



**HAL**  
open science

# Moines aux extrémités de la terre. Fonctions et représentations du monachisme dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIIIe-XIe siècle)

Florian Gallon

► **To cite this version:**

Florian Gallon. Moines aux extrémités de la terre. Fonctions et représentations du monachisme dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIIIe-XIe siècle). Sciences de l'Homme et Société. Université Bordeaux Montaigne, 2014. Français. NNT: . tel-04302248

**HAL Id: tel-04302248**

**<https://hal.science/tel-04302248v1>**

Submitted on 23 Nov 2023

**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.

Copyright

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

# MOINES AUX EXTRÉMITÉS DE LA TERRE

## Fonctions et représentations du monachisme dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)

Tome I

THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE

Présentée et soutenue publiquement le samedi 22 novembre 2014 par

Florian GALLON

Sous la direction de M. Patrick HENRIET

### Membres du jury :

M. Carlos DE AYALA MARTÍNEZ, Professeur à l'Universidad Autónoma de Madrid.

Mme Isabelle CARTRON, Professeure à l'Université Bordeaux Montaigne.

M. Patrick HENRIET, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études.

M. Dominique IOGNA-PRAT, Directeur de recherche au CNRS, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

M. Philippe SÉNAC, Professeur à l'Université de Paris 4-Sorbonne.



# Table des matières

<b>Table des matières</b> .....	<b>3</b>
<b>Table des cartes et figures</b> .....	<b>11</b>
<b>Table des abréviations</b> .....	<b>13</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>19</b>
<b>Avertissements</b> .....	<b>23</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>27</b>
Pour une histoire du monachisme en société dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge .....	28
De Sandoval à García de Cortázar : parcours dans l'historiographie.....	35
Les chartes et le reste : panorama et limites de la documentation.....	50
<b>PREMIÈRE PARTIE. LA CONDITION MONASTIQUE : DÉFINITION ET IDENTIFICATION</b> .....	<b>67</b>
<b>Chapitre I. Insaisissables monastères : les mots et les choses</b> .....	<b>69</b>
I. <i>Cenobia, monasteria</i> et ermitages.....	70
A. <i>Cenobium</i> : communauté monastique .....	70
B. <i>Monasterium</i> : monastère ou ermitage ?.....	72
C. <i>Monasterium versus cenobium</i> .....	74
II. Monastères et simples églises .....	77
A. Distinctions <i>de jure</i> , distinctions <i>de facto</i> .....	78
B. Polysémie lexicale et porosité des pratiques : des <i>monasteria</i> comme églises ? .....	82
III. Monastères, chapitres et collégiales.....	85
A. Des moines dans les cathédrales ?.....	86
B. <i>Ordo monasticus</i> et <i>ordo cathedralis</i> : discriminations liturgiques .....	91
C. L'émergence des <i>canonici</i> à la fin du XI <sup>e</sup> siècle : réformes ecclésiastiques et démarcations statutaires .....	95
1. <i>Des chanoines autour de l'évêque</i> .....	95
2. <i>Des monastères aux collégiales</i> .....	99
Conclusion : Problèmes de sémantique historique.....	102

<b>Chapitre II. Des monastères avant la lettre ? Réglementations et identités monastiques.....</b>	<b>105</b>
I. En-deçà de la bénédictinisation : les règles avant la règle.....	106
A. Règle unique ou règle mixte ? .....	106
B. Souplesse des corpus normatifs. Réflexions à partir du <i>codex</i> de Leodegundia.....	112
C. L'abbé, la règle et le pacte : normes et identités monastiques .....	118
II. La diffusion de la règle bénédictine dans les monastères hispaniques : premiers jalons.....	129
A. La règle de saint Benoît au miroir des chartes monastiques.....	130
B. La règle bénédictine dans les manuscrits .....	142
1. <i>Benoît dans les codices regularum</i> .....	142
2. <i>Le Libellus a regula sancti Benedicti subtractus</i> .....	148
3. <i>L'Expositio in regulam sancti Benedicti de Smaragde et sa diffusion péninsulaire</i> .....	151
III. La bénédictinisation des monastères hispaniques .....	156
A. Les progrès du culte de saint Benoît.....	156
B. Royauté et réformes bénédictines .....	160
C. Ampleur et limites de la bénédictinisation.....	167
D. Au-delà de la règle bénédictine : l'institutionnalisation des fonctions communautaires.....	172
Conclusion : Normes et (in)définition monastiques.....	178
<b>Chapitre III. Ce qui fait le moine : marqueurs de la vie monastique .....</b>	<b>181</b>
I. Nommer les moines et les moniales .....	182
A. Une multiplicité de vocables au sens flou .....	182
B. Des termes problématiques : <i>conversus, confessus, confessor</i> .....	188
C. Remarques conclusives : du sens de la profusion lexicale .....	193
II. Le monachisme comme forme de vie .....	194
A. Fuir le monde.....	195
B. Se mortifier.....	197
C. Renoncer aux richesses .....	201
III. Vêtements, signes visuels, attitudes corporelles .....	204
A. L'apparence comme signe identitaire .....	204
B. Des garde-robes hétéroclites ? .....	210
C. Images de moines .....	213
1. <i>Des figures peu distinctes</i> .....	213
2. <i>Vers une catégorisation sociale accrue</i> .....	221
Conclusion : Des moines en tant que groupe social.....	228
<b>Conclusion de la première partie .....</b>	<b>229</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE. TROPISMES MONASTIQUES : FONDATIONS, CONVERSIONS, DONATIONS</b>	
.....	<b>231</b>
<b>Chapitre IV. Fonder et contrôler des monastères .....</b>	<b>233</b>
I. Génétique des monastères patrimoniaux .....	234

A. Des fondations par centaines.....	234
B. Le processus de fondation .....	238
II. Un contrôle pérenne ?.....	245
A. Transmission héréditaire et mainmise sur l'abbatiate.....	245
B. Les aléas de la domination .....	251
1. Une espérance de vie réduite .....	251
2. La transmission hors du cercle familial .....	253
3. Les contestations de la parentèle .....	256
4. L'autonomie monastique.....	260
C. Les voies du patronage aristocratique : <i>defensores et benefactores</i> .....	264
III. Entre ciel et terre : usages des monastères patrimoniaux.....	279
A. Faire son salut et celui des parents défunts .....	279
1. Rédemption.....	279
2. Inhumation.....	282
3. Commémoration .....	285
B. Accueillir les parents voués à Dieu .....	292
C. Concentrer les ressources .....	297
1. Agrégation patrimoniale et cohésion familiale .....	297
2. Accumulation, consommation, exemption : des objets économiques.....	305
3. Au fondement des dominations : des objets de pouvoir.....	311
4. Pillages, usurpations et conflits : des objets de compétition .....	318
Conclusion : Monachisme et stratégies sociales .....	327
<b>Chapitre V. Entrer au monastère .....</b>	<b>329</b>
I. <i>Hic ordo servabitur</i> . À propos des professions monastiques.....	330
A. Le rituel .....	330
B. L'écriture.....	333
C. La conversion .....	337
II. Motifs de l'entrée en religion (1) : une lecture sociale et politique .....	342
A. <i>Offerimus filium nostrum</i> . Place et rôle de l'oblation .....	342
1. Donner et placer : entre offrande à Dieu et intérêts familiaux .....	342
2. Instruire : des oblats et des écoles.....	347
3. Essai de pondération : une voie d'entrée majoritaire ? .....	351
B. La conversion au féminin .....	354
C. Conversions individuelles et stratégies collectives.....	367
III. Motifs de l'entrée en religion (2) : une lecture sotériologique.....	370
A. La profession monastique comme instrument de salut.....	370
B. Monachisme, pénitence et rémission des péchés.....	374
C. Monachisme et eschatologie : Beatus et les Beatus.....	381
1. <i>Beatus de Liébana</i> : un moine préoccupé par les fins dernières ? .....	381
2. Le Commentaire sur l'Apocalypse, <i>best-seller monastique</i> ? .....	384

Conclusion : Conversion monastique, rupture salvatrice et intégration sociale .....	391
<b>Chapitre VI. Donner aux monastères .....</b>	<b>393</b>
I. Le don au cœur des pratiques sociales ? .....	394
A. Des donations aux monastères omniprésentes ? Sur la représentativité documentaire .....	394
B. Formalisme diplomatique, idéologie monastique et réception sociale.....	398
II. Donner pour recevoir ? Le système du don.....	404
A. Dons libres ou contraints, contre-dons, échanges, ventes .....	405
B. Don pur, don-retour et donation pour.....	412
III. Fonctions socio-spirituelles du don.....	416
A. Le don ici-bas : fonctions sociales et politiques .....	416
B. Le don et l'au-delà : la logique du salut.....	424
C. Au cœur du système, l'intercession des moines ? .....	432
1. <i>L'oraison monastique, entre louange et « prière pour »</i> .....	432
2. <i>Prières, sépultures, aumônes et pénitence : les attentes des donateurs</i> .....	438
3. <i>Place et développement de la commémoration des défunts</i> .....	447
Conclusion : Système du don et fonctions monastiques.....	474
<b>Conclusion de la deuxième partie.....</b>	<b>476</b>
 <b>TROISIÈME PARTIE. DES MOINES ENTRE DEUX MONDES : INSCRIPTIONS ET PROJECTIONS</b>	
.....	<b>479</b>
<b>Chapitre VII. La place des moines dans l'Église et dans le monde.....</b>	<b>481</b>
I. Figures de l'autorité monastique .....	482
A. Des moines devenus évêques.....	482
B. Des abbés dans l'entourage des puissants.....	487
C. Des moines comme experts : fonctions judiciaires et culturelles.....	494
II. Autour de la sainteté monastique.....	498
A. La vie monastique comme <i>vita sancta</i> .....	498
B. Le culte des saints moines.....	502
C. Une sainteté monastique « moderne » ? .....	510
III. Les moines dans l'ordre du monde hispanique .....	517
A. Les moines dans les nomenclatures sociales .....	517
B. Les moines dans les chroniques .....	526
Conclusion : Prestige social et marginalités .....	530
<b>Chapitre VIII. Spatialités monastiques .....</b>	<b>533</b>
I. Des moines hors du monde ? .....	534
A. La vie au désert : solitude et attraction .....	534
1. <i>Fondements et pratiques</i> .....	534
2. <i>Prégnance du modèle oriental</i> .....	541
3. <i>L'ermite et les autres : désert, communauté et société</i> .....	542

B. La clôture monastique : isolement et franchissements .....	547
1. Principes, formes, fonctions .....	547
2. Sorties, expulsions, ruptures.....	553
C. Le siècle au monastère : accueil et relégation.....	556
1. Pro susceptione hospitum et peregrinorum : visages de l'hospitalité monastique .....	556
2. Usages élitaires de l'espace monastique : consommation et politisation.....	561
3. Un usage politique spécifique : l'enfermement monastique .....	566
4. Remarques finales : confrontations, contacts et préventions .....	572
II. Monastères et spatialisation du sacré .....	575
A. Les monastères, <i>loca sancta</i> .....	575
B. Le premier cercle : terre d'asile et terre des morts .....	581
C. Le deuxième cercle : immunités et exemptions .....	585
III. Les monastères dans l'espace chrétien : des pôles structurants .....	591
A. Petits monastères et communautés rurales : entre solidarités et encadrement pastoral .....	591
B. Le rôle des grands monastères : polarisation et hiérarchisation du sacré.....	599
1. Des monastères comme centres des territoires ecclésiastiques.....	599
2. Le contrôle des églises rurales .....	602
3. Les moines et la cura pastoralis : liturgie, sacrements, discipline.....	607
C. Monastères, peuplement et organisation de l'espace social.....	614
1. Construction des territoires chrétiens et colonisation monastique .....	614
2. Les moines en leurs domaines : transformations paysagères et contrôle social .....	629
Conclusion : Des lieux « hors espace » structurant l'espace.....	638
<b>Chapitre IX. Des moines à la lisière de deux mondes : entre chrétienté et Islam.....</b>	<b>641</b>
I. Pertes et profits.....	642
A. L'impact de la conquête : silences et incertitudes.....	642
B. <i>Furorem et bellum</i> : des monastères dans la tourmente .....	646
1. <i>Razzias et destructions</i> .....	646
2. <i>Les monastères, buts de guerre ?</i> .....	649
3. <i>Du traumatisme à la reconstruction</i> .....	651
C. Expansion chrétienne et profits monastiques.....	656
1. <i>Terres, butin et esclaves mauros</i> .....	657
2. <i>Perception de parias</i> .....	658
II. Fonctions monastiques en contexte frontalier .....	660
A. Le don et la conquête : applications spécifiques .....	660
1. <i>Action de grâces et don propitiatoire</i> .....	660
2. <i>Une intercession de combat ?</i> .....	662
B. Les secours monastiques en temps de guerre.....	666
1. <i>Le soin des morts</i> .....	666
2. <i>L'accueil des réfugiés</i> .....	668
3. <i>Le rachat des captifs</i> .....	670

C. Les moines et la défense des territoires chrétiens.....	675
III. Les moines par-delà la frontière : franchissements, interactions, ignorances.....	681
A. L'immigration des moines mozarabes .....	681
B. Objets, savoirs, sacralité : variété des transferts vers les monastères septentrionaux .....	691
C. Des relations asymétriques.....	696
Conclusion : un monachisme de frontière ?.....	700
<b>Conclusion de la troisième partie .....</b>	<b>703</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>705</b>
<b>ANNEXES .....</b>	<b>717</b>
Annexe I. Ventilation typologique des chartes hispaniques du haut Moyen Âge (711-1100) ...	719
I.I. Galice-Portugal .....	721
I.II. Asturies-Liébane-Cantabrie.....	722
I.III. Bierzo-León.....	723
I.IV. Castille-Rioja .....	724
I.V. Navarre-Aragon.....	725
I.VI. Ensemble .....	726
Annexe II. La liturgie des heures .....	727
II.I. Prologue du <i>Liber horarum</i> de Silos .....	727
II.II. <i>Ordo cathedralis</i> et <i>ordo monasticus</i> : tableau comparatif.....	728
Annexe III. Liste des pactes monastiques conservés.....	729
Annexe IV. La formule <i>secundum docet sancti Benedicti regula</i> dans les chartes léonaises et castillanes des X <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècles.....	731
Annexe V. Apparition de la règle de saint Benoît dans les chartes des monastères hispaniques .....	735
V.I. Inventaire des premières occurrences.....	735
V.II. Commentaires.....	736
Annexe VI. Liste des manuscrits conservés de l' <i>Expositio in regulam sancti Benedicti</i> de Smaragde de Saint-Mihiel copiés dans la péninsule Ibérique chrétienne (avant 1100).....	741
Annexe VII. Le rituel <i>Ad monacum benedicendum</i> du sacramentaire de Sahagún.....	745
Annexe VIII. Iconographie des moines dans la péninsule Ibérique .....	747
Annexe IX. Chartes de fondations de Covarrubias et d'Oña.....	769
IX.I. Charte de fondation de Covarrubias (24 novembre 978).....	769
IX.II. Charte de fondation d'Oña (12 février 1011).....	771
Annexe X. Le <i>De salute anime</i> de l'Anonyme de Silos .....	773
X.I. Identification de quelques sources par sondage .....	773
X.II. Extrait.....	774

Annexe XI. Ventilation des actes de donation aux monastères en fonction des motifs exprimés .....	775
Annexe XII. Demandes de services liturgico-mémoriels spécifiques dans les actes de donation aux monastères : exemplier .....	781
Annexe XIII. Demandes d'une « prière associative » en faveur des donateurs dans les actes de donation aux monastères : exemplier.....	787
Annexe XIV. Les moines prêtres dans les pactes monastiques .....	789
Annexe XV. San Miguel de Escalada : absides et tables d'autel .....	791
XV.I. Chevet à triple abside .....	791
XV.II. Tables d'autel.....	793
Annexe XVI. Obituaire de San Juan de la Peña.....	797
XVI.I. Transcription partielle.....	797
XVI.II. Restitution chronologique rectifiée.....	799
Annexe XVII. San Frutos del Duratón et la Cueva de Siete Altares.....	801
Annexe XVIII. Représentations de saint Émilien (reliquaire de San Millán de la Cogolla).....	803
Annexe XIX. Reconstitutions hypothétiques d'éléments de clôture à Santa María de Melque. 805	
XIX.I. Plan général et enceinte.....	805
XIX.II. Détail : église, bâtiments conventuels et clôture .....	807
Annexe XX. L'ardoise de Carrio-Loredo (Asturies).....	809
Annexe XXI. Barrières de chœur au sein d'églises monastiques.....	811
Annexe XXII. Églises monastiques préromanes.....	813
Annexe XXIII. Croix de Peñalba .....	817
Annexe XXIV. La tour d'Alquézar, construction de l'abbé Banzo de Fanlo ( <i>ca.</i> 1067) ?.....	819
Annexe XXV. Inscription de San Martín de Castañeda (921) .....	821
Annexe XXVI. Coffret-reliquaire de Leire.....	823
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>825</b>
I. Sources manuscrites et fac-similées.....	825
II. Sources imprimées.....	826
III. Études.....	845
<b>INDEX MONASTERIORUM .....</b>	<b>969</b>



## Table des cartes et figures

Carte 1. L'expansion chrétienne (VIII <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècle) : représentation simplifiée .....	31
Carte 2. Principaux monastères du nord péninsulaire (VIII <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècle) .....	32
Carte 3. Répartition géographique des principales collections documentaires utilisées.....	56
Carte 4. Le monachisme pactuel dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge.....	121
Carte 5. La formule <i>secundum docet sancti Benedicti regula</i> dans les chartes monastiques.	137
Carte 6. La règle bénédictine dans les chartes monastiques (premières occurrences).....	140
Carte 7. Fondations et premières attestations de monastères dans un contexte d'expansion.	619
Fig. 1. Ventilation géographique des actes monastiques (VIII <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècle).....	57
Fig. 2. Répartition chronologique de la documentation diplomatique (711-1000).....	57
Fig. 3. <i>Cenobium</i> et <i>monasterium</i> dans la documentation hispanique (711-1100).....	76
Fig. 4. Corrections de copistes dans le <i>Becerro Gótico</i> de Valpuesta.....	97
Fig. 5. Première mention authentique de la règle de saint Benoît dans un monastère péninsulaire .....	132
Fig. 6. Organisation schématique des codices regularum hispaniques .....	144
Fig. 7. L' <i>incipit</i> du LRBS et sa source .....	150
Fig. 8. Saint Benoît dans les titulatures d'églises monastiques (avant 1100) .....	158
Fig. 9. Origines des donations au monastère de Celanova.....	261
Fig. 10. Sobrado, monastère double (milieu X <sup>e</sup> -milieu XI <sup>e</sup> siècle).....	269
Fig. 11. Le rituel de réception des novices selon la règle bénédictine et le LRBS .....	334
Fig. 12. L'enfer du Beatus de Silos .....	387
Fig. 13. Répartition par siècles des actes de donation aux monastères hispaniques .....	395
Fig. 14. Répartition par décennies des actes de donation aux monastères hispaniques.....	395
Fig. 15. Motifs du don dans les actes de donation aux monastères hispaniques.....	424
Fig. 16. Pierre tombale de Félix Sarracíniz († 1046) à San Juan Bautista de Corias.....	446
Fig. 17. Pierre tombale d'Alfonso Pérez († 1093) à Sahagún.....	471
Fig. 18. Titulatures principales des églises monastiques péninsulaires .....	505

Fig. 19. Ventilation des titulatures principales d'églises monastiques péninsulaires .....	505
Fig. 20. L' <i>Ecclesia</i> selon Beatus, d'après les <i>Étymologies</i> d'Isidore de Séville.....	519
Fig. 21. Hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique selon l' <i>Oratio sancti Augustini du Liber horarum</i> de Ferdinand I <sup>er</sup> .....	521
Fig. 22. Tarification des peines pour ivresse selon les pénitentiels hispaniques.....	522
Fig. 23. <i>Captiuorum redemptionis subministrare</i> : une interpolation du LRBS.....	673
Fig. 24. Inscriptions de San Miguel de Escalada et San Martín de Castañeda .....	685

## Table des abréviations

*N. B.* : Les références complètes sont données en bibliographie.

AGN	Archivo General de Navarra
AHN	Archivo Histórico Nacional
ASM	DÍEZ HERRERA, LÓPEZ ORMAZÁBAL et PÉREZ BUSTAMANTE, <i>Abadía de Santillana del Mar. Colección diplomática</i>
AVI	GAMBRA, <i>Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio, II. Colección diplomática</i>
BB	BERNARD ET BRUEL, <i>Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny</i>
BGGV	RUIZ ASENCIO, RUIZ ALBI et HERRERO JIMÉNEZ, <i>Los Becerros Gótico y Galicano de Valpuesta</i> , vol. 1.
BN	Bibliothèque Nationale / Biblioteca Nacional
CAIa	CORRAL LAFUENTE, <i>Cartulario de Alaón</i>
CAIb	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de Albelda</i>
CArI	SERRANO, <i>Cartulario de San Pedro de Arlanza</i>
CCar	MARTÍNEZ, <i>Cartulario de Santa María de Carracedo</i>
CCCM	<i>Corpus christianorum, continuatio mediaevalis</i>
CCSL	<i>Corpus christianorum, series latina</i>
CCVD	DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Colección documental medieval de los monasterios de San Claudio de León, monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas</i>
CDAa	LEMA PUEYO, <i>Colección diplomática de Alfonso I de Aragón</i>
CDAF	CANELLAS LÓPEZ, <i>Colección diplomática de San Andrés de Fanlo</i>
CDCA	CAVERO DOMÍNGUEZ et MARTÍN LÓPEZ, <i>Colección documental de la catedral de Astorga</i>
CDCC	ZABALZA DUQUE, <i>Colección diplomática de los Condes de Castilla</i>
CDCH	DURÁN GUDIOL, <i>Colección diplomática de la catedral de Huesca</i>
CDCL 1	SÁEZ, <i>Colección documental del Archivo de la catedral de León</i> , vol. 1
CDCL 2	SÁEZ, <i>Colección documental del Archivo de la catedral de León</i> , vol. 2

CDCL 3	RUIZ ASENCIO, <i>Colección documental del Archivo de la catedral de León</i> , vol. 3
CDCL 4	RUIZ ASENCIO, <i>Colección documental del Archivo de la catedral de León</i> , vol. 4
CDCL 5	FERNÁNDEZ CATÓN, <i>Colección documental del archivo de la catedral de León</i> , vol. 5
CDCM	CAL PARDO, <i>Colección diplomática medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo</i>
CDCO	GARCÍA LARRAGUETA, <i>Colección de documentos de la catedral de Oviedo</i>
CDCP	GOÑI GAZTAMBIDE, <i>Colección diplomática de la Catedral de Pamplona</i>
CDF	BLANCO LOZANO, <i>Colección diplomática de Fernando I</i>
CDI	LACARRA, <i>Colección diplomática de Irache</i>
CDMB	FLORIANO CUMBREÑO, <i>Colección diplomática del monasterio de Belmonte</i>
CDMC 1	SÁEZ, <i>Colección diplomática del monasterio de Celanova</i> , vol. 1
CDMC 2	SÁEZ, <i>Colección diplomática del monasterio de Celanova</i> , vol. 2
CDMC 3	SÁEZ, <i>Colección diplomática del monasterio de Celanova</i> , vol. 3
CDME	GARCÍA LOBO, « Colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada »
CDMG	BURÓN CASTRO, <i>Colección documental del monasterio de Gradefes</i>
CDMS 1	MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, <i>Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)</i>
CDMS 2	HERRERO DE LA FUENTE, <i>Colección diplomática del monasterio de Sahagún</i> , vol. 2
CDMS 3	HERRERO DE LA FUENTE, <i>Colección diplomática del monasterio de Sahagún</i> , vol. 3
CDO	ÁLAMO, <i>Colección diplomática de San Salvador de Oña</i>
CDOb	MARTÍN DUQUE, <i>Colección diplomática de Obarra</i>
CDPA	UBIETO ARTETA, <i>Colección diplomática de Pedro I de Aragón</i>
CDS	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de Siresa</i>
CDSC	PRIETO ENTRIALGO, <i>Colección diplomática del monesteriu de San Salvador de Corniana</i>

CDSL	LUCAS ÁLVAREZ, « La colección diplomática del monasterio de San Lorenzo de Carboeiro »
CDSM	JIMENO ARANGURÉN et PESCADOR MEDRANO, <i>Colección documental de Sancho Garcés III, el Mayor</i>
CDSR	CANELLAS LÓPEZ, <i>La colección diplomática de Sancho Ramírez</i>
CDVS	MARTÍN DUQUE, <i>Colección diplomática del monasterio de San Victorián de Sobrarbe</i>
CFan	LALIENA CORBERA et KNIBBS, <i>El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo</i>
CGri	DURAND, <i>Le cartulaire Baio-Ferrado du monastère de Grijó</i>
<i>Chron. Adef. Rot.</i>	<i>Chronica Adefonsii tertii (Rotensis)</i>
<i>Chron. Adef. Seb.</i>	<i>Chronica Adefonsii tertii (ad Sebastianum)</i>
<i>Chron. alb.</i>	<i>Chronica albendensia</i>
CIC	SERRANO, <i>Cartulario del Infantado de Covarrubias</i>
CMPC	FERNÁNDEZ, « Colección diplomática del monasterio de San Pelayo de Cerrato »
COu	VAQUERO DÍAZ et PÉREZ RODRÍGUEZ, <i>Colección documental del archivo de la catedral de Ourense</i>
CSCS	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de Santa Cruz de la Serós</i>
CSJP 1	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de San Juan de la Peña</i> , vol. 1
CSJP 2	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de San Juan de la Peña</i> , vol. 2
CSM 1	UBIETO ARTETA, <i>Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)</i>
CSM 2	LEDESMA RUBIO, <i>Cartulario de San Millán de la Cogolla (1076-1200)</i>
CSMAC	RODRÍGUEZ DE DIEGO, <i>Colección diplomática de Santa María de Aguilar de Campoo</i>
CSMB	FERNÁNDEZ, <i>Colección diplomática de la abadía de Santa María de Benevivere</i>
CSMC	DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Colección documental del monasterio de Santa María de Carbajal</i>
CSMOD	FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, <i>Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas</i>
CSMP	MONTENEGRO VALENTÍN, <i>Colección diplomática de Santa María de Piasca</i>
CSMR	CANTERA MONTENEGRO, <i>Colección documental de Santa María la</i>

*Real de Nájera*

CSPC	MARTÍNEZ DíEZ, <i>Colección documental del monasterio de San Pedro de Cardaña</i>
CSPE	RUIZ ASECIO et RUIZ ALBI, <i>Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza</i>
CSRE	RUIZ ASECIO, RUIZ ALBI et HERRERO JIMÉNEZ, « Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas »
CSTL	SÁNCHEZ BELDA, <i>Cartulario de Santo Toribio de Liébana</i>
CSVO	FLORIANO LLORENTE, <i>Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo</i>
DCB	GARRIDO GARRIDO, <i>Documentación de la catedral de Burgos</i>
DCP	ABAJO MARTÍN, <i>Documentación de la catedral de Palencia</i>
DCR	IBARRA RODRÍGUEZ, <i>Documentos correspondientes al reinado de Ramiro I</i>
DCSR 1	SALARRULLANA DE DIOS, <i>Documentos correspondientes al reinado de Sancio Ramíres</i> , vol. 1
DCSR 2	SALARRULLANA DE DIOS, <i>Documentos correspondientes al reinado de Sancio Ramíres</i> , vol. 2
DEPA 1	FLORIANO CUMBREÑO, <i>Diplomática española del período astur</i> , vol. 1
DEPA 2	FLORIANO CUMBREÑO, <i>Diplomática española del período astur</i> , vol. 2
DERR	LACARRA, <i>Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación</i>
DHV	CANELLAS LÓPEZ, <i>Diplomática hispano-visigoda</i>
DML	MARTÍN DUQUE, <i>Documentación medieval de Leire</i>
DMO	OCEJA GONZALO, <i>Documentación del monasterio de San Salvador de Oña</i>
DMS	VIVANCOS GÓMEZ, <i>Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos</i>
DMV	GARCÍA TURZA, <i>Documentación medieval del monasterio de Valvánera</i>
DP	MANSILLA, <i>La documentación pontificia</i>
DPML	GARCÍA TURZA, <i>Documentación medieval del monasterio de San Prudencio de Monte Laturce</i>
DRAC	UBIETO ARTETA, « Documentos reales del Archivo catedralicio de Calahorra »
DSMA	BARRIOS MARTÍNEZ, <i>Documentos de la colegiata de Santa María de</i>

*Alquézar*

DSMV	MAÑUECO VILLALOBOS et ZURITA NIETO, <i>Documentos de la iglesia colegial de Santa María la Mayor de Valladolid</i>
DSZC	PÉREZ CELADA, <i>Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión</i>
FEHL	Fuentes y estudios de historia leonesa
GCSM	HIGOUNET et HIGOUNET-NADAL, <i>Grand cartulaire de La Sauve Majeure</i>
HCC	PÉREZ DE URBEL, <i>Historia del condado de Castilla</i> , vol. 3
HISC 1	LÓPEZ FERREIRO, <i>Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela</i> , vol. 1
HISC 3	LÓPEZ FERREIRO, <i>Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela</i> , vol. 3
IMA	DIEGO SANTOS, <i>Inscripciones medievales de Asturias</i>
LCFA 1	SÁEZ et GONZÁLEZ DE LA PEÑA, <i>La Coruña. Fondo antiguo</i> , vol. 1
LCFA 2	SÁEZ et GONZÁLEZ DE LA PEÑA, <i>La Coruña. Fondo antiguo</i> , vol. 2
LFB 1	COSTA, <i>Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae</i> , vol. 1
LFB 2	COSTA, <i>Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae</i> , vol. 2
LG	<i>Libro Gótico o Cartulario de San Juan de la Peña</i>
LPC	COSTA, <i>Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra</i>
LRBS	<i>Libellus a regula sancti Benedicti subtractus</i>
LRS	JUSUÉ, <i>Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar</i>
LTL	NASCIMENTO, « Transcripción del texto del <i>Liber Testamentorum</i> »
LTP	MONTEIRO et RIGAUD DE SOUSA, « Livro dos testamentos do mosteiro de Paço de Sousa »
MB	QUINTANA PRIETO, <i>Monasterios bañezanos</i>
MPSC	LUCAS ÁLVAREZ, <i>El monasterio de San Martiño Pinarío de Santiago de Compostela</i>
MSCR	LUCAS ÁLVAREZ et LUCAS DOMÍNGUEZ, <i>El monasterio de San Clodio do Ribeiro</i>
MSID	REGLERO DE LA FUENTE, <i>El monasterio de San Isidro de Dueñas</i>
MSMP	ABAD BARRASÚS, <i>El monasterio de Santa María del Puerto</i>
MSPO	FERNÁNDEZ CONDE, TORRENTE FERNÁNDEZ et NOVAL MENÉNDEZ, <i>El</i>

	<i>monasterio de San Pelayo de Oviedo</i>
MSPR	DURO PEÑA, <i>El monasterio de San Pedro de Rocas</i>
MSSC	LUCAS ÁLVAREZ, « El monasterio de San Salvador y San Nicolás de Cis »
PL	MIGNE, J.-P., <i>Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis... Series latina</i> , Paris, 1841-1864, 221 vol.
PMH	<i>Portugaliae monumenta historica</i>
PRC	<i>Pacte annexé à la Regula Communis</i>
PSIL	MARTÍN LÓPEZ, <i>Patrimonio cultural de San Isidoro de León. I/1. Documentos de los siglos X-XIII</i>
PSV	LUCAS ÁLVAREZ et LUCAS DOMÍNGUEZ, <i>El priorato benedictino de San Vincenzo de Pombeiro</i>
RAH	Real Academia de la Historia
RCor	GARCÍA LEAL, <i>El Registro de Corias</i>
SC	Sources chrétiennes
SPAST	LUCAS ÁLVAREZ, <i>San Paio de Antealtares, Soandres y Toques</i>
SPR	LUCAS ÁLVAREZ et LUCAS DOMÍNGUEZ, <i>San Pedro de Ramirás</i>
TC	ANDRADE, <i>O Tombo de Celanova</i>
TLo	RODRÍGUEZ GONZÁLEZ et REY CAÍÑA, « El Tumbo del monasterio de Villanueva de Lorenzana »
TS 1	LOSCERTALES, <i>Tumbos del monasterio de Sobrado</i> , vol. 1
TS 2	LOSCERTALES, <i>Tumbos del monasterio de Sobrado</i> , vol. 2
TSJC	FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES GONZÁLEZ BALASCH, « El Tumbo de San Juan de Caaveiro »
TSJS	LUCAS ÁLVAREZ, <i>El Tumbo de San Julián de Samos</i>
TSMC	RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, « El Tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda »
TSPM	QUINTANA PRIETO, A., <i>Tumbo Viejo de San Pedro de Montes</i>
Tumbo A	LUCAS ÁLVAREZ, <i>La documentación del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela</i>
TVL	LÓPEZ SANGIL et VIDÁN TORREIRA, « Tumbo Viejo de Lugo »
VMH	<i>Vimaranis monumenta historica</i>

# Remerciements

Au terme d'un travail qui m'a tenu longtemps occupé, il m'est particulièrement agréable de remercier les personnes et les institutions grâce auxquelles j'ai pu le conduire jusqu'à son achèvement. Les efforts qu'il a exigés et les doutes qu'il a parfois fait naître ont trouvé dans les soutiens multiples une invitation permanente à poursuivre et à approfondir ; les satisfactions qu'il m'a procurées doivent être largement imputées à cet environnement favorable.

C'est d'abord à mon directeur de thèse, Monsieur Patrick Henriet, que je veux témoigner la profondeur de ma reconnaissance pour m'avoir reçu avec chaleur dans son bureau bordelais et sous son patronage bienveillant, un beau jour d'un printemps lointain, jeune agrégatif attiré par l'Espagne et par ses monastères ; pour m'avoir aidé ensuite à façonner autour de ces intérêts qui nous étaient communs un objet de recherche durable, et qui m'a passionné ; pour m'avoir surtout constamment orienté, écouté et enrichi de son savoir sans compter jamais un temps que je lui savais rare.

Les membres du jury qui ont accepté de lire les pages qui vont suivre, Madame Isabelle Cartron, Messieurs Carlos de Ayala Martínez, Dominique Iogna-Prat et Philippe Sénac, figurent aussi très haut sur la liste des personnes qu'il me tient à cœur de remercier. Je n'ignore pas le temps qu'ils me consacreront et sais par avance la valeur de leurs commentaires à venir. C'est honoré et confiant dans l'acuité de leur lecture critique que je leur exprime déjà ma sincère gratitude.

La recherche en sciences humaines reste bien sûr une activité le plus souvent solitaire. Le travail ici présenté n'en a pas moins bénéficié de secours difficilement dénombrables. Mon passage par la Casa de Velázquez fut sans doute l'étape la plus décisive ; c'est l'ensemble de son personnel que je veux chaleureusement remercier, en particulier Monsieur Jean-Pierre Étienne, alors son directeur, Monsieur Daniel Baloup, son ancien directeur des études anciennes et médiévales, l'énergique Flora Lorente et l'équipe des bibliothécaires, prodiges de leur assistance. Les collègues que j'ai eu le plaisir d'y connaître, devenus pour beaucoup des amis, venus d'horizons disciplinaires variés mais unis par un commun appétit d'Espagne, ont contribué à faire de ces deux années madrilènes une période de bonheur et d'échanges ;

mon travail s'y est aussi alimenté. Le temps du doctorat fut également celui des premiers enseignements universitaires et l'occasion de fréquenter des collègues auprès desquels j'ai travaillé avec autant d'agrément que de profit intellectuel. Comme je ne peux mentionner chacun d'entre eux, et bien que certains – ils se reconnaîtront – aient compté plus que d'autres, je remercie tout ensemble les équipes d'histoire médiévale des universités de Bordeaux 3 et de Rouen, en y associant les membres de l'UMR Ausonius. J'ai également éprouvé les joies de la recherche collective dont je mesure à quel point elle a contribué à féconder le travail que, par ailleurs, j'entreprenais isolément : entre Bordeaux et Paris, le « groupe Valère » composé de Patrick Henriot, Jacques Elfassi, Céline Martin, Jose Carlos Martín et moi-même fut une expérience heureuse et profondément stimulante, comme l'ont été à Madrid les séances du séminaire sur le salut, coordonnées aux côtés d'Amélie De Las Heras et de Nicolas Pluchot.

Parmi les personnes qui ont participé à enrichir scientifiquement cette étude, je ne voudrais pas omettre de remercier celles qui m'ont transmis avec générosité leurs travaux, guidé sur des chemins qu'elles avaient empruntés avant moi ou apporté une aide qui m'a été toujours précieuse : se rappellent à mon souvenir, dont je regrette les défaillances trop probables, les noms de José Miguel Andrade Cernadas, Philippe Araguas, François Bougard, Miguel Calleja Puerta, Gregoria Cavero Domínguez, Sophie Coussemaeker, Thomas Deswarte, Pablo Díaz, Albrecht Diem, Michèle Gaillard, Carlos Laliena Corbera, Artemio Manuel Martínez Tejera, dom Lorenzo Maté, Francisco Javier Moreno Martín, Éric Palazzo, Ana Rodríguez, José Luis Senra, Hélène Sirantoine, Jean-René Valette. Une très profonde gratitude m'anime spécialement à l'égard de Renaud Alexandre, qui a bien voulu relire et corriger les principales traductions du latin présentées dans ces pages : elles y ont assurément gagné en justesse et en élégance ; il va sans dire que toute imperfection reste exclusivement de mon fait.

Sans l'équilibre que m'a apporté l'étroit cercle de mes familiers, la constance m'aurait sans doute manqué dans l'accomplissement d'une tâche qui m'empêchait pourtant de rendre comme je l'aurais voulu toute l'affection reçue. Mes parents Catherine et Yves, ma jumelle moitié Élodie, mes frères Alexis et Benjamin, ma belle-sœur Natalia, mes très proches amis Matthias et Paul, à la minutie duquel j'ai remis en confiance l'intégrale relecture de ce texte, mes jeunes nièces Iris, Maya et Olivia – toutes nées au cours de ces années d'investigation – sont celles et ceux dont la présence a édifié autour de moi le rempart solide où venaient se fortifier mon exigence et se briser mes hésitations.

Les mots achoppent enfin sur la pudeur intime pour te remercier simplement, Lola, de m'avoir rejoint dans un détour de ce long vagabondage monastique : c'est à toi qu'il doit d'être parvenu, au terme d'une ascèse plus douce que ne l'avait été celle de Valère dans le Bierzo cher à nos cœurs, *in hoc tranquillitatis porto*.



## Avertissements

Pour ne pas contrarier trop d'usages établis, nous n'adopterons pas de principe systématique concernant la langue d'expression des noms propres. La mention des noms d'églises et de monastères privilégiera la langue du pays où ils se situent aujourd'hui (castillan, portugais, français), à l'exception du cas particulier de Saint-Jacques de Compostelle. Les noms de villes seront exprimés selon l'usage le plus courant (Tolède ou Pampelune, mais Coimbra et León plutôt que Coïmbre ou Léon, un peu vieillis). Les anthroponymes seront exprimés en castillan, hormis les noms de personnages dont la forme française est suffisamment attestée (Alphonse II, Sanche III, Ferdinand I<sup>er</sup>, Pierre I<sup>er</sup>, mais Alfonso, Sancho, Fernando et Pedro pour tout autre individu pareillement nommé ; Isidore de Séville, Ildefonse de Tolède, Valère du Bierzo, Gennade d'Astorga, Rosende de Celanova, Dominique de Silos, *etc.*). Conformément à l'usage, on écrira Fruela s'agissant des souverains asturo-léonais, Froilán dans le cas du saint évêque de León et Froila pour tous les autres, bien qu'il s'agisse toujours d'un même nom. Les noms de personnages d'origine nord-pyrénéenne seront le plus souvent exprimés en français (Étiennette de Bigorre, Constance de Bourgogne, Alleaume de La Chaise-Dieu, Bernard de la Sauvetat). Les noms admettant le plus mal une traduction castillane ou française seront conservés en latin (Beatus, Sabaricus, Tudeildus). Quelques noms communs, difficilement traduisibles (*villa, modius, decania, prestamero*), seront aussi laissés tels quels.

Le latin des chartes hispaniques du haut Moyen Âge s'embarrasse peu de respecter les règles de la grammaire classique. Les innombrables incorrections ne seront que très exceptionnellement signalées par la mention [*sic*], afin de ne pas alourdir la lecture.

Toute étude apparaissant pour la première fois en note de bas de page est citée de façon intégralement développée. Au-delà de la première citation, la référence est donnée sous forme abrégée. Les titres sont systématiquement développés dans la bibliographie finale.



« Tels sont les vieux monastères d'Espagne. »

Victor HUGO, *Les Misérables*, II, 7, 2.



# INTRODUCTION

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, l'hagiographe Raoul insère dans sa *Vita Adelelmi* une lettre attribuée à la reine Constance de León-Castille († *ca.* 1092)<sup>1</sup>. L'épouse d'Alphonse VI s'y adresse au moine Alleaume, héros de la *Vita*, dans les termes suivants :

« Mais à nous, presque séparés des autres fidèles par les montagnes pyrénéennes, situés bien loin à l'écart et établis dans une extrémité de la terre, la doctrine apostolique parvient quelquefois à grand peine : c'est pour cela que l'on vit chez nous selon diverses lois. Et parce que, après d'autres disciples, tu as été envoyé sur terre pour donner aux hommes un exemple de vie, et surtout parce que, dans la région où tu vis, nombreux sont ceux qui peuvent bien instruire les autres, nous te demandons et te supplions, ayant pitié de nous, de venir à nous en Hispanie<sup>2</sup>. »

Ce texte, dont on ne sait à vrai dire s'il est bien authentique, prend assise sur un fondement historique indiscuté. Alleaume était un moine originaire de l'abbaye de La Chaise-Dieu, en Auvergne. Appelé par les souverains de León-Castille, il reçut d'eux et fonda sous leur patronage le monastère de San Juan de Burgos<sup>3</sup>. Réelle ou fictive, la lettre de Constance témoigne d'une vision « française » – Raoul était aussi un moine de La Chaise-Dieu –, plaquée à l'orée du XII<sup>e</sup> siècle sur l'état de l'Église et du monachisme hispaniques. Sous le calame d'un hagiographe auvergnat, l'Hispanie était différente, parce que lointaine et isolée : incapable de fournir un moine qui trouvât grâce aux yeux d'une reine bourguignonne, proche parente de l'abbé Hugues de Cluny. La représentation de la péninsule Ibérique comme terre marginale où vivaient des moines aux coutumes exotiques n'était du reste pas neuve chez les

---

<sup>1</sup> Sur ce texte et son auteur, voir VALCÁRCCEL, V., « La *Vita Adelelmi* de Rodulfo : historia del texto, autor, <sup>2</sup> Raoul, *Vita Adelelmi*, éd. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, 27, Madrid, 1772, p. 434-459, ici p. 451 : *Ad nos autem Pyrenaeiis montibus interjectis quasi ceteris a fidelibus longius remotos, et in angulo terrae positos, apostolica vix unquam doctrina perveniat : et ideo variis apud nos legibus vivitur. Et quia post alios discipulos ad exemplum vitae hominum missus es in terram, et maxime quia in partibus ubi habitas, plures sunt qui bene ceteros possint instruere ; mandamus et obsecramus te, ut misertus nostri in Hispaniam venias ad nos.*

<sup>3</sup> Un diplôme d'Alphonse VI en témoigne : AVI, doc. 116 (1091), p. 300-306.

auteurs ultra-pyrénéens<sup>4</sup>. Elle n'était pas entièrement infondée : bon nombre de spécificités des monastères hispaniques, dans l'Occident du haut Moyen Âge, ont été depuis longtemps saisies par les historiens, qui suffiraient à motiver une attention ciblée sur les monastères ibériques du haut Moyen Âge<sup>5</sup>. Il serait évidemment réducteur d'en rester à un tel constat d'étrangeté. Pour le pondérer et lui donner sa juste place, il apparaît nécessaire de saisir le monachisme hispanique comme un phénomène global, intégré dans une société qui se pense et se vit avant tout comme chrétienne.

## Pour une histoire du monachisme en société dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge

Toute définition est par nature contestable, *a fortiori* quand elle doit recouvrir des phénomènes complexes à l'histoire millénaire. Celle qu'a récemment proposée Alain Boureau, assez englobante pour subsumer les cas particuliers et les évolutions, fournit néanmoins un point de départ acceptable : le monachisme, qui « concerne de façon stricte le christianisme », peut être défini comme « un état social, organisé en vue d'une vie religieuse, de façon autonome et spécifique, à l'écart du clergé proprement dit »<sup>6</sup>. Retenons, dans le désordre, trois caractères fondamentaux. Vie religieuse : les moines ont consacré leur existence au service de Dieu. Autonomie, spécificité, écart : leur choix vital de rupture implique à l'endroit de leurs congénères des formes variables d'isolement. État social : hommes et femmes, les moines ne sont pas détachables des sociétés humaines dans lesquelles ils vivent et dont ils forment partie. Pour Benoît de Nursie au VI<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville au VII<sup>e</sup> siècle ou Beatus de Liébana au VIII<sup>e</sup> siècle, cénobites et ermites sont seulement des

---

<sup>4</sup> Notamment Raoul Glaber, *Historiae*, éd. M. ARNOUX, Turnhout, 1996 (Miroir du Moyen Âge), III, III, 12, p. 162 ; Jotsald, *Vita Odilonis*, éd. J. STAUB, *Jotsald von Saint-Claude, Vita des Abtes Odilo von Cluny*, Hanovre, 1999 (Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi, 68), I, 6, p. 156. Voir aussi sur cette perception de la péninsule Ibérique comme région périphérique de l'Occident les remarques finales de HENRIET, P., « Les saints et la frontière en *Hispania* au cours du Moyen Âge central », dans K. HERBERS et N. JASPERT (éd.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Berlin, 2007 (Geschichte und Kultur der iberischen Welt, 2), p. 361-386, ici p. 383-385.

<sup>5</sup> Citons seulement à titre d'exemple l'inventaire partiel qu'en dressait il y a une vingtaine d'années DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos », dans J. FONTAINE et C. PELLISTRANDI (éd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)*, Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 35), p. 159-175, ici p. 160.

<sup>6</sup> BOUREAU, A., « Monachisme », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010 (Quadrige), p. 749-754, ici p. 749.

catégories à l'intérieur d'un même groupe<sup>7</sup>, dont le critère de distinction décisif est le renoncement au siècle, animé par une quête de perfection chrétienne<sup>8</sup>. Il n'est pas nécessaire d'aller pour l'heure beaucoup plus avant, sinon pour rappeler une évidence : la vie monastique s'incarne, au haut Moyen Âge sans doute plus encore qu'aux époques ultérieures, dans une multiplicité de formes dont nous ne prétendons pas dresser ici le panorama<sup>9</sup>.

C'est à dessein qu'ont été convoquées en particulier l'autorité d'Isidore et celle de Beatus, sur ce point comme sur d'autres fidèle au Sévillan. L'histoire qui va nous occuper n'est pas celle du monachisme altimédiéval en général, bien que les synthèses récentes fassent curieusement défaut<sup>10</sup>. Elle sera limitée à la péninsule Ibérique, morceau de chrétienté dont il faut cerner plus précisément les limites. Non pas toute la péninsule : deux régions en ont été *a priori* écartées. Au sud, la plus grande partie du territoire hispanique se trouve à partir du début du VIII<sup>e</sup> siècle sous domination musulmane. Des populations chrétiennes demeurent en al-Andalus pendant le haut Moyen Âge ; parmi elles se trouvent des moines, retirés dans leurs monastères et qui partagent avec leurs homologues septentrionaux bon nombre de traits marquants : une écriture, une tradition liturgique, un héritage littéraire et juridique<sup>11</sup>. Il n'est pourtant guère besoin d'insister longuement sur leur situation à de nombreux égards exceptionnelle ; elle l'est sans doute trop pour permettre la construction d'un objet d'étude cohérent, englobant tout ensemble le monachisme chrétien du nord et le monachisme qu'on a souvent appelé mozarabe. Un argument du même type justifie le délaissement de la Catalogne. On sait que cette région fut profondément imprégnée, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, par l'influence du monde franc. Des caractères aussi originaux, dans le monde hispanique, que

---

<sup>7</sup> *Regula Benedicti*, introd. et trad. A. DE VOGÜÉ, éd. J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, 2 vol., Paris, 1972 (SC, 181-182), vol. 1, chap. 1, p. 436-438 ; Isidore, *Etymologiae*, éd. W. M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum siue Originum libri XX*, 2 vol., Oxford, 1911, vol. 1, VII, XIII, 1-4 ; Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, éd. R. GRAYSON, *Beatus liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, 2 vol., Turnhout, 2012 (CCSL, 107B-107C), vol. 2, II, Prol., IV, 23, p. 122.

<sup>8</sup> Voir dans le même sens la définition proposée par HELVÉTIUS, A.-M., « Comment écrire une nouvelle histoire du monachisme ? », dans H.-W. GOETZ et J. JARNUT (éd.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, Paderborn, 2003 (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, 1), p. 443-455, ici p. 447.

<sup>9</sup> L'irréductible diversité de la vie monastique dans l'Antiquité tardive et le très haut Moyen Âge est soulignée par DEY, H., « Bringing Chaos out of Order : New Approaches to the Study of Early Western Monasticism », dans ID. et E. FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and in the Early Middle Ages*, Turnhout, 2011 (Disciplina monastica. Studies on Medieval Monastic Life. Études sur la vie monastique), p. 19-40, ici p. 28-29.

<sup>10</sup> La vue la plus complète est encore celle de PRINZ, F., *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt, 1976 (Wege der Forschung, 312).

<sup>11</sup> Récente étude d'ensemble sur la chrétienté « mozarabe », incluant nombre d'allusions à la vie monastique en terre d'Islam, par AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45).

l'usage de la liturgie romaine ou l'adoption précoce de la règle bénédictine<sup>12</sup>, distinguent si nettement les monastères catalans des autres établissements de la chrétienté péninsulaire qu'ils interdisent de les considérer tous d'un bloc, sous peine de se perdre systématiquement en de laborieuses distinctions régionales. C'est seulement pour ne pas s'en trouver exagérément alourdi que le sous-titre de la présente étude ne comporte pas de précision géographique supplémentaire : il aurait, en toute rigueur, fallu expliciter – péninsule Ibérique, Catalogne et al-Andalus exclus : cette double exclusion restera désormais sous-entendue.

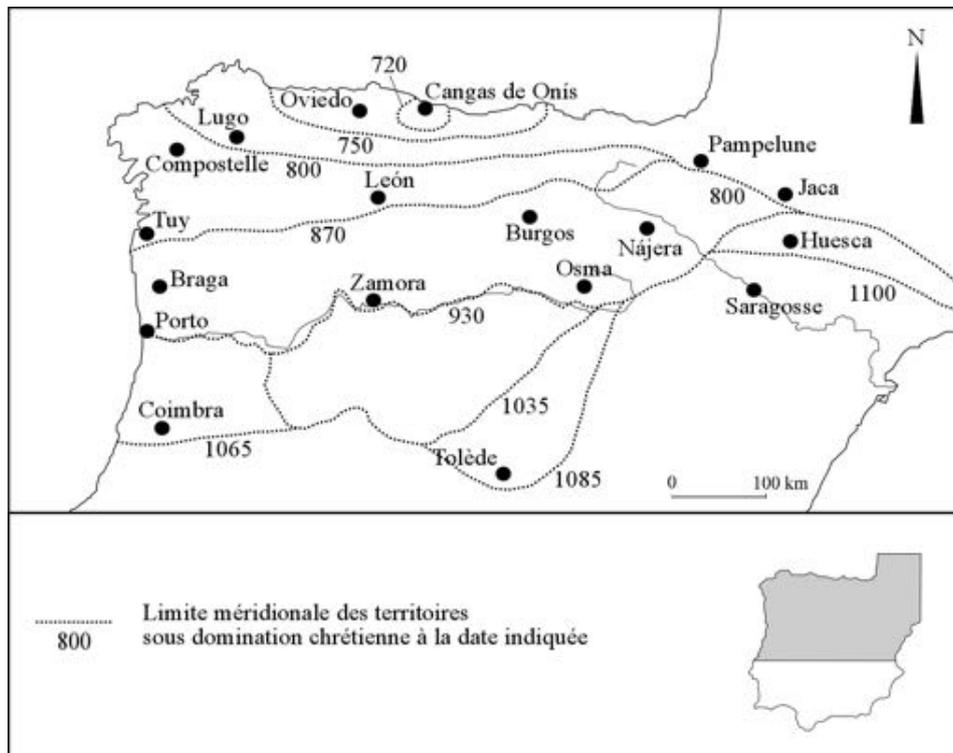
Les analyses seront donc resserrées autour d'une zone septentrionale étendue de la côte galicienne aux montagnes aragonaises, dont l'homogénéité tient tout à la fois à la domination chrétienne qui s'y est maintenue puis étendue face à l'Islam, à la pratique de la liturgie hispanique, à la prégnance de l'héritage wisigothique et à bien d'autres aspects qui se dégageront au fil des pages. Un tel territoire connaît une dilatation progressive, non sans heurts, depuis le réduit asturo-cantabrais des premières décennies du VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux grandes avancées de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, marquées par les conquêtes de Tolède (1085) et de Huesca (1096). Sa limite méridionale fluctue par conséquent selon les époques. Même s'il est vain de chercher à en établir un tracé linéaire<sup>13</sup>, une représentation cartographique permet d'en saisir schématiquement l'extension et les principales évolutions (carte 1)<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Voir sur ces deux aspects SERDÁ, L., « Inicios de la liturgia romana en la Cataluña Vieja », dans *Hispania sacra*, 8, 1955, p. 387-394 ; LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vol., León, 1973 (FEHL, 9-11), vol. 1, p. 498-526 ; *Id.*, « La implantación de la regla benedictina en los condados catalanes », dans M. SALA et M. MIQUEL (éd.), *Tiempo de monasterios. Los monasterios de Cataluña en torno al año mil*, Barcelone, 2000, p. 44-60. Autres exemples de spécificités monastiques catalanes, sur le plan des relations avec Rome et Cluny ou de l'architecture : ABADAL I DE VINYALS, R. D', « L'esperit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i la Itàlia en el segle X », dans *Studi Medievali*, 3, 1961, p. 2-41 ; BARRAL I ALTET, X., « Observacions sobre les relacions històriques entre Cluny i la Península Ibèrica (segles X-XII) », dans *Anuario de estudios medievales*, 24, 1994, p. 925-942 ; BOTO VARELO, G., « Topografía de los monasterios de la marca de Hispania (ca. 800-ca. 1030) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 147-203.

<sup>13</sup> Voir en ce sens SÉNAC, P., « Quelques remarques sur l'historiographie récente de la frontière dans l'Espagne médiévale (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans A. RANIA, Y. BENHIMA, É. BUCHAUD et D. KÖNIG (éd.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels*, Munich, 2012 (Ateliers des Deutschen Historischen Instituts, 8), p. 104-119, ici p. 109-110.

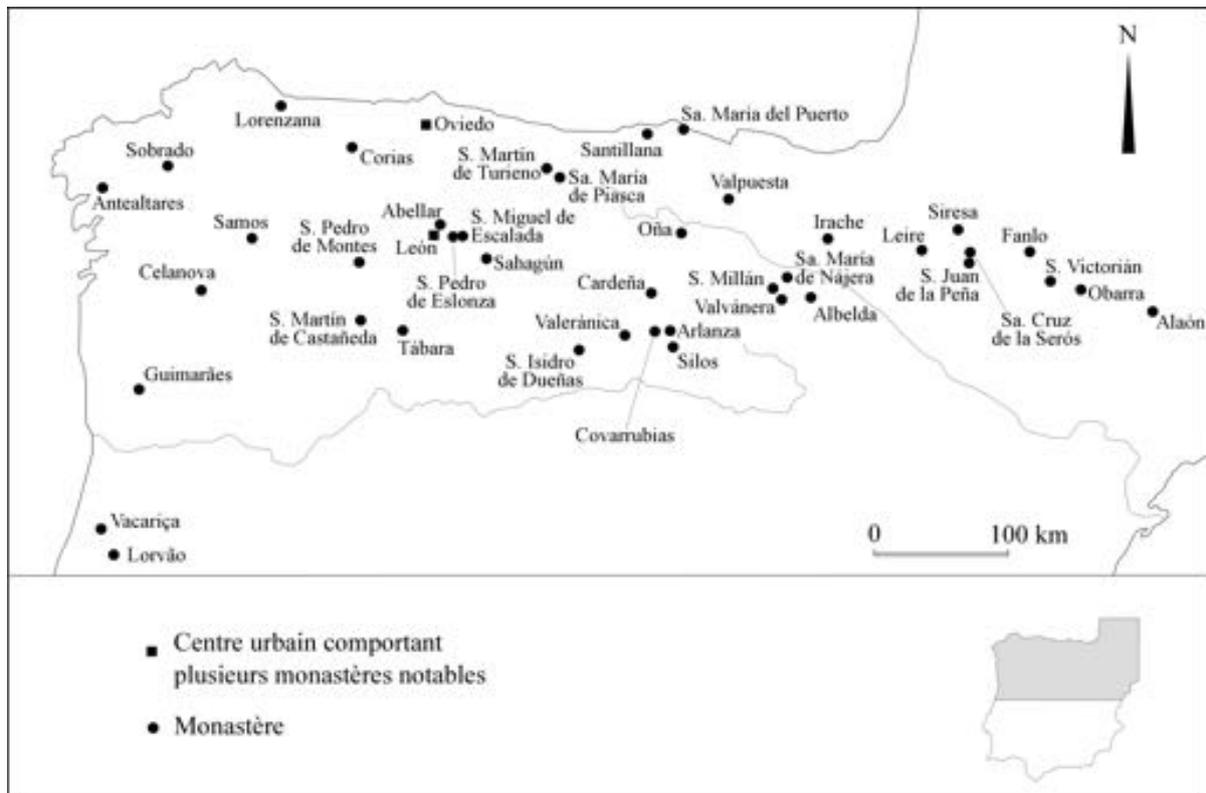
<sup>14</sup> Présentation générale de l'expansion chrétienne par MESTRE CAMPÍ, J. et SABATÉ, F., *Atlas de la « Reconquista ». La frontera peninsular entre los siglos VIII y XV*, Barcelone, 1998.



Carte 1. L'expansion chrétienne (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : représentation simplifiée

Il va cependant de soi qu'au sein d'un espace aussi ample, la situation des monastères n'est pas équivalente partout : on sera donc conduit, le cas échéant, à signaler les nuances régionales. Plus généralement, il convient d'avoir toujours à l'esprit la distinction entre un groupe restreint de grands monastères, caractérisés par leur richesse, par les faveurs dont ils jouissent auprès des couches dominantes de la société, par l'abondance de la documentation qui nous les donne à connaître (carte 2), de la masse obscure et indistincte des petits établissements, dont le degré de complexité interne et le rayonnement social sont loin d'atteindre celui des précédents. Entre les uns et les autres, il faut imaginer un *continuum* de cas intermédiaires plutôt qu'un net hiatus. La prolifération dont leur nombre témoigne démontre à elle seule la place occupée par le monachisme dans la société hispanique du haut Moyen Âge<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345, parle ainsi d'une « fabulosamente alta densidad monástica », en se référant aux quelque 1800 monastères recensés dans le *Monasticon hispanum* qui constitue le troisième volume de la même œuvre.



**Carte 2. Principaux monastères du nord péninsulaire (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)**

Dans la volonté encore de saisir un état assez homogène du monachisme hispanique, nos analyses se limiteront à une période désignée comme le haut Moyen Âge. Il importe de préciser le sens de cette expression : le haut Moyen Âge des historiens espagnols ne correspond pas tout à fait à celui des historiens français ou allemands ; il n’inclut généralement pas l’époque wisigothique (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) – rattachée, sur le plan académique, à la période ancienne<sup>16</sup> – pour s’étendre du début du VIII<sup>e</sup> à la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. Le découpage n’est pas seulement conventionnel : il tient compte, à son terme initial, d’une profonde césure dans le destin péninsulaire, celle qu’imprime la conquête arabo-berbère de 711<sup>18</sup>. Après l’irruption musulmane, aucun monastère n’est clairement attesté en terre

<sup>16</sup> Le meilleur spécialiste du monachisme wisigothique, Pablo C. Díaz Martínez, est ainsi « catedrático de historia antigua » à l’Universidad de Salamanca.

<sup>17</sup> La récente synthèse d’ISLA FREZ, A., *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*, Madrid, 2002, centrée sur le monde hispanique, se conforme à cette chronologie.

<sup>18</sup> Sur la conquête de la péninsule Ibérique par les musulmans, voir en particulier COLLINS, R., *The Arab Conquest of Spain. 710-797*, Oxford, 1989 ; CHALMETA, P., *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, 2003 ; MANZANO, E., *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas en la fundación de Al-Andalus*, Barcelone, 2006 ; MAÍLLO SALGADO, F., *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Gijón, 2011 ; GARCÍA MORENO, L. A., *España, 702-719. La conquista musulmana*, Séville, 2013 ; GARCÍA SANJUAN, A., *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, 2013 (Historia y geografía, 244).

chrétienne avant 759<sup>19</sup>. La fin du XI<sup>e</sup> siècle est, concernant l'Église et le monachisme hispaniques, le temps de bouleversements propres à faire basculer dans une nouvelle époque. L'abandon du rite hispanique au profit du rite romain, dans les années 1070-1080, est peut-être le fait le plus marquant, mais il ne saurait être considéré indépendamment de mouvements concomitants et corrélés : affirmation sans précédent de la primauté pontificale ; pénétration accentuée en péninsule des courants monastiques ultra-pyrénéens, et en particulier du monachisme clunisien ; « bénédictinisation » généralisée du monachisme ; adoption progressive de l'écriture caroline dans les *scriptoria* monastiques et du style roman dans la construction des églises ; apparition des premiers cartulaires, *etc.* Certaines de ces transformations sont l'aboutissement d'évolutions plus anciennes, mais c'est alors qu'elles se concrétisent et s'assemblent pour donner corps à des formes largement remodelées<sup>20</sup>. Il ne s'agira pas d'étudier pour lui-même ce moment-charnière. Les analyses se développeront néanmoins jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, non seulement parce que les évolutions en histoire médiévale sont rarement l'affaire d'un jour ou d'une année, mais aussi parce que la prise en considération des changements en cours permet souvent de mieux appréhender par contraste les situations antérieures. Entre ces deux termes, le monachisme hispanique apparaît doté d'une stabilité suffisante pour être considéré comme un objet d'étude unitaire, même s'il ne demeure pas immuable pendant quatre siècles<sup>21</sup>.

C'est à une histoire du monachisme en société que nous entendons procéder. La formulation peut surprendre : le monachisme n'est-il pas conçu dès l'origine comme une « ascèse qui refuse le monde », selon la formule de Max Weber<sup>22</sup> ? Malgré l'argumentation

---

<sup>19</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los monasterios del reino de León y Castilla a mediados del siglo XI : un ejemplo de selección de las especies », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 255-288, ici p. 257 ; *ID.*, « La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII) : dominio de tierras, señorío de hombres, control de almas », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 15-48, ici p. 17.

<sup>20</sup> L'historien qui a le plus clairement mis en lumière et systématisé les multiples facettes d'une telle évolution est sans conteste Patrick Henriët, en particulier dans un travail encore inédit : HENRIËT, P., *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en péninsule ibérique occidentale (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Nous remercions l'auteur pour nous avoir permis l'accès à cette étude avant publication. Pour un résumé à grands traits, voir *ID.*, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 101-124, ici p. 103. Voir aussi dans une perspective plus classique la présentation des principaux bouleversements dans FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-1, *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, 1982 (Biblioteca de autores cristianos maior, 17), p. 262-285.

<sup>21</sup> Les tentatives de périodisation dans l'histoire du monachisme hispanique altimédiéval menées par GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », ou PEÑA BOCOS, E., « *Ecclesia y monasterium*. Elementos de ordenación de la sociedad en la Castilla altomedieval », dans E. SARASA SÁNCHEZ et E. SERRANO MARTÍN (éd.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*, Saragosse, 1993, vol. 3, p. 379-398, valent sans doute comme cadres d'interprétation générale, propres à dégager quelques grandes tendances et inflexions, mais il est à noter qu'elles s'abstiennent précisément d'identifier de fortes césures.

<sup>22</sup> WEBER, M., « Les voies du salut-délivrance et leur influence sur la conduite de vie », dans *ID.*, *Sociologie des religions. Texte réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein*, Paris, 1996<sup>2</sup>, p. 177-240, ici p. 194.

développée par Ludo Milis, dans un livre critiqué, pour minorer le rôle des moines dans la société médiévale<sup>23</sup>, le paradoxe soulevé est en fait largement rhétorique, d'abord parce que le projet de *fuga mundi* reste toujours un idéal : en pratique, le monachisme se trouve constamment pris dans une tension entre « autonomisation » et « incorporation » vis-à-vis de son environnement social<sup>24</sup> ; ensuite, parce que la conception du monastère comme structure antithétique de la société est seulement acceptable à condition de rappeler qu'il relève toujours d'une « utopie pratiquée », ancrée dans un monde au sein duquel les moines ne renoncent pas à agir<sup>25</sup>. Le monachisme ne peut et ne doit donc être pensé indépendamment de la société dont il est partie prenante.

Or toute entreprise visant à la compréhension d'un phénomène social, qu'il soit présent ou passé, nécessite l'identification et l'étude des fonctions permettant son maintien : il s'agit de « déterminer s'il y a correspondance entre le fait considéré et les besoins généraux de l'organisme social et en quoi consiste cette correspondance » – tel est est l'enseignement de Durkheim<sup>26</sup>. L'objectif est alors de saisir le rôle d'un groupe particulier, celui des moines, dans une société historiquement déterminée : chrétienne, ibérique, altimédiévale. Pour l'atteindre pleinement, il est impératif de considérer de façon indissociable les fonctions remplies en pratique par ce groupe – c'est-à-dire les services plus ou moins spécialisés qu'il rend à la société<sup>27</sup> – et la place qu'il occupe dans les représentations du monde, pensées non seulement comme « traduction[s] mentale[s] d'une réalité extérieure perçue »<sup>28</sup>, mais comme une part constituante et agissante de cette réalité. C'est la leçon de Maurice Godelier : il n'est de rapport social sans sa « part de représentations », lesquelles « ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience, mais font partie de son contenu » et « sont une

---

<sup>23</sup> MILIS, L., *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and its Meaning to Medieval Society*, Woodbridge, 1992, à voir avec la recension critique de HENRIET, P., « Entre ciel et terre : l'impact du monachisme sur les sociétés médiévales. À propos d'un ouvrage récent », dans *Le Moyen Âge*, 102, 1996, p. 529-538.

<sup>24</sup> SILBER, I. F., *Virtuosity, Charisma, and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge, 1995, spt. p. 38-43.

<sup>25</sup> SÉGUY, J., « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », dans *Annales ESC*, 26, 1971, p. 328-354.

<sup>26</sup> DURKHEIM, É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 2010, 1<sup>re</sup> éd. 1894 (Champs classiques, 879), p. 214. Sur la légitimité d'une approche « fonctionnaliste » pour étudier les moines « en tant qu'ils remplissent certaines fonctions en réponse à certains besoins de la société », voir SILBER, *Virtuosity, Charisma, and Social Order*, p. 43-45 (citation p. 43 ; la traduction est nôtre). Sur les notions de « fonction » et de « fonctionnalisme » en sociologie, voir plus généralement BOUDON, R. et BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, 2011<sup>7</sup> (Quadrige), p. 259-268.

<sup>27</sup> Cf. IOGNA-PRAT, D., « Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle », dans *Annales ESC*, 41, 1986, p. 101-126, ici p. 106, à propos de la notion de fonction.

<sup>28</sup> Selon la définition de LE GOFF, J., *L'imaginaire médiéval*, dans *ID., Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999 (Quarto) [1<sup>re</sup> éd. 1985], p. 423.

des conditions de [sa] formation »<sup>29</sup>. Telles sont les deux lignes entremêlées que l'on s'efforcera de suivre au long de cette étude.

## De Sandoval à García de Cortázar : parcours dans l'historiographie

L'historien du monachisme intéressé au cas hispanique ne s'avance pas en *tierra de nadie* ; il se trouve au contraire affronté à une tradition ancienne et nourrie, d'autant plus délicate à saisir et à synthétiser qu'il n'existe pas de bilan récent d'une historiographie particulièrement foisonnante<sup>30</sup>. Nous ne pourrions la parcourir qu'à grandes enjambées.

Si l'on met de côté les chroniques *pro domo* qui entreprennent de retracer, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'histoire particulière de quelques grands monastères de Castille, de León et d'Aragon<sup>31</sup>, l'attention des historiens aux monastères ibériques s'éveille avec la curiosité humaniste<sup>32</sup>. Les collectes documentaires du chroniqueur royal Ambrosio de Morales

---

<sup>29</sup> Le passage dont sont tirées ces formules mérite d'être entièrement cité : GODELIER, M., *L'idéal et le matériel*, Paris, 1984, p. 171-172 : « Tout rapport social, quel qu'il soit, inclut une part idéelle, une part de pensée, de représentations ; ces représentations ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience, mais font partie de son contenu. Il ne faut pas confondre idéelle avec idéale ou imaginaire : toutes les représentations ne viennent pas rendre présentes à la conscience, comme après-coup, des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles. Loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elles sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formation. »

<sup>30</sup> Partiel inventaire bibliographique, non limité au haut Moyen Âge, par MEDEL MARCHENA, I., « Monasterios, espacio y poder : Bibliografía », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 491-581, ici p. 492-528. Le plus récent bilan de l'historiographie du monachisme hispanique médiéval remonte à près de trente ans : ROMERO, J. R., *Los monasterios en la España medieval*, Madrid, 1987 (Cuadernos de investigación medieval, 7), p. 19-39, avec une bibliographie de près de mille titres aux p. 57-101. Le seul équivalent sur le Portugal est plus périmé encore : MATTOSO, J., « Os estudos sobre o monaquismo beneditino em Portugal », dans *Studia monastica*, 1, 1959, p. 189-201. Des états des lieux plus récents, consacrés à l'historiographie de l'Église hispanique médiévale, ne touchent que très incomplètement la question : ainsi pour l'Espagne MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L., « Iglesia y vida religiosa », dans *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de estudios medievales (Estella-Lizarrá, 14 a 18 julio de 1998)*, Pampelune, 1999, p. 431-456, et pour le Portugal ROSA, M. DE L. et VASCONCELOS VILAR, H., « The Church and Religious Practices », dans J. MATTOSO (dir.), M. DE L. ROSA, B. VASCONCELOS E SOUSA et M. J. BRANCO (éd.), *The Historiography of Medieval Portugal, c. 1950-2010*, Lisbonne, 2011, p. 323-348. D'autres bilans s'attachent seulement à une région : BELTRÁN SUÁREZ, M. S., « Los estudios sobre el monacato asturiano en la Edad Media. Un balance historiográfico », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 403-424 ; GARCÍA TURZA, J., « Los monasterios de La Rioja medieval : cuarenta años de historiografía », dans IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad*, p. 123-166.

<sup>31</sup> Sur la naissance d'une historiographie monastique auto-centrée, voir en particulier GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica », dans *ID.* (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, p. 9-33 ; PEÑA PÉREZ, F. J., « Monasterios y memoria histórica en Castilla (siglos XI-XIII) », dans IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad*, p. 189-224.

<sup>32</sup> Sur l'émergence d'une nouvelle façon d'écrire l'histoire du Moyen Âge espagnol aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, voir MITRE FERNÁNDEZ, E., « La historiografía sobre Edad Media », dans J. ANDRÉS-GALLEGU (coord.), *Historia de la historiografía española*, Madrid, 1999, p. 67-115, ici p. 78-84.

(† 1591) marquent un premier jalon<sup>33</sup>, mais c'est au XVII<sup>e</sup> siècle que les monastères espagnols deviennent pour eux-mêmes objets d'histoire<sup>34</sup>, à travers les œuvres de trois moines bénédictins, Prudencio de Sandoval, Antonio de Yepes et Gregorio de Argai<sup>35</sup>. Si Sandoval et Yepes témoignent d'une solide érudition et d'un souci général de rigueur<sup>36</sup> – limités malgré tout par les insuffisances critiques d'une discipline historique balbutiante et par l'ambition sous-jacente de contribuer à la gloire du monachisme bénédictin ou à celle de l'Espagne<sup>37</sup> –, l'œuvre d'Argai<sup>38</sup> est profondément entachée par le crédit accordé aux fausses chroniques et par un « projet éminemment national »<sup>38</sup>. Il faut, pour compléter le tableau de ces premières histoires du monachisme ibérique, ajouter à ces œuvres l'entreprise contemporaine, menée au Portugal dans un esprit comparable, par le bénédictin Leão de Santo Tomás<sup>39</sup>.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle est marqué par la monumentale *España sagrada*, publiée à partir de 1747 par le père augustin Enrique Flórez puis régulièrement complétée après sa mort<sup>40</sup>. L'histoire du monachisme s'y fonde dans un propos beaucoup plus ample, mais elle bénéficie d'un extraordinaire travail d'érudition et, jusqu'à un certain point, d'un esprit critique caractéristique du mouvement des Lumières. Nonobstant, Flórez revendique et met en pratique une position critique intermédiaire qui le conduit à ne pas rejeter, faute d'arguments contraires, bon nombre de traditions anciennes, non attestées par une documentation

<sup>33</sup> MORALES, A. DE, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y principado de Asturias*, éd. E. FLÓREZ, Madrid, 1765 ; *ID.*, *Coronica general de España que continuaba Ambrosio de Morales, coronista del rey nuestro señor Don Felipe II*, 1<sup>ère</sup> éd. Alcalá de Henares, 1574-1577, rééd. Madrid, 1791. Sur la vie et l'œuvre de Morales, voir SÁNCHEZ MADRID, S., *Arqueología y humanismo. Ambrosio de Morales*, Cordoue, 2002 (Arqueología cordobesa, 4) ; RÍOS SALOMA, M. F., *La Reconquista, una construcción historiográfica*, Madrid, 2011, p. 49-56.

<sup>34</sup> Cf. HENRIET, P., « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 11 (t. 72), 2000, p. 135-159, ici p. 140 : « Les premières grandes histoires du monachisme bénédictin en Espagne remontent au XVII<sup>e</sup> siècle. »

<sup>35</sup> SANDOVAL, P. DE, *Primera parte de las fundaciones de los monesterios del glorioso Padre San Benito, que los Reyes de España fundaron y dotaron*, Madrid, 1601 ; YEPES, A. DE, *Coronica general de la orden de san Benito, patriarca de religiosos*, 6 vol., Madrid, 1609-1610, éd. abrégée J. PÉREZ DE URBEL, *Crónica general de la Orden de San Benito*, 3 vol., Madrid, 1959-1960 (Biblioteca de autores cristianos, 123-125) ; ARGAI, G. DE, *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España*, 7 vol., Madrid, 1675. Sur Sandoval, voir CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., « Fray Prudencio de Sandoval, obispo e historiador (familia y estudios) », dans *Príncipe de Viana*, 41, 1980, p. 161-190 ; RÍOS SALOMA, *La Reconquista*, p. 56-59. Sur Yepes, voir l'introduction de Pérez de Urbel à son édition abrégée, ainsi que LINAGE CONDE, A., « De Antonio de Yepes a Gregorio de Argai », dans *Nova et vetera. Temas de vida cristiana*, 13, 1982, p. 119-157, ici p. 123-149. Sur Argai, *ibid.*, p. 149-157.

<sup>36</sup> PÉREZ DE URBEL, *Crónica*, p. XXII-XXIX ; LINAGE CONDE, « De Antonio de Yepes », p. 129.

<sup>37</sup> HENRIET, « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? », p. 151, évoque à juste titre le « nationalisme monastique » dont l'œuvre de Yepes est empreinte.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>39</sup> SANTO TOMÁS, L. DE, *Benedictina lusitana*, intro. et éd. fac-sim. J. MATTOSO, Lisbonne, 1974 [1<sup>re</sup> éd. 1644].

<sup>40</sup> FLÓREZ, E. (et continuateurs), *España sagrada*, 56 t. (55 vol.), Madrid, 1747-1961 (rééd. en cours, Madrid, 2000-). Trois volumes relatifs à Grenade vinrent tardivement compléter l'entreprise, entre 1957 et 1961, mais les quarante et un premiers avaient été publiés avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et les douze suivants le furent avant 1880.

d'époque ; cette bienveillance s'applique en particulier à quelques « glorieuses traditions nationales », comme la prédication hispanique de saint Jacques : les « principes de la critique historique » se trouvent ainsi assujettis aux « intérêts supérieurs de la patrie et de la religion »<sup>41</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle ne livre pas de nouvelle histoire du monachisme ibérique ; comme dans l'*España sagrada*, celle-ci s'intègre à de plus vastes entreprises dont l'*Historia eclesiástica de España* de Vicente de La Fuente, parue en six volumes entre 1855 et 1875, est sans doute la plus influente<sup>42</sup>. Largement dépendante de l'*España sagrada* sur le fond, elle s'en éloigne peu par la méthode et ne la fait guère progresser quant aux résultats, sinon par la publication de pièces justificatives inédites.

Publié en deux volumes en 1933 et 1934, *Los monjes españoles en la Edad Media*, œuvre du moine bénédictin Justo Pérez de Urbel, présente d'indéniables mérites : le moindre d'entre eux n'est pas de présenter, pour la première fois, une vision vraiment synthétique de l'histoire du monachisme hispanique pendant la période médiévale<sup>43</sup>. Oú Sandoval, Yepes et Flórez s'étaient essentiellement cantonnés à livrer séparément les connaissances qu'ils avaient accumulées, monastère par monastère, Pérez de Urbel élabore un plan plus ambitieux : il n'est plus question de faire seulement état d'un savoir, il faut le restituer dans un tableau descriptif général. La conscience qu'a l'auteur de l'insertion des moines dans la société de leur temps le conduit à traiter de problèmes aussi cruciaux que la composition des communautés, l'exercice de la charité monastique ou les relations entre le groupe des moines et d'autres secteurs de la société. Malgré tout, ce livre doit être lu avec réserve. Plutôt synthèse ultime d'une historiographie ancienne que signe d'un profond renouveau, il témoigne encore d'insuffisances critiques à l'égard de la documentation ou de la tradition, et d'un projet qu'on ne peut qualifier de pleinement et seulement scientifique : le propos moralisant de son épilogue, consacré à chanter les mérites et regretter les heures sombres d'un genre de vie pratiqué par l'auteur, en offre l'illustration suffisante. Les travaux ultérieurement consacrés au monachisme du haut Moyen Âge par Pérez de Urbel ne dériveront guère des lignes tracées dans *Los monjes españoles*<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Approche critique de cette œuvre par HENRIET, P., « “La dignité de la religion chrétienne et de la nation hispanique”, ou Enrique Flórez et l'*España sagrada*. À propos d'une réédition », dans *Revue Mabillon*, n. s. 12 (= t. 73), 2001, p. 296-306 (p. 300 et 303 pour les expressions citées).

<sup>42</sup> LA FUENTE, V. DE, *Historia eclesiástica de España*, 6 vol., Barcelone-Madrid, 1855-1875.

<sup>43</sup> PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vol., Madrid, 1933-1934. Nous utiliserons la seconde édition de 1945.

<sup>44</sup> Vaste bibliographie recensée peu avant la mort de l'auteur par SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA, « Bibliografía de Fray Justo Pérez de Urbel », dans *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, O.S.B.*, vol. 1, Silos, 1976, p. 33-108, où l'histoire du monachisme figure en bonne place. Signalons que l'on doit aussi à Pérez de Urbel d'importants travaux d'érudition directement utiles à l'étude du monachisme, en particulier : PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952 ; ID. et GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, A., *Liber*

C'est encore un moine, Maur Cocheril, cistercien et français, qui produit en 1966 une nouvelle synthèse – moins ambitieuse et très dépendante de la précédente – sur « le monachisme hispanique des origines au XII<sup>e</sup> siècle »<sup>45</sup> : une grosse centaine de pages, dont un tiers réservé à l'époque wisigothique ; le reste, qui nous intéresse immédiatement, s'organise en trois sections où l'auteur traite successivement des moines « mozarabes » – restés au sud ou réfugiés au nord –, de l'implantation de la règle bénédictine et de l'influence de Cluny dans le monachisme péninsulaire : l'intérêt demeure centré sur des problèmes traditionnels ; la part faite à une vulgate ancienne encore belle, mais il faut préciser que dom Cocheril consacrait pour le reste ses recherches aux cisterciens d'Espagne.

La question de la « bénédictinisation » des monastères ibériques, abordée par Cocheril, donne lieu sept ans plus tard à la parution d'un ouvrage majeur : *Los orígenes del monacato benedictino en la Península ibérica*, d'Antonio Linage Conde<sup>46</sup>. L'objectif, annoncé dans le titre, est de retracer les étapes de la diffusion et de l'adoption progressive de la règle bénédictine dans les monastères péninsulaires entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle. Sans perdre de vue cette orientation directrice, l'auteur s'en écarte à loisir pour présenter, sur un grand nombre de thèmes, une synthèse érudite et de notables avancées. Le cœur du propos concerne les aspects institutionnels, mais Linage Conde ne dédaigne pas quelques thèmes essentiels à la compréhension du monachisme comme phénomène social – prolifération des monastères, rapports avec les pouvoirs, peuplement et exploitation de la terre, charité, modalités de l'entrée en religion. Le *monasticon hispanum* qui forme le troisième volume, inventoriant entre le IV<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle près de deux mille monastères et leurs premières attestations documentaires fournit aux historiens un instrument de travail sans précédent. Les quelques lacunes critiques, l'emphase stylistique, l'argumentation parfois rhétorique, le primat donné aux aspects juridiques<sup>47</sup>, les conclusions ou positions historiographiques discutables et la propension de l'auteur, au sein d'une production vertigineuse<sup>48</sup>, à ressasser ultérieurement les thèmes abordés dans son *opus magnum* ne doivent pas conduire à dévaluer ses considérables apports : sur l'histoire altimédiévale du

---

*commicus*, 2 vol., Madrid, 1950-1955 (Monumenta Hispaniae Sacra, II-III) ; *EID.*, *Historia Silense*, Madrid, 1959 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Textos, 30).

<sup>45</sup> Titre du premier chapitre de COCHERIL, M., *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Lisbonne, 1966, p. 13-124.

<sup>46</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*.

<sup>47</sup> Critiques formulées déjà par MATTOSO, J., « A introdução da Regra de s. Bento na península ibérica », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 73-90, spt. p. 83-85. L'article est une recension du livre de Linage Conde, publiée pour la première fois en 1976.

<sup>48</sup> Recensée jusqu'en 2000 dans LINAGE CONDE, A., *Biobliografía*, Alcalá de Henares, 2000<sup>2</sup>.

monachisme hispanique, son travail demeure la dernière vue d'ensemble d'une telle ampleur et une référence irremplacée.

En dépit de la stature de l'œuvre et de son auteur, longtemps seul spécialiste réputé hors d'Espagne, l'histoire du monachisme hispanique n'a bien sûr pas cessé de s'écrire depuis quarante ans. Parallèlement continuait de progresser une historiographie attentive au fonctionnement institutionnel et interne de la vie monastique. La question des systèmes de réglementation, au cœur des interrogations de Linage Conde, ne se borne pas au problème de la diffusion de la règle bénédictine<sup>49</sup> : elle a été l'objet d'autres travaux importants, en particulier ceux d'Anscari Mundò, Isabel Velázquez et José Freire Camaniel<sup>50</sup>. Les pactes monastiques – ces engagements écrits et collectifs établis entre les membres d'un monastère et leur abbé – ont suscité depuis l'étude fondatrice d'Ildefons Herwegen une production nourrie<sup>51</sup>. Au-delà de ces aspects normatifs, le fonctionnement interne des communautés et le mode de vie monastique ont également retenu l'attention des historiens<sup>52</sup>. L'office monastique

---

<sup>49</sup> Thème par ailleurs abordé, après Linage Conde, par bien d'autres auteurs : QUINTANA PRIETO, A., « La regla de san Benito en el Bierzo », dans *ID.*, *Temas bercianos*, vol. 2, *Los monasterios de el Bierzo bajo*, Ponferrada, 1983, p. 319-341 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, La Corogne, 1997 (Galicia Medieval : Estudios, 3), p. 25-46 ; *ID.*, « En torno a la benedictinización del monacato gallego », dans *Compostellanum*, 45, 2000, p. 649-656 ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E., « Los testimonios escritos del sector meridional de Castilla (siglos X-XI). Ensayo de crítica documental », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, p. 355-379, ici p. 365-369 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, 2005, p. 130-147 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Cuestiones documentales sobre el monasterio de Sahagún y la implantación de la regla benedictina », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO VEIRAS, C. DIEZ HERRERA, *et al.* (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 1, p. 499-514.

<sup>50</sup> MUNDÒ, A., « I "Corpora" e i "Codices regularum" nella tradizione codicologica delle regole monastiche », dans *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, 2 vol., Spolète, 1982, vol. 2, p. 477-520 ; FREIRE CAMANIEL, J., *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 vol., La Corogne, 1998, vol. 1, p. 83-188 ; VELÁZQUEZ, I., « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs regvlarvm* de época visigoda », dans *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Murcia, 2006 (*Antigüedad y cristianismo*, 23), p. 531-568.

<sup>51</sup> HERWEGEN, I., *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga : ein Beitrag zur Geschichte des suevischwesstgothischen Mönchtums und seins Rechtes*, Stuttgart, 1907 ; PÉREZ DE URBEL, J., « Vida y caminos del Pacto de San Fructuoso », dans *Revista portuguesa de história*, 7, 1957, p. 377-397 ; *ID.*, « Carácter y supervivencia del Pacto de San Fructuoso », dans *Bracara augusta*, 22, 1968, p. 226-242 ; BISHKO, C. J., « The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Aldershot, 1984 (Variorum collected studies series, 188), I, p. 1-43 ; *ID.*, « Gallegan Pactual Monasticism in the Repopulation of Castile », *ibid.*, III, p. 513-531 et 532A-536A ; *ID.*, « Portuguese Pactual Monasticism in the Eleventh Century : the Case of Sao Salvador de Vacariça », *ibid.*, IV, p. 139-154 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 291-342 ; BERNALDO, J., « Pactual Monasticism ? About a Much-Discussed Feature of Early Spanish Monasticism », dans A. HÄRDELIN (éd.), *In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, Stockholm, 1991, p. 27-63 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 277-571 ; ISLA FREZ, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, Madrid, 1992, p. 105-117 ; LETINIER, R., « Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 49-66. État plus complet de la question dans FREIRE CAMANIEL, *op. cit.*, p. 279-311.

<sup>52</sup> LINAGE CONDE, A., « La pobreza en el monacato hispano de la Alta Edad Media », dans *A pobreza e a assistência aos pobres na Península ibérica durante a Idade Média. Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas luso-espanholas de História medieval. Lisboa. 25-30 de setembro de 1972*, Lisbonne, 1973, vol. 2, p. 487-525 ; MATTOSO, J., « O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII », *ibid.*, p. 637-670 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 117-120 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., « Aproximación a la figura del prepósito

du rite hispanique a été décrit dans ses grandes lignes<sup>53</sup>, mais il reste à produire une étude plus soignée d'en comprendre les fonctions et les usages. De même l'érémisme a-t-il été étudié surtout comme forme de vie, sans attention suffisamment approfondie à ses implications sociales<sup>54</sup>. José Mattoso et José Orlandis se sont attachés à identifier les survivances, après 711, des « fédérations monastiques » qui s'étaient développées, en étroite association avec le pouvoir épiscopal, dans le nord-ouest péninsulaire des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles<sup>55</sup>. Plus à l'est, la confusion durable de l'épiscopat et de l'abbatiate dans un certain nombre de diocèses et de monastères de Castille, de Rioja et de Navarre, a été étudiée par Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza<sup>56</sup>. La question des monastères doubles a occupé les historiens depuis un article fondateur de José Orlandis<sup>57</sup>. À la croisée d'un certain nombre des thèmes évoqués, l'attention a été quelquefois portée sur la vie et l'action de grandes figures monastiques,

---

monástico en el monacato gallego medieval : siglos X al XII », dans *Estudios mindonienses*, 11, 1995, p. 279-292 ; *ID.*, « En el refectorio : la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval », dans X. CASTRO PÉREZ, C. FERNÁNDEZ CORTIZO et X. M. FOLGAR DE LA CALLE (éd.), *Alimentación, sociabilidad e vida cotidiana historia*, Saint-Jacques de Compostelle, 2009 (Semata, 21), p. 45-64 ; VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Vida cotidiana de clérigos y monjes : sus cargos y oficios en la documentación leonesa », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 1, p. 675-712 ; *ID.*, « Consumo y ascesis : comer, beber y vestir en los monasterios y cabildos », dans E. LÓPEZ OJEDA (éd.), *Comer, beber, vivir. Consumo y niveles de vida en la Edad Media hispánica. XXI Semana de estudios medievales, Nájera, del 2 al 6 de agosto de 2010*, Logroño, 2011, p. 279-320.

<sup>53</sup> PORTER, W., « Monasticismo español primitivo : el oficio monástico », dans *Hispania sacra*, 6, 1953, p. 3-34 ; PINELL, J., « El Oficio hispano-visigótico », dans *Hispania sacra*, 10, 1957, p. 385-427, spt. p. 399-411 ; PINELL, J., « Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico », dans *Liturgica 3*, Montserrat, 1966, p. 197-340, ici p. 197-270 ; PÉREZ CAMACHO, A. M., « El ora en la jornada del monje : la liturgia en los monasterios (del rito hispano al rito romano) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Vida y muerte en el monasterio románico*, Aguilar de Campoo, 2004, p. 29-61.

<sup>54</sup> *España eremítica. Actas de la VI Semana de estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de setiembre de 1963*, Pampelune, 1970 (Analecta legerensia, 1) ; CORULLÓN, I., « El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I-II », dans *Tierras de León*, 26/63-64, 1986, p. 47-62 et 23-36 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Eremitismo y emparedamiento en la Edad Media (Diócesis de Astorga) », dans *El monacato en la Diócesis de Astorga durante la Edad Media*, Astorga, 1995, p. 165-189 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 189-275 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Oviedo, 2008<sup>2</sup>, p. 157-192 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Anchorites in the Spanish Tradition », dans L. H. MCAVOY (éd.), *Anchoritic Traditions in the Medieval World*, Woodbridge, 2010, p. 91-111.

<sup>55</sup> ORLANDIS, J., « Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pampelune, 1971, p. 95-123 ; MATTOSO, J., « Sobrevivência do monaquismo frutuosiense em Portugal durante a Reconquista », dans *ID.*, *Religião e cultura*, p. 11-27.

<sup>56</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Monjes y obispos : la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera », dans *García Sánchez III « el de Nájera » : un rey y un reino en la Europa del siglo XI. XV Semana de estudios medievales. Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla*, Logroño, 2005, p. 191-252, ici p. 211-229 ; *ID.*, « Tiempos de connivencia y cooperación entre monjes y obispos en el siglo XI : de los obispos-abades a los canónigos-monjes », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y obispos en la España del románico : entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo, 2013, p. 43-83.

<sup>57</sup> ORLANDIS, J., « Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 167-202 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 435-442 ; *ID.*, « La tardía supervivencia de los monasterios dúplices en la Península Ibérica », dans *Studia monastica*, 32, 1990, p. 364-379 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 115-117 ; RODRÍGUEZ CASTILLO, H., *Los monasterios dúplices en Galicia en la Alta Edad Media. Un trabajo sobre modelos sociales*, Noia, 2005.

particulièrement bien documentées<sup>58</sup>. Au terme de la période considérée, l'implantation de Cluny en péninsule Ibérique a soulevé l'intérêt des historiens depuis l'époque moderne : Patrick Henriet a bien éclairé sa place dans l'historiographie espagnole<sup>59</sup>, mais plusieurs des principaux travaux sur le sujet sont l'œuvre d'historiens étrangers<sup>60</sup>.

Un autre champ traditionnellement et largement couvert par l'historiographie a été celui de la culture monastique *lato sensu*, dans ses diverses manifestations – manuscrits enluminés ou non, bibliothèques, architecture religieuse. Dresser l'état des lieux complet de travaux extrêmement nombreux et variés nous arrêterait bien trop longtemps : nous ne retiendrons que les plus marquants pour notre propos. L'étude des manuscrits en écriture wisigothique – copiés, *grosso modo*, jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle – et des bibliothèques monastiques doit beaucoup au regretté Manuel Díaz y Díaz<sup>61</sup>. José Fernández Flórez, Javier García Turza, Marta Herrero de la Fuente ou José Ruiz Asencio ont plus récemment contribué à l'enrichir<sup>62</sup>. Concernant l'espace portugais, le tableau ancien brossé par José Mattoso – sur

---

<sup>58</sup> CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., « San Froilán, obispo de León : ensayo biográfico », dans *Hispania sacra*, 45, 1993, p. 113-146 ; MATTOSO, J., « San Rosendo e as correntes monásticas da sua época », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 29-53 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., « San Rosendo y el monacato auriense del siglo X », dans *Rudesindus. El legado del santo. Iglesia del monasterio de San Salvador de Celanova, 1 de octubre-2 de diciembre, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 16-31 ; GALLON, F., « Monachisme, pouvoirs et société dans la Péninsule ibérique du haut Moyen Âge : autour de Gennade d'Astorga (855-865 ? – 936 ?) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 21 (= t. 82), 2010, p. 37-76.

<sup>59</sup> HENRIET, « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? ».

<sup>60</sup> Nous citons seulement les références les plus fondamentales : BISHKO, C. J., « The Cluniac Priors of Galicia and Portugal : Their Acquisition and Administration, 1075-c. 1230 », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, XI, p. 305-356 ; *ID.*, « Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny », dans *ID.*, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Londres, 1980, II, p. 1-88 ; MATTOSO, J., *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Louvain, 1968 ; COWDREY, H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970, p. 214-247 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 863-997 ; SEGL, P., *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974 ; *ID.*, « Die Cluniacenser in Spanien - Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts », dans G. CONSTABLE, G. MELVILLE et J. OBERSTE (éd.), *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998 (Vita Regularis, 7), p. 537-558 ; ISLA FREZ, A., « Clunizaciones », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 317-330 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, 2008 (FEHL, 122).

<sup>61</sup> Retenons, au sein d'une production importante, deux ouvrages fondamentaux : DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979 ; *ID.*, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983 (FEHL, 31).

<sup>62</sup> On citera seulement à titre d'exemple FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « Copistas y colaboradores vinculados con el monasterio de Albelda en torno al año 1000 : Vigila, Sarracino y García », dans H. SPILLING (éd.), *La collaboration dans la production de l'écrit médiéval. Actes du XIII<sup>e</sup> colloque international de paléographie latine*, Paris, 2003 (Matériaux pour l'histoire publiés par l'École des Chartes, 4), p. 105-130 ; *ID.*, « El fondo documental del monasterio de Sahagún y sus *scriptores* (siglos IX y X) », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 125-146 ; GARCÍA TURZA, J., « Contribución del monasterio de San Millán de la Cogolla a la cultura medieval », dans E. GARCÍA FERNÁNDEZ (éd.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente. Edades Media y Moderna*, Bilbao, 2001, p. 37-56 ; *ID.*, « La labor cultural de los monasterios prerrománicos : la transmisión de un legado », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 229-254 ; HERRERO DE LA FUENTE, M., « De Cluny à Sahagún : la escritura carolina en el monasterio de Sahagún (siglos XI-XII) », dans M.-C. HUBERT, E. POULLE et M.-H. SMITH (éd.), *Le statut du*

le fondement d'un matériau il est vrai beaucoup plus pauvre – n'a été que très ponctuellement renouvelé<sup>63</sup>. La connaissance et l'interprétation des enluminures peintes dans les manuscrits, monastiques ou non – celles des célèbres Beatus et les autres –, a bénéficié des éclairages de Peter Klein, Joaquín Yarza Luaces, John Williams, Soledad Silva y Verástegui ou Mireille Mentré<sup>64</sup>. Sur l'architecture des églises préromanes, les travaux de Manuel Gómez-Moreno et Francisco Iñiguez Almech ont été largement fondateurs<sup>65</sup>. Ceux d'Isidro Bango Torviso, Luis Caballero Zoreda, Jerrilynn Dodds, Artemio Martínez Tejera ou Francisco Moreno Martín ont depuis précisé et diversifié nos connaissances, même s'il demeure concernant les églises des monastères bien des débats et des incertitudes<sup>66</sup>. Les premières églises monastiques de style roman, édifiées dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, ont été étudiées par José Luis Senra dans une thèse inédite mais dont les principaux résultats ont été publiés sous forme d'articles<sup>67</sup> ; il faut y ajouter les études menées par Therese Martin sur l'église et le panthéon royal de San

---

*scripteur au Moyen Âge. Actes du XII<sup>e</sup> colloque scientifique du Comité international de paléographie latine (Cluny, 17-20 juillet 1998)*, Paris, 2000 (Matériaux pour l'histoire, 2), p. 29-40 ; RUIZ ASENCIO, J. M., « Códices pirenaicos y riojanos en la biblioteca de Silos en el siglo XI », dans J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ (dir.), *Silos. Un milenio. Actas del Congreso internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos*, vol. 2, *Historia*, Silos, 2003 (Studia silensia, 26), p. 176-210.

<sup>63</sup> MATTOSO, J., « A cultura monástica em Portugal (875-1200) », dans *ID.*, *Religião e cultura*, p. 355-393 [1<sup>re</sup> publ. 1969] ; RUIZ ASENCIO, J. M., « El scriptorium del monasterio de Lorvão (siglos X-XII) », dans P. F. ALBERTO et R. FURTADO (coord.), *Quando Portugal era reino de Leão. Estudos sobre cultura e identidades antes de D. Afonso Henriques*, León, 2011, p. 143-165.

<sup>64</sup> KLEIN, P., *Der ältere Beatus-Kodex Vit. 14-1 der Biblioteca Nacional zu Madrid : Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1976 ; YARZA LUACES, J., *Arte y arquitectura en España, 500-1250*, Madrid, 1979 ; SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera*, Pampelune, 1984 ; WILLIAMS, J., *The Illustrated Beatus : A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 vol., Londres-Turnhout, 1994-2003 ; MENTRÉ, M., *La peinture mozarabe : un art chrétien hispanique aux alentours de l'an 1000*, Paris, 1995.

<sup>65</sup> GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes : arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, 1919 ; IÑIGUEZ ALMECH, F., « Algunos problemas de las viejas iglesias españolas », dans *Cuadernos de trabajos de la Escuela española de historia y arqueología en Roma*, 7, 1955, p. 9-180.

<sup>66</sup> DODDS, J. D., *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, University Park, 1990 ; BANGO TORVISO, I. G., *Arte prerrománico hispano. El arte en la España cristiana de los siglos VI al XI. Summa artis. Historia general del arte*, vol. 8-2, Madrid, 2001 ; *ID.*, « La iglesia monástica en la España medieval (500-1200) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, p. 213-229 ; CABALLERO ZOREDÁ, L., « La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002 », dans I. GIL-DÍEZ USANDIZAGA (coord.), *Arte medieval en la Rioja : prerrománico y románico. VIII Jornadas de arte y patrimonio regional*, Logroño, 2004, p. 13-93 ; *ID.* (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*, Zamora, 2004 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *El templo del monasterium de San Miguel de Escalada*, Rivas Vaciamadrid, 2005 ; *ID.*, *La ecclesia de Peñalba de Santiago (El Bierzo, León). 'Arquitectura de fusión' del siglo X en el antiguo reino de León*, Rivas Vaciamadrid, 2010 ; MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Oxford, 2011 (BAR International Series, 2287).

<sup>67</sup> SENRA, J. L., *Arquitectura y escultura en los grandes monasterios benedictinos de Castilla y León (1073-1157)*, Universidad autónoma de Madrid, 1998 [thèse inédite] ; *ID.*, « Ángeles en Castilla : reflexiones en torno a renovación monástica y arquitectura en el siglo XI », dans *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Profesor Serafín Moralejo Álvarez*, vol. 3, Saint-Jacques de Compostelle, 2004, p. 261-274 ; *ID.*, « Los programas constructivos de los monasterios benedictinos en el Camino de Santiago : arquitectura y ornamentación », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo, 2004, p. 101-126 ; *ID.*, « Architecture et décor dans le contexte de la colonisation clunisienne des royaumes septentrionaux de la péninsule ibérique », dans *Hauts lieux romans dans le sud de l'Europe (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Cahors, 2008, p. 11-70.

Isidoro de León<sup>68</sup>. En dehors du bâtiment ecclésial, l'organisation spatiale des complexes monastiques demeure, faute de fouilles archéologiques, extrêmement mal connue<sup>69</sup>. Les nombreux travaux relatifs à l'architecture rupestre, prompts à l'interpréter comme vestige d'une occupation monastique ou érémitique, souvent sur des fondements extrêmement ténus, ne permettent guère d'améliorer notre perception<sup>70</sup>.

L'histoire particulière des grands monastères hispaniques s'appuie généralement sur une base documentaire plus solide ; aussi a-t-elle constitué une forme historiographique très prisée depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. On peinerait à dresser l'inventaire exhaustif d'une production abondante, souvent très descriptive et pour tout dire fort inégale<sup>71</sup>. Ce type d'étude monographique évolue sensiblement quand s'y greffe, à partir des années 1960 et jusqu'au début des années 1990, une grille d'interprétation nouvelle, initiée par les travaux de Jean Gautier Dalché et de José Ángel García de Cortázar<sup>72</sup>. L'objet principal est désormais

---

<sup>68</sup> Retenons ici MARTIN, T., *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leyde-Boston, 2006.

<sup>69</sup> BANGO TORVISO, I. G., « El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su topografía y a la función de sus dependencias », dans M. DEL C. LACARRA (éd.), *Los monasterios aragoneses*, Saragosse, 1999, p. 7-24 ; *Id.*, « La topografía monasterial en España. Desde los orígenes del monacato a las primeras manifestaciones del claustro de tipo benedictino », dans J. YARZA LUACES et G. BOTO VARELA (coord.), *Claustros románicos hispanos*, León, 2003, p. 31-45 ; *Id.*, « La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 173-212 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El hábitat "cenobítico" en Hispania : organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos V-X) », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.] : Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 19-76 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*.

<sup>70</sup> Voir notamment MONREAL JIMENO, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)*, Bilbao, 1989 (Cuadernos de arqueología de Deusto, 12) ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 215-257 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres (siglos V-X) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 59-97 ; MORENO MARTÍN, F. J., « Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, p. 85-119.

<sup>71</sup> Quelques exemples : BERGANZA, F. DE, *Antigüedades de España, propugnadas en las noticias de sus reyes en la coronica del real monasterio de San Pedro de Cardena, en historias, chronicones, y otros instrumentos manuscritos, que hasta aora no han visto la luz publica*, 2 vol., Madrid, 1719-1721 ; ESCALONA, R., *Historia del real monasterio de Sahagún*, Madrid, 1782 ; FÉROTIN, M., *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris, 1897 ; MATTOSO, J., « L'abbaye de Pendorada des origines à 1160 », dans *Revista portuguesa de história*, 7, 1957, p. 1-192 ; YAÑES CIFUENTES, M. DEL P., *El monasterio de Santiago de León*, León-Barcelone, 1972 (FEHL, 6) ; QUINTANA PRIETO, A., *Peñalba. Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Santiago de Peñalba*, León, 1978<sup>2</sup> ; COLOMBÁS, G., *San Pelayo de León y Santa María de Carbajal. Biografía de una comunidad femenina*, León, 1982 ; ABAD BARRASÚS, J., *El monasterio de Santa María del Puerto (Santoña), 863-1210*, Santander, 1985 ; OLMEDO BERNAL, S., *Una abadía castellana en el siglo XI. San Salvador de Oña (1011-1109)*, Madrid, 1987 (Antiqua et Mediaevalia, 8) ; GARCÍA TURZA, J., « El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XII) », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 2, 1989, p. 137-160 ; ARIAS CUENLLAS, M., *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Samos, 1992. Voir aussi sur ce type monographique les remarques formulées et les titres cités par ROMERO, *Los monasterios en la España*, p. 24-29.

<sup>72</sup> GAUTIER DALCHÉ, J., « Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liébana : formation, structure et modes d'exploitation », dans *Anuario de estudios medievales*, 2, 1965, p. 63-117 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de*

d'analyser la formation, l'organisation et les usages du temporel d'un monastère, choisi comme cas d'étude pour l'abondance de sa documentation. Comme l'indique bien le sous-titre de l'ouvrage consacré au domaine de San Millán de la Cogolla par García de Cortázar, il est ici question surtout d'histoire rurale<sup>73</sup>. En d'autres termes, que nous empruntons à Juan Romero,

« le monastère a cessé d'être sujet et objet du projet de recherche et se transforme plutôt en un prétexte qui permet d'appréhender la compréhension globale d'un espace géographique de dimension régionale à l'intérieur duquel se situe l'enceinte du monastère, seul capable d'apporter les témoignages et le matériel nécessaire pour atteindre un tel objectif »<sup>74</sup>.

L'étude menée selon cette méthodologie sur le temporel de Sahagún par José María Mínguez Fernández pousse un tel programme à l'extrême : le monastère en a pour ainsi dire disparu<sup>75</sup>. Néanmoins, la plupart des travaux issus de ce courant associent à un intérêt prioritaire pour les questions économiques et spatiales une histoire plus globale du monastère étudié, attentive aux aspects institutionnels ou, bien plus rarement, sociaux<sup>76</sup>. Exemplaire est, par sa rigueur et

---

*Castilla altomedieval*, Salamanque, 1969 (Acta Salmanticensia. Filosofía y letras, 59). Quelques travaux antérieurs ou contemporains, à l'objet apparemment similaire, se limitent en pratique à l'étude juridique de la formation des temporels monastiques : ainsi RAMOS LOSCERTALES, J. M., « La formación del dominio y los privilegios del monasterio de San Juan de la Peña entre 1035 y 1094 », dans *Anuario de historia del derecho español*, 6, 1929, p. 5-107 ; PRIETO BANCES, R., *La explotación rural del dominio de San Vicente de Oviedo en los siglos X al XIII (notas para su estudio)*, Coimbra, 1940 ; CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Formación y desarrollo de los dominios del monasterio de San Pedro de Cardeña », dans *Cuadernos de historia de España*, 45-46, 1967, p. 79-150.

<sup>73</sup> C'est encore ainsi que le même auteur l'entendait au moment de dresser un bilan plus ample des avancées de la médiévisque espagnole au cours du dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle : GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española de los últimos treinta años », dans *La historia medieval en España*, p. 807-824, ici p. 822.

<sup>74</sup> ROMERO, *Los monasterios en la España*, p. 30 (nous traduisons du castillan). Voir plus largement sur ce courant historiographique *ibid.*, p. 29-37 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « El estudio de la Alta Edad Media hispana : historiografía y estado de la cuestión », dans J. A. MUNITA LOINAZ et J. R. DÍAZ DE DURANA (éd.), *XXV años de historiografía hispana (1980-2004). Historia medieval, moderna y de América*, Bilbao, 2007, p. 55-88, ici p. 71-72.

<sup>75</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X. Paisajes agrarios, producción y expansión económica*, Salamanque, 1980 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 119).

<sup>76</sup> MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanque, 1971 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 63) ; PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., *El monasterio de Sobrado : un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval*, La Corogne, 1979 ; GARCÍA GARCÍA, M. E., *San Juan Bautista de Corias. Historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*, Oviedo, 1980 ; LEÓN-SOTELO CASADO, M. DEL C., « Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza. Siglo X », dans *En la España medieval*, 1, 1980, p. 223-234 ; *EAD.*, « La expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI », dans *En la España medieval*, 2, 1981, p. 573-583 ; CARBAJO SERRANO, M. J., *El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar. Monacato y sociedad en la época astur-leonesa*, León, 1988 ; GARCÍA FERNÁNDEZ, E., *Santa María de Irache. Expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537)*, Bilbao, 1989 ; LAPEÑA PAÚL, A. I., *El monasterio de San Juan de la Peña en la Edad Media (desde sus orígenes hasta 1410)*, Saragosse, 1989 ; GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., « El dominio del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1214) », dans *El románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Silos, 1990 (Studia silensia. Series maior, 1), p. 31-67 ; GARCÍA TURZA, J., *El monasterio de Valvánera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Madrid, 1990 ; CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino :

son ampleur de vue, l'étude consacrée il y a vingt ans par Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza au monastère navarrais de San Salvador de Leire<sup>77</sup> ; toutes ne sauraient prétendre à la même appréciation. Plusieurs synthèses se sont finalement efforcées de mettre en perspective les résultats obtenus au cas par cas pour en tirer un schéma interprétatif global<sup>78</sup>. Le succès du genre a été tel qu'il a sans doute freiné, pendant une vingtaine d'années, le renouveau des problématiques permettant la compréhension du monachisme comme phénomène social<sup>79</sup>.

Antérieurement, c'est pourtant bien à la place du monachisme dans la société que José Orlandis avait consacré une partie de ses travaux, à travers une série d'articles relatifs aux monastères familiaux, à l'oblation des enfants, aux relations de familiarité entre laïcs et monastères ou à l'élection de sépulture<sup>80</sup>. Mais l'auteur était un historien du droit, et ses travaux, malgré leur importance et leurs apports à bien des égards indépassés, restèrent marqués de cette empreinte juridique insuffisante à pleinement satisfaire l'historien des sociétés. L'appel à une réorientation des études monastiques vers la question du rôle social des monastères hispaniques du haut Moyen Âge est lancé par un article programmatique de Manuel Ríu en 1982<sup>81</sup>. Au même moment paraissent deux premières études sur les relations

---

Celanova. Siglos X-XII », dans *Cuadernos de historia de España*, 72, 1990, p. 5-59 ; *EAD.*, « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino : Celanova. Siglos X-XI », dans *Cuadernos de historia de España*, 73, 1991, p. 5-73 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Pampelune, 1993 ; MONTENEGRO VALENTÍN, J., *Santa María de Piasca. Estudio de un territorio a través de un centro monástico (857-1252)*, Valladolid, 1993 ; LÁZARO RUÍZ, M., « El monasterio de San Martín de Albelda : estrategias en la ocupación del territorio y valoración socioeconómica (925-1094) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *VII Semana de estudios medievales. Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, p. 353-384 ; PÉREZ CELADA, J. A., *El monasterio de San Zoilo de Carrión. Formación, estructura y decurso histórico de un señorío castellano-leonés (siglos XI al XVI)*, Burgos, 1997.

<sup>77</sup> Titre cité à la note précédente.

<sup>78</sup> ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 47-138 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « El señorío monástico altomedieval como espacio de poder », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval. XXII Semana de estudios medievales de Nájera*, Logroño, 2002, p. 181-243 ; *ID.*, « Dominios monásticos en Navarra y la Corona de Aragón : dinámicas e historiografía », dans IGLESIA DUARTE (éd.), *Monasterios, espacio y sociedad*, p. 77-122 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios y dominios monásticos en el reinado de Alfonso VI de León y Castilla », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la Iglesia leonesa y la basilica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 71-87 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Un género historiográfico : el estudio de dominios monásticos en la Corona de Castilla », dans IGLESIA DUARTE (éd.), *Monasterios, espacio y sociedad*, p. 33-75 ; GARCÍA TURZA, « Los monasterios de la Rioja », p. 126-146.

<sup>79</sup> Voir en ce sens les critiques formulées par LINAGE CONDE, « De Antonio de Yepes », p. 121-122 ; ROMERO, *Los monasterios en la España*, p. 42 ; LALIENA CORBERA, C., « Fundación y dotación : munificencia regia en monasterios hispanos. Reflexiones generales a partir de casos aragoneses del siglo XI », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas : fundación, presencia y memoria regia en los monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, 2012, p. 11-36, ici p. 13-14.

<sup>80</sup> ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas* ; *ID.*, « Laicos y monasterios en la España medieval », dans *Anuario de estudios medievales*, 17, 1987, p. 95-104.

<sup>81</sup> RÍU RÍU, M., « El papel de los monasterios en la sociedad y la economía de la Alta Edad Media hispana », dans *Semana del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 15-33. Six ans plus tard, l'article général, dépourvu de notes et de bibliographie, publié par GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los monasterios y la vida económico-social de la época medieval en los reinos de León y Castilla », dans *Codex aquilarensis*, 1, 1988, p. 51-65, se limitait encore à tracer les lignes d'un programme d'études à réaliser.

entre aristocratie et monastères, signées par María García García et José Mattoso<sup>82</sup>, mais ce sont surtout les travaux de Pascual Martínez Sopena et de María Loring García, publiés cinq ans plus tard, qui vont jouer un rôle fondateur<sup>83</sup>. Le sillon continue par la suite d'être creusé par le premier<sup>84</sup>, avant que nombre d'autres auteurs ne lui emboîtent le pas<sup>85</sup>. Si la plupart de ces études sont centrées sur une chronologie un peu décalée par rapport à celle qui doit nous occuper – se prolongeant jusqu'au XII<sup>e</sup>, voire jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle –, beaucoup intègrent le XI<sup>e</sup> siècle ; plus rares, mais pas inexistantes, sont celles qui remontent jusqu'au X<sup>e</sup> siècle et en amont. La parution récente d'un volume collectif sur les relations entre monastères et noblesse permet d'identifier les principaux apports d'une historiographie qui a conduit à mieux saisir, depuis un quart de siècle, la place des monastères dans les stratégies aristocratiques de pouvoir, de mémoire et de salut<sup>86</sup>.

L'intérêt se porte également sur les rapports entre les moines et la royauté, en León comme en Aragon : en un temps où la famille royale se dégage encore mal du groupe aristocratique, les problématiques abordées sont en partie similaires<sup>87</sup>. Cette attention aux

---

<sup>82</sup> GARCÍA GARCÍA, M. E., « Monasterios benedictinos y aristocracia laica en Asturias (siglos XI y XII) », dans *Semana de historia del monacato cantabro-astur-leonés*, p. 195-233. Travail complété quinze ans plus tard dans une chronologie étendue : EAD., « Aristocracia laica y monasterios familiares en Asturias (s. X y XI) », dans *Homenaje a Juan Uría Rúa*, Oviedo, 1997, vol. 1, p. 253-274. MATTOSO, J., « A nobreza medieval portuguesa e as correntes monásticas dos séculos XI e XII », dans *ID.*, *Portugal medieval. Novas interpretações*, Lisbonne, 1984, p. 197-223 [1<sup>re</sup> publ. 1982].

<sup>83</sup> MARTÍNEZ SOPENA, P., « Parentesco y poder en León durante el siglo XI. La "casata" de Alfonso Díaz », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 33-87, ici p. 46-50, où l'auteur traite de la politique monastique d'un lignage aristocratique léonais ; LORING GARCÍA, M. I., « Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval », *ibid.*, p. 89-120.

<sup>84</sup> MARTÍNEZ SOPENA, P., « Monasterios particulares, nobleza y reforma eclesiástica en León entre los siglos XI y XII », dans V. Á. ÁLVAREZ PALENZUELA (éd.), *Estudios de historia medieval : homenaje a Luis Suárez*, Valladolid, 1991, p. 323-331 ; *ID.*, « Fundaciones monásticas y nobleza en los reinos de Castilla y León en la época románica », dans GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, p. 35-61 ; *ID.*, « Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 67-99 ; *ID.*, « Monjes y caballeros. Una dialéctica ambigua entre sensibilidad devocional y violencia », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monasterios y nobles en la España del románico : entre la devoción y la estrategia*, Aguilar de Campoo, 2014, p. 37-59.

<sup>85</sup> MARTÍN VISO, I., « Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI », dans *Brocar*, 20, 1996, p. 91-133 ; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., « El papel de la aristocracia en las fundaciones y restauraciones monásticas en El Bierzo del siglo X », dans *Rudesindus. El legado del santo*, p. 48-63 ; Díez HERRERA, C., « Sociedad de frontera y monasterios familiares en la meseta del Duero en el siglo X », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 33-57 ; BARÓN FARALDO, A., « Aristocracia laica y fundaciones monásticas en León durante el siglo XI. El ejemplo de San Salvador de Cantamuda », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 311-342 ; ISLA FREZ, A., « Oña, innovación monástica y política en torno al año mil », dans *Hispania*, 47, 2007, p. 151-172 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 222-274 ; PÉREZ, M., « El control de lo sagrado como instrumento de poder : los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa », dans *Anuario de estudios medievales*, 42, 2012, p. 799-822 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « El monasterio medieval, sede de solar nobiliario y refugio de mujeres de la aristocracia », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*, p. 97-135.

<sup>86</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*.

<sup>87</sup> BRANCO, M. J., « Reis, condes, mosteiros e poderes : o mosteiro de Lorvão no contexto político do reino de Leão (secs. IX-XII) », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125),

usages aristocratiques et royaux du monachisme, associée à une préoccupation renouvelée pour le monastère comme espace d'inhumation<sup>88</sup>, suscite des réflexions plus générales autour de deux thèmes fondamentaux et corrélés : ceux du don et de la mémoire funéraire<sup>89</sup>. Le rôle joué par Cluny dans l'intercession pour le salut des rois réformateurs du XI<sup>e</sup> siècle avait certes fait l'objet, dès 1961, d'un article important de Charles Bishko, mais – outre qu'il fit longtemps figure d'isolat – il limitait le traitement du problème à l'action liturgique du grand monastère bourguignon<sup>90</sup>. Plus récemment, les travaux d'Amancio Isla Frez et de Patrick Henriët ont permis d'appréhender un peu mieux la fonction médiatrice exercée par les monastères hispaniques dans un contexte d'ouverture aux influences du nord des Pyrénées<sup>91</sup>.

Les années 1990-2000 ont aussi vu le renouveau des études relatives à l'occupation de l'espace. La vieille thèse de la *despoblación-repoblación* de la vallée du Duero, soutenue par Claudio Sánchez-Albornoz, avait conduit à mettre en valeur le rôle d'un « monachisme de repeuplement » dans l'occupation et l'exploitation des terres comprises entre la Chaîne cantabrique et la vallée du Duero<sup>92</sup>. À partir des années 1990, une série de travaux a entraîné

---

p. 27-80, spt. p. 57-63 ; LALIENA CORBERA, C., « La memoria real en San Juan de la Peña : poder, carisma y legitimidad en Aragón en el siglo XI », dans *Aragón en la Edad Media*, 19, 2006, p. 309-324 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Reyes y abades en el reino de León (años 910 a 1157) », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 1, p. 201-263 ; GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*.

<sup>88</sup> MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., « La memoria de la piedra : sepulturas en espacios monásticos hispanos (siglos XI y XII) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, p. 131-159 ; DECTOT, X., *Les tombeaux des familles royales de la Péninsule ibérique au Moyen Âge*, Turnhout, 2008 (Histoires de famille. La parenté au Moyen Âge, 7) ; ISLA FREZ, A., « La muerte y los enterramientos regios », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía*, p. 27-64 ; MARTIN, T., « Vie et mort dans le panthéon de San Isidoro de León », dans *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 42, 2011, p. 153-164 ; ALONSO ÁLVAREZ, R., « Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV », dans *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 11 avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/109> ; DOI : 10.4000/e-spania.109 ; *EAD.*, « Enterramientos regios y panteones dinásticos en los monasterios medievales castellano-leoneses », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 198-223, spt. p. 213-217 ; KLINKA, E., « L'affirmation d'une nouvelle dynastie. Le panthéon royal de Saint-Isidore de León », dans *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 11 avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/19260> ; DOI : 10.4000/e-spania.19260 ; MARTIN, G., « Des tombeaux et des femmes. Aperçu d'une politique féminine des nécropoles princières à León et en Castille aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », dans *e-Spania* [En ligne], 17 | février 2014, mis en ligne le 01 février 2014, consulté le 19 mai 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/23259> ; DOI : 10.4000/e-spania.23259.

<sup>89</sup> DAVIES, W., « Buying with Masses : “Donation” *pro remedio animae* in Tenth-Century Galicia and Castile-León », dans F. BOUGARD, C. LA ROCCA et R. LE JAN (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351), p. 401-416 ; *EAD.*, *Acts of Giving. Individual, Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*, Oxford, 2007 ; HENRIËT, P., « La religiosité des laïques entre IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 235-267, ici p. 243-247 ; LALIENA CORBERA, C., « Contra la usura del tiempo. Monasterios y memoria histórica en Aragón (siglos XI-XII) », dans IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad*, p. 167-188.

<sup>90</sup> BISHKO, C. J., « Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of León », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, VIII, p. 53-82 [1<sup>er</sup> impr. 1961].

<sup>91</sup> ISLA FREZ, A., « Donaciones a la Iglesia y oraciones por los reyes », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía*, p. 65-92 ; HENRIËT, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 109-114.

<sup>92</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966. Sur l'idée d'un « monachisme de repeuplement » ou « monacato repoblador », dans le prolongement des thèses de

la révision en profondeur d'une théorie dès l'origine contestée, en repensant sur le temps long – notamment grâce aux données fournies par l'archéologie – toute l'histoire tardo-antique et altimédiévale du peuplement dans le nord de la péninsule Ibérique. Dans ce cadre, l'idée que la prolifération de petits monastères créés *ex nihilo* au sein d'espaces vierges procédait d'un mouvement pionnier, à mesure que la chrétienté s'avancait au détriment de l'Islam, se trouve en partie battue en brèche par la mise en lumière, d'une part, du rôle des élites dans la reprise en main de territoires déjà peuplés au moyen de fondations monastiques surimposées aux réalités sociales existantes<sup>93</sup> ; d'autre part, de celui qu'exercent des communautés rurales préalablement constituées dans l'émergence de petits monastères qui participent à les consolider<sup>94</sup>. Parallèlement, divers travaux permettaient d'entrevoir, mais sans approche systématique, le rôle d'encadrement social et spirituel exercé par les communautés monastiques, à travers l'accueil des hôtes, des pèlerins ou des anciens, la charité envers les pauvres, l'éducation dispensée dans les écoles ou la prise en charge de fonctions pastorales<sup>95</sup>.

---

Sánchez-Albornoz, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 395-400 ; LACARRA, J. M., « En torno a la colonización benedictina en España (siglos X a XII) », dans *ID.*, *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Saragosse, 1981, p. 7-40.

<sup>93</sup> PEÑA BOCOS, E., « Las presuras y la repoblación del valle del Duero : algunas cuestiones en torno a la atribución y organización social del espacio castellano en el siglo IX », dans *Repoblación y reconquista. Actas del III curso de cultura medieval. Centro de estudios del románico. Aguilar de Campoo, septiembre de 1991*, Aguilar de Campoo, 1993, p. 249-259 ; *EAD.*, « *Ecclesia y monasterium* » ; LARREA, J. J. et VIADER, R., « Aprisions et *presuras* au début du IX<sup>e</sup> siècle : pour une étude des formes d'appropriation du territoire dans la Tarraconaise du haut Moyen Âge », dans P. SÉNAC (éd.), *De la Tarraconaise à la Marche Supérieure d'Al-Andalus (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : les habitats ruraux*, Toulouse, 2006, p. 167-210 ; DIEZ HERRERA, C., « La agregación de monasterios : una forma de organización social de espacio en la Alta Edad Media », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 389-401.

<sup>94</sup> ÁLVAREZ BORGE, I., « El proceso de transformación de las comunidades de aldea : una aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X y XI) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 145-160, ici p. 150-153 ; PEÑA BOCOS, E., *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval. Una nueva aproximación al feudalismo peninsular*, Santander, 1995 (Serie universitaria : universidad de Cantabria, 11), p. 128 ; MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales en le norte de la Península Ibérica. Siglos VI-XIII*, Salamanca, 2000 (Acta salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 3), p. 184-186 ; LÓPEZ QUIROGA, J., *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*, La Corogne, 2004, p. 266-272 ; LARREA, J. J., « De la invisibilidad historiográfica a la apropiación del territorio : aldeas y comunidades en la España cristiana (siglos X y XI) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de estudios medievales. Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, Logroño, 2008, p. 169-207, ici p. 200-201.

<sup>95</sup> SANTIAGO-OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Valladolid, 1992 ; GARCÍA LOBO, V., « La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media : la hospitalidad monástica », dans *Humanismo y trabajo social*, 5, 2006, p. 129-158 ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 225-235 ; *ID.*, « Espacios de peregrinación : hospitalidad monástica en el Camino de Santiago », dans C. ÁLVAREZ (coord.), *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de teología. Instituto teológico compostelano*, Saint-Jacques de Compostelle, 2010 (Collectanea scientifica compostellana, 30), p. 99-117 ; *ID.*, « Asilos monásticos : vejez y mundo cenobítico en el Noroeste hispánico entre los siglos IX al XI », dans ARÍZAGA BOLUMBURU, *et al.* (éd.), *Mundos medievales*, vol. 1, p. 312-324 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « De huéspedes y hospederías. Los modelos monásticos », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 213-236 ; *EAD.*, « L'hôtellerie et sa projection sur la clôture monastique. La tradition médiévale hispanique », dans I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE et É. LUSSET (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Homme et société, 38), p. 137-151.

Constatant une certaine pulvérisation des travaux, qui revenait à appréhender de façon éclatée une réalité historique fondamentalement « polyédrique »<sup>96</sup>, José Ángel García de Cortázar s'est efforcé, dans trois articles publiés entre 2003 et 2007, de regrouper les apports dispersés de la recherche, ébauchant ainsi l'histoire globale du monachisme qu'il appelait de ses vœux<sup>97</sup>. Parce qu'aucun de ces articles ne prétendait l'achever et que les seules véritables synthèses existantes sont anciennes, il reste dans cette direction beaucoup à faire. L'un des objectifs assignés à notre travail est donc de poursuivre et de prolonger cet effort, de façon à mieux percevoir la cohérence socio-historique d'un objet sous le fractionnement des thèmes abordés et de leur traitement géographique, le plus souvent limité à une portion des territoires chrétiens péninsulaires<sup>98</sup>. Pour autant, il ne s'agira pas de faire seulement œuvre de synthèse. En 2001, la parution d'un volume intitulé *Dove va la storiografia monastica in Europa ?* n'incorporait aucune contribution relative à l'historiographie du monachisme hispanique<sup>99</sup>. Ignorance coupable des travaux menés au sud des Pyrénées, sans doute, mais il faut peut-être y lire aussi le symptôme d'une certaine lenteur ou d'une réticence perpétuée à recevoir et appliquer au domaine ibérique les renouvellements méthodologiques et thématiques conçus sous d'autres cieux. Même si les efforts des historiens espagnols et d'autres médiévistes ont favorisé au cours des dernières décennies de notables avancées sur le terrain du comparatisme et de l'intégration du cas péninsulaire à l'Occident chrétien médiéval<sup>100</sup>, une prise en considération approfondie de la bibliographie internationale permettra non seulement de diversifier les approches, en actualisant certains questionnements, en portant l'éclairage sur

---

<sup>96</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », p. 20, et dans le même sens *ID.*, « Monasterios y dominios », p. 73-75.

<sup>97</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios castellanos, memoria histórica y organización de la sociedad y del espacio en los siglos X a XII », dans FERNÁNDEZ FLÓREZ (dir.), *Silos. Un milenio*, vol. 2, p. 143-176 ; *ID.*, « Monasterios hispanos en torno al año mil : función social y observancia regular », dans *Ante el milenario de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa. XXX Semana de estudios medievales. Estella, 14-18 julio 2003*, Pampelune, 2004, p. 213-269 ; *ID.*, « La colonización monástica ».

<sup>98</sup> BURESI, P., *La frontière entre chrétienté et Islam dans la Péninsule ibérique : du Tage à la Sierra Morena (fin XI<sup>e</sup>-milieu XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2005, p. 14-15, remarquait récemment à propos d'un autre thème l'« orientation "localiste" » de la recherche, « adoptée, pour des raisons politiques et historiques, par les médiévistes de la Péninsule ». Le constat mériterait sans doute d'être nuancé, notamment grâce aux efforts fournis au cours des dernières années, mais il vaudrait encore assez généralement.

<sup>99</sup> ANDENNA, G. (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, Milan, 2001.

<sup>100</sup> C'est en particulier le cas des travaux de Wendy Davies, José Ángel García de Cortázar, Patrick Henriët, Amancio Isla Frez, Carlos Laliena Corbera ou Pascual Martínez Sopena, cités dans les notes précédentes. Une telle évolution s'inscrit dans une dynamique d'ouverture plus ancienne et générale, bien mise en lumière par AURELL, J., « Le médiévisme espagnol au XX<sup>e</sup> siècle : de l'isolationnisme à la modernisation », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, 2005, p. 201-218 ; MARTÍNEZ SOPENA, P., « Tradiciones y tendencias en el medievalismo español », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 8 | 2004, mis en ligne le 15 novembre 2006, consulté le 24 juillet 2013. URL : <http://cem.revues.org/931> ; DOI : 10.4000/cem.931.

quelques angles morts de la recherche ou en améliorant la compréhension d'aspects insuffisamment étudiés, mais aussi de mieux penser l'histoire sociale du monachisme hispanique dans son rapport à celle du monachisme occidental pendant les siècles du haut Moyen Âge<sup>101</sup>.

## Les chartes et le reste : panorama et limites de la documentation

La légitimité d'une approche large du phénomène monastique tient aussi à l'état de la documentation, laquelle n'est pas d'une richesse et d'une dispersion telles qu'elles en interdiraient l'appréhension globale par un seul chercheur – fût-il seulement apprenti. Les sources permettant l'étude des monastères hispaniques du haut Moyen Âge seront donc embrassées le plus amplement possible. C'est d'abord un choix de principe, qui répond au projet défini : saisir l'objet d'étude comme un tout, dans son extension géographique et la pluralité de ses manifestations. C'est aussi une nécessité méthodologique : ne pas écarter *a priori* une partie de l'information disponible, quand celle-ci est souvent moins abondante ou diserte qu'on ne le souhaiterait. Il ne s'agit donc pas tant de définir un corpus limité que de repérer, dans la documentation connue, toutes les données utiles à l'étude du monachisme comme phénomène social. Un tel parti implique d'être attentif aux caractères spécifiques des différents types documentaires.

Les chartes émanant des monastères péninsulaires – des milliers d'actes, qui ont l'avantage d'être aujourd'hui à peu près intégralement édités – constituent, en volume, l'écrasante majorité de la documentation conservée et méritent à ce titre les plus longs commentaires<sup>102</sup>. Certaines ont été conservées dans leur version originale ou sous forme de

---

<sup>101</sup> On pense notamment aux travaux de Giles Constable, Dominique Iogna-Prat, Mayke de Jong, Barbara Rosenwein ou Joachim Wollasch. Il faudrait en citer beaucoup d'autres, mais en dresser l'état des lieux, même sommaire, nous emporterait bien trop loin. Plusieurs bilans ont été réalisés au cours des dernières années : ANDENNA (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ?* ; LAUWERS, M., « L'Église dans l'Occident médiéval : histoire religieuse ou histoire de la société ? », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 121, 2009, p. 267-290 ; VANDERPUTTEN, S. et MEIJNS, B. (éd.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages*, Louvain, 2011. On se référera au fil des analyses à la bibliographie pertinente.

<sup>102</sup> Vue d'ensemble de la documentation diplomatique éditée jusqu'en 1996 dans GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., MUNITA LOINAZ, J. A. et FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J. (coord.), *Codiphis. Catálogo de colecciones diplomáticas hispano-lusas de época medieval*, Santander, 1999, à compléter pour les éditions parues jusqu'en 2004 par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « La edición de fuentes documentales para el estudio de la Edad Media hispana », dans MUNITA LOINAZ et DÍAZ DE DURANA (éd.), *XXV años de historiografía hispana*, p. 15-53. Panorama général pour le royaume de León-Castille dans CALLEJA PUERTA, M., OSTOS SALCEDO, P., PARDO RODRÍGUEZ, M. L. et SANZ FUENTES, M. J., « Edición de documentos en los reinos de Castilla y León », dans T. KÖLZER, W. ROSNER et R. ZEHETMAYER (éd.), *Regionale Urkundenbücher. Die Vorträge der 12. Tagung der*

copies contemporaines, mais la plupart ne nous est parvenue qu'à travers les cartulaires élaborés à partir de la fin du XI<sup>e</sup> puis surtout aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>103</sup>. Les modalités de leur transmission obligent à formuler un certain nombre de remarques, en forme de garde-fous liminaires. D'une part, il est souvent difficile de distinguer un original d'une copie contemporaine ou d'un pseudo-original<sup>104</sup>. D'autre part et surtout, le décalage chronologique, souvent pluriséculaire, entre la version conservée d'un document et sa date de rédaction originelle a permis aux cartularistes et copistes tardifs, désireux de défendre les intérêts de leurs établissements d'appartenance, de manipuler plus ou moins profondément certains des textes qu'ils avaient sous les yeux et d'en forger d'autres de toutes pièces<sup>105</sup>. Le cas du *Liber testamentorum* de la cathédrale d'Oviedo est célèbre et sans doute unique par l'ampleur de la falsification qui s'y fait jour, mais il n'est nullement isolé<sup>106</sup>. Le problème, de résolution

---

*Commission Internationale de Diplomatie*, Sankt-Pölten, 2010 (Nöla. Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesarchiv, 14), p. 205-220.

<sup>103</sup> Le premier cartulaire hispanique conçu d'une pièce est celui de San Pedro de Cardeña, datable de 1085-1086 : CSPC, p. 12. Antérieurement, ceux de Valpuesta et de San Juan de la Peña, élaborés en plusieurs étapes, semblent remonter pour leurs parties les plus anciennes au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, si l'on excepte un groupe de cinq actes intégrés au premier et copiés dans les années 960-970 : BGGV, p. 61-105 ; CANELLAS LÓPEZ, Á., « El cartulario visigótico de San Juan de la Peña », dans *Homenaje a don Agustín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria, 1975, vol. 1, p. 205-239. Voir pour d'autres cas ESCALONA, J. et AZCÁRATE, P., « Una fuente "casi" perdida para la historia de la Castilla medieval. Notas en torno al *Becerro* de San Pedro de Arlanza », dans *Hispania*, 61, 2001, p. 449-474 ; PETERSON, D., « Reescribiendo el pasado. El *Becerro Galicano* como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla », dans *Hispania*, 49, 2009, p. 653-682 ; *ID.*, « El "Becerro gótico" de San Millán : reconstrucción de un cartulario perdido », dans *Studia historica. Historia medieval*, 29, 2011, p. 147-173 ; RODRÍGUEZ DÍAZ, E. E. et GARCÍA MARTÍNEZ, A. C. (éd.), *La escritura de la memoria : los cartularios*, Huelva, 2011 ; ESCALONA, J. et SIRANTOINE, H. (dir.), *Chartes et cartulaires comme instruments de pouvoir. Espagne et Occident chrétien (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 2013 ; CALLEJA PUERTA, M., « Cartularios y construcción de la memoria monástica en los reinos de León y Castilla durante el siglo XII », dans V. LAMAZOU-DUPLAN et E. RAMÍREZ VAQUERO (éd.), *Les cartulaires médiévaux. Écrire et conserver la mémoire du pouvoir, le pouvoir de la mémoire*, Pau, 2013, p. 187-197.

<sup>104</sup> Voir à ce propos FERNÁNDEZ FLÓREZ, « El fondo documental del monasterio de Sahagún », p. 128-132.

<sup>105</sup> Voir en général MORELLE, L., « De l'original à la copie : remarques sur l'évaluation des transcriptions dans les cartulaires médiévaux », dans O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE et M. PARISSÉ (éd.), *Les cartulaires*, Paris, 1993 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 39), p. 91-104.

<sup>106</sup> Étude fondamentale de FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Rome, 1971 (Publicaciones del Instituto español de estudios eclesiásticos. Monografías, 17). Plus généralement sur la falsification documentaire dans la péninsule Ibérique médiévale, voir SANZ FUENTES, M. J., « Falsos y falsificaciones en la documentación medieval », dans J. A. MUNTA LOINAZ (éd.), *Mitificadores del pasado, falsarios de la historia : historia medieval, moderna y de América. XI Jornadas de estudios históricos del Departamento de historia medieval, moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 3 al 5 de noviembre de 2009)*, Bilbao, 2011, p. 17-32 ; SANTOS SALAZAR, I., « Obispos, abades, presbíteros y aldeas. Una aproximación a las formas y las bases del dominio social en la Álava del siglo IX », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO VEIRAS, C. DÍEZ HERRERA, et al. (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 1, p. 885-899, ici p. 888. Études de cas appliquées à la documentation de monastères par LARREA, J. J., « La documentación de San Martín de Cillas. Un ensayo de crítica de la fuentes altomedievales », dans *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 61-62, 1990, p. 7-43 ; PETERSON, D., « Mentiras piadosas : falsificaciones en la diplomática de San Millán de la Cogolla », dans A. GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Oviedo, 2012 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el Noroeste hispano, 5), p. 295-314 ; CANTERA MONTENEGRO, M., « Falsificación de documentación monástica en la Edad Media : Santa María de Nájera », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. historia medieval*, 26, 2013, p. 59-76.

extrêmement délicate en l'absence d'originaux ou de copies anciennes, a suscité depuis longtemps l'effort critique – mais aussi les avis divergents – des historiens et des diplomates pour tenter de séparer les chartes authentiques des actes interpolés et des faux<sup>107</sup>. La qualification d'inauthenticité a notamment été appliquée à bon nombre d'actes anciens, antérieurs au X<sup>e</sup> siècle, et de diplômes royaux ou comtaux particulièrement développés<sup>108</sup>. Le travail de discrimination n'a cependant pas été mené sur tous les gisements documentaires avec la même acuité<sup>109</sup>, et l'hypercriticisme a pu fonder quelques jugements erronés<sup>110</sup> – moins courants, sans doute, qu'on ne l'a souvent prétendu<sup>111</sup>. L'appréhension des documents interpolés ou falsifiés est rendue d'autant plus délicate qu'il peut être excessif de rejeter en bloc ceux qui sont reconnus comme tels, dans la mesure où ils s'appuient souvent sur un fondement authentique ou véracé<sup>112</sup>. Aussi la documentation diplomatique doit-elle

---

<sup>107</sup> Sur les difficultés et les contradictions de la critique diplomatique, voir FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Problemas y perspectivas de la diplomática de los reinos asturiano, leonés y castellano-leonés en la Alta Edad Media », dans C. SÁEZ (éd.), *VI Congreso internacional de historia de cultura escrita*, vol. 2, *Libros y documentos en la Alta Edad Media. Los libros de derecho, los archivos familiares*, Alcalá de Henares, 2002, p. 39-53, ici p. 44-49.

<sup>108</sup> Voir en particulier DEPA, CDMS, CDCL, CDCC, AVI, parmi les éditions les plus abouties du point de vue de la critique diplomatique. Sur la falsification des diplômes royaux, voir CANELLAS LÓPEZ, Á., « Lo falso en el campo de la diplomática. Documentos falsos y adulterados de Sancho Ramírez, rey de Aragón y Navarra (1062-1064) », dans *Falsos y falsificaciones de documentos diplomáticos en la Edad Media*, Saragosse, 1991, p. 29-36 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Memoria regia en monasterios hispanos de edad románica », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 225-259, ici p. 248-254.

<sup>109</sup> Pour ne prendre que quelques exemples, CDVS doit être revu à la lumière des travaux de DURÁN GUDIOL, A., « El monasterio de Asán », dans *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en el jubileo de su profesorado. Estudios medievales*, Saragosse, 1977, vol. 1, p. 135-155 ; *Id.*, « El monasterio de San Victorián de Sobrarbe », dans *Aragonia Sacra*, 6, 1991, p. 7-54 ; CSM à la lumière de MARTÍNEZ DÍEZ, G., « El monasterio de San Millán y sus monasterios filiales. Documentación emilianense y diplomas apócrifos », dans *Brocar*, 21, 1998, p. 7-53 ; PETERSON, « Mentiras piadosas » ; CARL au travers de CDCC et d'ESCALONA, J., AZCÁRATE, P. et LARRAÑAGA, M., « De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval », dans SÁEZ (éd.), *VI Congreso internacional de historia de la cultura escrita*, vol. 2, p. 159-206 ; LPC ne prend pas en compte les avancées critiques de PRADALIÉ, G., « Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10, 1974, p. 77-98.

<sup>110</sup> Un exemple frappant est donné par la découverte récente d'un diplôme original du comte Fernán González de Castille, qualifié de suspect par l'excellente édition critique de Manuel Zabalza Duque : CDCC, doc. 10 (937), p. 186-187, à réviser à la lumière d'ESCALONA, J., VELÁZQUEZ, I. et JUÁREZ, P., « Identification of the Sole Extant Charter Issued by Fernán González, Count of Castile (932-970) », dans *Journal of Medieval Iberian Studies*, 4, 2012, p. 259-288.

<sup>111</sup> Avec ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 49-52, nous soutiendrions volontiers que le rejet confortable et commun, au motif d'hypercriticisme, des jugements portés sur les chartes de l'époque asturienne par BARRAUDIHIAGO, L., « Études sur les actes des rois asturiens », dans *Revue hispanique*, 46, 1919, p. 1-192, témoigne à tout le moins d'un laxisme critique excessif. Sur les dangers de l'hypercriticisme, voir néanmoins DAVIES, W., « Lordship and Community : Northern Spain on the Eve of the Year 1000 », dans C. DYER, P. COSS et C. WICKHAM (éd.), *Rodney Hilton's Middle Ages. An Exploration of Historical Themes*, Oxford, 2007 (Past and Present Supplements, 2), p. 18-33, ici p. 24.

<sup>112</sup> Voir en ce sens LARREA, « La documentación de San Martín de Cillas », p. 30-31 ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, « Los testimonios escritos », p. 358-359 ; EMILIO, J. D', « The Legend of Bishop Odoario and the Early Medieval Church in Galicia », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 26), p. 47-83, ici p. 55-56.

être maniée toujours avec prudence, et l'entreprise critique poursuivie : nous nous y emploierons ponctuellement, même si les progrès réalisés au cours des trois dernières décennies, qui ont vu s'effectuer l'essentiel du travail d'édition selon des normes modernisées, permettent désormais de s'appuyer sur un fondement affermi<sup>113</sup>.

Les problèmes posés par les chartes ne s'arrêtent pas à la question de leur authenticité. Parvenues jusqu'à nous, pour l'essentiel, par le truchement des cartulaires, elles sont le résultat d'une sélection opérée non seulement dans leur masse totale<sup>114</sup>, mais aussi dans leur teneur même, loin d'avoir été toujours reproduite à la lettre<sup>115</sup>. On connaît par ailleurs le caractère en partie sclérosé des formules par lesquelles s'expriment les rédacteurs des actes. Au cours du haut Moyen Âge, la composition des chartes s'effectue principalement d'après des modèles, des actes établis, des formulaires ou des souvenirs : l'inventivité du scribe y est assez limitée<sup>116</sup>. Il est ainsi possible de repérer la récurrence de certaines clauses ou tournures dans la documentation d'un même établissement, et la survivance de formules attestées à

---

<sup>113</sup> Mais de qualité toujours inégale, comme le montre le cas de l'édition du cartulaire de Celanova, parue en 1995 (TC) et très vivement critiquée : FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « *Caecus non iudicat de coloribus*. A propósito de la edición del Tombo de Celanova », dans *Signo*, 3, 1996, p. 227-237 ; CDMC 2, p. 8-10.

<sup>114</sup> PASTOR DÍAZ DE GARAYO, « Los testimonios escritos », p. 355-357.

<sup>115</sup> Voir en ce sens FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « Libertades de copistas en la confección de cartularios : el caso del *Becerro Gótico* de Sahagún », dans E. CONDELLO et G. DE GREGORIO, *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa*, Spolète, 1995, p. 301-319 ; SERNA SERNA, S., « Munio y el *becerro gótico* de Sahagún : una muestra de su actividad como copista », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla*, p. 425-436 ; RUIZ ASENCIO, J. M., « Los copistas del *Liber Testamentorum*, sus escrituras y notas sobre el *scriptorium* de Lorbão para la confección de documentos », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis*, p. 193-242 ; HERRERO DE LA FUENTE, M., « Cartularios leoneses. Del *Becerro Gótico* de Sahagún al *Tombo Legionense* y al *Libro de las Estampas* », dans RODRÍGUEZ DÍAZ et GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *La escritura de la memoria*, p. 111-152 ; ESCALONA, J., « Antes de los cartularios : gestión de archivos y transmisión de los documentos en la Castilla condal (siglo IX-1038) », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 131-151, spt. p. 141-149.

<sup>116</sup> Sur le processus de rédaction des chartes, voir en général GUYOTJEANNIN, O., PYCKE, J. et TOCK, B.-M., *Diplomatique médiévale*, Turnhout, 1993 (L'Atelier du médiéviste, 2) p. 228-233. Sur le cas hispanique : FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., *La elaboración de documentos en los reinos hispánicos occidentales (siglos VI-XII)*, Burgos, 2002 ; *Id.*, « La génesis documental : desde las pizarras visigodas y la *Lex Romana Wisigothorum* al siglo X », dans J. C. GALENDE DÍAZ et J. DE SANTIAGO FERNÁNDEZ (dir.), *VIII Jornadas científicas sobre documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, Madrid, 2009, p. 89-117 ; RUIZ ASENCIO, J. M., « Notas sobre el trabajo de los notarios leoneses en los siglos X-XII », dans *Orígenes de las lenguas romances en el reino de León, siglos XI-XII*, León, 2004, vol. 1 (FEHL, 103), p. 87-117 ; DAVIES, *Acts of Giving*, p. 88-109. Plus spécifiquement sur l'usage de formulaires : GARCÍA GALLO, A., « Los documentos y los formularios jurídicos en España hasta el siglo XII », dans *Id.*, *Estudios de historia del derecho privado*, Séville, 1982, p. 345-408, spt. p. 364-369 et 388-389 ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, « Los testimonios escritos », p. 359-361 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « La religiosidad medieval y las donaciones a la Iglesia », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 9-58, ici p. 32-37 ; CALLEJA PUERTA, M., « Ecos de las *Fórmulas visigóticas* en la documentación altomedieval astur-leonesa », dans O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE et S. SCALFATI (éd.), *Les formulaires. Compilation et circulation des modèles d'actes dans l'Europe médiévale et moderne. XIII<sup>e</sup> Congrès international de diplomatique (Paris, 3-4 septembre 2012)*, sous presse (texte aimablement transmis par l'A. avant publication).

l'époque wisigothique<sup>117</sup> : clair témoignage de la circulation de modèles, qui interdisent de considérer la documentation diplomatique comme un reflet trop transparent des réalités sociales sous-jacentes ou d'une vision du monde propre aux rédacteurs *hic et nunc*.

Chaque fois qu'il nous est permis d'identifier leur statut social, ceux-ci sont des hommes d'Église<sup>118</sup>. À une époque où il n'existe pas même de chancellerie royale constituée, on sait qu'une très grande partie des chartes conservées a été rédigée par des clercs ou par des moines. Même si les rois recourent parfois, pour l'établissement de leur production diplomatique, aux services de scribes attachés au palais<sup>119</sup>, la tendance ne commence de s'inverser au profit de notaires proprement royaux que dans les quinze dernières années du règne d'Alphonse VI (1065-1109)<sup>120</sup>. Par extension, ce qui vaut pour la pratique diplomatique des souverains, *a priori* mieux dotés et entourés, s'applique aussi à celle de toute la société. Au-delà de ses formes partiellement fossiles, le discours des chartes donne donc à voir un système de représentations qui est celui des clercs et des moines. Il a pour objectif d'enregistrer un nombre limité d'actions juridiques, donations, échanges, ventes, règlement de conflits, et il est rare que les actes de la pratique s'étendent très au-delà des motifs circonstanciels de leur conception : leur capacité informative s'en trouve limitée d'autant.

Il faut enfin souligner l'hétérogénéité de la documentation diplomatique dans sa distribution spatio-temporelle. Sa transmission par l'intermédiaire d'un nombre réduit de grands établissements religieux ne reflète pas exactement sa provenance originelle, dans la mesure où nombre de chartes de petits et moyens monastères ont abouti dans les archives des plus puissantes institutions qui les ont absorbés au cours des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles<sup>121</sup>. Malgré tout, les chartes ne couvrent pas équitablement tous les territoires chrétiens du nord péninsulaire (carte 3, fig. 1). Elles sont surtout, d'un point de vue quantitatif, très inégalement réparties dans le temps (fig. 2). Une première explication de ces variations régionales et chronologiques tient sans doute aux vicissitudes de la transmission documentaire. Il n'est pas illogique de penser que les chartes du XI<sup>e</sup> siècle, parce qu'elles sont plus proches du moment où commencent de se multiplier les cartulaires conservés, nous sont parvenues en plus grand nombre que les chartes du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle. On peut aussi émettre l'hypothèse que la conservation

---

<sup>117</sup> DAVIES, *Acts of Giving*, p. 91-93. À ce titre, un formulaire daté de l'époque wisigothique mais dont la circulation et l'emploi sont connus au cours de la période étudiée pourra être ajouté au corpus : GIL, J., « Formulae », dans *ID.*, *Miscellanea wisigothica*, Séville, 1972 (Filosofía y letras, 15), p. 69-112.

<sup>118</sup> COLLINS, R., « Literacy and the Laity in Early Mediaeval Spain », dans R. MCKITTERICK (éd.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, 1990, p. 109-133, ici p. 124-125.

<sup>119</sup> DAVIES, *Acts of Giving*, p. 93-95.

<sup>120</sup> GAMBRA, A., *Alfonso VI : cancellería, curia e imperio, I. Estudio*, León, 1997 (FEHL, 62), p. 103-107 et 137-174.

<sup>121</sup> Voir en ce sens ESCALONA, « Antes de los cartularios », p. 135.

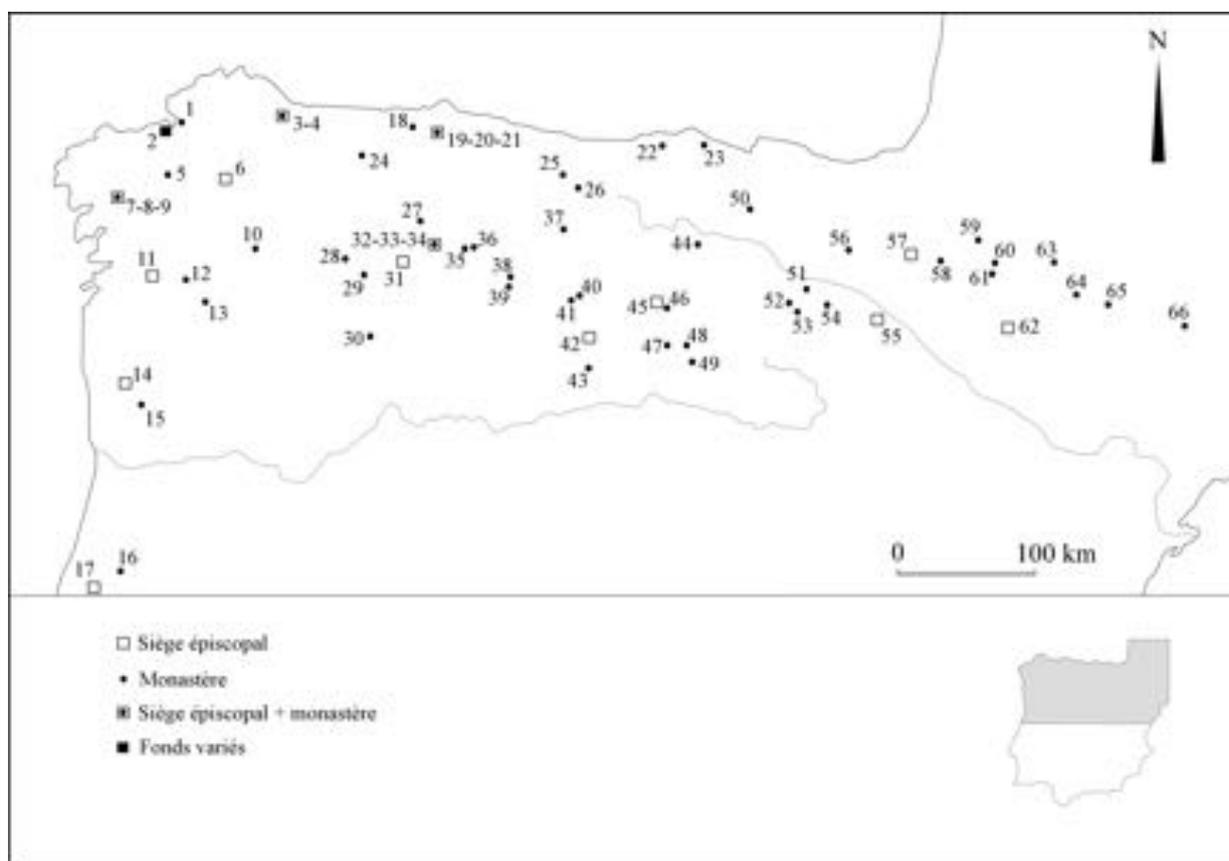
documentaire a été moins systématique ou plus aléatoire dans les régions où la concentration en sièges épiscopaux et puissants monastères – à la longue durée de vie et aux capacités démontrées d’archivage – a été la moins forte, comme la Cantabrie, la Navarre ou le nord de l’actuel Portugal. Le développement progressif du recours à l’écrit documentaire constitue un autre élément d’explication. Au X<sup>e</sup>, et plus encore au XI<sup>e</sup> siècle, on se préoccupe davantage de faire enregistrer par écrit les actions juridiques effectuées : la confection des premiers cartulaires est l’aboutissement d’un processus long et mal connu de pénétration de l’archive dans la société chrétienne<sup>122</sup>. On note enfin qu’une période de creux, entre 970 et 1020, vient perturber une progression globalement linéaire : elle doit certainement être imputée aux troubles du temps, marqué par les raids d’Al-Mansûr et par une durable crise politique dans le royaume léonais.

Malgré les difficultés nombreuses posées par la documentation diplomatique – plus faciles à prendre en compte, sans doute, une fois qu’elles ont été identifiées, mais qu’il n’est pas toujours aisé de contourner –, il reste indubitable que le témoignage des chartes a beaucoup à nous apprendre sur le rôle joué par les monastères dans les sociétés du haut Moyen Âge<sup>123</sup>. À ce titre, et parce que le reste de la documentation est très loin de pouvoir l’approcher en abondance, il constituera l’assise fondamentale de notre étude.

---

<sup>122</sup> SIERRA MACARRÓN, L., « Producción y conservación de la documentación altomedieval : del Cantábrico al Duero (siglos IX-XI) », dans *Signo*, 13, 2004, p. 99-120, spt. p. 103-110 ; ESCALONA, « Antes de los cartularios », p. 135-141. Le constat vaut plus largement : Denyse Riche évoque ainsi « la frénésie d’écrit qui s’empare de l’Occident à compter du XI<sup>e</sup> siècle » dans VAUCHEZ, A. et CABY, C. (dir.), *L’histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, Turnhout, 2003 (L’atelier du médiéviste, 9), p. 111.

<sup>123</sup> Voir dans le même sens MCKITTERICK, R., *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, p. 79.



- |   |  |  |
|---|--|--|
| 1. San Juan de Caaveiro (TSJC)            | 23. Santa Maria del Puerto (MSMP)              | 45. Burgos (DCB)                       |
| 2. La Corogne (LCFA 1-2)                  | 24. Corias (RCor)                              | 46. Cardena (CSPC)                     |
| 3. Mondoñedo (CDCM)                       | 25. Santo Toribio de Liebana (CSTL)            | 47. Covarrubias (CIC)                  |
| 4. Lorenzana (TL.o)                       | 26. Santa Maria de Plasca (CSMP)               | 48. Arlanza (CSPA)                     |
| 5. Sobrado (TS 1-2)                       | 27. Santa Maria de Otero de las Dueñas (CSMOD) | 49. Silos (DMS)                        |
| 6. Lugo (TVL)                             | 28. Carracedo (CCar)                           | 50. Valpuesta (BGGV)                   |
| 7. Saint-Jacques de Compostelle (Turbo A) | 29. San Pedro de Morres (TSPM)                 | 51. Santa Maria de Najera (CSMR)       |
| 8. San Pelayo de Anteaulesas (SPAST)      | 30. San Martin de Castañeda (TSMC)             | 52. San Millán de la Cogolla (CSM 1-2) |
| 9. San Martin Pinaro (MPSC)               | 31. Astorga (CDCA)                             | 53. Valvina (DMV)                      |
| 10. Samos (TSJS)                          | 32. León (CDCL 1-4)                            | 54. Albelda (CAIb)                     |
| 11. Ourense (COu)                         | 33. San Isidoro de León (PSIL)                 | 55. Calahorra (DRAC)                   |
| 12. San Pedro de Rocas (MSPR)             | 34. San Claudio de León (CCVD)                 | 56. Irache (CDI)                       |
| 13. Celanova (CDMC 1-3 + TC)              | 35. San Pedro de Eslonza (CSPE)                | 57. Pampelune (CDCP)                   |
| 14. Braga (LFB 1-2)                       | 36. San Miguel de Escalada (CDME)              | 58. Leire (DML)                        |
| 15. Guimarões (VMH)                       | 37. San Román de Entrepeñas (CSRE)             | 59. San Pedro de Siresa (CDS)          |
| 16. Lervão (LTL)                          | 38. Sahagún (CDMS 1-3)                         | 60. Santa Cruz de la Serós (CSCS)      |
| 17. Coímbra (LPC)                         | 39. San Pedro de Dueñas (CCVD)                 | 61. San Juan de la Peña (CSJP 1-2)     |
| 18. Cornellana (CDSC)                     | 40. San Zoulo de Carrión (DSZC)                | 62. Huesca (CDCH)                      |
| 19. Oviedo (CDCO)                         | 41. Santa Maria de Benevívere (CSMB)           | 63. San Andrés de Fanlo (CFan)         |
| 20. San Vicente de Oviedo (CSVO)          | 42. Palencia (DCP)                             | 64. San Victorián de Sobrarbe (CDVS)   |
| 21. San Pelayo de Oviedo (MSPO)           | 43. San Isidro de Dueñas (MSID)                | 65. Santa Maria de Obarra (CDOb)       |
| 22. Santillana (AMIS + LRS)               | 44. Oña (CDO + DMO)                            | 66. Santa Maria de Alaón (CALa)        |

Carte 3. Répartition géographique des principales collections documentaires utilisées

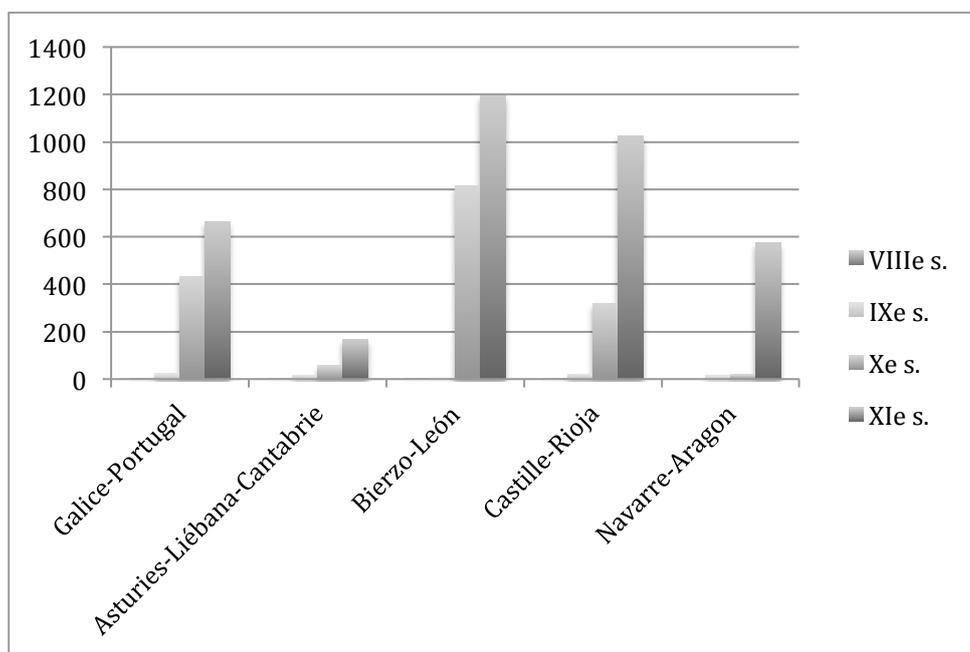


Fig. 1. Ventilation géographique des actes monastiques (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)<sup>124</sup>

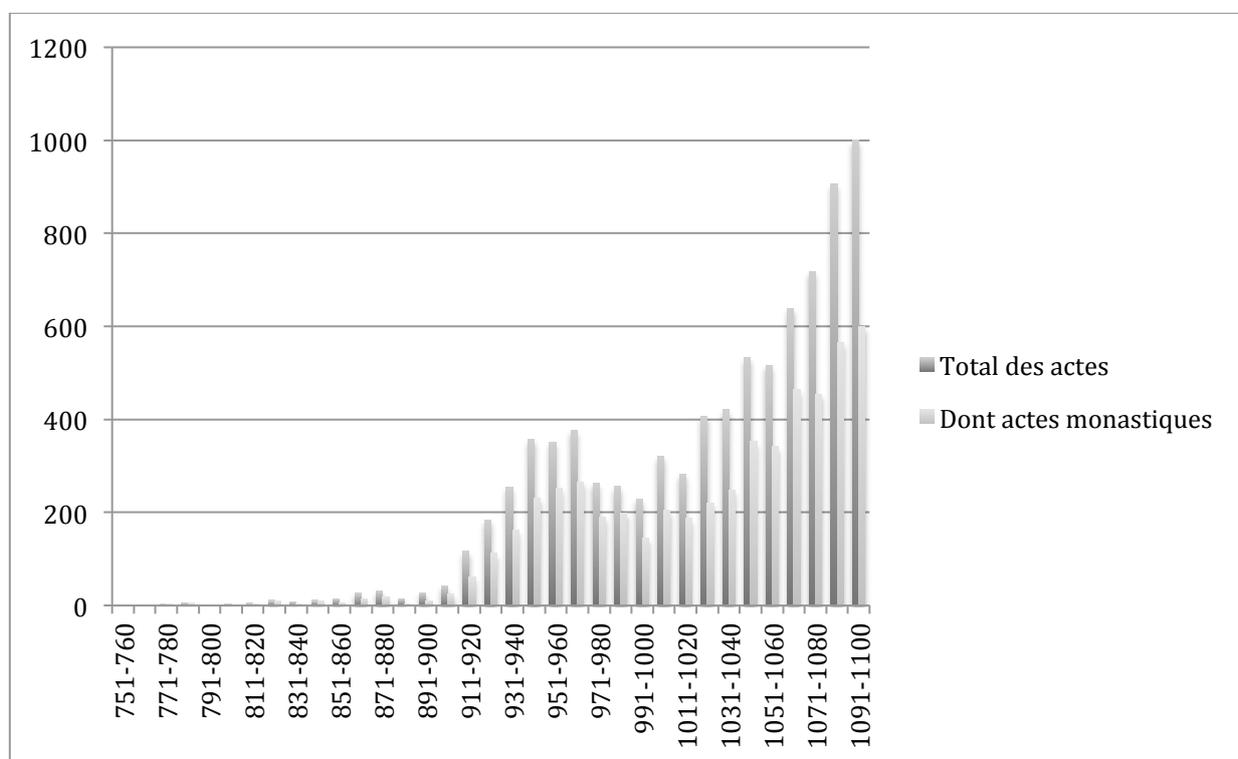


Fig. 2. Répartition chronologique de la documentation diplomatique (711-1100)<sup>125</sup>

<sup>124</sup> D'après les données présentées dans l'annexe I.

<sup>125</sup> D'après les données présentées dans l'annexe I.

Parmi les sources pragmatiques issues des monastères du nord péninsulaire, on pourrait s'attendre à voir évoquée aussi la documentation nécrologique, au cœur du renouveau de l'histoire du monachisme dans ses interactions avec la société depuis les années 1970<sup>126</sup>. Nous n'en dirons toutefois qu'un mot, pour signaler après d'autres auteurs la saisissante lacune que présente sur ce plan le cas hispanique avant le XII<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>. On tentera malgré tout de remonter l'histoire obscure de la commémoration liturgique pratiquée dans les monastères péninsulaires avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle à partir d'obituares tardifs, dont les plus anciens datent du milieu du XII<sup>e</sup> siècle<sup>128</sup>.

La production littéraire provenant des territoires chrétiens péninsulaires au cours des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles se distingue par sa grande pauvreté. Le *Commentaire sur l'Apocalypse* attribué à Beatus de Liébana en est la plus précoce et l'une des rares expressions, au demeurant peu originale par son contenu. Sa datation, sa paternité et la condition sociale de Beatus sont autant de sujets débattus sur lesquels il conviendra de s'arrêter plus longuement, mais on peut affirmer d'emblée que le texte est vraisemblablement l'œuvre d'un moine du nord de la péninsule à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>129</sup>. Pour le reste, quatre chroniques et quelques pièces historiographiques fort modestes où les moines sont singulièrement peu présents ; une hagiographie plus famélique encore<sup>130</sup>. Aucun de ces textes, hormis la *Vita* de l'abbé Dominique de Silos († 1073), composée entre la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle et les premières années du XII<sup>e</sup> siècle par un moine d'origine nord-pyrénéenne<sup>131</sup>, n'est assurément d'origine monastique. Presque tous sont anonymes, et la *Chronique* de Sampiro est l'œuvre d'un scribe royal devenu évêque d'Astorga ; sa condition passée de moine, supposée par plusieurs

---

<sup>126</sup> Bilan récent par LEMAÎTRE, J.-L., « De Léopold Delisle à Joachim Wollasch. 150 ans de travaux et de recherches sur les nécrologes et les obituares », dans A. SOHN (éd.), *Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter : Festschrift für Joachim Wollasch zum 80. Geburtstag*, Bochum, 2011, p. 3-20.

<sup>127</sup> Ainsi HENRIET, P., « Un bouleversement culturel ? Rôle et sens de la présence cléricale française dans la péninsule ibérique (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 90, 2004, p. 65-80, ici p. 78-79 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », p. 21.

<sup>128</sup> Voir en général SERNA SERNA, S., « Obituarios y Libros de Regla. Entre la administración y la devoción », dans J. A. MUNTA LOINAZ et J. Á. LEMA PUEYO (éd.), *La escritura de la memoria. Libros para la administración. IX Jornadas de la Sociedad española de ciencias y técnicas historiográficas, Vitoria-Gasteiz, 23 y 24 junio de 2011*, Bilbao, 2012, p. 139-162.

<sup>129</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*.

<sup>130</sup> On peut se référer pour établir ce constat de rareté à plusieurs répertoires de la littérature latine péninsulaire, en particulier VALCÁRCEL, V., « Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII) », dans M. PÉREZ GONZÁLEZ (coord.), *Actas I Congreso nacional de latín medieval (León, 1-4 diciembre de 1993)*, León, 1995, p. 191-209 ; HUETE FUDIO, M., *La historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII-XII) : fuentes y estudio*, Madrid, 1997 ; MARTÍN, J. C., *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Répertoire bibliographique*, Paris, 2010 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 77).

<sup>131</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, éd. V. VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis » de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*, Logroño, 1982.

auteurs, ne peut être raisonnablement démontrée<sup>132</sup>. On en vient dès lors à juger particulièrement précieuse la *Vita* pourtant brève de Froilán de León, ermite, fondateur de monastères et évêque<sup>133</sup>. Ce texte a généralement été daté des années immédiatement postérieures à la mort de Froilán, survenue en 905, car sa version la plus ancienne est transmise par un manuscrit daté de 920. Cependant, son analyse paléographique a permis aux spécialistes de conclure qu'il s'agissait d'un ajout postérieur, dès lors impossible à dater précisément sinon dans les limites fixées par la graphie, une cursive wisigothique vraisemblablement antérieure à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : certains auteurs l'ont jugée contemporaine du reste du manuscrit, d'autres plus tardive<sup>134</sup>. La rédaction de la *Vita Froilanis* peut en tout cas être fixée au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle, ce qui en fait une source valable pour l'étude du monachisme hispanique du haut Moyen Âge. Plus courte encore, la *Vita Salvi abbatis*, composée au monastère d'Albelda, ne relève pas vraiment du genre hagiographique : elle se rattache à la tradition ancienne des *Vies des hommes illustres* de Jérôme de Stridon, Gennade de Marseille, Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède<sup>135</sup>. Certains manuscrits copiés

---

<sup>132</sup> Hypothèse argumentée par PÉREZ DE URBEL, *Sampiro*, p. 19-22 ; QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977, p. 75-78, et acceptée par DORRONZORO RAMÍREZ, P., *Poder e identidad de los obispos del reino de León en el siglo XI*, Madrid, 2012, p. 17-18. Les documents sur lesquels elle se fonde ne permettent pas de l'appuyer assez fermement. Il s'agit : 1) d'un acte qui rapporte un jugement rendu par le roi Ramire III en faveur du monastère de Sahagún et rédigé par un certain Sampiro en 977 : CDMS 1, doc. 287 (977), p. 347 : Pérez de Urbel y a vu la preuve que Sampiro était alors membre de la communauté bénéficiaire, mais le texte ne permet aucunement une telle déduction ; à supposer qu'il s'agisse du même personnage que le chroniqueur, ce Sampiro pourrait avoir agi aussi bien comme scribe du roi ; 2) de l'acte, mal daté de 990, rapportant la fondation du monastère de Carracedo, dans le Bierzo, et rédigé par Sampiro : CCar, doc. 1, p. 21-25 : l'expression *collegas benedictionis et abbatibus heremitanis* qu'on y lit a été interprétée par Quintana Prieto dans le sens d'une intervention personnelle du scribe – l'acte est un diplôme royal de Bermude II – qui indiquerait par là ses affinités personnelles au moyen d'un curieux et très inhabituel changement de personne au milieu de l'acte, mais une telle lecture apparaît fort peu convaincante : le terme *collegas* renvoie sans doute simplement aux rapports qu'entretiennent entre eux ces abbés et ces ermites ; 3) d'un acte à préambule biographique, où l'évêque Sampiro rappelle au soir de sa vie avoir été jadis fait prisonnier par les musulmans à Zamora : CDCL 4, doc. 1004 (1042), p. 165-167 : Quintana Prieto, encore, l'avance comme preuve d'une vie monastique passée, mais le texte ne comprend aucune indication en ce sens. Plus généralement sur Sampiro et sa chronique, PÉREZ DE URBEL, *Sampiro*, p. 11-136 ; *ID.*, « Sampiro, notario, cronista y obispo », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 58, 1952, p. 203-270 ; QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga en el siglo XI*, p. 57-162.

<sup>133</sup> *Vita Froilanis*, éd. J. C. MARTÍN, « La *Vita Froilanis ep. Legionensis* (BHL 3180) (s. X) : introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas », dans M. GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, 2009 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 51), p. 561-584.

<sup>134</sup> Sur les problèmes de datation, voir *ibid.*, p. 561 et 564-565 ; *ID.*, « Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción : Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180) », dans *Veleia*, 28, 2011, p. 209-242, ici p. 221 ; SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., « La Biblia visigótica de la catedral de León (códice 6) : primeros apuntes para un estudio arqueológico », dans *Estudios humanísticos. Historia*, 10, 2011, p. 179-196, ici p. 182, n. 15. Nous remercions Jose Carlos Martín pour nous avoir signalé cette dernière référence.

<sup>135</sup> *Vita Salvi abbatis*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. II, p. 282. Dans les deux manuscrits qui la conservent, la *Vita Salvi abbatis* prend place au terme d'une série de notices tirées des traités *De viris illustribus* : voir ANTOLÍN, G., *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. 1, Madrid, 1910, p. 361 ; FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « El Albeldense : contenidos,

dans les *scriptoria* monastiques comportent en outre quelques pièces originales – poèmes, colophons, œuvres pseudépigraphes non attribuées – qui s’intègrent naturellement à notre corpus<sup>136</sup>. Nous ne nous interdirons pas de recourir aussi à quelques œuvres littéraires majeures de la période wisigothique – *Étymologies* et *De ecclesiasticis officiis* d’Isidore de Séville, en particulier – dont la circulation est bien attestée dans les monastères péninsulaires du haut Moyen Âge, et qui peuvent aider à reconstituer les cadres de pensée des lettrés du haut Moyen Âge<sup>137</sup>. Ajoutons, pour être tout à fait complets, que nous nous référerons très ponctuellement à quelques chroniques et textes hagiographiques postérieurs aux limites chronologiques précédemment posées<sup>138</sup>.

Peu nombreux sont aussi les textes normatifs produits dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge. Le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, règle monastique destinée à une communauté de moniales et vraisemblablement composée par l’abbé Salvus d’Albelda († 962), est la seule œuvre du genre composée en péninsule au cours de la période étudiée, ce qui lui confère un intérêt évident. Il n’en est pas moins limité : le *Libellus* est connu par un seul manuscrit, daté de 976, et presque entièrement dépendant de la règle bénédictine et de son commentaire par l’abbé Smaragde de Saint-Mihiel<sup>139</sup>. Il faut aussi mentionner une courte pièce, à mi-chemin entre prescriptions régulières et tarification pénitentielle, copiée dans un manuscrit monastique du milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>140</sup>. On conserve également trois pénitentiels hispaniques datables des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles<sup>141</sup>, ainsi que les actes de quelques conciles célébrés au

---

estructura, grafías », dans *Códice Albeldense 976. Original conservado en la biblioteca del real monasterio de San Lorenzo de El Escorial (d.I.2)*, Madrid, 2002 (Colección Scriptorium, 15), p. 29-71, ici p. 42-43 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Escritores del monasterio de Albelda. Vigilán y Sarracino », *ibid.*, p. 73-133, ici p. 132.

<sup>136</sup> Voir en particulier les pièces transcrites en appendice par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, ainsi qu’un ensemble de textes hétéroclite et peu étudié copié à la fin du Beatus de Silos et transcrit par VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Consideraciones históricas y codicológicas en torno al Beato de Silos », dans *Beato de Liébana. Códice del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Barcelone, 2003, p. 11-69, ici p. 43-51.

<sup>137</sup> Sur les œuvres littéraires circulant dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « Notas sobre los libros leídos en el reino de León hace mil años », dans *Cuadernos de historia de España*, 1-2, 1944, p. 221-238 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Bibliotecas en la monarquía leonesa hacia 1050 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 149-246 [le contenu de l’article invite à lire « hasta », et non « hacia »], spt. p. 190-210.

<sup>138</sup> Les références seront données le cas échéant.

<sup>139</sup> LINAGE CONDE, A., *Una regla monástica femenina del siglo X : el « Libellus a regula sancti Benedicti subtractus »*, Salamanque, 1973 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 74) [désormais LRBS], trad. fr. par SAÏD, M. B., « *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* », dans L. DE SEILHAC, M. B. SAÏD, M. BRAQUET et V. DUPONT, *Règles monastiques au féminin*, Bégrolles-en-Mauge, 1996 (Vie monastique, 33), p. 177-265. Voir aussi sur cette œuvre l’étude importante de BISHKO, C. J., « Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth Century Navarre », dans *ID.*, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, I, p. 559-591.

<sup>140</sup> *Penitencial monástico de Silos*, éd. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 609-611. Voir sur ce texte BEZLER, F., *Paenitentialia Hispaniae*, Turnhout, 1998 (CCSL, 156A), p. XVIII-XIX.

<sup>141</sup> Textes édités par BEZLER, *Paenitentialia Hispaniae*, et étudiés par *ID.*, *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l’étude de la civilisation de l’Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, 1994. Voir aussi LÓPEZ MARTÍNEZ, N., « En torno al penitencial de Silos », dans *Burgense*, 42, 2001, p. 59-82 ; MARTÍNEZ LLORENTE, F. J., « El Penitencial albeldense : pena y penitencia en la Iglesia hispánica altomedieval », dans

cours du XI<sup>e</sup> siècle<sup>142</sup> : tous comprennent des canons relatifs aux moines. Il n'est pas illégitime de compléter cette maigre moisson par quelques textes normatifs plus anciens, dont on sait qu'ils circulèrent dans les monastères hispaniques du haut Moyen Âge et qu'ils conservaient aux yeux des moines une certaine actualité pratique et juridique. Tel est le cas des principales règles copiées dans les *codices regularum*, en un temps où aucune règle monastique particulière ne s'est imposée comme texte de référence exclusif<sup>143</sup>. Elles se répartissent fondamentalement en trois blocs : les règles et instructions orientales, la règle de saint Benoît et les règles hispaniques de l'époque wisigothique<sup>144</sup>. Les manuscrits qui nous les transmettent, de façon presque toujours groupée, nous intéresseront aussi pour eux-mêmes, en particulier le plus important d'entre eux, le *codex* dit de Leodegundia (Escorial, a.I.13)<sup>145</sup>. Les canons conciliaires de la *Collectio hispana* – compilation canonique incluant les actes des conciles hispaniques, ceux d'une série de conciles orientaux, africains et gaulois ainsi qu'un corpus d'une centaine de décrétales – peuvent être consultés dans la même perspective<sup>146</sup>, de même que le *Liber Iudiciorum*, code de droit hispanique élaboré au VII<sup>e</sup> siècle mais qui demeure dans les territoires chrétiens péninsulaires la référence juridique pendant tout le haut Moyen Âge<sup>147</sup>. Ces textes, d'abord parce qu'ils visent à imposer ou préconiser des normes qui

---

*Códice Albeldense* 976, p. 185-202 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., « Textos penitenciales y penitencia en el Noroeste de la península ibérica », dans M. W. HERREN, C. J. MACDONOUGH et R. G. ARTHUR (éd.), *Latin Culture in the Eleventh Century : Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies, Cambridge, September 9-12, 1998*, 2 vol., Turnhout, 2002, vol. 1, p. 29-38.

<sup>142</sup> Étude d'ensemble par GARCÍA Y GARCÍA, A., « Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, I. Cortes, concilios y fueros*, León, 1988 (FEHL, 48), p. 353-494 ; *ID.*, « Legislación de los concilios y sínodos del reino leonés », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, II. Ordenamiento jurídico del reino*, León, 1992 (FEHL, 49), p. 7-114. Textes présentées et éditées par MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del reino de León (910-1230)*, León, 2009 (FEHL, 126).

<sup>143</sup> Voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato* ; MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” » ; VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpus regularum* ».

<sup>144</sup> Présentation générale par VOGÜÉ, A. DE, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 46).

<sup>145</sup> ANTOLÍN, G., « Historia y descripción de un “Codex regularum” del siglo IX (Biblioteca del Escorial : a.I.13) », dans *La Ciudad de Dios*, 75, 1908, p. 23-33, 304-316, 460-471, 637-649 ; 26, 1908, p. 310-323, 457-470 ; 27, 1908, p. 48-56, 131-136 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El Códice monástico de Leodegundia (Escorial, a.I.13) », dans *La Ciudad de Dios*, 181, 1968, p. 567-587 ; *ID.*, « El código de reglas signado por Leodegundia », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 89-114.

<sup>146</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G. (et RODRÍGUEZ, I. pour les t. 3-6), *La Colección canónica Hispana*, 6 t. en 7 vol. parus, Madrid, 1966-2002. Édition des seuls conciles hispaniques par VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963. Sur la place de l'*Hispana* dans la chrétienté péninsulaire du haut Moyen Âge, voir DESWARTE, T., *Une chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris, 2010, p. 76-79.

<sup>147</sup> *Liber Iudiciorum*, éd. K. ZEUMER, *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio I. Legum nationum germanicarum*, t. 1, *Leges Visigothorum*, Hanovre-Leipzig, 1902. Sur le *Liber Iudiciorum*, voir MARTIN, C., « Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2011, p. 17-34. Sur la survivance du droit wisigothique dans la chrétienté péninsulaire du haut Moyen Âge, voir COLLINS, R., « ‘Sicut lex Gothorum continet’ : Law and Charters in Ninth- and Tenth-century León and Catalonia », dans *English Historical Review*, 100, 1985, p. 489-512 ; RODIÑO CARAMÉS, C., « A *lex gótica* e o *Liber Iudicum* no

ne correspondent pas nécessairement aux réalités sociales qu'elles prétendent modeler, ensuite parce que la plupart d'entre eux ont été produits dans un contexte spatio-temporel différent de celui qui nous intéresse, ne permettent pas d'appréhender directement le monachisme hispanique du haut Moyen Âge et son insertion dans la société. Ils n'en recèlent pas moins des enseignements essentiels sur les cadres structurants dans lesquels ces moines inscrivent et pensent leur vie sociale.

C'est un peu dans le même esprit que pourront être abordés les textes de la liturgie hispanique, seule pratiquée en péninsule Ibérique avant le changement de rite survenu à la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>148</sup>. S'ils remontent en général à l'époque wisigothique, ils nous sont presque tous parvenus dans des copies postérieures – la plupart datables des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles – qui témoignent de leur diffusion et de leur utilisation<sup>149</sup>. Leur contenu n'est d'ailleurs pas figé, même s'il est souvent difficile d'y mesurer la part relative de la tradition et de l'innovation<sup>150</sup>. Le *Liber horarum*, contenant les textes propres à l'office monastique, mérite une attention particulière, mais c'est l'ensemble des livres liturgiques qui nous intéresse *a priori* car la liturgie des moines est par ailleurs conforme à la pratique générale des clercs<sup>151</sup>. Il n'est de fait pas rare qu'un monastère reçoive en donation, sans discrimination, tous les livres de la

---

reino de León », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 43, 1997, p. 9-52 ; MARTÍNEZ SOPENA, P., « El uso de la ley gótica en el reino de León », dans P. TOUBERT et P. MORET (éd.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, 2009 (Collection de la Casa de Velázquez, 112), p. 97-114 ; ISLA FREZ, A., « La pervivencia de la tradición legal visigótica en el reino asturleonés », dans T. DESWARTE (dir.), « Dossier : le droit hispanique latin du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2011, p. 9-127, ici p. 75-86.

<sup>148</sup> Sur le changement de liturgie, voir UBIETO ARTETA, A., « La introducción del rito romano en Aragón y Navarra », dans *Hispania sacra*, 1, 1948, p. 299-324 ; O'CALLAGHAN, J. F., « The Integration of Christian Spain into Europe : The Role of Alfonso VI of León-Castile », dans B. F. REILLY (éd.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, 1985, p. 101-120 ; GAMBRA, A., « Cambio de rito y crisis en el reino castellano-leonés », dans R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2011, p. 82-109.

<sup>149</sup> Présentation générale, inventaire des manuscrits et des éditions par PINELL, J., « Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio », dans J. F. RIVERA RECIO (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Tolède, 1965, p. 109-157.

<sup>150</sup> Sur la malléabilité des livres liturgiques durant le haut Moyen Âge hispanique, voir par exemple WALKER, R., *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, Londres-Toronto, 1998 ; COLLINS, R., « Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture : the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4 », dans R. COLLINS et A. GOODMAN (éd.), *Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, Basingstoke, 2002, p. 1-22 ; DESWARTE, T., « Liturgie et théologie en Navarre : la romanisation du *Liber ordinum* d'Albelda (1052) », dans J. HEUCLIN (éd.), *Parole et lumière autour de l'an mil*, Villeneuve-d'Ascq, 2011, p. 261-270 ; *Id.*, « Un manuscrit liturgique à la croisée des mondes hispanique et romain : le *liber ordinum* RAH 56 (fól. 0-1) », dans K. HERBERS, F. LÓPEZ ALSINA et F. ENGEL (éd.), *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns Legaten – delegierte Richter – Grenzen*, Berlin, 2013 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 25), p. 43-64.

<sup>151</sup> Sur la liturgie hispanique, voir en général PINELL, J., *Liturgia hispánica*, Barcelone, 1998 (Biblioteca litúrgica, 9). Sur l'office monastique, voir *supra*, n. 53. Édition du *Liber horarum* par PINELL, « Las horas vigiliares », et FLORES ARCAS, J. J., *Las horas diurnas del Liber horarum de Silos. Introducción y edición crítica (Cod. Silos, Arch. Monástico, 7)*, Silos, 1997 (Studia silensia, 21).

liturgie hispanique<sup>152</sup>. À condition de se rappeler toujours combien les textes liturgiques sont d'un maniement délicat, faute d'assurance sur le contexte de leur production et leur utilisation<sup>153</sup>, leur consultation apportera, sur certains points – culte des saints, profession des moines, commémoration des défunts –, des éclairages dignes d'être pris en compte.

Les données apportées par la documentation épigraphique sont d'un poids assez modeste, même si l'on connaît quelques inscriptions de provenance monastique. Certaines sont encore conservées sur place, d'autres ont abouti dans des musées, d'autres encore sont aujourd'hui perdues, mais ont été transcrites avant leur disparition. Elles ont été gravées pour célébrer la dédicace d'une église, recenser les reliques conservées sous une table d'autel ou identifier une sépulture, et s'enrichissent parfois d'un développement relatif aux circonstances de leur production<sup>154</sup>. Les inscriptions sur ardoise en écriture wisigothique nous intéresseront moins, dans la mesure où elles sont généralement datables des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, mais l'ardoise dite de Carrio, dont la composition a été fixée par les dernières études au IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle, pourra nous renseigner sur la fonction remplie par un petit monastère au sein d'une communauté rurale<sup>155</sup>.

D'une façon trop marginale pour qu'il soit nécessaire de les présenter ici en détail, quelques textes provenant de régions extérieures à l'espace étudié apporteront sur tel ou tel aspect des informations complémentaires. On peut les diviser en quatre blocs : écrits des chrétiens « mozarabes »<sup>156</sup> ; historiographie d'al-Andalus<sup>157</sup> ; documentation pragmatique

---

<sup>152</sup> Voir en ce sens les exemples recensés par DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 157-174.

<sup>153</sup> L'appel à la prudence lancé en ce sens à propos des textes relatifs à une liturgie de la guerre par HENRIET, P., « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique », dans *Francia*, 29, 2002, p. 171-220, spt. p. 208-218, peut s'appliquer aux textes de la liturgie hispanique de façon générale. Il convient aussi de rappeler, après WALKER, *Views of Transition*, p. 27, que la liturgie est en pratique bien moins uniforme que les éditions de textes ne peuvent le laisser croire.

<sup>154</sup> Divers corpus d'inscriptions ont été utilisés, en particulier HÜBNER, E., *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlin, 1871 ; GARCÍA LOBO, V., *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Barcelone, 1982 ; DIEGO SANTOS, F., *Inscripciones medievales de Asturias*, Gijón, 1994 ; GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, M., *Corpus inscriptionum Hispaniae mediaevalium*, vol. I/1, Zamora. Colección epigráfica, Turnhout, 1997.

<sup>155</sup> VELÁZQUEZ, I., *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, 2 vol., Turnhout, 2000 (Monumenta palaeographica Medii aevi. Series hispanica) ; EAD., *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación : la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII*, Burgos-Madrid, 2004.

<sup>156</sup> Recensés et présentés jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle par CODOÑER, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanque, 2010 (Obras de referencia, 28). Édition de GIL, J., *Corpus scriptorum muzarabicorum*, 2 vol., Madrid, 1973, à compléter par deux éditions de texte du X<sup>e</sup> siècle : DOZY, R., *Le calendrier de Cordoue (nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Ch. Pellat)*, Leyde, 1961 ; Raguel, *Vita vel Passio sancti Pelagii martiris*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « La Pasi3n de S. Pelayo y su difusi3n », dans *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, p. 97-116.

<sup>157</sup> Pr3sentation g3n3rale par MAÍLLO SALGADO, F., *De historiografía árabe*, Madrid, 2008 ; ID., « La historiografía islámica para la historia de la Península Ibérica », dans *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica : la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2009, p. 111-162.

d'origine catalane<sup>158</sup> ; textes ultra-pyrénéens<sup>159</sup>. Leur traitement n'a pas été équitable : si les écrits « mozarabes » et l'historiographie arabe disponible en traduction ont été largement balayés, les sources catalanes et extra-péninsulaires ont été parcourues de manière beaucoup plus sélective, principalement à partir de références déjà connues et citées dans l'historiographie.

Largement dominé par les textes, cet ample corpus exprime moins une orientation méthodologique choisie qu'il ne reflète l'état connu de la documentation. On a voulu, autant que possible, le compléter par les sources non écrites dont l'utilisation pouvait trouver pour notre propos quelque pertinence. Dans ce but, un inventaire des représentations iconographiques de moines a été dressé selon le double critère de l'origine hispanique du support et de sa date d'exécution, en étendant la recherche jusqu'aux premières années du XII<sup>e</sup> siècle. L'essentiel de l'iconographie monastique recensée est fait d'enluminures sur parchemin. S'y ajoutent une sculpture sur pierre, enchâssée dans le mur extérieur de l'église de San Fructuoso de Barós, en Aragon, et une série de plaques sculptées sur ivoire qui formaient à l'origine une partie de l'ornementation du reliquaire de San Millán de la Cogolla. Toutes ces images de moines se distribuent chronologiquement entre le début du X<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle. Chacune d'entre elles sera présentée de façon détaillée dans le corps de l'étude et en annexe. Une dernière enluminure – la représentation de l'enfer dans le Beatus de Silos – et une pierre tombale sculptée – celle du noble Alfonso Pérez († 1093), enseveli à Sahagún – feront aussi l'objet de rapides commentaires.

Regrettons enfin que les traces matérielles laissées dans le paysage ibérique par les monastères du haut Moyen Âge demeurent aujourd'hui si mal connues. La place qu'on pourra leur donner se trouve étroitement limitée *a priori* par l'absence quasi totale, dans les régions étudiées, de fouilles archéologiques menées sur les sites connus d'anciens monastères, ou qui auraient permis d'identifier avec un minimum d'assurance des monastères par ailleurs non documentés<sup>160</sup>. Quelques églises monastiques sont en revanche conservées dans un état qui

---

<sup>158</sup> ABADAL I DE VINYALS, R. D', *Catalunya carolingia*, vol. 2, *Els diplomes carolingis a Catalunya*, Barcelone, 1926-1950 (Institut d'estudis catalans. Memòries de la secció històrico-arqueològica, 2) ; DUFOUR, J., « Les rouleaux et encycliques mortuaires de Catalogne (1008-1102) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 20, 1977, p. 13-48 ; JUNYENT I SUBIRÀ, E., *Diplomatari de la catedral de Vic, segles IX-X*, Vic, 1980 (Sèrie Documents, 1) ; *Id.*, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, Barcelone, 1992.

<sup>159</sup> Les recenser ici allongerait démesurément cette note. Ils seront référencés dans le corps de l'étude au fur et à mesure de leur utilisation.

<sup>160</sup> Constat formulé encore récemment par MORENO MARTÍN, F. J., « La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas », dans *Anales de historia del arte, Volumen extraordinario*, 2009, p. 199-217, ici p. 208-209 et 217 ; GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A. et MUÑIZ LÓPEZ, I., *Arqueología medieval en Asturias*, Gijón, 2010, p. 315-317.

remonte, en partie au moins, au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle<sup>161</sup>. À l'aide des études que les spécialistes leur ont consacrées, on tentera d'en tirer quelques hypothèses sur les usages socio-liturgiques de l'espace ecclésial.

Un corpus constitué en son cœur d'une profusion de chartes au contenu sec et répétitif, complété par une documentation variée mais jamais abondante : telle est la matière sur laquelle peut compter l'historien au moment d'entreprendre l'étude sociale du monachisme hispanique dans les siècles du haut Moyen Âge. Ce n'est certes pas négligeable, et c'est assez pour rendre légitimes les objectifs précédemment énoncés. Mais c'est aussi trop peu pour prétendre à la reconstitution d'une histoire continue et pleine de certitudes : la nature éclatée des sources, leurs silences nombreux, les filtres qu'elles introduisent entre notre regard et les structures sociales disparues n'autorisent qu'une appréhension fragmentaire et souvent hypothétique du phénomène que l'on s'apprête à décrire et à décrypter.

\*

Il sera abordé en trois volets.

Le premier sera consacré à cerner au plus près, dans la société hispanique du haut Moyen Âge, une condition monastique dont la définition est loin d'aller de soi. Préalable méthodologique, prolongeant l'effort amorcé : il faut savoir de quoi l'on parle. Mais aussi et surtout saisie d'un regard social : qui sont les moines et qu'est-ce qui les fait tels, au témoignage des sources contemporaines ? Définir l'identité d'un groupe et tracer ses contours, c'est déjà saisir en creux la place que la société lui accorde ou l'image qu'il se fait de lui-même et entend diffuser au sein de cette dernière.

Une deuxième partie portera sur les modalités de la polarisation sociale exercée par les monastères : comment et pourquoi ils croissent et se multiplient ; auprès de qui s'exerce leur puissance d'attraction ; ce qui fait leur succès et leur raison d'être. Pour répondre à ces questions, on se placera dans la position de ceux qui ne sont pas moines, ou ne le sont pas encore, mais manifestent sous des formes variées leur intérêt pour le monachisme. Trois points de vue se succéderont : celui du fondateur ou patron d'un monastère ; celui de l'individu qui abandonne l'état séculier pour se consacrer à la vie monastique ; celui du donateur, qui gratifie les monastères de ses libéralités.

Le dernier temps de l'analyse visera à replacer les moines dans le monde où ils vivent et évoluent. Il s'agira de saisir leur intégration pratique et physique à la société en même

---

<sup>161</sup> Vue d'ensemble dans BANGO TORVISO, *Arte prerrománico*.

temps que la place qui leur est octroyée dans les systèmes de représentation de l'Église et de l'ordre social. Un tel objectif nous conduira à étudier leur rapport ambivalent à un environnement qu'ils ont prétendu quitter mais dans lequel ils demeurent inévitablement ancrés. Il importera également de prendre en compte la réalité territoriale originale créée par la bipartition de la péninsule Ibérique entre chrétienté et Islam, pour mesurer à quel point elle contribue à orienter dans un sens spécifique les usages sociaux du monachisme septentrional.

# PREMIÈRE PARTIE

## LA CONDITION MONASTIQUE DÉFINITION ET IDENTIFICATION

« L'idée même que les hommes se faisaient du monachisme a varié entre la période des débuts au V<sup>e</sup> siècle et le IX<sup>e</sup> siècle. Être moine comporte toujours un certain retrait du monde, plus ou moins marqué matériellement, le célibat et une pratique de la prière que l'on voudrait perpétuelle, comme le signifie une célébration liturgique dont les formes ont varié. Mais cet "être moine" peut se vivre de manière différente, et ce que l'on considère comme vraiment "monastique" n'est pas identique à tout moment et pour tous »<sup>162</sup>. Ces mots de dom Lin Donnat ont sur le fond valeur générale. Le terme fixé à leur application chronologique est en revanche conçu en référence au monde carolingien : le IX<sup>e</sup> siècle, c'est la réforme conduite par Benoît d'Aniane et un effort sans précédent d'homogénéisation du monachisme, soutenu par l'idée d'unité impériale. Il s'agit alors, au moins sur le principe, de fixer un statut plus uniforme : les moines seront bénédictins. Il y aurait à dire sur le succès mitigé de l'entreprise, mais une chose est certaine : où cet effort ne porte pas, la condition de moine se caractérise toujours par la foisonnante diversité des pratiques. Or dans la chrétienté hispanique, Catalogne mise à part, l'œuvre réformatrice du second Benoît n'exerce avant longtemps

---

<sup>162</sup> DONNAT, L., « L'idée de réforme monastique aux VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans A. DUFOUR et G. LABORY, *Abbon, un abbé de l'an mil*, Turnhout, 2008 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 6), p. 69-79, ici p. 70.

aucune influence perceptible. Délimiter précisément les contours et le contenu du monachisme ibérique au cours du haut Moyen Âge relève alors de la vaine gageure, mais c'est à la seule condition de considérer cette difficulté comme un état de fait, sans prétendre la réduire à toute force, que l'on pourra pénétrer au cœur de notre objet d'étude.

La question qui doit se poser *a priori*, moins provocatrice qu'elle n'en a l'air, est celle de l'existence même d'une identité monastique. Entendons-nous : que des moines aient vécu dans la péninsule Ibérique chrétienne du haut Moyen Âge est évidemment hors de doute. Il reste à s'interroger sur les spécificités de leur genre de vie et sur la reconnaissance sociale de ces dernières. Il faut, comme toujours, partir de la matière documentaire, c'est-à-dire des textes et des mots qui les composent. Comprendre ce qu'est le monachisme dans une société donnée et dégager sa perception sociale, c'est relever d'abord les termes qui désignent les lieux où il prend forme pour tenter de percer leur sens, sans considérer qu'il doive être nécessairement limpide et univoque (chapitre I). C'est s'attacher ensuite à décrire les éléments traditionnellement reconnus comme déterminants dans son fonctionnement interne – la vie communautaire, la soumission à une règle, l'obéissance à un abbé – pour mesurer leur degré d'institutionnalisation et leurs modalités d'exécution pratique (chapitre II). C'est enfin évaluer la capacité des moines à constituer un groupe social identifiable et identifié comme tel, par l'étude du lexique utilisé pour les nommer, par la mise en regard des normes et des pratiques qui guident leur vie ou par l'appréhension de leur apparence physique comme élément constitutif d'une identité sociale (chapitre III).

# Chapitre I

## Insaisissables monastères : les mots et les choses

À dix ou douze de siècles de distance, la langue écrite d'une civilisation qui nous est largement étrangère, celle de l'Occident latin médiéval, ne saurait être lue avec trop de transparence<sup>163</sup>. Appréhender l'histoire des monastères hispaniques du haut Moyen Âge par le truchement textuel qui, fondamentalement, nous les donne à voir, implique ainsi de s'affronter en préalable au repérage des termes par lesquels ils se trouvent le plus habituellement désignés et, surtout, à la détermination de leur sens. Au cours du haut Moyen Âge, les monastères hispaniques sont en effet identifiés, de façon indistincte et souvent interchangeable, par les mots *cenobium*, *monasterium*, *arcisterium*, *cimiterium*, *regula*, *cella*, *ecclesia*, *basilica*, *aula*, *domus*, *locus*, *atrium*, etc.<sup>164</sup> Prétendre assigner à chacun de ces termes un sens toujours propre serait sans aucun doute un fourvoiement. Dans bien des cas, seuls le contexte documentaire ou la connaissance que nous avons par ailleurs d'un

---

<sup>163</sup> Voir en ce sens GUERREAU, A., *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, 2001, p. 191-237.

<sup>164</sup> Retenons seulement quelques exemples, où les termes relevés se réfèrent dans chaque cas à un seul établissement : CDCA, doc. 32 (927), p. 84 : *baselica*, *locum*, *ecclesia*, *monasterium* ; CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 135-136 : *monasterium*, *ecclesia*, *cimiterium*, *domus* ; CDO, doc. 31 (1045), p. 56-58 : *domus Dei*, *arcisterium*, *monasterium*, *cenobium*, *regula* ; SPR, doc. 2 (1082) : *baselica*, *ecclesia*, *monasterium*. Utiles glossaires ou lexiques définissant avec plus ou moins de précision tout ou partie de ces termes sur le fondement d'une documentation hispanique : DEPA 1, p. 545-550 ; PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Madrid, 1975, p. 77-148 ; PÉREZ GONZÁLEZ, M. (éd.), *Lexicon latinitatis Medii aevi regni Legionis (s. VIII-1230) imperfectum. Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)*, Turnhout, 2010 (CCCM).

établissement permettent tant bien que mal d'en fixer le contenu. Quelques problèmes de sémantique historique, particulièrement cruciaux pour notre propos, méritent néanmoins une attention appuyée.

## I. *Cenobia, monasteria* et ermitages

Dans la documentation hispanique d'après 711, les savantes distinctions établies au VIII<sup>e</sup> siècle par Isidore de Séville entre *cenobium* et *monasterium* n'ont probablement plus grande actualité. L'auteur des *Étymologies*, dont l'*opus magnum* circule alors largement dans l'espace péninsulaire, définit le *monasterium* comme l'habitation d'un seul moine – nous dirions un ermitage – et le *cenobium* comme le lieu abritant une communauté monastique<sup>165</sup>. Isidore s'inspire de Cassien, mais les définitions proposées par ce dernier dans ses *Collationes* – elles aussi bien connues des moines hispaniques du haut Moyen Âge – sont plus précises et plus nuancées : pour Cassien, *monasterium* et *cenobium* sont souvent employés indifféremment, mais le *monasterium* peut être « la demeure d'un seul moine » ; le terme *cenobium*, au contraire, « ne convient qu'aux maisons où nombre de personnes vivent en commun sous le même toit »<sup>166</sup>.

### A. *Cenobium* : communauté monastique

Au temps de Cassien ou d'Isidore comme dans les siècles ultérieurs, le sens de *cenobium* ne pose guère de difficultés : il s'agit d'un établissement abritant un groupe de moines menant vie commune. À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Beatus de Liébana, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, emprunte à Isidore un passage des *Étymologies* pour définir le *cenobium* : les cénobites sont ceux qui vivent en commun, parce que le terme *cenobium*

---

<sup>165</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 2, XV, IV, 5-6 : *Monasterium unius monachi habitatio est. Móνος enim apud Graecos solus, στήσιον statio ; id est solitarii habitatio. Coenobium ex Graeco et Latino videtur esse compositum. Est enim habitaculum plurimorum in commune viventium ; κοινόν enim Graece commune dicitur.* Sur la connaissance et la circulation des *Étymologies* d'Isidore dans la péninsule Ibérique chrétienne entre VIII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècle, voir DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Isidoro en la Edad Media hispana », dans *ID.*, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelone, 1976, p. 141-201, spt. p. 175-189.

<sup>166</sup> Cassien, *Collationes*, éd. É. PICHÉRY, *Jean Cassien. Conférences*, Paris, 1955-1959 (SC, 42, 54, 64), vol. 3, XVIII, VIII-X, p. 22 : *Et monasterium potest etiam unius monachi habitatio nominari, coenobium, nisi ubi plurimorum cohabitantium deget unita communio, non potest appellari.* Nous suivons la traduction proposée *ibid.*, p. 23. Sur la connaissance des *Collationes* de Cassien dans les monastères hispaniques, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 201.

contient l'idée de pluralité<sup>167</sup>. La documentation pragmatique offre d'une telle application sémantique des témoignages innombrables. Pour ne prendre que deux exemples, en 942, une vente est faite à l'abbé Gonzalo de San Martín de Turieno, en Liébana, et aux frères qui vivent avec lui dans ce *cenobium*<sup>168</sup>. En 1040, on trouve au *cenobium* de San Salvador de Villacete, au nord-est de Zamora, un abbé, un prévôt et un *collegium* de moines<sup>169</sup>. L'attestation d'une hiérarchie monastique, des frères vivant groupés, l'assujettissement à une règle : ces éléments conjoints permettent de définir ces *cenobia* comme des monastères cénobitiques. Les glossaires utilisés par les scribes hispaniques du haut Moyen Âge corroborent de telles conclusions. Sans doute doivent-ils être utilisés avec précaution : les gloses qu'ils renferment, copiées sur des modèles, peuvent provenir de fort loin et ne pas refléter spécifiquement l'état d'une langue ou de réalités ibériques. Elles n'en sont pas moins utilisées pour gloser d'autres manuscrits, et la fréquente mention de glossaires dans les bibliothèques monastiques prouve que de tels instruments sont parmi les moines de quelque usage<sup>170</sup>. Le glossaire qui constitue la matière principale du manuscrit RAH 46, achevé en 964 et attribué au *scriptorium* de San Millán de la Cogolla, comme la copie qui en fut exécutée un peu plus tard (Paris, BN, nouv. acq. lat. 1296), peut-être encore à San Millán – moins vraisemblablement à Silos, comme on l'a souvent affirmé –, définissent ainsi le *cenovium* comme *congregatio* et comme *monasteria (sic) plurimorum* : on ne saurait être plus clair<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, t. 1, II, Prol., 4, 23, p. 172 : *Cenobitae, quos nos in commune uiuentes possumus appellare ; cenobium enim plurimorum est*. La source est littéralement Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XIII.

<sup>168</sup> CSTL, doc. 47 (942), p. 56 : *uobis Gundisaluo abbas de Sancti Martini [...] tam uos quam ecciam et fratres qui in eodem cenobio fuerint habitantes in Sancto Martino*. Un an plus tôt, le monastère est appelé *regula*, signe qu'il se définit aussi par une observance régulière : CSTL, doc. 46 (941), p. 55 : *uobis Gundisaluo abbas uel ceterum fratres qui in regula Sancti Martini sunt constituti*.

<sup>169</sup> CDMS 2, doc. 458 (1040), p. 117 : *baselica fundata uel cenobio confirmato in Ualle de Zaidi, quorum principatus tenet regimine Ermegildus abbas uel prepositum Ioannes [...] abbas nominatum adque prepositum uel collegio cenobio*.

<sup>170</sup> L'origine nord-pyrénéenne d'un des modèles au moins sur lequel fut établi le glossaire du manuscrit RAH 46 a été suggérée par DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelone, 1978, p. 13, et *ID.*, *Libros y librerías*, p. 143-145. Dernièrement, GARCÍA TURZA, C., *Los primitivos romances hispánicos. Nuevas aportaciones desde los glosarios visigóticos*, San Millán de la Cogolla, 2011 (Instituto Orígenes del español. Serie mayor, 3), p. 39-45, a toutefois insisté sur le caractère composite et l'originalité hispanique des glossaires en écriture wisigothique. Pages synthétiques sur la fonction et l'usage des gloses et des glossaires dans GARCÍA TURZA, C. et J., *El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico del Península Ibérica. Edición y estudio*, Logroño, 1997, p. 30-36. Exemples de références documentaires à des glossaires dans des bibliothèques monastiques : DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 158, 161, 165.

<sup>171</sup> Gloses respectivement éditées par GARCÍA TURZA, *El códice emilianense 46*, p. 272 ; GARCÍA DE DIEGO, E., *Glosarios latinos del monasterio de Silos*, Murcie, 1933, p. 72. Sur les liens entre ces deux manuscrits, leur date et leur possible provenance, voir en particulier DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 143-147 ; *ID.*, « Testimonios de manuscritos leoneses », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 293-480, ici p. 344-346 ; VIVANCOS GÓMEZ, M. C., *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Silos, 1996 (Studia silensia, 19), p. 69-78. GARCÍA TURZA, *El códice emilianense 46*, p. 73-78, argumente de façon convaincante en faveur d'une attribution du second à San Millán.

Cette dernière expression, proche du texte des *Étymologies*, l'est peut-être plus encore de celle qu'emploie Smaragde dans son commentaire sur la règle bénédictine, lequel dépend à son tour d'Isidore<sup>172</sup>. Que l'on impute une telle parenté à la circulation du commentaire de Smaragde dans la péninsule Ibérique du X<sup>e</sup> siècle ou à l'origine septentrionale des glossaires mentionnés, il faut sans doute voir en Smaragde la source immédiate de cette brève définition.

## B. *Monasterium* : monastère ou ermitage ?

*Monasterium* est un mot plus équivoque. Dans le haut Moyen Âge hispanique, il est clair qu'il se réfère dans un grand nombre de cas à des établissements de structure cénobitique. Selon le *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore de Séville, les cénobites sont à l'origine de l'institution des *monasteria*. Collant davantage aux vieilles définitions de Cassien, mais sans doute aussi à la langue et aux réalités de son temps dans une œuvre que n'anime pas l'ambition philologique et presque archéologique des *Étymologies*, Isidore signale simplement que *monasterium* peut, sans exclusivité, désigner l'habitation d'un seul moine<sup>173</sup>. Les canons du concile d'Agde ou, en péninsule, ceux du deuxième concile de Séville, transmis par la *Collectio hispana*, emploient indifféremment les termes *cenobium* et *monasterium*<sup>174</sup>. Après 711, quand il est permis de le préciser, une part non négligeable des *monasteria* apparaissent composés d'un groupe menant une vie régulière et commune sous la direction d'un abbé. C'est le cas, par exemple, du *monasterium* de San Martín de Albelda dès sa première attestation dans un document considéré comme authentique, en 925<sup>175</sup>. On ne s'étonnera donc pas de l'équivalence entre les termes *cenobium* et *monasterium*, fréquemment employés dans les chartes comme de simples synonymes. En 947, le monastère de Lorenzana,

---

<sup>172</sup> Voir en parallèle Isidore, *Etymologiae*, vol. 2, XV, IV, 5-6 : *Coenobium [...] est enim habitaculum plurimorum in commune viventium*, et Smaragde, *Expositio in Regulam S. Benedicti*, éd. A. SPANNAGEL et P. ENGELBERT, *Smaragdi abbatis expositio in Regulam S. Benedicti*, Siegburg, 1974 (Corpus consuetudinum monasticarum, 8), chap. I, p. 56 : *Coenobium enim est monasterium plurimorum id est in commune viventium*.

<sup>173</sup> Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, éd. C. M. LAWSON, *Sancti Isidori episcopi hispalensis, De ecclesiasticis officiis*, Turnhout, 1989 (CCSL, 113), II, XVI, 2, p. 74 : *Primum genus est coenobitarum, id est in commune uiuentium [...]. Horum igitur institutione monasteria sumpsere principium* ; *ibid.*, 11, p. 77 : *Inter coenobium autem et monasterium ita distinguit Cassianus, quod monasterium possit etiam unius monachi habitatio nuncupari, coenobium autem non nisi plurimorum*. L'œuvre circula en péninsule Ibérique après 711, comme en témoigne la tradition manuscrite étudiée *ibid.*

<sup>174</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, t. 4, Madrid, 1984, conc. d'Agde (506), c. 57, p. 144 ; VIVES, *Concilios*, conc. de Séville II (619), c. 10, p. 169-170 ; c. 11, p. 170-171. PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas*, p. 103-104, conclut à l'équivalence des deux termes dès le VII<sup>e</sup> siècle.

<sup>175</sup> CALb, doc. 3 (925), p. 13 : *tibi Gabella cum ceteris fratribus in monasterio Albaidensium commorantibus Deoque militantibus*. Une vingtaine d'années plus tard, les frères d'Albelda vivaient « régulièrement » dans un *cenobium* : *ibid.*, doc. 15 (947), p. 24-25 : *in atrio Sancti Martini episcopi nominato loco Albaida, Dulquito abbati, ceterisque fratribus qui supradicto atrio regulariter vivunt*.

en Galice, est même désigné d'une tournure intraduisible comme un *cenobio monasterio*<sup>176</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle, le moine Grimaud, auteur de la *Vita Dominici siliensis*, nomme indifféremment *monasterium* ou *cenobium* les monastères San Millán de la Cogolla et de Silos, sur la nature cénobitique desquels le doute n'est à cette époque pas permis<sup>177</sup>.

On connaît malgré tout quelques cas où la vieille acception de *monasterium* comme établissement à vocation érémitique semble s'être tardivement maintenue<sup>178</sup>. À la fin du VII<sup>e</sup> siècle, Valère du Bierzo l'employait plusieurs fois en ce sens dans ses écrits « autobiographiques »<sup>179</sup>. Il n'est probablement pas fortuit qu'on en retrouve longtemps après des usages comparables, précisément dans la même région. En 937, dans un acte de donation au monastère de Santiago de Peñalba, situé dans les montagnes du Bierzo, l'évêque Salomón d'Astorga rappelle que Gennade, l'un de ses prédécesseurs sur le même siège, a fondé des *monasteria* sur la colline de Peñalba, précisant ensuite qu'il s'agit aussi bien de *cenobios* que d'*eremos*<sup>180</sup>. En 952, le monastère de Santa Lucía de Montes, encore dans le Bierzo, est désigné à la fois comme *heremita* et comme *monasterium*. La coexistence de ces deux termes renvoie à une réalité complexe qui est celle d'un monachisme mixte, entre érémitisme et cénobitisme : établi dans une région de forte tradition érémitique, ce monastère-ermitage abrite en effet plusieurs frères, placés sous la conduite d'un abbé<sup>181</sup>. Le *monasterium* de Santa María de Tabladillo offre un exemple comparable, géographiquement et chronologiquement peu éloigné des précédents : en 946, il abrite certes des anachorètes, mais ceux-ci sont

---

<sup>176</sup> TLo, doc. 180 (947), p. 229-230 : *ad cenobio monasterio [...] cenobio siue in monasterio*. Autres exemples : CSPC, doc. 27 (935), p. 53-54 : *in sancto cenobio [...] in eodem monasterio* ; LCFA 1, doc. 101 (987), p. 104 : *in monasterium sanctum [...] in uestro cenobio* ; TSJS, doc. 101 (1042), p. 241-242 : *cenobium sancti Iuliani [...] monasterio vestro samonensi* ; CDCL 4, doc. 1141 (1066), p. 367 : *remorantes cenobio monasterii*.

<sup>177</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 4, p. 192 : *monasterium Sancti Emiliani* ; I, 5, p. 198 : *cenobio Sancti Emiliani* ; I, 6, p. 228 : *cenobium Exiliense* ; I, 10, p. 258 : *monasterium Exiliense*.

<sup>178</sup> Sur le sens du terme *monasterium* comme établissement érémitique dans l'Antiquité tardive et le très haut Moyen Âge, voir HELVÉTIUS, A.-M., « Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle (principalement en Gaule du nord) », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Ermites de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 313), p. 1-27, ici p. 1-7, et CANTINO, G., « Concluding Remarks », dans DEY et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 355-377, ici p. 362-363.

<sup>179</sup> Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à GALLON, F., « Érémitisme et monachisme dans l'œuvre de Valère du Bierzo. Modèles, idéaux et pratiques », à paraître.

<sup>180</sup> CDCA, doc. 48 (937), p. 98 : *Dubium quidem non est sed plerisque cognitum manet eo quod fuit dominus et in Christo pater meus beatae memoriae dominus Jennadius in gradum sacerdotis constitutus in sedem astoricensem a principe domino nostro bonae memoriae domno Adefonso et in hac ordine et eo loco multis manens temporibus construxit monasteria in locum nuncupantum Pinnae Albae subtus mons Auilianae ubi olim ante episcopatum, ex quibus unum dimiserat aedificatum ubi reconditae manent Sancti Petri Apostoli reliquiae et postea aedificavit omnes alios ibi locos tan coenobios quam eremos quantos nunc in tempore manent constructos.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, doc. 71, p. 115-116 : *fratres Sanctae Lucidiae, Pompeianus abbas cum fratribus suis [...] locum Sanctam Lucidiam quae est heremita [...] ipso monasterio.*

visiblement plusieurs et côtoient en ce lieu un abbé, des moines et des clercs<sup>182</sup>. Hors du Bierzo, à quelques dizaines de kilomètres au nord de León, on trouve encore l'attestation de formes de vie érémitique au monastère de San Andrés de Pardomino, régulièrement appelé *monasterium* à partir de sa première attestation en 917<sup>183</sup>. Là vivent des frères, plusieurs fois nommés ermites ou anachorètes, mais qui forment communauté<sup>184</sup>. Il y est bien question d'églises ou d'ermitages, au pluriel, mais *monasterium* n'apparaît jamais qu'au singulier, pour désigner le complexe dans son ensemble : le terme ne peut donc se référer à de simples cellules érémitiques considérées individuellement<sup>185</sup>. Seul le premier des témoignages cités permet donc d'établir une certaine équivalence entre *monasterium* et ermitage au sens strict, mais le terme y désigne également des *cenobia*. Dans les autres cas, la définition isidorienne du *monasterium* réduit à l'habitation d'un moine solitaire ne peut être appliquée sans nuances.

### C. *Monasterium versus cenobium*

Même si, depuis l'Antiquité tardive, le sens de *monasterium* avait évolué dans le sens d'un rapprochement avec celui de *cenobium*, parfois jusqu'à une complète synonymie, d'importantes nuances persistaient. L'emploi de ces deux vocables dans le cartulaire ou *Becerro Gótico* de San Pedro de Cardeña, compilé à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, est particulièrement révélateur<sup>186</sup>. Alors que le terme *monasterium* y sert à désigner toute une gamme d'établissements dont certains ne sont attestés qu'une seule fois et forment, selon toute vraisemblance, des entités de faible envergure, celui de *cenobium* est utilisé de façon presque exclusive pour qualifier le grand monastère de Cardeña, l'un des plus puissants établissements castillans du haut Moyen Âge<sup>187</sup>. Parfois, une telle dichotomie se présente au sein d'un même document : dans un acte de 1083, le prêtre Anaya, son frère Domingo et son neveu Esteban

<sup>182</sup> *Ibid.*, doc. 65, p. 111 : *ad ipsum monasterium de Tablatello supra nominatum, et tibi patri sanctissime Vincemalo abba in opus monachorum, anacoritum, clericorum.*

<sup>183</sup> CDCL 1, doc. 41 (917), p. 66 ; doc. 68 (925), p. 115 ; CDCL 2, doc. 506 (985), p. 316.

<sup>184</sup> CDCL 1, doc. 184 (944), p. 263 : *fratres eremitas de Perameno*. Ils sont aussi appelés *anachoritae* : CDCL 2, doc. 290 (955), p. 55 ; CDCL 3, doc. 526 (989), p. 22. La communauté est désignée comme *congregatio* : CDCL 1, doc. 68, p. 115 ; CDCL 3, doc. 712 (1013), p. 274, et comme *conlegium* : CDCL 4, doc. 1123 (1061), p. 336.

<sup>185</sup> *Eremitas* : CDCL 3, doc. 679 (1009), p. 225 ; *ecclesias* : *ibid.*, doc. 574 (996), p. 89.

<sup>186</sup> Sur la date de composition du cartulaire de San Pedro de Cardeña : CSPPC, p. 10-12.

<sup>187</sup> Quelques exemples. *Monasterium* appliqué à de petits monastères : CSPPC, doc. 51 (945), p. 83 ; doc. 129 (966), p. 160 ; doc. 231 (1032), p. 269. *Monasterium* appliqué à San Pedro de Cardeña : *ibid.*, doc. 11 (921), p. 35 ; doc. 59 (947), p. 91 ; doc. 267 (1050), p. 318. *Cenobium*, au même : *ibid.*, doc. 10 (917), p. 34 ; doc. 73 (950), p. 104 ; doc. 249 (1047), p. 295. L'unique occurrence de ce terme pour désigner un autre monastère – celui de San Martín de Aguilar de Campoo – se trouve dans un acte falsifié du comte Fernán González, probablement forgé autour de 1080 : *ibid.*, doc. 135 (968), p. 164-166. Sur l'inauthenticité de ce texte, voir en outre CDCC, doc. 93, p. 289-299.

donnent à Cardeña un monastère de leur propriété : celui-ci est appelé *nostro monasterio*, celui-là *cenobio*<sup>188</sup>. La même configuration se rencontre ailleurs : en 981, Gonzalo Muniz et sa femme cèdent au *cenobium* de São Mamede de Lorvão, non loin de Coimbra, leur *villa* de Treixedo « avec son monastère », qu'ils ne prennent pas même la peine de nommer<sup>189</sup>.

Au-delà du cas exemplaire de Cardeña, le tableau ci-après permet, à partir d'un large sondage, de dégager une tendance indiscutable (fig. 3). L'échantillon étudié révèle en effet de façon claire l'utilisation très majoritaire du terme *cenobium* pour qualifier d'importants établissements de nature cénobitique, attestés par une vaste documentation. Une telle conclusion se trouve confortée si l'on prend garde que, dans la plupart des cas, les emplois du terme *cenobium* recensés dans le tableau sous la rubrique « autres monastères » s'appliquent à des communautés par ailleurs bien connues, réduisant d'autant le nombre des occurrences désignant des maisons d'identité moins clairement définie. Le cas de la documentation de Leire est à ce titre éclairant : parmi les quatre actes authentiques inventoriés qui mentionnent des *cenobia* autres que celui de San Salvador de Leire, trois concernent San Martín de Roncal, Santa María de Irache et Saint-Pons de Thomières : tous monastères par ailleurs bien identifiés comme tels<sup>190</sup>. Une seule occurrence du terme s'applique à un établissement moins connu, celui de Santa María de Zabalza, transmis de mère à fille en 1084 puis cédé à Leire en 1087 ; on apprend cependant à cette date qu'il était peuplé de frères, ce qui permet de supposer son caractère cénobitique<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> CSPC, doc. 376, p. 428-429.

<sup>189</sup> LTL, doc. 60, p. 682 : *loco nominato Urbanensi cenobio, suburbio Conimbrie [...] uilla nostra propria quos uocitant Traxede, cum suo monasterio.*

<sup>190</sup> Saint-Pons de Thomières : DML, doc. 114 (1085), p. 168 ; San Martín de Roncal : *ibid.*, doc. 162 (1098), p. 232 ; Santa María de Irache : *ibid.*, doc. 176 (1099), p. 251.

<sup>191</sup> *Ibid.*, doc. 113 (1084), p. 166 : *cenobium Sancte Marie quod in Zauaça situm noscitur esse. Voir aussi ibid.*, doc. 123 (1087), p. 180 : *ut sint per calciamenta et per uestimenta de fratribus de Sancta Maria de Zauaça.*

Établissement monastique	Type de désignation	
	En nombre d'actes comportant au moins une occurrence, à l'exclusion des faux	
<b>I. Principaux monastères</b> Entre parenthèses, la base documentaire dépouillée	<b><i>Cenobium</i></b>	<b><i>Monasterium</i></b>
Cardeña (CSPC)	20	22
Celanova (CDMC, puis TC après 1006)	9	229
Lorvão (LTL)	12	37
Leire (DML)	60	38
Sahagún (CDMS 1-3)	14	112
Samos (TSJS)	11	107
San Juan de la Peña (CSJP 1-2)	21	16
San Millán de la Cogolla (CSM 1-2)	15	25
Valvánera (DMV)	19	8
<b>II. Autres monastères</b> Par collection documentaire	<b><i>Cenobium</i></b>	<b><i>Monasterium</i></b>
CSPC	1	25
CDMC/TC	2	47
LTL	0	6
DML	4	48
CDMS 1-3	5	140
TSJS	1	26
CSJP 1-2	2	31
CSM 1-2	2	75
DMV	0	3
<b>Total I</b>	<b>181</b>	<b>594</b>
<b>Total II</b>	<b>17</b>	<b>401</b>

Fig. 3. *Cenobium* et *monasterium* dans la documentation hispanique (711-1100)

Dans le haut Moyen Âge hispanique, les termes *cenobium* et *monasterium* sont donc employés souvent de manière indistincte, mais ils ne sont pas exactement équivalents. L'usage du mot *cenobium* est réservé aux plus grands établissements, ceux où la vie cénobitique est indiscutablement implantée : Cardeña n'est pas seulement le monastère qui bénéficie presque exclusivement du nom de *cenobium* dans le *Becerro Gótico*, il est aussi le seul où les actes du cartulaire signalent la présence d'un *collegium fratrum*, d'un *collegium monachorum*, d'une *fratrum katerba*<sup>192</sup>. Dans le même sens, il est intéressant de noter que l'auteur anonyme de la *Vita Froilanis* désigne systématiquement les fondations monastiques de Froilán par le nom de *cenobium* – on en compte sept occurrences, mais aucun emploi de

<sup>192</sup> *Collegium fratrum* : CSPC, doc. 13 (921), p. 38 ; doc. 42 (943), p. 71 ; doc. 50 (945), p. 82 ; doc. 252 (1047), p. 299. *Collegium monachorum* : *ibid.*, doc. 226 (1025), p. 264 ; doc. 257 (1048), p. 304 ; doc. 357 (1079), p. 408. *Fratrum katerba* : *ibid.*, doc. 18 (929), p. 44 ; doc. 108 (963), p. 138 ; doc. 163 (973), p. 207.

*monasterium* –, comme si le terme était porteur d'un sens à la fois plus précis et plus noble, mieux à même de qualifier les amples communautés décrites par la *Vita* mais aussi, peut-être, plus propre à magnifier l'œuvre du saint<sup>193</sup>.

*Monasterium* emporte des significations beaucoup plus étendues. L'une d'entre elles a été définie comme archaïque et très exceptionnelle – *monasterium* comme ermitage. Une autre a été clairement dégagée – *monasterium* comme *cenobium*. On est loin d'avoir épuisé le problème.

## II. Monastères et simples églises

Le sens du mot *monasterium* dans la documentation hispanique du haut Moyen Âge constitue une difficulté qui, depuis les pages importantes que lui a consacrées Alfonso García Gallo, a été régulièrement soulevée dans l'historiographie<sup>194</sup>. Le grand historien du droit a développé l'idée selon laquelle le terme *monasterium* aurait été porteur de significations variables, lesquelles peuvent être ramenées à quatre : 1) monastère au sens classique du terme ; 2) collège de clercs vivant dans l'entourage de l'évêque ; 3) communauté cléricale sans évêque ; 4) simple église rurale desservie par un ou plusieurs clercs<sup>195</sup>. La critique formulée par certains historiens à l'encontre de cette théorie, jointe au caractère partiellement périmé d'une argumentation fondée sur une série de textes dont certains ne peuvent être admis comme authentiques oblige à y revenir<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> *Vita Froilanis*, p. 581-582.

<sup>194</sup> Ces difficultés sémantiques ne sont d'ailleurs pas propres au cas hispanique : voir CABY, C., « Pour une histoire des usages monastiques de l'espace urbain de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », dans *EAD.* (éd.), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 124, 2012, § 11 (consulté en ligne le 21 décembre 2012 : <http://mefrm.revues.org/94#ftn34>).

<sup>195</sup> GARCÍA GALLO, A., « El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media », dans *Anuario de historia del derecho español*, 20, 1950, p. 275-633, ici p. 372-393 et 418-421.

<sup>196</sup> Les critiques les plus sévères sont l'œuvre de FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, p. 97-107 ; vol. 2, p. 584-588. Des réserves plus ponctuelles avaient déjà été formulées par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 457-468 ; vol. 2, p. 918-919. L'insuffisance de la critique documentaire dans l'œuvre de García Gallo a été notée par FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 2, p. 587, ainsi que par ISLA FREZ, A., « Canónicas y renovación eclesial en el siglo XI », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía*, p. 93-129, ici p. 108, n. 218.

## A. Distinctions *de jure*, distinctions *de facto*

À l'époque wisigothique, il semble que la distinction entre église et monastère ait été assez claire<sup>197</sup>. Elle se fondait sur le droit canonique. Selon les dispositions du premier concile de Braga, les églises devaient reverser à l'évêque diocésain le tiers de leurs revenus<sup>198</sup>. Les monastères étaient dispensés d'une telle obligation fiscale : pour cette raison, le concile de Lérida défendit aux laïcs propriétaires d'églises de les convertir en pseudo-monastères, dans l'espoir de les soustraire à de telles exigences. Le même canon signalait les caractères que devait présenter un *monasterium* pour être reconnu comme tel : présence d'une communauté, soumission à une règle, approbation de celle-ci par l'évêque<sup>199</sup>. Le troisième concile de Tolède précisait en outre les conditions auxquelles un évêque pouvait, s'il le souhaitait, convertir en *monasterium* l'une des églises de son diocèse afin qu'y vive selon la règle une communauté de moines<sup>200</sup>. Il n'est guère aisé de déterminer dans quelle mesure les canons des conciles hispaniques enregistrés dans la *Collectio hispana* furent reçus et appliqués en péninsule des siècles après leur promulgation, laquelle répondait souvent à un contexte particulier et à la nécessité de légiférer devant des situations de fait, qui pouvaient perdre de leur actualité au cours du temps – sans compter que la capacité du pouvoir royal ou épiscopal à faire respecter de telles normes peut être sérieusement questionnée<sup>201</sup>. Nonobstant, on peut voir qu'en 948, l'évêque Oveco de León, au moment de céder une église au monastère de San Pelayo de León, invoquait encore de façon assez précise le canon cité du troisième concile de Tolède<sup>202</sup>. Un demi-siècle plus tard, un acte galicien révèle que la perception de la tierce épiscopale pouvait être encore en vigueur ; significativement, elle touchait une *basilica* dont aucun indice ne permet de déduire une quelconque nature monastique<sup>203</sup>.

---

<sup>197</sup> Le relevé effectué par PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas*, p. 126-130 ne permet d'ailleurs pas d'attester l'utilisation du terme *monasterium* comme simple église à l'époque wisigothique.

<sup>198</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Braga I (561), c. 7, p. 72 : *Item placuit, ut ex rebus ecclesiasticis tres aequae fient porciones, id est una episcopi, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminaria ecclesiae.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, conc. de Lérida (546), c. 3, p. 56 : *Ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur. Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioecesana lege audeat segregare.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, conc. de Tolède III (589), c. 4, p. 126 : *Si episcopus unam de parrochianis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi.*

<sup>201</sup> Sur l'usage de l'*Hispana* dans la chrétienté hispanique du haut Moyen Âge, rappelons DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 76-79.

<sup>202</sup> CDCL 1, doc. 201, p. 286-287 : *Kanonica instituta sententiae doctum, ubi inquit licere episcopo parrochianis ecclesiis ubi monasterium facere...*

<sup>203</sup> TS 1, doc. 48 (994), p. 82 : *Mortui uero iam dicti superius surrexit neptus illorum nomine Ildiurtus et ipsam basilicam restauravit in melius et dedit eam suo sacerdoti nomine Oila. Ipse uero Olla fecit ex ea carta domno Petro episcopo de III<sup>a</sup> portione.* Il serait téméraire d'en conclure à un respect généralisé de cette norme qui,

Plus généralement, la distinction entre *monasterium* et *ecclesia* s'était bien perpétuée, longtemps après la disparition du royaume wisigothique, sans qu'il soit nécessaire de la relier toujours au respect des normes canoniques. En 919, le roi Ordoño II de León dotait en ornements liturgiques le monastère de San Pedro y San Pablo de Triacastela, en Galice, pour qu'y soit perpétuellement maintenue la vie monastique et qu'il ne se trouve pas converti en une « église populaire ou publique »<sup>204</sup>. Au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, un texte copié à la fin du Beatus de Silos établissait la même distinction entre « église populaire » et monastère<sup>205</sup>. En 922, un certain Aldreto concédait à un abbé et à sa communauté une *baselica* dédiée à saint Vincent, établie dans la *villa* de Sabucedo, en Galice encore, pour qu'ils y édifient un monastère : le passage d'un statut à l'autre impliquait probablement des modifications matérielles et/ou juridiques qui ne sont pas précisées mais qui devaient justifier un tel changement de qualification<sup>206</sup>. Un schéma comparable se répète ailleurs : selon un acte qui nous est parvenu sans date, une église est remise aux moines de Samos, toujours en Galice, sous la condition qu'ils y rassemblent une communauté de moines<sup>207</sup> ; en 1071, le monastère de Leire reçoit dans le même esprit l'église de San Miguel de Ripa avec mission d'y instituer la vie monastique<sup>208</sup>. Dans une conception plus générale, les sources témoignent d'une catégorisation sommaire, sans doute assez floue mais qui distingue clairement églises et monastères. Au moment de dresser le bilan amer des incursions d'Al-Mansûr contre le

---

même à l'époque wisigothique, n'avait sans doute été qu'inégalement suivie : voir en ce sens SOTOMAYOR, M., « Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo*, Spolète, 1982 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 28), p. 639-670, ici p. 650-652. ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 96-100, souligne par ailleurs la difficulté à repérer des traces authentiques du paiement de la tierce épiscopale dans le nord-ouest péninsulaire avant le XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>204</sup> Tumbo A, doc. 31, p. 116 : *ut sit in perpetuum locum monasterii atque cenobii, non popularem aecclesiam nec publicam, set ut est semota ad monacorum uita uel confessorum mansionem*. La distinction entre *ecclesias diocesales, monasteria et canonicos* établie par un diplôme d'Alphonse V en 1019 et citée dans le même sens par GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 419, doit être récusée car l'acte est selon toute vraisemblance un faux : voir FERNÁNDEZ DEL POZO, J. M., « Alfonso V, rey de León », dans *León y su historia*, vol. 5, *Miscelánea histórica*, León, 1984 (FEHL, 32), p. 9-262, ici p. 13 et doc. 23, p. 205-208.

<sup>205</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 48 : *Presbiter si se in adulterium animam polluerit et post errorem factum missas celebraberit super altare autem manus pollutas posuerit exilietur ab ecclesia popularis ubi commisit scelus et flagitium et in monasterio sub abbatis regimine dignam penitentiam agatur quatenus pro peccatum commissum ueniam consequatur*.

<sup>206</sup> CDMC 1, doc. 18 (922), p. 81 : *donamus atque tradimus ipsa baselica [...] ut edificetis ibi monasterium*.

<sup>207</sup> TSJS, doc. 244, p. 428 : *placuit mihi [...] ut prona mea voluntate vobis fratribus samonensibus donarem ipsam ecclesiam [...] Vos, vero, patres et domini, ponatis in ipsam casam ordinem monasticam et colligatis in ea sub vestris manibus de nostra gente, qui ad doctrinam voluerit intrare aut ad confessionem venire*.

<sup>208</sup> DML, doc. 93, p. 142 : *oferimus ecclesiam Sancti Micahelis cum sua uilla que uocatur Ripa [...] ut constituatis in Sancto Micahelle ordinem monachorum et conpleatis regularibus diciplinis*. Comme le note Ángel Martín Duque, *ibid.*, la date selon l'ère hispanique ne correspond pas à la mention d'Alphonse VI comme roi régnant en Castille. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 365-366, démontre que cet acte fut manipulé au début du XII<sup>e</sup> siècle par les moines de Leire pour asseoir des droits patrimoniaux contestés, mais les interpolations ne semblent pas avoir touché le passage cité.

royaume léonais, une charte de San Pedro de Eslonza datée de 988 et la *Chronique* de Sampiro, composée quelques décennies plus tard, dressent de semblables constats : selon le diacre qui copie l'acte de 988, « il ne subsista ni cité, ni église, ni monastère où demeuraient les serviteurs de Dieu » ; selon Sampiro, le *hâdjib* « anéantit les églises, les monastères et les *palacia* »<sup>209</sup>.

Il est vrai que les scribes, dans leur maniement imprécis du lexique qu'ils ont à disposition pour la rédaction des chartes, emploient communément les termes *ecclesia* ou *basilica* comme de simples équivalents de *monasterium*<sup>210</sup>. Dans nombre de cas, cette apparente confusion se résout assez simplement : un monastère était par définition pourvu d'une église, qui en constituait le cœur symbolique et spatial ; par contagion métonymique, la partie centrale en était venue à désigner le tout<sup>211</sup>. Mais l'emploi simultané de ces vocables s'explique parfois différemment. *Ecclesia* et *monasterium* avaient partie liée, mais n'étaient pas superposables : aussi trouve-t-on couramment la mention d'un monastère *et* d'une église, ou plus précisément d'un monastère *avec* son église – et, inversement, d'une église avec son monastère –, chacun des termes paraissant alors se référer à un édifice, ou à un groupe d'édifices distincts<sup>212</sup>. Fondamentalement, comme on le lit dans le diplôme du roi Silo daté de 775, un monastère se définissait comme la juxtaposition d'un « lieu de résidence » et d'un « lieu de prière »<sup>213</sup>. Dans le même sens, le récit de fondation du monastère de San Martín de

---

<sup>209</sup> CDMS 1, doc. 340, p. 411 : *neque civitas neque ecclesia neque monasterium ubi servi Dei commorarent non remansit* ; Sampiro, *Chronicon*, éd. PÉREZ DE URBEL, *Sampiro*, p. 345 : *Ecclesias, monasteria, palacia fregit*. Nous laissons à dessein le terme *palatium* non traduit : voir sur son sens FACI, J., « Vocables referentes al sector agrario en León y Castilla durante la Alta Edad Media », dans *Moneda y crédito*, 144, 1978, p. 69-87, ici p. 86.

<sup>210</sup> Citons le cas de divers établissements à l'identité monastique solidement établie. Sahagún : CDMS 1, doc. 27 (921), p. 58 : *patronos nostros sanctorum Facundi et Primitivi quorum ecclesia fundata est in qua eorum corpora sepulta sunt super ripam amnis Ceia secus strata*. San Pedro de Cardeña : CSPC, doc. 233 (1039), p. 271 : *tibi Gomessanus abba cum omni collegio fratrum Sancti ecclesie Karadignensis seruiuentium*. San Pedro de Eslonza : CSPE, doc. 31 (1005), p. 108, où le monastère, avec son *abba* et son *collegium fratrum*, n'est désigné que comme *baselice, locum* ou *sacrosancto eglesie uestre*. Une stricte équivalence des termes *monasterium* et *ecclesia* est explicitement affirmée dans un acte du cartulaire d'Arlanza, à destination d'un *cenobium* dédié à saint Romain : CARL, doc. 31 (1038, mais mal daté), p. 68 : *ad monasterio, id est, ecclesia Sancti Romani et Sancti Johannis et Sancta Maria et Sancti Michaelis Archangeli et omnium Sanctorum*. On la rencontre ailleurs, formulée de façon moins précise, par exemple à propos du monastère de San Justo y San Pastor de Ardón : CDCL 1, doc. 192 (946), p. 274 : *de parte ecclesie uel monasterio* (voir pour l'identification du monastère *ibid.*, doc. 176 [943], p. 254-255).

<sup>211</sup> Sur l'évolution et l'extension du sens d'*ecclesia* au cours du Moyen Âge, voir IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006 (L'Univers historique).

<sup>212</sup> Tumbo A, doc. 34 (922), p. 122-123 : *monasterium cum ecclesia Sanctorum apostolorum Petri et Pauli* ; CDMS 1, doc. 146 (955), p. 184 : *patronos meos sanctorum Facundi et Primitibi cuius in honore ecclesia et monasterio est constructum super crepidinis alvei Ceia* ; doc. 269 (973), p. 320 : *gloriose Sancti Salvatoris cuius eglesia et monasterio est instructum inter Ceia et Aratoie in logo predicto in Possolo* ; CDMC, doc. 176 (974), p. 161 : *uilla et monasterio cum ecclesia* ; MSID, doc. 15 (976 ?), p. 313 : *ecclesia nostram de Sancta Columba cum suo monasterio* ; CSPC, doc. 319 (1066), p. 368 : *ipsa ecclesia, ubi sunt reliquie recondite, id est, Sancti Salvatoris et Sancta Maria et Sancta Marina et Santa Iusta et Rufina cum suo monasterio*.

<sup>213</sup> GARCÍA LEAL, A., *El diploma del rey Silo*, La Corogne, 2007, p. 233 : *Macnum adque preclarum est locum abitacionis propter mercedem anime mee facere donationem ad fratres et seruos Dei [...], quia nobis pedes*

Pereda, au nord-est de León, rappelait que l'établissement était composé d'un *habitaculum* et d'une *domum orationis*<sup>214</sup>. Tel pourrait avoir été, dans les diverses expressions qui liaient en les distinguant *monasterium* et *ecclesia*, le sens propre de ces deux vocables. La hiérarchie fluctuante établie entre l'un et l'autre devait être affaire d'indifférence ou de point de vue, selon que l'on privilégiait l'identité monastique du lieu ou sa sacralité, incarnée dans le bâtiment ecclésial.

Identité monastique. Est-il permis de l'affirmer si rondement, dès lors qu'apparaît dans un texte le terme *monasterium* ? García Gallo, et nombre d'historiens à sa suite, répondent formellement par la négative<sup>215</sup>. Dans bien des cas, une telle caractérisation ne peut être pourtant contestée, sans préjuger de la ferveur des vocations abritées par ces monastères : problème généralement insondable. Quelques critères fondamentaux permettent de conclure, prudemment, à l'existence de formes de vie monastique dans un établissement, y compris de modeste envergure. La mention d'un abbé et d'une hiérarchie monastique, d'une vie régulière, d'un groupe de frères, plus exceptionnellement celle d'un livre propre à la liturgie des moines, conjointement à l'emploi de termes comme *cenobium*, *monasterium*, *arcisterium*, mais aussi d'autres moins nettement marqués, comme *ecclesia* ou *basilica*, constituent un faisceau d'indices sur lesquels doit se fonder l'historien au moment d'évaluer l'identité monastique de tel ou tel établissement<sup>216</sup>.

---

*obsculauerirunt [sic] ipsi serui dei ut darem eis locum orationis in cellario nostro*. Le caractère original de cet acte est mis en doute *ibid.*, p. 55-68, mais sa copie et sa possible interpolation ne peuvent être postérieures au début du X<sup>e</sup> siècle, ce qui ne modifie pas sa portée conclusive pour notre propos.

<sup>214</sup> CSMB, doc. 1 (1020), p. 5 : *et fabricauerunt ex manibus suis ipso arcisterium et conposuerunt ibi habitaculum sanctum et domum orationis in honore Sancti Martini*. Cf. encore CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 324-325 : *et conposuerunt ibi abitaculum et domus orationis*.

<sup>215</sup> Voir après García Gallo, parmi beaucoup d'autres : MARTÍNEZ DíEZ, G., « Las instituciones del reino astur a través de los diplomas (718-910) », dans *Anuario de historia del derecho español*, 35, 1965, p. 59-167, ici p. 102-104 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 108-109 ; LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 90-93 ; DURÁN GUDIOL, A., « Monasterios y monasteriolos en los obispados de Pamplona y Aragón en el siglo XI », dans *Príncipe de Viana*, 52, 1991, p. 69-88, ici p. 77-78 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 95-96 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 542-546 ; DAVIES, *Acts of Gíving*, p. 46-48.

<sup>216</sup> Exemple de la possible caractérisation monastique, en fonction de tels critères, d'un établissement léonais par ailleurs inconnu : CDMS 1, doc. 30, p. 62 : celui-ci est identifié comme *ecclesia* et comme *domus*, mais on y rencontre un groupe de *fratribus qui sunt constituti in domo tua sub regula et regimine abbatís Aldroiti*, et qui reçoivent un *liber horarum*, c'est-à-dire un livre liturgique destiné à la récitation des heures monastiques. Pour quelques actes d'une telle précision, combien d'*ecclesiae* et de *monasteria* dont la nature véritable nous est irrémédiablement masquée ?

## B. Polysémie lexicale et porosité des pratiques : des *monasteria* comme églises ?

Il n'est cependant ni facile, ni sans doute pertinent de chercher toujours à trancher : on sait qu'il a existé, pendant le haut Moyen Âge, des formes de vie cléricale en communauté qui n'étaient pas vraiment monastiques et ne pouvaient être, en amont des réformes carolingiennes, définies comme rigoureusement canoniales<sup>217</sup>. Dans les territoires chrétiens d'Hispanie, on rencontre ainsi des prêtres ou des clercs menant vie commune au sein d'établissements dont le caractère monastique n'est pas clairement affirmé : ainsi à l'église de San Miguel de Montán, en Galice, où est mentionnée une *congregatio* ou *collatio* menant une « vie sainte » dans la *basilica*, et composée de trois prêtres au minimum<sup>218</sup>. De même, aux *monasteria* navarrais de Larrasoña ou de Huarte, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, on trouve certes des abbés mais ceux-ci sont à la tête de communautés cléricales réduites dont il est permis de questionner l'identité proprement monastique<sup>219</sup>. Entre celles-ci et les petits monastères dont fourmille la documentation hispanique, la frontière peut être extrêmement ténue : l'équivalence formulée entre *ecclesia* et *monasterium* trouve probablement là, couramment, une autre explication<sup>220</sup>. Le passage d'une catégorie à l'autre devait être suffisamment fluide pour qu'il fût permis, au lendemain de la restauration et de la consécration, en 889, d'un établissement dédié au saint Sauveur à Arnoya, en Galice, d'y envisager aussi bien l'installation d'abbés et de moines que celle de prêtres ou de clercs. Sans doute n'y avait-il là rien d'exclusif, mais cette manière de dresser l'éventail des possibles pourrait révéler le statut indéfini de l'établissement. Sa riche dotation livresque l'apparente à une communauté

---

<sup>217</sup> Voir en général SEMMLER, J., « Le monachisme occidental du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle : formation et réformation », dans A. DIERKENS, D. MISONNE et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Maredsous, 1993 (*Revue bénédictine*, 109), p. 68-89.

<sup>218</sup> TSJS, doc. 138 (1068), p. 299 : *testamentum Deo et loco sancto isto sancti Michaelis et sancti Andree [...] ecclesie et congregationi que ibidem in vita sancta perseveraverit [...]. Facio testamentum ego Riquila presbiter in basilica et collatione sancti Michaelis in facie de Pelagio presbitero et de Petro presbitero et de Didaco presbitero et de congregatione sancti Michaelis, que hic est concurrans.*

<sup>219</sup> Larrasoña : DML, doc. 57 (1057 ?), p. 93 ; doc. 96 (1072), p. 146 ; doc. 100 (1075), p. 151, où l'établissement est systématiquement présenté comme un *monasterium* dirigé par un abbé. En 1087, parmi les témoins d'un acte destiné au même monastère apparaissent cinq *clerici ipsius domus* : *ibid.*, doc. 125, p. 182. Plus précis est le cas de San Esteban de Huarte où l'on trouve en 1090 en tout et pour tout trois clercs : DML, doc. 130, p. 187-188 : *monasterium quod est constructum et consecratum in honore Sancti Stephani in Uarte [...] tres clericos ibi manentes Sancti Stephani, id est don Gomiz et Acenar et Sancium, in societate.*

<sup>220</sup> Voir par exemple LRS, doc. 40 (991), p. 50 : *monasterio vel ecclesia Sancti Iuliani, que sita est in territorio de villa Arce* ; LRS, doc. 41 (1001), p. 53 : *monasterio vel ecclesia Sancti Iuliani, que exita est in territorio de Mortera*. On ne sait rien de la nature de ces deux établissements, probablement de taille modeste : l'un et l'autre se trouvent cédés par ces deux actes au monastère de Santillana, en Cantabrie.

monastique, mais il n'est pas désigné autrement que comme *basilica* ou *ecclesia*<sup>221</sup>. Dans le même esprit, une charte de 947 relate l'édification et la dotation d'une *ecclesia sive monasterium* où vivaient apparemment des frères et leur abbé. Le fondateur, prévoyant sa succession, stipulait qu'elle se ferait au sein de sa famille, s'il s'y trouvait un membre pour se consacrer à Dieu : il pourrait être aussi bien *monachus* ou *confessus* que *clericus*<sup>222</sup>. Bien souvent, la présence d'un groupe réduit de desservants menant une vie plus ou moins communautaire devait suffire à justifier l'appellation de « monastère »<sup>223</sup>.

Il semble que le terme *monasterium* n'ait pas même impliqué toujours l'existence d'une communauté, si réduite fût-elle, sans pour autant rappeler la vocation érémitique véhiculée par son sens étymologique. En 1028, le comte d'Aguilar Fernando Flaínez et la comtesse Elvira procédaient à un échange de biens avec les moines de Sahagún : ceux-ci leur cédaient un *bustum*, c'est-à-dire un pâturage, et recevaient en échange le *monasterium* de Santa María de Oseja. Afin de consolider l'accord, le couple comtal détachait de son service un clerc – un seul – qui devrait habiter et desservir le *monasterium*<sup>224</sup>. En 1071, le roi de Pampelune Sanche Garcés IV confie au prêtre Nuño un monastère dédié à la Vierge, situé dans la Rioja sur les rives du *río* Cárdenas, afin qu'il s'y installe et qu'il y vive comme le ferait après lui son successeur. La présence d'une communauté n'était visiblement pas envisagée, et le voisinage d'un autre *monasterium* donne à croire que l'un et l'autre n'étaient que de très modestes établissements<sup>225</sup>.

Les mentions de *monasteria* sans précision aucune sur les formes de vie qu'ils pouvaient accueillir sont innombrables<sup>226</sup>. Il est alors impossible de déterminer quelles réalités sociales le terme pouvait receler, mais l'absence totale d'indications combinée à la très faible

---

<sup>221</sup> CDMC 1, doc. 7, p. 67-68. Parmi les nombreux livres donnés, on note la présence d'un *Orarium*, soit un *liber horarum* contenant les textes des offices monastiques.

<sup>222</sup> TSJS, doc. 226, p. 411 : *locum cum custodia abbatis vel fratrum. Si quis fuerit de nostra gente in timore Dei et litteras didicerit vel ad Dominum converterit habeat hec omnia iure perenni. Monachus confessus, clericus, ex nostra gente veniat ad edificandi et obtinendi ecclesiam sive monasterium.*

<sup>223</sup> Comme l'a noté CONSTABLE, G., « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* in the Early Middle Ages », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*, p. 349-389, ici p. 350 : « Monks are often hard to distinguish from canons and other clerics, and the term *monasterium* [...] was used throughout the Middle Ages for any church cared for by more than one priest. » Voir dans le même sens LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Rome, 1961 (Studia Anselmiana, 48), p. 10-11.

<sup>224</sup> CDMS 2, doc. 423, p. 74 : *Et ad confirmandam cartam absoluimus uobis uno clerico qui populet semper ipso monasterio.* Sur le sens de *bustum*, voir DEPA 1, p. 601-602 ; PÉREZ GONZÁLEZ, *Lexicon*, s. v., p. 108-109.

<sup>225</sup> CSM 1, doc. 393, p. 370 : *facio tibi Nunnoni presbitero ad honorem scilicet sanctissime Dei genitricis perpetueque Virginis Marie, monasterium in rivulo Cardinis fundatum, iuxta alterum monasterium Sancti Sebastiani, qualiter valeas in eodem monasterio absque penuria vivere, tu et qui tibi in eodem monasterio successor extiterit.*

<sup>226</sup> Voir par exemple CDMS 1, doc. 129 (950), p. 166 ; CSPC, doc. 139 (969), p. 169 ; LTL, doc. 60 (981), p. 682 ; CDMS 2, doc. 421 (1028), p. 71 ; CSJP 1, doc. 46 (1028 ?), p. 133 ; doc. 96 (1048), p. 79 ; CSPC, doc. 331 (1071), p. 380.

attestation de la plupart de ces établissements – souvent guère plus d’une occurrence –, incite à penser qu’ils étaient généralement loin de former des communautés monastiques bien constituées. La mention de ces « monastères » s’accompagne souvent d’une revendication de propriété : *monasterium proprium*, *meum monasterium*, *monasterium nostrum*<sup>227</sup>. Faut-il les distinguer des *ecclesiae propriae*, aussi mal caractérisées, que l’on rencontre dans les mêmes sources<sup>228</sup> ? La parenté entre *monasterium proprium* et *ecclesia propria* n’est sans doute pas que de formule : dans ces cas fort communs, l’emploi d’expressions voisines doit recouvrir des réalités similaires<sup>229</sup>. Le terme *monasteriolum* par lequel ces établissements se trouvent parfois désignés est sans doute plus propre à rendre compte de leur modestie<sup>230</sup>.

Comme le terme *monasterium*, celui d’*abba* est d’une signification mal fixée. Il est net, dans bien des cas, que les *abbates* de la documentation ne sont pas nécessairement les supérieurs d’une communauté. Dans le très haut Moyen Âge, l’*abba* pouvait n’être qu’un prêtre séculier, préposé au service d’une église<sup>231</sup>. Un tel sens étendu semble se maintenir tardivement en péninsule. Dans la Rioja, une série d’actes brefs atteste l’existence d’une église dédiée à la Vierge, vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle ; elle est dirigée par un abbé nommé Ferruzo, mais se trouve seulement désignée comme *ecclesia*, *atrium* ou *domus*. Aucune règle, aucun groupe de frères ne sont signalés dans la dizaine d’actes qui constituent ce dossier, au sein duquel on voit en revanche Ferruzo bien actif dans le commerce de la terre<sup>232</sup>. Un peu plus tôt, peut-être vers 1028, un abbé Amato s’était donné avec ses compagnons et son église de San Juan au monastère de San Millán de la Cogolla ; on doit se résoudre à tout ignorer des formes qu’y revêtait une éventuelle vie commune<sup>233</sup>. Ces abbés étaient-ils moines eux-mêmes ? Certains devaient mener une existence plus propre aux clercs ruraux et aux paysans qui les entouraient qu’aux cénobites ou aux ermites, tel cet Oriol, « abbé de la *villa* qu’on appelle Guasillo » : au moment de céder cette dernière à San Juan de la Peña en 1034, il ne

---

<sup>227</sup> CSPC, doc. 51 (945), p. 83 : *monasterium proprium* ; CDMS 1, doc. 219 (964), p. 266 : *proprium monasterium* ; CDMS 2, doc. 605 (1059), p. 301 : *monasterio nostro proprio* ; CSPC, doc. 351 (1071), p. 402 : *nostrum monasterium proprium*.

<sup>228</sup> CDMC 1, doc. 39 (934 ?), p. 106 : *eclesia mea propria* ; TSJS, doc. 98 (1007), p. 236 : *ecclesiam nostram propiam* ; CDMS 2, doc. 414 (1024), p. 62 : *ecclesiam nostram* ; CDCL 4, doc. 1143 (1066), p. 369 : *ecclesia nostra propria*.

<sup>229</sup> ORLANDIS, J., « Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media », dans *ID., Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 125-164, ici p. 128-130, souligne cette forte similitude entre « iglesias propias » et « monasterios familiares ».

<sup>230</sup> Voir en ce sens FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 543. Exemples : CDMS 1, doc. 284 (976), p. 341 ; CALb, doc. 32 (1024), p. 43 ; CDI, doc. 16 (1058), p. 22.

<sup>231</sup> Voir BESSE, J.-M., « Abbé », dans F. CABROL et H. LECLERCQ (éd.), *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. I/1, Paris, 1924, col. 39-42, ici col. 41-42.

<sup>232</sup> CSM 1, doc. 245 (1046), p. 239 ; doc. 248-250 (1047), p. 241-242 ; doc. 254 (1048), p. 246 ; doc. 272 (1050), p. 265 ; doc. 282-284 (1051), p. 274-275 ; doc. 287 (1052), p. 278 ; doc. 289 (mal daté), p. 280.

<sup>233</sup> *Ibid.*, doc. 184, p. 181. L’acte est probablement mal daté.

s'identifiait pas par son appartenance à un établissement religieux, mais par son attachement à la terre qu'il avait reçue de ses parents puis exploitée à son tour – il s'y trouvait pourtant une église, dédiée à saint Adrien, mais là n'était visiblement pas l'essentiel<sup>234</sup>.

Le terme *monasterium* recouvrait donc une large étendue de significations. Du grand *cenobium* à la modeste *ecclesia propria*, il s'appliquait à des entités sans trop de commune mesure. On peut sans doute retenir comme critère de définition principal l'existence d'une vie communautaire, fût-elle embryonnaire, mais on a vu que même cette caractérisation minimale ne s'appliquait probablement pas à tout coup. Un problème un peu à part vient compliquer la donne : celui des rapports entre *monasteria* d'une part, chapitres cathédraux ou collégiales d'autre part.

### III. Monastères, chapitres et collégiales

Pendant le haut Moyen Âge, l'Église hispanique ne connaît rien de comparable aux grandes réformes initiées par les souverains carolingiens et couronnées par les synodes d'Aix-la-Chapelle en 816-817. Celles-ci avaient introduit une clarification des statuts au sein des maisons régulières, en imposant théoriquement à chaque établissement le choix entre l'*ordo monasticus* et l'*ordo canonicus*, en même temps qu'elles avaient tenté de promouvoir une vie commune plus rigoureuse au sein du clergé cathédral, qui restait néanmoins bien distinguée de la vie monastique<sup>235</sup>. Vers la même époque, des entreprises comparables étaient conduites dans le monde britannique<sup>236</sup>. En péninsule Ibérique, il faut attendre le XI<sup>e</sup> siècle pour que soient établies de premières démarcations un peu franches entre moines et chanoines, c'est-à-dire entre moines et clercs vivant dans l'entourage de l'évêque d'un côté, entre monastères et collégiales non épiscopales de l'autre<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> CSJP 1, doc. 62, p. 180 : *ego Oriolus, abba de villa que appellatur Guassilgu [...] offero in cenobio Sancti Ihoannis cuncta que abui ex parentibus meis et que ego ganavi in Guassilgu, tam terris quam vineis, aquis, pascuis et domum Sancti Adriani.*

<sup>235</sup> Voir notamment LE BRAS, G., « Note sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques », dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio, Mendola, settembre 1959*, Milan, 1962 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 3), p. 16-18, ici p. 17 ; SEMMLER, J., « Le monachisme occidental », p. 82-85, qui renvoie à la bibliographie antérieure du même auteur sur le sujet ; BONNERUE, P., « Le choix des modèles monastiques et canoniaux dans la législation religieuse du premier quart du IX<sup>e</sup> siècle », dans *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Étienne, 2006, p. 327-336.

<sup>236</sup> Voir FOOT, S., *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, 2006, p. 67 ; BONNERUE, « Le choix des modèles monastiques et canoniaux », p. 331, n. 10.

<sup>237</sup> Voir ISLA FREZ, « Canónicas y renovación eclesíastica » ; JASPERT, N., « La reforma agustiniana : un movimiento europeo entre “piedad popular” y “política eclesíastica” », dans *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de estudios medievales. Estella, 18-22 de julio 2005*, Pampelune, 2006, p. 375-420 ; CALLEJA PUERTA, M., « Los canónigos regulares en los reinos de

## A. Des moines dans les cathédrales ?

Au cours des siècles antérieurs, la norme était à une relative indistinction des statuts<sup>238</sup>. Dans la tradition tardo-antique, le quatrième concile de Tolède prescrivait au clergé cathédral la vie communautaire. Le canon 22 enjoignait aux évêques de garder auprès d'eux, dans leur habitation, des personnes honorables qui pussent témoigner de leurs bonnes mœurs. Leur statut ou leurs fonctions n'étaient certes pas précisés, mais le canon suivant indiquait clairement que des prêtres et des lévites demeuraient aux côtés de l'évêque<sup>239</sup>. Par la suite, la vie commune du clergé autour de l'évêque se maintient, comme l'attestent les actes de la pratique, en particulier dans les régions nord-occidentales de la péninsule où les sièges épiscopaux nous ont livré la documentation la plus riche. Le personnel ecclésiastique qui entoure l'évêque constitue un groupe dont les membres sont identifiés non seulement comme *clerici* ou *sacerdotes*, mais aussi comme *fratres* et *monachi*, vivant en commun et formant un *collegium* ou une *congregatio*<sup>240</sup>. Les précisions vont parfois plus loin : à León ou à Palencia,

---

León y Castilla », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2009, p. 37-57 ; VONES-LIEBENSTEIN, U., « L'expansion des chanoines réguliers dans la péninsule ibérique au XII<sup>e</sup> siècle », dans M. PARISSÉ (éd.), *Les Chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne, 2009, p. 429-453. Étude d'ensemble, qui a le mérite – malgré un titre un peu trompeur – de remonter très en amont des réformes des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, par CARRERO SANTAMARÍA, E., « “*Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum*” ». *Vidas regular y secular en las catedrales hispanas llegado el siglo XII* », dans *Anuario de estudios medievales*, 30, 2000, p. 757-805. Voir aussi *ID.*, « La *vita communis* en las catedrales peninsulares : del registro diplomático a la evidencia arquitectónica », dans *A Igreja e o clero português no contexto europeu (2004. Roma e Viterbe)*, Lisbonne, 2005 (Estudos de história religiosa, 3), p. 169-192.

<sup>238</sup> Voir en général POGGIASPALLA, F., *La vita comune del clero dalle origini alla Riforma grigoriana*, Rome, 1968, p. 29-69 ; WOLLASCH, J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Munich, 1973, p. 41-44 ; WOOD, S., *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford, 2006, p. 109.

<sup>239</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 22 et 23, p. 201.

<sup>240</sup> Exemples donnés selon leur répartition géographique (d'ouest en est) : Tumbo A, doc. 14 (893), p. 82 : *patri Sisnando episcopo et fratribus ibi commorantibus* ; doc. 15 (895), p. 83 : *pro sustentatione religiosorum fratrum in uita sancta perseuerantium* ; doc. 33 (922), p. 119 : *cum consensu domni Sisnandi episcopi et fratrum domui uestre deseruientium* ; doc. 51 (927), p. 153 : *pater Hermegildus, cum omni collegio clericorum* ; doc. 41 (949), p. 136 : *Hermenegildo episcopo uel omni congregationi Sancti Iacobi* ; doc. 67 (1032), p. 189-190 : *Uistruario episcopo cum omni congregationi ipsius loci* ; CDMC 1, doc. 17 (922), p. 79 : *Recaredus episcopus, cum omnem congregationem Sancte Marie Bragarense et Lucense sedis* ; TVL, doc. 128 (989), p. 264 : *pro uictu atque uestitu monachorum in eodem loco deseruientium* ; doc. 16 (1029), p. 68 : *tibi pontifex domini Petri qui presulatum in hac sede deges : pro victor monachorum* ; doc. 21 (1086), p. 81 : *pro stipendio monachorum et Deo militantibus qui nunc ibi militant sub pontifice donne Uistrario episcopo* ; CDCA, doc. 84 (956), p. 124 : *donamus sacro sancto altari Mariae virginis [...] sive tibi patri nostro Gundisaluo episcopo et clericis ibidem commorantibus et Deo seruientibus* ; doc. 286 (1039), p. 243 : *Sampiro episcopo cum collegio monachorum vel servos Dei in Sanctae Mariae* ; doc. 353 (1057), p. 288 : *vobis, episcopo domno Didaco et monachos commorantes in sedis astoricense* ; doc. 359 (1058), p. 295 : *ecclesiae sanctae Mariae virginis et bobis donno Didaco et omni clero concedo, concedo pro victu atque vestito sacerdotum Dei monachorum in ista sancta ecclesia vestra adserbiendum* ; CDCO, doc. 57 (1053), p. 181 : *Froilani episcopi et congregationi eius qui sunt commorantes in suprafate sedi* ; doc. 83 (1080), p. 241 : *Ariani episcopi et congregationi eius qui sunt comorantes in hanc sedem* ; CDCL 1, doc. 2 (860), p. 6 : *Patri Fronimio episcopo [...] tibi et monachis tuis* ; doc. 248 (952 ?), p. 344 : *concedimus sedis memorata et episcopi uel monachi* ; CDCL 2, doc. 508 (985), p. 321 : *ad parte domno Sauarigo aepiscopo cadedralis loco in ipsius succedentium et cum monachis et clericis ibi Deo militantium adque psallentium* ; CDCL 3, doc. 548 (991), p. 52 : *Sabaricus aepiscopus cum omnium*

le clergé épiscopal mène une *vita monastica* et se trouve soumis à la *norma monachorum* ; on y rencontre aussi des abbés<sup>241</sup>. À Pampelune en 924, l'évêque Galindo vit *in regimine monachorum*, dans un *monasterium*, apparemment entouré de prêtres, de diacres et de sous-diacres, mais aussi de moines et de moniales<sup>242</sup>. À Santa María de Valpuesta, au X<sup>e</sup> siècle et pendant une bonne partie du XI<sup>e</sup>, la conduite d'une communauté composée de *monachi* ou de *fratres* est assurée conjointement par un évêque et par un abbé ; tous paraissent vivre ensemble dans un *monasterium*<sup>243</sup>. Au sein de certaines communautés, celles de León, d'Astorga ou de Valpuesta, la référence à une règle est assez ancrée pour conférer son identité à l'église, désignée comme *regula* selon un usage que l'on trouve couramment appliqué à des monastères<sup>244</sup>. À León, l'expression finit par se fixer dans une sorte d'hagiotopeponyme sous la forme *Sancta Maria de Regula*<sup>245</sup>. À l'image d'un monastère, si l'on en croit une charte de 995, cette même église de León était formée de deux édifices principaux : une basilique et une demeure commune, remarquablement désignée par le terme *cenobium*, aux acceptions *a*

---

*monachorum ibi uitam degentes* ; doc. 611 (994-1001), p. 137 : *Froilani, nutu Dei episcopus Legionense sedis, cum omni congregatione regule nostre* ; CDCL 4, doc. 899 (1032), p. 8 : *ipse aepiscopo [...] una pariter cum collegio monachorum de sede Sancte Marie* ; doc. 904 (1032), p. 14 : *episcopus cum omnium monachorum ibi uitam degentes* ; doc. 1143 (1066), p. 369 : *ubi sunt monachi cetu christianico deseruientes* ; doc. 1160 (1068), p. 397 : *Pelagius episcopus, cum omne collegium monachorum sedis Sancte Marie* ; DCP, doc. 1 (1035), p. 4 : *ad omnes episcopos qui in illo episcopatu fuerint et ad omnes presbiteros, diaconos, subdiacones uel ab omni ordine clericorum quod in hunc fuerint conmorantes et in uita sancta bene perseuerantes* ; doc. 3 (1042), p. 10 : *tibi, Uernardo, episcopo, atque homnium collegium fratrum ibi comorantium* ; DCB, doc. 36 (1078), p. 87 : *tibi, domino nostro Simeoni, episcopo, et collegio clericorum tuorum in eodem monasterio Deo et Sancte [sic] deseruientium* ; CDCP, doc. 11 (1031), p. 36 : *uobis magistro meo domino Sancio et cuncte congregationi eorum, in conspectu antistitis Sanctionis, Pampilonensis seu Naialensis episcopi*.

<sup>241</sup> CDCL 1, doc. 168 (943), p. 246 : *uobis patri nostro domno Obeco episcopo et patronis nostris Sancte Marie Uirginis et Sancti Cipriani episcopi, uel abbatibus et monachis et qui in ipso loco perseuerauerint* ; CDCL 2, doc. 270 (954), p. 22 : *uobis domno Gundisalbo episcopo, in sancte monasticam uitam degentem* ; CDCL 3, doc. 829 (1026), p. 430 : *episcopis, abbatibus atque monachos ipsius sedis* ; CDCL 4, doc. 1137 (1065), p. 361 : *degentes perfectam monaci uitam* ; DCP, doc. 10 (1062), p. 29 : *Bernardus, episcopus, cum normam monachorum ibidem degentium*.

<sup>242</sup> CDCP, doc. 2 (924), p. 21-22 : *Tradimus illud ad dompno Galindo, episcopo de Oya, qui erat in regimine monachorum in Pampilona [...] Vnde precamur uel presentibus et futuris episcopis, abbatibus, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus, clericis, monachis seu monachabus et omnibus fidelibus christianis, qui in ipsum monasterium preces funderitis [...]*.

<sup>243</sup> BGGV, doc. 10 (911), p. 211 : *Tello abbati de Balle Conposita* ; doc. 12 (929), p. 216 : *regula monasterii* ; doc. 18 (940), p. 226 : *Ego, Didacus, episcopus [...] tradidi caput meum in Sancte Marie in Balle Posita. Et ipsas casas que laborabi in Uilla Merosa cum regulantes de Sancte Marie* ; doc. 35 (957 ?), p. 248 : *ad Didaco episcopo et abbate meo Aluaro* ; doc. 49 (1030), p. 266 : *ad abbate meo Gondesalbo abba in regule de fratres de Balconposita* ; doc. 50 (1038), p. 267 : *pro uicto [monachorum]* ; doc. 51 (1039), p. 268 : *ad atrio Sancte Marie Uirginis [...] uel ad confratres meos uel ad episcopo* ; doc. 65 (1065), p. 287 : *pro uicto [monachorum]* ; doc. 92 (1095), p. 316 : *Nam et ut nullus abas me eitiat usque ad mortem ex ipso monasterio*. Dans un seul cas, un même personnage porte les deux titres à la fois, mais un nom pourrait avoir été omis par le copiste : *ibid.*, doc. 32 (951 ?), p. 243 : *Didaco episcopo et abbate*.

<sup>244</sup> CDCL 2, doc. 278 (954), p. 36 : *ad Regulam Beate Marie semper uirginis et sedis episcopale* ; BGGV, doc. 35 (957 ?), p. 248 : *regula Sancte Marie in Ualle Posita* ; CDCA, doc. 357 (1057), p. 292 : *regula de Sancta Maria*.

<sup>245</sup> CDCL 4, doc. 1084 (1052), p. 279 : *Sancta Maria de Regula* ; doc. 1217 (1080), p. 488 : *in ciuitate Legionensis que baselica uocatur Sancte Marie Regule*.

*priori* moins élastiques que ceux de *monasterium* ou de *regula*<sup>246</sup>, même si l'on en connaît des emplois en contexte canonial au nord des Pyrénées<sup>247</sup>.

On sait qu'au nord des Pyrénées, la distinction entre moines et chanoines était restée extrêmement floue avant les réformes carolingiennes, et qu'elle le demeura dans une moindre mesure, faute d'une application pleine et durable de ces dernières, jusqu'aux nouvelles entreprises réformatrices de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>248</sup>. Aussi est-il fort logique qu'une telle confusion ait été plus qu'ailleurs profonde et durable en péninsule Ibérique où, hors de Catalogne, les décrets d'Aix-la-Chapelle n'avaient rencontré à peu près aucune diffusion<sup>249</sup> – de là, peut-être, la spécificité hispanique que semble avoir constitué l'emploi du terme *monachi* pour désigner les membres du clergé cathédral, longtemps exclusif du nom ailleurs usuel de *canonici*<sup>250</sup>. Les commandements du quatrième concile de Tolède relatifs à l'habitation commune des clercs autour de l'évêque, sans équivalent canonique extra-hispanique<sup>251</sup>, pourraient aussi avoir contribué à une confusion des modes de vie clérical et monastique plus profonde ou plus durable dans la péninsule Ibérique que dans le reste de l'Occident.

Faut-il considérer pour autant que les chapitres épiscopaux, décrits par les chartes selon des termes apparemment propres à qualifier des réalités monastiques, constituaient ni

---

<sup>246</sup> CDCL 3, doc. 571 (995), p. 85 : *In ipsius nomine et honore adque Sancte Marie semper uirginis et genetricis Domini, cuius basilica est fundata et cenobium constructum intus ciuis Legionis sedis antiquissima, sub regimine domni Froylani Dei gratia aepiscopus*. Comme l'ont montré BANGO TORVISO, I. G., « Catedral de León. Desde la instauración de la diócesis hasta la magna obra de Manrique de Lara », dans J. YARZA LUACES, M. V. HERRÁEZ ORTEGA et G. BOTO VARELA (éd.), *Congreso internacional « La catedral de León en la Edad Media »*. Actas, León, 2004, p. 45-57, et CARRERO SANTAMARÍA, E., *Santa María de Regla de León : la catedral medieval y sus alrededores*, León, 2004, p. 27-35, l'organisation du groupe cathédral était en réalité plus complexe mais la mention de ces deux entités pouvait avoir valeur schématique et englobante.

<sup>247</sup> NOIZET, H., *La fabrique de la ville. Espaces et sociétés à Tours. IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2007, p. 37.

<sup>248</sup> Sur les rapports entre moines et communautés cléricales et leur confusion dans le haut Moyen Âge, voir en particulier LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique*, p. 10-13 ; HÄUSSLING, A., *Mönchskonvent und Eukaristiefest. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster, 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 58), p. 127-133 ; BONNERUE, « Le choix des modèles monastiques et canoniaux », p. 327-330. Sur le cas anglo-saxon, voir FOOT, *Monastic Life*, p. 61-69.

<sup>249</sup> Sur la diffusion des prescriptions d'Aix-la-Chapelle en Catalogne dès le haut Moyen Âge, cf. DEREINE, C., « Chanoines (des origines au XIII<sup>e</sup> s.) », dans A. BAUDRILLART, A. DE MEYER et É. VAN CAUWENBERGH (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, Paris, 1953, col. 353-405, ici col. 366. Quelques décrets des synodes d'Aix furent copiés à la fin du X<sup>e</sup> siècle dans le *Codex aemilianensis*, manuscrit exécuté selon toute vraisemblance au monastère de San Millán de la Cogolla, mais sans indication sur leur origine : voir DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 77.

<sup>250</sup> Voir sur ces divers éléments CARRERO SANTAMARÍA, « *“Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum”* », p. 767-774. Le terme *canonicus*, bien qu'encore imprécis, est employé hors d'Hispanie dès le début du Moyen Âge : cf. LECLERCQ, J., « La spiritualité des chanoines réguliers », dans *La vita comune del clero*, p. 117-141, ici p. 119. Sur la perméabilité des genres de vie monastique et clérical, voir aussi MARIÑO VEIRAS, D., « La permeabilidad entre los órdenes eclesiásticos y la instauración del orden de los laicos en Castilla y en el reino-imperio leonés (1000-1075) », dans *Hispania sacra*, 51, 1999, p. 741-751.

<sup>251</sup> Comme le note LE BRAS, « Note sur la vie commune des clercs », p. 16-17.

plus ni moins que d'authentiques communautés cénobitiques<sup>252</sup> ? Divers historiens ont invoqué la mention de certains titres ou fonctions, bien attestés au sein de ces collèges cathédraux, comme marque de leur singularité : la présence de groupes de clercs, de *primicleri*, de *maiordomi* ou de *thesaurarii* constituerait un élément distinctif<sup>253</sup>. L'argument n'est pourtant pas dirimant : des clercs apparaissent couramment parmi des communautés strictement monastiques<sup>254</sup> ; on y rencontre aussi quelquefois primiciers, trésoriers et majordomes<sup>255</sup>. Les tentatives pour distinguer chapitres cathédraux et communautés monastiques à partir de tels critères ne peuvent en conséquence être considérées comme pleinement opérantes : ils signalent tout au plus des différences de degré. Le moins que l'on puisse constater, avec Amancio Isla Frez, est donc l'organisation longtemps « paramonastique » de ces communautés cathédrales<sup>256</sup>, même si la situation n'était peut-être pas égale partout : à Valpuesta ou à León, l'empreinte monastique paraît avoir été plus profonde qu'à Oviedo ou à Saint-Jacques. Dans ces deux derniers cas, le clergé desservant l'église principale était peut-être réparti entre plusieurs communautés, ce qui complique encore la

<sup>252</sup> Telle est la position défendue par LINAGE CONDE, A., « ¿Vida canonical en la "Repoblación" de la Península Ibérica? », dans G. MELVILLE (éd.), *Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund, O. Praem.*, Windberg, 1978, p. 73-85 ; *Id.*, « El medioevo canonical en la Península Ibérica. Estado y perspectivas de la cuestión (1959-1983) », dans *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su obra literaria. 1185-1985*, León, 1987 (Isidoriana, 1), p. 261-278, ici p. 265. Dans le même sens, bien qu'avec davantage de nuances, FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Renacimiento urbano y religiosidad. Los cabildos de canónigos », dans *Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de estudios medievales, Estella, 15-19 julio 2002*, Pampelune, 2003, p. 311-352, ici p. 316-317. La thèse traditionnelle considère au contraire que derrière des termes similaires se trouvent des réalités bien distinctes ; elle a été soutenue en premier lieu par GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 372-416.

<sup>253</sup> Voir notamment GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 384-386 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, 1972, p. 94-97 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. Mediados del siglo XI-mediados del siglo XII : tradición visigoda y reforma romana », dans *La reforma gregoriana y su proyección*, p. 195-288, ici p. 260.

<sup>254</sup> Exemples de clercs dans des monastères : CDMC 1, doc. 1 (842), p. 59 : *illi qui hodie mecum sunt in uno cenobio presbyteri, clerici et deuote* ; CDMS 2, doc. 455 (1039), p. 113 : *ad abbas domno Cipriano uel ad corum monagorum, fratrum, clericorum* ; CA1a, doc. 245 (1039), p. 234 : *Miro et Martinus et Durandus clerici de Sancta Maria de Alaone* ; VMH, doc. 35 (1049), p. 36 : *ad ipsum locum sanctum et tibi petrus abba et ad omnes clericos et deuota ibidem persistencium* ; CSM 2, doc. 74 (1085), p. 61 : *tibi patri spirituali glorioso Alvaro abbati, omnibusque clericis fratribus ibi Deo seruiantibus*.

<sup>255</sup> Voir ces séries de souscriptions, qui paraissent suivre la hiérarchie communautaire au monastère de Sahagún : CDMS 2, doc. 410 (1022), p. 58 : *Ego Agilani abba in hanc kartula uendiccionis manu mea roborauui. Ciprianus presbiter et prepositus in hanc scriptura manu mea roborauui. Stephanus frater et super uillas manu mea. Agilani tesorario manu mea conf. Belaza presbiter conf. Zacharias presbiter conf. Furakasas cellarario conf. Andreas presbiter conf.* ; doc. 638 (1064), p. 345-346 : *Gundisalbus qui et abba in cimiterio Domnos Sanctos conf. Teodeomirus qui et prepositus conf. Domingo Flaginiz qui et primicleri conf.* En 950, l'apparition d'un *maiordomus* au sein d'un groupe de *confessi* semble se rattacher à une communauté monastique, peut-être celle de Celanova : CDMC 2, doc. 87, p. 57 : *Honoratus confesus. Ilianus confesus. Sonarigus diaconus. Aluanus confesus. Auezanus maiordomus. Francemirus. Sendinus confesus. Ieundi confesus. Seniorinus*, et de même plus clairement en 996 : CDMC 3, doc. 228, p. 47 : *Manilani abba conf. Aloitus in ordine diaconus conf. Munius conuersus conf. Vitizani prepositus conf. Sandinus conuersus conf. Nausti conuersus conf. Gondulfus conf. Seniorinus qui tunc et maiordomus erat conf. Riquilani conuersus conf. Cresconius conuersus conf.*, etc.

<sup>256</sup> ISLA FREZ, « Canónicas y renovación eclesiástica », p. 109, évoque pour caractériser ces communautés une « vida canónica bajo la fórmula transicional paramonástica ».

question<sup>257</sup>. À León, l'usage du terme *cenobium* appliqué au chapitre cathédral constitue un indice fort pour considérer que, au moins dans certains cas, les communautés desservantes entourant l'évêque étaient non seulement composées de moines, mais aussi organisées à la manière de monastères<sup>258</sup>.

À la veille des réformes qu'allaient connaître les chapitres cathédraux à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, la vie régulière s'y était peut-être en plus d'un lieu relâchée. Sans doute s'agissait-il d'un discours forgé par les réformateurs afin de légitimer leurs entreprises, selon cette « rhétorique de la réforme » qu'a bien mise en lumière Giles Constable, mais il est vraisemblable aussi qu'une telle évolution ait été effectivement constatée par endroits – elle est attestée ailleurs en Occident –, justifiant par là même la volonté de rénovation<sup>259</sup>. Derrière des descriptions répétitives et en partie fossilisées par l'inertie propre aux textes diplomatiques, lesquels recouraient aux mêmes mots pour décrire monastères et chapitres, il pourrait donc s'être trouvé parfois des genres de vie distincts par leur rigueur. Le *topos* de la vie relâchée pouvait cependant s'appliquer aussi à des communautés monastiques<sup>260</sup>. Surtout, le défaut d'informations et le caractère suspect ou falsifié des actes qui dressent ces sombres tableaux interdisent de conférer trop de poids à de telles distinctions<sup>261</sup>.

---

<sup>257</sup> Sur le cas de Valpuesta, voir RUIZ DE LOIZAGA, S., *Iglesia y sociedad en el norte de España (iglesia episcopal de Valpuesta, Alta Edad Media)*, Burgos, 1991, spt. p. 113-126. Sur celui de León, CARRERO SANTAMARÍA, *Santa María de Regla de León*, p. 14-18. Sur celui d'Oviedo, SUÁREZ BELTRÁN, S., *El cabildo de la catedral de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1986, p. 37-44 ; CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo en la Edad Media. Arquitectura, topografía y funciones en la ciudad episcopal*, Oviedo, 2003 (Colección de arte y arquitectura, 10), p. 13-24. Sur le cas de Saint-Jacques, LÓPEZ ALSINA, F., « De la "magna congregatio" al cabildo de Santiago : reformas del clero catedralicio », dans *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congreso Internacional*, Braga, 1990, p. 735-762 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 2, p. 1009-1023.

<sup>258</sup> CDCL 3, doc. 571 (995), p. 85.

<sup>259</sup> Voir POGGIASPALLA, *La vita comune*, p. 138-141 sur le relâchement de la vie canoniale dans l'Occident médiéval avant la réforme grégorienne. Sur la « rhétorique de la réforme », CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996, chap. 4 : « The rhetoric of reform », p. 125-167.

<sup>260</sup> Citons, pour ne prendre qu'un exemple, le cas du monastère double de Santa María de Loyo, réformé en 927 : CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95-96.

<sup>261</sup> À une date mal fixée, entre 1076 et 1079, et selon une série de copies tardives et interpolées, l'évêque García introduisit à Jaca une réforme du chapitre canonial qu'il justifiait en des termes peu amènes : CDCP, doc. 31, p. 56 : *Considerans namque ecclesiasticum ordinem omnino fere ab statu rectitudinis et norme apostolice institutionis defluxisse tum episcoporum sua diligentium et non Christi, negligentia, tum simoniace heresis pestifera instantia, decreui ab ecclesia a Deo michi commissa, clericorum ritu secularium viuentium mores extirpare*. Pour une critique de cet acte, peut-être trop modérée, voir DURÁN GUDIOL, A., *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062 ?-1104)*, Rome, 1962, p. 38-39. On trouve une description comparable dans un acte de l'église d'Astorga dont l'inauthenticité a été établie : AVI, doc. 87, p. 230-231 : *tibi patri nostro Osmundo episcopo, quia totiens circumspeimus in circuitu ecclesiae uestrae, intus murum ciuitatis, et vidimus et condoluimus esse inermes, absque domos et habitatores, quam maxima pars clericorum conuersabantur foro more laicorum*.

## B. *Ordo monasticus et ordo cathedralis* : discriminations liturgiques

Les usages liturgiques constituèrent sans doute un critère de démarcation plus déterminant. La particularité de l'office monastique avait été soulignée par le premier canon du concile de Braga en 561. À propos de la psalmodie des offices matutinal et vespéral, celui-ci précisait : « que ne soient pas confondues les coutumes monastiques avec la norme ecclésiastique »<sup>262</sup>. En 675, le onzième concile tolédan revint pourtant sur cette disposition : les pratiques monastiques et celles du clergé cathédral en matière liturgique devaient se confondre pour la célébration eucharistique, ainsi qu'à matines et à vêpres ; pour le reste, les moines avaient leurs propres heures<sup>263</sup>. Le texte de ces offices particuliers se trouvait compilé dans un livre liturgique, le *Liber horarum*<sup>264</sup>. Le manuscrit le plus complet qui nous en soit parvenu, vraisemblablement copié au XI<sup>e</sup> siècle et peut-être plus précisément dans les années 1060-1070, a généralement été attribué au *scriptorium* de Silos, parce qu'il s'y trouvait au plus tard au XIII<sup>e</sup> siècle (Silos, Archivo monástico, 7)<sup>265</sup>. Son origine est mal assurée, mais il est indubitable qu'il était voué à un usage monastique, comme l'indique le prologue qui figure au folio 31<sup>r</sup>. Cette courte pièce permet de définir la liturgie des monastères par contraste avec celle des autres églises. L'auteur du prologue identifie un *cathedralis ordo* – entendons : la liturgie pratiquée non par les seuls évêques et leurs clercs, mais vraisemblablement aussi par les desservants de toutes les églises non monastiques, conformément aux dispositions conciliaires. Cette « liturgie cathédrale » – il vaudrait mieux dire générale – se limitait à deux ou trois offices quotidiens, ceux de matines et de vêpres, peut-être aussi celui de complies, auxquels les moines se trouvaient également astreints<sup>266</sup>. S'ajoutait pour ces derniers la série de tous ceux qui étaient propres aux monastères : le prologue en dénombrait au total vingt-

---

<sup>262</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Braga I (561), c. 1, p. 71 : *Placuit omnibus communi consensu ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur et non diverse ac private neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permixtae.*

<sup>263</sup> *Ibid.*, conc. de Tolède XI (675), c. 3, p. 356 : *Abbatibus sane indultis officiis, quae iuxta volumtatem sui episcopi regulariter illis implenda sunt, cetera officia publica, id est vesperam, matutinum sive missam aliter quam in principali ecclesia celebrare non liceat.*

<sup>264</sup> Sur le *Liber horarum* et sa place dans la liturgie hispanique, voir PINELL, *Liturgia hispánica*, p. 50.

<sup>265</sup> Le contenu du *Liber horarum* a été édité en deux parties par PINELL, « Las horas vigiliares », qui se fonde sur la collation des divers manuscrits conservés, et FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, d'après le seul *Liber horarum* conservé à Silos. Sur le manuscrit de Silos, sa provenance, sa date et le lieu de sa composition, voir *ibid.*, p. XXXII-XXXVI et LIX-LXXI, et BOYLAN, A., *Manuscript Illumination at Santo Domingo de Silos (Xth to XIIIth centuries)*, University of Pittsburgh, 1990, p. 234-235. Il est identifié au *Liber diurnarum et noctium* qui était conservé à Silos selon un catalogue de la bibliothèque datable du XIII<sup>e</sup> siècle par BOYLAN, A., « The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (Xth-XVIIIth Centuries) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 3 (= t. 64), 1992, p. 59-102, ici p. 81. Sur ce catalogue : *ibid.*, p. 62-67.

<sup>266</sup> Présentation globale de l'« office cathédral » par PINELL, *Liturgia hispánica*, p. 229-251. *ID.*, « El Oficio hispano-visigótico », p. 405-407, estime cependant que l'office de complies ne devait pas être originellement célébré dans le cadre de cette liturgie, limitée à la messe, à matines et à vêpres.

quatre, soit douze heures diurnes et douze heures nocturnes, y compris les trois précédentes. Plusieurs d'entre elles étaient célébrées de façon groupée, si bien que le nombre des offices quotidiens se réduisait effectivement à quinze ; il faudrait encore y adjoindre une messe que l'auteur du prologue incluait peut-être à son calcul, pour tout dire assez confus<sup>267</sup>. C'est donc au premier chef le nombre des offices récités chaque jour qui différenciail la liturgie des moines de celle que devaient pratiquer les clercs des chapitres cathédraux ; s'ajoutaient aussi un certain nombre de variations de contenu<sup>268</sup>.

Il est difficile de savoir à quelle époque remonte l'office quotidien des moines tel que le présente le prologue du *Liber horarum* de Silos, et de déterminer à quoi s'appliquait la situation décrite. L'auteur de ce texte faisait-il état de coutumes propres à un monastère, *hic et nunc*<sup>269</sup> ? Présentait-il des usages depuis longtemps communs à tous les monastères de rite hispanique ? S'agissait-il simplement d'un texte ancien, recopié au XI<sup>e</sup> siècle par un moine qui le tirait du modèle placé sous ses yeux ? D'autres coutumes liturgiques lui avaient en tout cas préexisté dans les monastères hispaniques, celles que déroulaient au VII<sup>e</sup> siècle les règles d'Isidore de Séville ou de Fructueux de Braga<sup>270</sup>. Le canon cité du onzième concile de Tolède laissait sans doute assez de jeu pour autoriser les variations, pourvu qu'elles fussent validées par l'évêque. Quoi qu'il en soit, on peut douter de l'exercice effectif d'une telle liturgie non seulement dans tous les monastères – car il est évident que nombre de petits établissements n'en avaient guère les moyens –, mais aussi dans certaines communautés convenablement dotées. Les mentions de *libri horarum* collectées dans la documentation pragmatique attestent certes la pratique de cette liturgie monastique au sein de nombreuses communautés, mais il

---

<sup>267</sup> Texte transcrit, entre autres, par FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, p. 241. Nous le reproduisons dans l'annexe II.I. FÉROTIN, M., *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Rome, 1995 (réimpr. de l'éd. de 1912 et bibliographie générale par A. Ward et C. Johnson), p. 556, et PINELL, « Las horas vigiliares », p. 246-247, n. 98, font l'un et l'autre remarquer les difficultés de compréhension et d'interprétation posées par cette pièce.

<sup>268</sup> Un tableau récapitulatif et comparatif, inspiré des travaux de Jordi Pinell, est proposé dans l'annexe II.II. Un autre élément de distinction semble avoir résidé dans le contenu des offices de tierce, sexte et none. En certains temps du cycle liturgique, le clergé cathédral était tenu de les célébrer, mais les textes dont il disposait n'étaient pas les mêmes que ceux de l'office quotidiennement récité par les moines aux mêmes heures. La simplicité et la répétitivité des offices proprement monastiques ainsi que la place centrale qu'y occupait la psalmodie ajoutaient encore à leur spécificité : voir PINELL, « El Oficio hispano-visigótico », p. 400 et 410 ; *Id.*, « Las horas vigiliares », p. 229-231.

<sup>269</sup> On connaît, ailleurs en Occident, la grande souplesse des pratiques liturgiques et la pluralité des usages au sein des monastères : voir ROSÉ, I., « Les moines et leur vie communautaire du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 11-45, ici p. 29-30. Les sources ne permettent malheureusement pas de mener des études aussi fines pour le cas hispanique.

<sup>270</sup> Sur les prescriptions liturgiques des règles hispaniques, voir PINELL, « Las horas vigiliares », p. 232-245. Les textes peuvent être consultés dans *Regula Isidori*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 77-125, chap. VI, p. 100-102 ; *Regula Fructuosi*, *ibid.*, p. 127-171, chap. I, p. 136-139.

est frappant de remarquer en sens contraire que certaines donations destinées à des monastères, présentant d'importantes séries d'ouvrages liturgiques au sein d'actes qui s'apparentent à des dotations fondatrices, omettent de mentionner un *liber horarum*<sup>271</sup>. Le premier concile de Compostelle, réuni en 1056, sur la lancée d'un mouvement réformateur initié un an plus tôt à Coyanza, imposait aux évêques et aux prêtres de suivre un programme liturgique quotidien fortement amplifié par rapport à la description minimaliste qui figurait, à peu près à la même date, dans le prologue du *Liber horarum* de Silos : un sacrifice eucharistique, ce qui n'était pas neuf, mais aussi la récitation de cinquante psaumes – davantage pour les plus aptes – et la célébration des sept heures classiquement appelées canoniales<sup>272</sup> : la liturgie épiscopale et canoniale se rapprochait ainsi de l'office monastique, et l'on peut en déduire que la liturgie des heures présentée dans le manuscrit de Silos ne correspondait qu'à une partie des réalités en vigueur. Une charte de 1078 présente autour de l'évêque Pelayo de León un *collegium monachorum* voué nuit et jour au culte, selon une formule topique mais qui s'appliquait habituellement aux moines : signe encore que la liturgie des heures nocturnes, identifiée par le prologue du manuscrit de Silos comme propre aux moines, s'était alors élargie aux cathédrales<sup>273</sup> ?

Dans l'antiphonaire de la cathédrale de León, copié sans doute dans la capitale ou dans ses environs vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, mais contenant des pièces liturgiques de composition bien plus ancienne<sup>274</sup>, on trouve plusieurs fois la mention d'un *abba* participant à des rituels

<sup>271</sup> Exemples de *liber horarum* au sein de bibliothèques monastiques : CDMS 1, doc. 29 (922), p. 61 ; CDCL 1, doc. 75 (927), p. 126 ; doc. 220 (950 ?), p. 309. Particulièrement intéressante apparaît la mention d'une *exaratio librorum in oris diurnis et nocturnis* à Celanova en 977 : CDMC 2, doc. 185, p. 179. Exemples d'actes de fondation monastique détaillant la dotation livresque sans mention d'un *liber horarum* : BGGV, doc. 7, p. 204 : *Pro hanc diuino ardore accessit michi Guisandus presbiter, una cum gasalians meos, ad atrium Sancte Andre Apostoli et Sancte Ihoannis Babtista, in locum que dicitvr Orbanianos, tradimus liuros, id est, antifonario et manuale, comnico et passionum, ordinum, psalterio, ymnorum, oratjonum et precum [...]. Ecce nos gasalians sugerimus ad apatj nostro Guisando presbitero ut sis patrem nostrum* ; CDMS 1, doc. 114 (949), p. 149 : *tibi Domine conpromissis statuit serbus tuus fundari monasterio monachorum ut digne tibi famulentur in onore testis tui apostoli Iacobi [...]. Tribuo etiam rebus ad usui ominum vel eglise necessariis mobiles et immoviles, videlicet, husui eglestastico serbientium, libros VIII, scilicet, antifonale, manuale, comicum, passionum, salterio, ordino virginitate Sancte Marie et precorum* ; CSV0, doc. 32 (1039), p. 76-77 : *in locum quos uocitant Salto, in locum predictum in Kasares [...]fundamentauimus sorcisterio uocabulo Sancti Petri et Pauli [...]. Concedimus ibidem [...]libros, id est : Passione I<sup>a</sup>, Antimphonario I, Comicum I, Psalterio I, Oratione I, Ordino I<sup>o</sup>*. Dans le même sens, quoique la nature monastique de l'établissement monastique soit plus incertaine : TSJS, doc. 226 (947), p. 410-411.

<sup>272</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 1, p. 98 : *Sacrificium ipsis episcopis et omnes presbyteris omni die offerant Deo, praeter languorem et debilitatem corporis, ut qui non potuerit per se offerre propter istam fragilitatem, omnibus diebus audiat. Psalmos qui potuerit plus recitare recitet, qui non plus, quinquaginta die omni persolvat. Et omnibus horis : prima, tertia, sexta, vespertinis et completoriis, medium noctis nocturnis, et matutinis omni die persoluant.*

<sup>273</sup> CDCL 4, doc. 1209 (1078), p. 478 : *ad sedem Sancte Marie Legionensis et uobis patrono nostro Pelagio episcopo siue collegio monachorum que ibi seruiunt nocte et die.*

<sup>274</sup> Sur l'antiphonaire de León, voir BROU, L., « Le joyau des antiphonaires latins : le manuscrit 8 de la cathédrale de León », dans *Archivos leoneses*, 8, 1954, p. 7-114 ; PÉREZ DE URBEL, J., « Antifonario de León. El

que l'on peut qualifier de cathédraux : il y côtoie l'évêque et l'assemblée des fidèles laïques<sup>275</sup>. Peut-être ne faut-il pas charger d'un sens trop monastique ce titre d'*abba* attribué à l'un des officiants : les textes mêmes où il apparaît signalent son interchangeabilité avec ceux de *presbyter* ou d'*arcipresbyter*. Une courte dédicace placée au premier folio nous apprend cependant que ce même antiphonaire était destiné à un certain Ikila, *abba*, et mentionne assez confusément un autre *abba*, Teodemundus, souvent identifié comme le copiste du manuscrit, peut-être plutôt son commanditaire<sup>276</sup>. Au folio 6, le livre est encore montré comme propriété d'Ikila<sup>277</sup>. Sous le poème du folio 1, une enluminure permet de confirmer la fonction du destinataire : à gauche, un personnage debout, désigné par le simple démonstratif *ille*, remet un livre à un *abba*, assis, identifié comme tel par une légende au-dessus de sa tête<sup>278</sup>. Cet abbé Ikila, propriétaire de l'antiphonaire de León, était-il le supérieur d'un monastère ? Justo Pérez de Urbel l'a supposé, en proposant son identification avec un autre Ikila, abbé de San Ciprian del Condado dans la région léonaise, attesté à plusieurs reprises vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>279</sup>. L'anthroponyme est assez rare, et les correspondances spatio-temporelles entre la copie de

---

escritor y la época », *ibid.*, p. 115-144 ; VIVES, J., « En torno a la datación del Antifonario Legionense », dans *Hispania sacra*, 8, 1955, p. 117-1124 ; YARZA LUACES, J., « Las miniaturas del Antifonario de León », dans *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología*, 1976, p. 181-205, spt. p. 181-185 sur les problèmes de datation ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 14, p. 308-309 ; ZAPKE, S., (éd.), *Hispania vetus. Manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, Bilbao, 2007, p. 252-253 ; DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 442-444, qui annonce une importante étude à paraître.

<sup>275</sup> BROU, L. et VIVES, J., *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, Barcelone-Madrid, 1959 (Monumenta Hispaniae sacra. Serie liturgica, 1), p. 169 : [*Officium in primo dominico quadragesime*] *Ordo beatissimi Iuliani aepiscopi quem dedit in ecclesia ubique fuerit. Quisquis ille discipulus die sabbato per omnes dominicos quadragesime ad duodecima post completa tres litteras cum gloria si fuerit sive presbiter vel abba fixis genibus pronus in terra diaconus voce clara dicit : Flectamus genua domino, et inponit as preces. Preces. Domine misericordiam oblivescere peccata nostra ; p. 267-268 : [Ordo die quinta feria in cena domini ad nonam] Item ad pedes labandos. Ingresso clero simul cum episcopo in sacrario et laicis omnibus foris proiectis sedilia iuxta consuetudinem residentibus clericis, accipiens episcopus linteum precingit se. Et accepta aqua nec tantum frigida nec tantum calida, labat omnibus propriis manibus pedes et osculat. His tamen cui primum labat, id est, presbyter aut abbas osculans caput episcopi inponit hanc antifonam cum versibus de clausulis Beati immaculati et alius qui secuntur. [...] Quum vero pedes labantur, mox ille episcopus pedes lababerit vel osculaberit, ille cui pedes labatur simul in caput osculatur. Postea vero abba aut arcipresbyter subcinctus et ipse linteo absterget pedes eorum et ita ipsi sibi in alterutro faciunt.*

<sup>276</sup> BROU et VIVES, *Antifonario visigótico*, p. 3 : *O meritum magnum quidem donum sumsisti, abbate Totmunde et hic hautas cum omnibus bonis et in futuro leteris cum angelis angustior promicans mente Ikilani abba tue iam nunc uotum ut ceperas tuum cerne perfectum utiliter librum deauratum conspice pinctum sic merear precibusque tuis esse suffultum.*

<sup>277</sup> La brève indication, répétée à quatre reprises en forme d'ex-libris, est transcrite par BROU et VIVES, *Antifonario visigótico*, p. XII : *Librum Ikilani.*

<sup>278</sup> Reproduction de l'enluminure : annexe VIII.I. Voir sur cette enluminure GÓMEZ MORENO, M. E., « Las miniaturas del antifonario de la catedral de León », dans *Archivos leoneses*, 8, 1954, p. 300-317, ici p. 304-305 ; YARZA LUACES, « Las miniaturas del Antifonario », p. 186-188.

<sup>279</sup> PÉREZ DE URBEL, « Antifonario de León », p. 142. Identification acceptée par VIVES, « En torno a la datación », p. 117-124. Mentions de cet Ikila dans CDCL 1, doc. 185 (944), p. 265 ; doc. 197 (947), p. 282 ; doc. 201 (948), p. 286 ; doc. 202 (948), p. 288 ; doc. 221 (950), p. 310 ; doc. 241 (952), p. 335. Il n'est pas certain que l'abbé Ikila qui apparaît en 917 soit le même personnage : CDCL 1, doc. 42, p. 70.

l'antiphonaire et les attestations de cet Ikila de San Ciprian sont suffisamment étroites pour rendre cette identification plausible, même si l'on ne peut évidemment la tenir pour assurée<sup>280</sup>. Plus récemment, Thomas Deswarte a qualifié l'antiphonaire de « livre monastique, probablement destiné à la communauté de Santiago de León »<sup>281</sup>. De fait, la possession d'antiphonaires par des communautés monastiques est un phénomène bien attesté<sup>282</sup>. Peut-on en déduire que les *abbates* mentionnés dans différentes pièces de l'antiphonaire de León étaient des abbés de monastères, officiant aux côtés de l'évêque dans le cadre d'une liturgie qui ne séparait pas toujours clairement les usages du clergé cathédral et ceux qui avaient cours au sein des monastères ? Les textes paraissent se référer à des dignitaires du clergé cathédral, mais l'indétermination et l'indistinction des genres de vie pouvaient être telles que la participation de moines aux offices qui se déroulaient dans les cathédrales n'aurait rien pour vraiment étonner.

Il ressort en tout cas de ces analyses que les usages liturgiques, s'ils purent constituer un critère de séparation valable entre les monastères et les groupes de clercs établis autour de l'évêque – ou plus largement entre les monastères et les églises non monastiques –, ne suffirent probablement pas à les distinguer à coup sûr<sup>283</sup>.

## **C. L'émergence des *canonici* à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : réformes ecclésiastiques et démarcations statutaires**

### *1. Des chanoines autour de l'évêque*

Il faut attendre les dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle pour que l'émergence et la diffusion dans la documentation hispanique du terme *canonicus* confèrent un nom propre aux membres des chapitres cathédraux et des premières collégiales de chanoines réguliers. Sa première occurrence supposément authentique dans le royaume de León, qui concernerait les

---

<sup>280</sup> On ne compte au X<sup>e</sup> siècle que quatre autres attestations dans la région léonaise, d'après les amples collections documentaires de la cathédrale de León et du monastère de Sahagún, CDCL 1, doc. 86 (930), p. 144 ; CDCL 2, doc. 337 (961) ; doc. 425 (973) ; CDMS 1, doc. 209 (963), p. 256. Leur chronologie n'interdit pas d'imaginer une identité entre l'un ou l'autre de ces Ikila et l'abbé de San Ciprian. Le nom paraît plus fréquent en Galice, comme le révèle un rapide sondage dans la base de données CODOLGA.

<sup>281</sup> DESWARTE, T., « Polygraphisme et mixité graphique. Note sur les additions d'Arias (1060-1070) dans l'Antiphonaire de León », dans *Territorio, sociedad y poder*, 8, 2013, p. 67-84, ici p. 69. L'A. renvoie pour étayer cette proposition à une publication à paraître.

<sup>282</sup> Cf. DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 155-174.

<sup>283</sup> Comme l'écrit justement PINELL, « Las horas vigiliares », p. 246 : « los límites de distinción teórica entre el oficio catedral y el monástico no quedaron nunca del todo claros. »

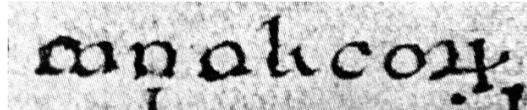
clercs de Saint-Jacques en 1017, a souvent été relevée<sup>284</sup>. Elle apparaît pourtant si isolée par sa chronologie qu'il est permis d'y déceler une possible interpolation<sup>285</sup>. L'acte qui la livre est transmis dans sa forme la plus ancienne par le *Tumbo A* de la cathédrale de Compostelle, copié dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle et non exempt de manipulations<sup>286</sup>. Or la substitution du terme *monachus* par celui de *canonicus* dans les chartes des sièges épiscopaux est une pratique connue des faussaires au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Un bon exemple d'un tel procédé est donné par le cartulaire de Valpuesta, où l'expression *pro victo monachorum* a été presque systématiquement transformée en *pro victo canonicorum* ou *pro victo canolicorum*, par l'ajout subtil mais bien visible de quelques traits sur le parchemin (fig. 4)<sup>287</sup>.

<sup>284</sup> Voir par exemple LÓPEZ ALSINA, « De la “magna congregatio” al cabildo de Santiago », p. 758 ; ISLA FREZ, « Canónicas y renovación eclesiástica », p. 109 ; VONES-LIEBENSTEIN, « L'expansion des chanoines réguliers », p. 433. GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 376-382, relève quelques occurrences antérieures dans une série d'actes dont il serait trop long de mener la critique systématique, mais dont aucun n'échappe à la suspicion.

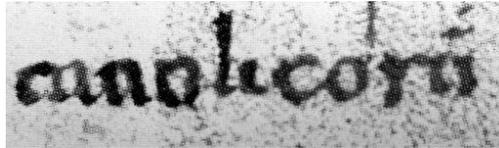
<sup>285</sup> Isolement au sein du *Tumbo A* de Compostelle, où il faut ensuite attendre 1087 pour trouver la mention d'une *canonica*, c'est-à-dire d'un chapitre canonial : *Tumbo A*, doc. 86, p. 223, puis 1095 et 1100 pour que soient mentionnés des *canonici* et, encore, une *canonica* : *ibid.*, doc. 74 (1095), p. 202 ; doc. 70 (1100), p. 195 ; doc. 88 (1100), p. 227. Des *canonici* sont par ailleurs mentionnés à Compostelle dès 1063 dans LPC, doc. 13, p. 22. Isolement aussi et surtout au sein de l'ensemble de la documentation hispanique, en excluant les mentions supposément antérieures qui figurent dans des actes interpolés ou falsifiés : la première attestation du terme *canonicus* pour nommer les clercs de l'église de León date de 1073 : CDCL 4, doc. 1185, p. 431. À partir de là, le terme devient d'un usage courant : *ibid.*, doc. 1190 (1073), p. 443 ; doc. 1226 (1082), p. 504 ; doc. 1250 (1090), p. 539, etc. La même évolution se dessine à Braga : première mention de chanoines en 1071 : LFB 1, doc. 61, p. 84 et doc. 62, p. 86, puis occurrences régulières : *ibid.*, doc. 106 (1079), p. 126 ; doc. 112 (1082), p. 132 ; doc. 122 (1088), p. 144, etc. À Lugo, première occurrence en 1087, dans un acte inédit : Madrid, AHN, clero, pergaminos, carpeta 1325B, 18. CARRERO SANTAMARÍA, E., *Las catedrales de Galicia durante la Edad Media. Claustros y entorno urbano*, La Corogne, 2005, p. 84-85 ; cite bien un acte antérieur signalant des *canonici* à Lugo, mais la date de 1076 qu'il lui attribue est erronée : TVL, doc. 27 (1106), p. 92. Plus à l'est, la première mention de *canonici* auprès de l'évêque de Pampelune date vraisemblablement de 1071 : CDCP, doc. 24, p. 50. À Astorga, elle ne semble pas antérieure à 1095 : CDCA, doc. 473, p. 367. À Palencia, une mention de chanoines datée de 1051 est rendue suspecte par un acte daté de 1084 où l'évêque Bernard affirme instaurer dans son siège une *canonica* : DCP, doc. 5, p. 18 ; doc. 13, p. 33-34. À Oviedo, CARRERO SANTAMARÍA, *El conjunto catedralicio*, p. 13-14, relève une première occurrence en 1044, mais avec de fortes réserves sur son authenticité. Elle est de fait livrée par un acte de transmission tardive et pour le reste non exempt d'interpolations : RCor, p. 48.

<sup>286</sup> Sur la date de composition du *Tumbo A* de Compostelle, voir *Tumbo A*, p. 52-53.

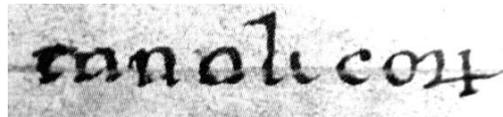
<sup>287</sup> Étude paléographique générale du *Becerro gótico* dans BGGV, p. 61-105. Série d'exemples d'une telle interpolation, postérieure à l'abandon de l'écriture wisigothique donc datable vraisemblablement du XII<sup>e</sup> siècle (cf. le *a* fermé de *canolicorum*), au cours duquel le cartulaire continue d'être complété : BGGV, doc. 50, p. 267 ; doc. 59, p. 280 ; doc. 68, p. 291 ; doc. 83, p. 305 ; doc. 94, p. 319 ; doc. 110 p. 335. Exemple un peu différent dans un acte du *Tumbo* de León, daté de 991 : dans le cartulaire élaboré dans le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle, les *canonici* ont remplacé les *monachi* de l'acte original, qui nous est heureusement conservé : CDCL 3, doc. 548, p. 52. Bien que la variante ne soit pas signalée dans l'apparat critique de l'édition citée, elle peut être constatée par la consultation d'une édition plus ancienne, fondée sur la copie du *Tumbo* : RISCO, M., *España sagrada*, 34, Madrid, 1784, append. 25, p. 479. Sur la date de confection du cartulaire de la cathédrale de León, voir CDCL 1, p. XXIV ; HERRERO DE LA FUENTE, « Cartularios leoneses », p. 136-137.



*Becerro Gótico*, f. 29<sup>r</sup>



*Becerro Gótico*, f. 157<sup>v</sup>



*Becerro Gótico*, f. 158<sup>r</sup>

**Fig. 4. Corrections de copistes dans le *Becerro Gótico* de Valpuesta<sup>288</sup>**

La date précise de la première occurrence importe au fond assez peu : il faut avant tout constater que cette évolution lexicale, dans sa régularité, est chronologiquement consécutive à la mise en place d'une politique de réformes qui touche l'ensemble des royaumes chrétiens de la péninsule après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Dans les actes des conciles léonais de Coyanza et de Compostelle tenus entre 1055 et 1063, la rénovation de la vie canoniale figure en bonne place<sup>289</sup>. En Aragon, l'institution d'un chapitre réformé dans la cathédrale de Jaca, l'introduction de la règle canoniale dite de saint Augustin aux monastères de San Pedro de Siresa et de San Andrés de Fanlo, la fondation d'un nouvel établissement sous le régime des chanoines à Montearagón, peut-être aussi à Loarre et à Alquézar, participent d'un même mouvement, ici vivement encouragé par la papauté<sup>290</sup>. Dans un esprit propre aux réformes qui

<sup>288</sup> Photographies réalisées à partir de RUIZ ASENCIO, J. M., RUIZ ALBI, I. et HERRERO JIMÉNEZ, M., *Los Beceros Gótico y Galicano de Valpuesta*, vol. 2, *Reproducción fotográfica del Becerro Gótico*, Burgos, 2010, respectivement p. 69, 126 et 127.

<sup>289</sup> Actes présentés et compilés par MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar* : concile de Coyanza (1055), p. 73-86, en particulier sur le clergé entourant l'évêque les c. 1 à 5, p. 81-82 ; conciles de Compostelle (1056 et 1063), p. 87-103, en particulier les c. 1 et 2 des deux conciles, respectivement p. 98-99 et p. 102. Voir sur ces questions GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 393-416 ; CARRERO SANTAMARÍA, « *“Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum”* », p. 778-785 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 250-252 ; *ID.*, « Canónicas y renovación eclesiástica », p. 117-121 ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 104-109.

<sup>290</sup> Chacun de ces faits mériterait un traitement à part qui nous conduirait trop loin. Le livre de DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón*, constitue une synthèse non dépassée, à compléter par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 538-543 ; LAPEÑA PAÚL, A. I., « Iglesia y monacato en el reinado de Sancho Ramírez », dans E. SARASA SÁNCHEZ (éd.), *Sancho Ramírez, rey de Aragón y su tiempo (1064-1094)*, Huesca, 1994, p. 129-150 ; CARRERO SANTAMARÍA, « *“Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum”* », p. 787-793. Sur la règle de saint Augustin, voir récemment VEYRENCHÉ, Y., « *Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam*

touchent l'ensemble de la chrétienté romaine dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, les différentes composantes du corps social se séparent plus nettement les unes des autres et voient leurs identités redéfinies et précisées, en même temps que la fonction sacerdotale et pastorale se trouve valorisée<sup>291</sup>. Alors, les chanoines commencent à mieux se démarquer des moines ; c'est aussi une telle mutation ecclésiologique que recouvre la diffusion d'un nouveau lexique<sup>292</sup>. L'emploi étendu des termes *monasterium*, *monachus* ou *abbas* ne cesse pas pour autant<sup>293</sup>, mais les scribes peuvent désormais distinguer clairement les catégories, comme dans cette charte léonaise de 1073 où les formules comminatoires pèsent contre tout « homme, évêque, abbé, chanoine, moine ou laïc, quels que soient son ordre ou sa dignité »<sup>294</sup>. Dix ans plus tard, en Aragon, la distinction est aussi clairement formulée : un accord passé entre l'évêque García d'Aragon et l'abbé Sancho de San Juan de la Peña mentionne à la fois les *canonici* et les *monaci*, et prévoit même qu'un *canonicus* puisse adopter la vie monastique à la Peña : les deux états restent donc apparentés, mais ils sont désormais nettement dissociés<sup>295</sup>.

---

*probabilem renovatis...* Naissance des chanoines réguliers, jusqu'à Urbain II », dans PARISSE (éd.), *Les chanoines réguliers*, p. 29-69, ici p. 30-42.

<sup>291</sup> Sur la réforme dite grégorienne et ses enjeux politiques, idéologiques et sociaux, voir notamment TELLENBACH, G., *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge, 1993. IOGNA-PRAT, D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000<sup>2</sup> (Champs Flammarion, 553), p. 26-28, analyse ce qu'il appelle la « réglementation des sphères d'activité de la société chrétienne » à l'époque grégorienne. La valorisation d'un « modèle sacerdotal » distingué d'un « modèle monastique » par les réformateurs grégoriens a été mise en évidence par CONGAR, Y., « Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198) », dans *Mélanges Edmond-René Labande. Études de civilisation médiévale*, Poitiers, 1974, p. 153-160. La séparation des genres de vie religieuse dans le contexte de la réforme grégorienne peut être appréhendée à la lumière des contributions réunies dans *La vita comune del clero* ; voir aussi POGGIASPALLA, *La vita comune*, p. 143-166.

<sup>292</sup> Sur la diffusion de l'idéal canonial en contexte grégorien et la séparation plus nette des moines et des chanoines, voir DEREINE, « Chanoines », col. 375-403 ; LECLERCQ, « La spiritualité des chanoines », p. 118-125.

<sup>293</sup> À Coimbra, en 1099, on trouve encore autour de l'évêque un « abbé » et des « frères ou moines » : LPC, doc. 47 (1099), p. 79 : *ad episcopum uel abbatem qui in illa sede habitauerint pro remedio anime nostre et pro tolerantia fratrum uel monachorum qui ibidem habitantes fuerint*. Un tel usage semble néanmoins reculer : à León, les chanoines de la cathédrale sont désignés pour la dernière fois comme *monachi* en 1078 : CDCL 4, doc. 1209, p. 478. On rencontre de tels emplois ailleurs en Occident au XII<sup>e</sup> siècle encore : cf. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique*, p. 13.

<sup>294</sup> CDCL 4, doc. 1188, p. 436 : *Quod si aliquis homo, aut de nostris, aut de extraneis, siue ille episcopus fuerit, siue abbas, siue canonicus, siue monachus, siue laicus, cuiuscumque ordinis aut dignitatis...*

<sup>295</sup> DCSR 2, doc. 64, p. 177 : *Haec est cedula charitatis quod nos Garsias, episcopus Aragonensis, una cum domino Sancio, abbas Sancti Joannis de Penna, et voluntate religiosorum, monachorum et canonicorum [...] cum assensu omnium canonicorum eorum et monachorum vt si aliquis canonicus vel clericus acceperit monachatum in Sancto Joanne...* Autre exemple : en 1095, une charte du monastère de Samos distingue bien les chanoines de la cathédrale d'Astorga du collège des moines de Samos : TSJS, doc. 185, p. 360-361 : *Ego etenim Osmundus, gratia Dei, astoricense sedis episcopus, una cum consensu omnium canonicorum ecclesie sancte Marie permanentium, vobis abba samonensi, Petro, cum collegio monachorum ecclesie sancti Iuliani permanentium [...]. Osmundus astoricens sedis presul cum omni clero canonicorum ecclesie sancte Marie, permanentibus vobis Petro abbati cum collegio samonensium monachorum in hac carta conmutationis manus nostras roboramus.*

## 2. Des monastères aux collégiales

L'existence de collégiales non cathédrales distinctes des monastères avant la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle est une autre question, de résolution peut-être moins complexe. La réalité de tels établissements, supposée par García Gallo à San Pelayo de Antealtares, à San Sebastián de Picosacro, à San Martín Pinario, à San Vicente de Oviedo, à Santillana ou à San Martín de Turieno, ne repose que sur de faibles arguments : la mention de prêtres ou de clercs au sein de ces communautés et les liens de proximité géographique ou fonctionnelle qui, pour certains, les unissent à un siège épiscopal, celui de Saint-Jacques dans le cas de San Pelayo de Antealtares, de San Sebastián de Picosacro et de San Martín Pinario, celui d'Oviedo dans le cas de San Vicente<sup>296</sup>. Il serait fort long et assez vain d'entrer dans une réfutation systématique, dans la mesure où l'on manque pour la plupart des cas évoqués de sources suffisamment fiables ou précises<sup>297</sup>. Bornons-nous à rappeler que la mention de prêtres et de clercs dans des communautés monastiques bien identifiées n'est pas rare ; à signaler que San Martín de Turieno ou San Sebastián de Picosacro reçoivent des qualificatifs indiquant une nature cénobitique<sup>298</sup> ; à souligner surtout qu'aucun texte antérieur au XII<sup>e</sup> siècle ne livre à propos de ces divers établissements d'informations qui permettraient d'établir, au-delà de la pure supposition, leur statut particulier de collégiales proto-canoniales<sup>299</sup>. La conclusion est assez simple : il n'est guère permis d'affirmer l'existence, avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, de

---

<sup>296</sup> GARCÍA GALLO, « El Concilio de Coyanza », p. 387-391.

<sup>297</sup> Manuel Lucas Álvarez, dans MPSC, p. 15, suggère que le monastère de San Martín Pinario pourrait trouver ses origines dans une communauté de clercs séculiers établie à la Corticela, avant son transfert à Pinario, mais il admet le caractère hypothétique d'une telle construction dont on perçoit mal le fondement à la lecture de l'acte – par ailleurs inauthentique, comme souligné *ibid.* p. 12-13 – qui paraît la soutenir : *ibid.*, doc. 2, p. 158-160. FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 2, p. 1009-1023 ; *Id.*, « Los primeros documentos relativos a las iglesias de Antealtares y Santiago. Una lectura más », dans *Compostellanum*, 44-45, 1999-2000, p. 335-392 et 725-755, souligne les difficultés posées par une documentation amplement manipulée au moment de déterminer la nature de la communauté de San Pelayo de Antealtares et les liens qui l'unissaient au *locum Sancti Iacobi* et à son évêque, mais sans jamais mettre en cause la nature monastique d'Antealtares ; LÓPEZ ALSINA, « De la "magna congregatio" al cabildo de Santiago », p. 741-742, soutient que les moines d'Antealtares constituèrent les premiers desservants de l'église de Saint-Jacques, mais il récuse l'idée qu'ils auraient formé un chapitre non monastique ; il admet en outre se fonder uniquement sur des sources tardives, en particulier la célèbre *Concordia* d'Antealtares datée de 1077 mais dont Andrés Gamba a sérieusement mis en cause l'authenticité : AVI, doc. 49, p. 125-129. SUÁREZ BELTRÁN, *El cabildo de la catedral de Oviedo*, p. 37-38, affirme sur de fragiles fondements la confusion des moines de San Vicente et du chapitre cathédral d'Oviedo jusqu'aux alentours de l'an mille. On peut citer dans le même sens FERNÁNDEZ CONDE, « Renacimiento urbano y religiosidad », p. 317. L'hypothèse est indirectement réfutée par CALLEJA PUERTA, M. et SANZ FUENTES, M. J., « Fundaciones monásticas y orígenes urbanos : la refacción del documento fundacional de San Vicente de Oviedo », dans *Iglesia y ciudad. Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, Oviedo, 2011, p. 9-41, qui mettent en cause l'authenticité de son fondement documentaire.

<sup>298</sup> Le monastère de San Martín de Turieno est qualifié de *cenobio* en 1051 : CSTL, doc. 86, p. 103 ; celui de Picosacro de *congregacione cenobiali* dans un acte daté de 914, sans doute plus ou moins interpolé mais conservé dans une copie en écriture wisigothique datable au plus tard de la fin du XI<sup>e</sup> siècle : voir MPSC, doc. 1, p. 157 ; LCFA 1, doc. 19, p. 90-93.

<sup>299</sup> Voir les collections documentaires de ces différents établissements : CSVO ; CSTL ; SPAST 1 ; LCFA 1-2 et MPSC ; LRS.

communautés régulières dotées d'un statut plus ou moins intermédiaire entre les chapitres cathédraux et les monastères. Il n'est pas impossible que de telles communautés se soient constituées dès le haut Moyen Âge, sous des formes peu définies qui n'imposaient pas le recours à un vocabulaire spécifique, mais l'état de la documentation et l'imprécision des termes employés ne permet pas de dépasser le stade conjectural. Sans doute est-il plus économe de voir dans ces établissements de simples monastères, en gardant à l'esprit les situations variées qu'une telle réalité pouvait recouvrir. Les communautés de moines installées en ville pour desservir une basilique ou un tombeau sont un phénomène bien attesté dès l'Antiquité tardive et pendant tout le haut Moyen Âge<sup>300</sup>. À San Pelayo de Antealtares, voué au service du tombeau de saint Jacques, il ne paraît pas nécessaire d'imaginer un autre modèle<sup>301</sup>.

Les choses changent, une nouvelle fois, après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. En 1052, le roi García Sánchez III de Pampelune fonde à Nájera une importante église dédiée à la Vierge. Le nouvel établissement est identifié comme *monasterium* ou *ecclesia* ; il est peuplé d'un groupe de clercs vivant régulièrement<sup>302</sup>. Dans les décennies suivantes, les premiers actes authentiques montrent encore une communauté de clercs, dirigée par un prévôt et visiblement liée d'assez près à l'évêque de la cité<sup>303</sup>. On y a vu – peut-être à raison, mais les arguments décisifs manquent encore – un établissement plutôt canonial que monastique<sup>304</sup>. Santa María de Nájera est cédée à Cluny en 1079. À cette date, l'établissement apparaît, de façon assez vague, comme un *monasterium*<sup>305</sup>. Deux ans plus tard, des moines y sont pour la première

---

<sup>300</sup> Voir par exemple NOIZET, H., « Les basiliques martyriales au VI<sup>e</sup> siècle et au début du VII<sup>e</sup> siècle », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 87, 2011, p. 329-355 ; GAILLARD, M. et SAPIN, M., « Monastères et espace urbain au haut Moyen Âge », dans CABY (éd.), *Espaces monastiques et espaces urbains*, § 14 (consulté en ligne le 21 décembre 2012 : <http://mefrm.revues.org/94#ftn34>).

<sup>301</sup> Sur le monastère de San Pelayo de Antealtares, sa nature et ses fonctions, voir en particulier LÓPEZ ALSINA, « De la “magna congregatio” al cabildo de Santiago », et FREIRE CAMANIEL, « Los primeros documentos ».

<sup>302</sup> CSMR, doc. 10, p. 17-22. L'acte a longtemps été considéré comme interpolé au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Voir en ce sens, outre les commentaires de l'éditrice, *ibid.*, p. 17, FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 249-250 ; CANTERA MONTENEGRO, « Falsificación de documentación monástica », p. 69-70. Dernièrement, son authenticité sous la forme d'une copie contemporaine a été soutenue de façon convaincante par HENRIET, *Hispania sacra*, cinquième partie, chap. 4.

<sup>303</sup> CSMR, doc. 20 (1075), p. 39 : *cum consilio domni Galindonis, prepositi, et voluntate clericorum Sancte Marie et episcopi Munionis* ; doc. 21 (1077), p. 40 : *cum amicis et clericis domus Sanctae Mariae Nagarensis, presidente preposito Galindone*.

<sup>304</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 656-661 ; CANTERA MONTENEGRO, M., « Santa María la Real de Nájera en la Edad Media », dans *I Semana de estudios medievales. Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño, 1991, p. 205-227, ici p. 209 ; EAD., « La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media », dans *En la España medieval*, 36, 2013, p. 225-262 ; CARL, C., *A Bishopric between three Kingdoms. Calahorra, 1045-1190*, Leyde-Boston, 2011 (*The Medieval and Early Modern Iberian World*, 43), p. 15-17.

<sup>305</sup> CSMR, doc. 22 (1079), p. 41-42.

fois mentionnés, et l'on parle désormais d'un *cenobium*<sup>306</sup>. La donation à Cluny n'est probablement pas étrangère à ces irrptions lexicales ; à rebours, on peut y déceler un indice confirmant que la communauté antérieure n'était pas de nature exactement monastique. À Santillana, des chanoines apparaissent au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>307</sup>. Le caractère canonial de l'établissement à cette date n'implique évidemment pas que la communauté ait été formée d'emblée sous un tel régime, ce dont les sources ne témoignent aucunement<sup>308</sup>. Comme l'ancien monastère de San Pedro de Siresa en Aragon, restauré en 1082 par le roi Sanche Ramírez sous la règle de saint Augustin, celui de Santillana pourrait simplement s'être vu converti en collégiale de chanoines réguliers, en un temps où y invitaient les courants réformateurs<sup>309</sup>. La situation est peut-être comparable à San Isidoro de León, anciennement San Juan Bautista y San Pelayo<sup>310</sup>. Des *canonici* y sont pour la première fois attestés en 1109, et ils apparaissent à partir de cette date de façon très régulière. Antérieurement, dans cet établissement qualifié de *monasterium*, d'*asciterium* ou de *cimiterium*, on trouve certes des *monachi* en 1013 mais ses membres ne sont plus jamais désignés comme tels par la suite, sinon dans un acte de 1092 dont Patrick Henriët a suggéré le caractère archaïsant. On y rencontre en revanche des clercs, identifiés dans une charte de 1043 comme *sacerdotes* et *ministri*<sup>311</sup>. Il est en tout cas certain que San Isidoro de León avait rang de collégiale au début du XII<sup>e</sup> siècle. Il est difficile de déterminer s'il en avait toujours été ainsi, mais l'acte le plus ancien, celui de 1013, laisse imaginer des origines plus monastiques que canoniales : il révèle

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, doc. 23 (1081), p. 43-44.

<sup>307</sup> LRS, doc. 92 (1107 ?), p. 115.

<sup>308</sup> Après García Gallo, FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 255-256, a pourtant voulu y placer une collégiale de chanoines dès 1045, mais le texte avancé comme preuve ne permet pas de fonder une telle conclusion : il signale seulement un *collegium fratrum uel monachorum et sacerdotum ibi comorancium*. Par ailleurs, l'acte est à juste titre qualifié de suspect par Pilar Blanco Lozano : CDF, doc. 26, p. 93-94. Pour Díez HERRERA, C., *et al.*, *Abadía de Santillana del Mar. Colección diplomática*, Santillana del Mar, 1983, p. 17-19, il n'est pas possible d'affirmer que le monastère de Santillana avait rang de collégiale dès le haut Moyen Âge.

<sup>309</sup> Sur la réforme canoniale de San Pedro de Siresa, voir CDS, doc. 13 (1082), p. 36 : *ut clerici ibidem sub regula sancti Augustini omni tempore degentes Deo serviant*. Auparavant, San Pedro de Siresa est bien attesté comme monastère, mais il disparaît de la documentation autour de l'an mille, jusqu'à la réforme de 1082 : voir CDS, doc. 1 à 12, p. 13-34. En 1093, des chanoines y sont pour la première fois mentionnés : CDS, doc. 18, p. 42 : *cum canonicis Sancti Petri de Siresia*.

<sup>310</sup> Sur l'histoire du monastère et de ses dédicaces successives, voir COLOMBÁS, *San Pelayo de León* ; MCCLUSKEY, R., « The Early History of San Isidoro de León (X-XII c.) », dans *Nottingham Medieval Studies*, 38, 1994, p. 35-59 ; HENRIËT, P., « Hagiographie et politique à León au début du XIII<sup>e</sup> siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza », dans *Revue Mabillon*, n. s. 8 (= t. 69), 1997, p. 53-82, spt. p. 53-55.

<sup>311</sup> Pour toutes ces données, voir HENRIËT, P., « L'*Historia Silensis*, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments », dans *e-Spania* [En ligne], 14 | décembre 2012, mis en ligne le 13 septembre 2012, consulté le 5 février 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/21655> ; DOI : 10.4000/e-spania.21655, § 5, qui fonde son argumentation sur la documentation de San Isidoro éditée dans PSIL, spt. doc. 2 (1013), p. 21, et doc. 3 (1043), p. 23. L'acte daté de 1092 est édité dans CCVD, doc. 22, p. 134. Pour la première mention de *canonici* : CDCL 5, doc. 1327, p. 7.

qu'à cette date, l'établissement était peuplé d'une communauté double, à la fois masculine et féminine. Il l'était toujours en 1063, mais les deux parties s'étaient peut-être mieux distinguées : à sa tête se trouvaient un abbé et une abbesse et, du côté des hommes, les *monachi* avaient été remplacés par des *clerici*<sup>312</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle, même si les liens demeuraient forts, les chanoines et les moniales avaient acquis une identité nettement délimitée : au témoignage de deux chartes datées de 1127 et de 1139, les premiers étaient spécifiquement attachés au patronage d'Isidore, quand les sœurs l'étaient à la titulature de Pelayo<sup>313</sup>. Si tous fréquentaient et desservaient sans doute alors une même église, ces distinctions marquent une séparation qui devait être à la fois institutionnelle et spatiale, car il est évident que chaque groupe bénéficiait alors de ses propres bâtiments communautaires<sup>314</sup>. L'apparition documentaire de clercs, puis de chanoines, venait-elle manifester une telle démarcation ? Les sources ne témoignent pas directement d'une réforme, mais la laissent peut-être entrapercevoir. Elle aurait été dans l'air du temps.

## Conclusion : Problèmes de sémantique historique

On comprend qu'il serait erroné de réduire à une définition précisément bornée l'amplitude des sens couverts par le terme *monasterium* dans la documentation hispanique du haut Moyen Âge. Celle que nous conservons relève très majoritairement des sources de la pratique, en partie rigidifiées par l'usage de formules stéréotypées, sans doute aussi peu embarrassées de parvenir à une stricte adéquation entre le mot et l'entité qu'il nommait. Au sein des actes de donation, de vente ou d'échange, des procès-verbaux, des privilèges royaux accordés aux maisons religieuses, l'essentiel réside ailleurs : dans la désignation des biens mis en jeu et des parties prenantes, dans l'établissement des listes de témoins, dans la matérialisation même de l'action juridique par le parchemin qui en assure une forme de visibilité et de conservation. L'emploi d'un même terme – *monasterium*, *monachus* ou *abbas* – pour désigner des objets que nos catégories mentales peinent à ne pas isoler les uns

---

<sup>312</sup> PSIL, doc. 2 (1013), p. 21 : *cum collegio monasterii Sancti Pelagii martiris uirginum et continentium fratrum et monagorum* ; doc. 6 (1063), p. 28 : *Froila abbas cum clericis uel sororibus eidem monasterio deseruientes [...] per benedictionem abbatis et consensu clericorum seu abbatisse*.

<sup>313</sup> *Ibid.*, doc. 20 (1127), p. 45 : *cum canonicis Sancti Isidori et cum sanctimonialibus feminis Sancti Pelagii* ; CDCL 5, doc. 1424 (1139), p. 191 : *consensu canonicorum Sancti Ysidori, et domnarum Sancti Pelagii*.

<sup>314</sup> Étude des problèmes d'organisation spatiale et d'évolution institutionnelle de la communauté double de San Isidoro, San Juan Bautista y San Pelayo de León par MARTIN, *Queen as King*, p. 30-37 et 158-160. Récente présentation des données archéologiques et des débats historiographiques relatifs à l'église de San Isidoro de León par WILLIAMS, J., « San Isidoro Exposed : The Vicissitudes of Research in Romanesque Art », dans *Journal of Medieval Iberian Studies*, 3, 2011, p. 93-116.

des autres pourrait alors laisser croire à une confusion langagière, reflétant une sorte d'inaptitude à classer conceptuellement le réel. Ne faut-il pas y voir plutôt une confusion dans le réel lui-même ? La réponse réside notamment dans l'analyse des éléments structurant ces communautés, qui permettent de les définir comme telles. Faute de mieux, nous continuerons de les appeler « monastères » au long de cette étude.



# Chapitre II

## Des monastères avant la lettre ?

### Réglementations et identités monastiques

Pendant l'Antiquité tardive et le très haut Moyen Âge, le rapport des monastères à la norme demeure lâche. On peut alors parler, selon le titre d'un récent ouvrage collectif, d'un monachisme *ante litteram* : un monachisme « avant la lettre », c'est-à-dire avant que ne s'y imposent des règles écrites à valeur réellement prescriptive<sup>315</sup>. Dans le monde franc, les réformes conduites depuis le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle par les souverains carolingiens et couronnées au début du IX<sup>e</sup> siècle par l'action conjointe de Louis le Pieux et de Benoît d'Aniane constituent en ce sens une étape importante dans le processus d'institutionnalisation des communautés monastiques. Le recours croissant à l'écrit et au droit peut être en effet considéré comme un important jalon dans les processus d'institutionnalisation, c'est-à-dire de stabilisation et de pérennisation d'un ordre social, d'un système politico-idéologique, d'une communauté<sup>316</sup>. Or la péninsule Ibérique demeure au cours du haut Moyen Âge largement

---

<sup>315</sup> DEY et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, spt. DIEM, A., « Inventing the Holy Rule : Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West », *ibid.*, p. 53-84. Voir antérieurement et dans le même sens *ID.*, *Das monastische Experiment: Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 24), p. 131-147.

<sup>316</sup> Voir MELVILLE, G., « L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 243-264. Pour une présentation des recherches sur l'institutionnalisation des communautés monastiques au Moyen Âge, voir MELVILLE, G., « Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali », dans ANDENNA (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ?*, p. 35-51.

imperméable aux mouvements monastiques réformateurs du nord des Pyrénées qui participent à définir le monachisme dans sa relation étroite avec la règle : une règle, celle de saint Benoît. Il est donc légitime de s'interroger sur le degré d'institutionnalité atteint par les monastères hispaniques du haut Moyen Âge, c'est-à-dire sur le rôle tenu par la norme écrite dans la structuration de ces communautés. Plus globalement, c'est la validité ou la portée de la soumission à la règle comme critère de définition d'une identité monastique qu'il convient ici d'interroger.

## I. En-deçà de la bénédictinisation : les règles avant la règle

### A. Règle unique ou règle mixte ?

Il n'est pas inutile de rappeler en premier lieu le cadre juridique fourni par les canons conciliaires. En 546, le concile de Lérida avait stipulé que la reconnaissance d'une église comme monastère impliquait la sujétion à une règle, laquelle devait être instituée par l'évêque diocésain<sup>317</sup>. Un peu moins d'un siècle plus tard, le quatrième concile de Tolède rappelait que les évêques avaient pour prérogative de corriger les violations de la règle au sein des monastères<sup>318</sup>. Que diverses règles monastiques aient été composées à l'époque wisigothique sous un tel régime canonique – celles de Jean de Biclar, d'Isidore, de Fructueux – suffit à montrer que la *regula* des conciles n'était pas d'un contenu fixe et prédéterminé<sup>319</sup>. Il est en effet admis que les monastères hispaniques du haut Moyen Âge ne se trouvèrent pas soumis à un texte normatif unique avant le X<sup>e</sup> et surtout le XI<sup>e</sup> siècle. Encore faut-il s'entendre sur la portée d'une telle formulation. Aucun historien sérieux ne prétend plus, comme on l'imaginait autrefois, que le monachisme péninsulaire aurait été bénédictin dès après 711 – voire dès

---

<sup>317</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Lérida (546), c. 3, p. 56 : *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioecesana lege audeat segregare*

<sup>318</sup> *Ibid.*, conc. de Tolède IV (633), c. 51, p. 208-209 : *Nuntiatum est praesenti concilio eo quod monachi episcopali imperio servili opere mancipientur et iura monasteriorum contra instituta canonum illicita praesumptione usurpentur [...]; quapropter monemus eos qui ecclesiis praesunt, ut ultra talia non praesument, sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones : id est monachos [...] extra regulam acta corrigere.*

<sup>319</sup> Sur les règles monastiques wisigothiques, voir notamment TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Algunas consideraciones sobre las reglas monásticas hispanas », dans A. I. BOULLÓN AGRELO (éd.), *Novi te ex nomine. Estudios filológicos ofrecidos ao Prof. Dr. Dieter Kremer*, La Corogne, 2004, p. 749-763 ; VOGÜÉ, A. DE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie : le monachisme latin*, vol. 11, *La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2007 ; ALLIES, N., *The Monastic Rules of Visigothic Iberia : A Study of their Text and Language*, University of Birmingham, 2009 [En ligne] <http://etheses.bham.ac.uk/787/1/Allies10PhD.pdf>] ; MARTÍN, J. C., « Reglas monásticas », dans CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe*, p. 395-416.

l'époque wisigothique –, ni que l'organisation et la réglementation des communautés monastiques auraient exclusivement ou majoritairement dépendu des deux principales règles hispaniques conservées, celles d'Isidore de Séville et de Fructueux de Braga, l'une et l'autre datables de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Pour la plupart des auteurs, le modèle généralement applicable aux communautés ibériques du haut Moyen Âge – les monastères catalans, devenus beaucoup plus précocement bénédictins, faisant encore une fois exception – est celui de la *regula mixta*, en vigueur dans le monde franc jusqu'au début du IX<sup>e</sup> siècle : l'abbé puisait plus ou moins à sa convenance dans un corpus souple et non déterminé *a priori* de textes à vocation normative afin de diriger la communauté dont il avait la charge<sup>320</sup>. José Freire Camaniel, dans des études fouillées mais passées sur ce point relativement inaperçues, a néanmoins tenté de démontrer que chaque monastère suivait une règle et une seule, qui se surimposait à l'autorité abbatiale<sup>321</sup>.

Le nœud du débat réside dans une expression du *Liber ordinum* copié au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, mais dont on sait depuis dom Férotin qu'il transmet pour l'essentiel le texte de cérémonies déjà en usage dans l'Église wisigothique<sup>322</sup>. Au cours de la cérémonie de l'*ordinatio* abbatiale, vers la fin du rituel, l'évêque devait remettre à l'abbé un *liber regularum* au moyen duquel celui-ci s'appliquerait à diriger sa vie et celle des moines placés sous sa conduite<sup>323</sup>. On a généralement interprété cette expression comme un équivalent de *codex regularum* : elle renverrait à ces compilations de règles monastiques et d'autres textes ascétiques qui circulaient dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge. Celles-ci auraient alors constitué la matière même de ce « livre des règles » par lequel l'abbé gouvernait sa

<sup>320</sup> MATTOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny*, p. 113 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 223 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Las reglas monásticas españolas », p. 160. Pour une présentation du système de la *regula mixta* hors de la péninsule Ibérique, voir MOYSE, G., « Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane », dans *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne. Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23-25 octobre 1980*, Paris, 1982, p. 3-19, ici p. 5-7 ; SEMMLER, « Le monachisme occidental du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle », p. 78-82 ; FOOT, *Monastic Life in Anglo-Saxon England*, p. 54-58 ; CLARK, J. G., *The Benedictines in the Middle Ages*, Woodbridge, 2011, p. 26-30.

<sup>321</sup> FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 142-188 ; *Id.*, « El *Liber regularum* y el *Codex regularum* del monacato prebenedictino », dans M. DOMÍNGUEZ GARCÍA, J. J. MORALEJO ÁLVAREZ, J. A. PUENTES ROMAY et M. E. VÁZQUEZ BUJÁN (éd.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Saint-Jacques de Compostelle, 2002, p. 350-358.

<sup>322</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Rome, 1996 (réimpr. de l'édition de 1904 avec supplément de bibliographie générale par A. Ward et C. Johnson), p. 58-60. Voir en outre, pour une étude du manuscrit en question, COLLINS, « Continuity and Loss ». Cf. aussi JANINI, J., *Liber ordinum episcopal (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4)*, Silos, 1991 (*Studia silensia*, 15) ; VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « *Liber Ordinum* de San Prudencio de Monte Laturce (AMS 4) », dans C. GARCÍA TURZA (coord.), *Los manuscritos visigóticos : estudio paleográfico y codicológico. I. Códices riojanos datados*, Logroño, 2002, p. 201-226.

<sup>323</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 110 : *Hac explicita, tradetur ei baculum ab episcopo et liber regularum, dicens ei : [...] Accipe hunc librum regularum, studens ad tuam uel ad subiectorum disponendam sanctissimam uitam.*

communauté<sup>324</sup>. Un peu plus loin dans le *Liber ordinum*, à propos du rite de consécration des abbesses, on lit une expression voisine mais un peu distincte : ces dernières ne recevaient pas un *liber regularum*, mais un *liber regule*, un « livre de la règle »<sup>325</sup>. Pour résoudre la difficulté posée par les deux formules en apparence contradictoires, José Freire Camaniel propose de comprendre l'expression *liber regularum*, selon un sens par ailleurs courant du terme *regula* dans la documentation contemporaine et postérieure, comme « livre des normes » : il s'agirait en d'autres termes d'un livre contenant une série de règles prévues pour diriger un monastère – soit, plus simplement, d'une règle monastique<sup>326</sup>. À l'appui de cette hypothèse, on sait que la *Regula pastoralis* du pape Grégoire le Grand, dans une lettre adressée à celui-ci par l'évêque Licinien de Carthagène vers 595, avait reçu aussi le nom de *liber regularum* : le caractère unitaire de l'œuvre, bien connue, ne fait en ce cas pas de doute<sup>327</sup>.

Une telle signification n'est pourtant pas exclusive. Chronologiquement plus proche de notre propos, le fragment d'un *codex regularum* datable du X<sup>e</sup> siècle donne à l'ensemble du volume – aujourd'hui perdu – le titre de *liber regularum*, avant d'énumérer son contenu, à savoir une série de règles<sup>328</sup>. Vers 920, au sein d'un important lot de livres, l'évêque Gennade d'Astorga offre aux monastères qu'il a récemment fondés dans le Bierzo – San Pedro de

<sup>324</sup> Voir en ce sens *ibid.*, p. 110, n. 1 ; MUNDÒ, A., « Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questione ideologiche e letterarie », dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète, 1957 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 4), p. 73-108, ici p. 96 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 226 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Las reglas monásticas españolas », p. 165. LINAGE CONDE, A., « Los caminos de la benedictinización », dans *El Reino de León en la Alta Edad Media*, IX, León, 1997 (FEHL, 65), p. 39-217, ici p. 45-46, distingue néanmoins – un peu théoriquement – le *codex regularum* du livre de l'abbé.

<sup>325</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 114 : *Qua explicita, osculatur eam episcopus, et tradit ei librum regule et baculum.*

<sup>326</sup> FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 142-188 ; *ID.*, « El Liber regularum y el Codex regularum ». BISHKO, « The Pactual Tradition », p. 12-15, a proposé de voir dans l'expression *liber regule* du rite de consécration des abbesses une évolution tardive du *Liber ordinum*, qui nous est conservé dans un manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle et serait marqué sur ce point par la pénétration de la règle bénédictine en péninsule. Comme le note FREIRE CAMANIEL, « El liber regularum », p. 352, n. 7, on comprendrait dans cette hypothèse assez mal le maintien de l'expression *liber regularum* quelques folios plus haut. Sur les divers sens de *regula* dans la documentation du royaume asturo-léonais, voir PÉREZ GONZÁLEZ, *Lexicon*, s. v., p. 668-670.

<sup>327</sup> LICINIEN, *Epistulae*, éd. J. MADDOZ, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid, 1948, I, 1, p. 83-84 : *Librum regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognoscimus.* Présentation et édition de la Règle pastorale de Grégoire par JUDIC, B., *Grégoire le Grand, Règle Pastorale*, 2 vol., Paris, 1992 (SC, 381-382). Cette œuvre n'est évidemment pas une règle monastique – elle est principalement destinée aux évêques –, mais son titre, son propos et sa structure interne l'apparentent à ce genre littéraire.

<sup>328</sup> Voir sur ce fragment *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, 15 vol., Madrid, 1953-2002, vol. 1 (*I a 500*), n° 494, p. 339 ; MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” », p. 511 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Aspectos de la tradición de la Regula Isidori », dans *ID.*, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot, 1992 (Collected studies series, CS377), IX, p. 27-57, ici p. 49 ; MILLARES CARLO, A., *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1, *Estudio*, Las Palmas de Gran Canaria, 1999, n° 154, p. 104.

Montes, Santiago de Peñalba, San Andrés de Montes – un *liber regularum*<sup>329</sup>. On retrouve cet usage du pluriel en 952 dans une charte de donation à San Vicente de Louredo, en Galice, quand Fafila, fondateur du monastère, lui remet un *inquoatum regularium*<sup>330</sup>. La signification de ces formules peut être éclairée au regard d'une autre : en 927, dans une ample donation au monastère de San Cosme y San Damián de Abellar, son fondateur Cixila, à cette date évêque de León, donne à ses frères un important lot de livres parmi lesquels est mentionné un ensemble de textes qui comprend, en un seul volume, sept œuvres identifiées comme des règles, ainsi peut-être que les *Institutiones* et les *Collationes* de Cassien<sup>331</sup>. Dans ce cas, la formation composite du *codex* est assurée.

Au témoignage du *Liber ordinum*, l'abbé recevait lors de son entrée en fonction un livre, et un seul, détaillant une série de principes directeurs pour l'exercice de son gouvernement. Son contenu est laissé, pour l'immense majorité des cas, dans une totale indétermination, ce qui n'est certainement pas anodin : quand commence de se répandre en péninsule l'usage plus ou moins exclusif de la règle bénédictine, celle-ci est explicitement mentionnée dans les chartes<sup>332</sup>. Rien n'interdit donc de penser que le texte dont disposait en théorie chaque abbé empruntait à diverses règles, dans un assemblage évidemment variable, mais sous l'aspect d'un volume unique. Prenait-il la forme des *codices regularum* dont on conserve plusieurs témoins hispaniques<sup>333</sup> ? La fonction de ces derniers, fondamentalement, tenait dans la transmission d'un héritage, celui de la tradition monastique ancienne. Nombre de règles monastiques préconisent ainsi une lecture collective des règles des Pères, dans un but d'instruction<sup>334</sup>. Une telle recommandation pouvait suffire à justifier la possession d'une

---

<sup>329</sup> Cet acte important se trouve édité de façon lacunaire dans CDCA, doc. 12, p. 65-68. Aussi nous référerons-nous à l'édition plus ancienne et plus difficile d'accès, mais plus complète, de RODRÍGUEZ LÓPEZ, P., *Episcopologio asturicense*, 4 vol., Astorga, 1907-1909, vol. 2, append. IV, p. 469-479, ici p. 477 : *caeteros libros [...] liber regularium virorum illustrium*. Le texte est édité sous cette forme, mais il faut vraisemblablement séparer comme deux livres distincts le *liber regularum* et celui qui est nommé *virorum illustrium*, soit une série des *Vies des hommes illustres*. Sur ces questions, nous nous permettons de renvoyer à GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 40, n. 7, et pour plus de détail *ID.*, *Vita eremitarum delectatus... Ad pontificatum abstractus. Épiscopat, érémitisme et cénobitisme dans la péninsule ibérique du haut Moyen Âge : le cas de Gennade d'Astorga*, Université de Bordeaux 3, 2007 [mémoire de Master inédit], p. 22-38.

<sup>330</sup> CMDC 2, doc. 95, p. 71. Il est encore fait mention d'un *liber regularum* au monastère de Samos en 922 mais l'acte est sans doute une forgerie postérieure à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : TSJS, doc. S-2, p. 446. On trouve une référence du même ordre au sein d'une série de livres donnés au monastère de Sobrado, mais l'acte est également suspect : TS 1, doc. 2 (955), p. 24 : *regularum instructionum*.

<sup>331</sup> CDCL 1, doc. 75, p. 126 : *collacionum, institutionum et regularum septem in uno corpore*.

<sup>332</sup> Voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 491-497.

<sup>333</sup> Sur les *codices regularum* hispaniques, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Aspectos de la tradición », p. 46-52 ; MUNDÒ, « I "Corpora" e i "Codices regularum" », p. 502-513 ; VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs regvlarvm* ».

<sup>334</sup> Voir les divers exemples recensés par MUNDÒ, « I "Corpora" e i "Codices regularum" », p. 480-481, et VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs regvlarvm* », p. 534-535. Citons la règle de Benoît : *Regula Benedicti*, chap. LXXIII, p. 672-674 : *Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum*,

compilation de ces textes, c'est-à-dire d'un *codex regularum*, dont la lecture pouvait avoir valeur exemplaire, édifiante, parénétiq ue : ils donnaient en modèle au lecteur ou à l'auditoire une tradition éprouvée et digne d'être imitée. Aussi ces volumes continuèrent-ils d'être copiés au nord des Pyrénées bien après que la règle bénédictine se fut imposée comme le seul texte de référence : ils pouvaient remplir une fonction qui n'était pas précisément celle d'une règle – le *corpus regularum* élaboré par Benoît d'Aniane, héraut d'un monachisme strictement bénédictin, le montre en suffisance<sup>335</sup>.

La vocation des *codices regularum* ne fut pourtant pas nécessairement exclusive, ni peut-être même vraiment différente de celle que nous serions tentés d'assigner en première approche au *liber regularum*, et qu'il faudrait appeler normative. Dans les monastères du haut Moyen Âge, les frontières entre l'édification et la norme ne sont nullement étanches<sup>336</sup>. En 959, la comtesse Mumadona Díaz procède à la généreuse dotation du monastère de Guimarães. Parmi les vingt livres qu'elle lui cède, deux sont identifiés comme des règles. Avec Manuel Díaz y Díaz, il est peut-être permis de les identifier aux deux *codices regularum* dont le contenu se trouve détaillé presque immédiatement en suivant, même si l'ordre d'énumération ne permet pas d'assurer totalement cette hypothèse<sup>337</sup>. L'un et l'autre regroupent en un seul volume – le premier *sub una cortex*, le second sous la forme d'un *libellum* – une série de règles, complétée dans le second cas par quelques textes d'orientation ascético-monastique<sup>338</sup>. Dans le préambule du même acte, Mumadona narre la fondation de Guimarães. La comtesse a voulu édifier un monastère d'hommes et de femmes, placés sous la

---

*sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedentium monachorum instrumenta uirtutum ? Et plus précisément encore la règle de Fructueux de Braga : Regula Fructuosi, chap. XIX, p. 158 : Ter per omnem hebdomadem collecta facienda est, et regulae patrum legendae.*

<sup>335</sup> Recensement des témoins non hispaniques de *codices regularum* dans MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” ». Sur Benoît d'Aniane et son *corpus regularum*, il faut consulter en premier lieu l'édition critique de BONNERUE, P., *Benedicti Anianensis Concordia Regularum. Praefatio. Concordantiae. Indices*, 2 vol., Turnhout, 1999 (CCCM, 168-168A). Voir aussi BOUILLET, M.-E., « Le vrai “Codex regularum” de saint Benoît d'Aniane », dans *Revue bénédictine*, 75, 1965, p. 345-349 ; TONEATTO, V., *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV<sup>e</sup>-début IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, 2012, p. 344-349 ; CUSIMANO, F., « Le radici del monachesimo di tradizione latina occidentale : il caso di Benedetto di Aniane e del *Codex Regularum* », dans *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, 13, 2013, p. 85-102. L'œuvre réformatrice de Benoît d'Aniane en faveur d'une application de la règle bénédictine a fait l'objet de nombreuses études : voir en particulier SEMMLER, J., « *Benedictus II : una regula-una consuetudo* », dans W. LOURDAUX et D. VERHELST (éd.), *Benedictine Culture, 750-1050*, Louvain, 1983 (Mediaevalia Lovanensia Series I, Studia, 9), p. 1-49 ; GRÉGOIRE, R., « Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia », dans *Studi medievali*, 26, 1985, p. 573-610.

<sup>336</sup> Voir en ce sens DEY, « Bringing Chaos out of Order », p. 29-31 ; DIEM, « Inventing the Holy Rule » ; CANTINO, « Concluding Remarks », p. 356-358.

<sup>337</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 193.

<sup>338</sup> VMH, doc. 9, p. 9 : *Uiginti libros ecclesiasticos [...] regulas II<sup>as</sup>. Canonem. Vitas patrum cum gerenticon. Apocalisin. Etimologiarum. Istoria ecclesiastes. Dedeca psalmorum uirorum illustrorum. et sub una cortex regula beati pacomii. passionarii Ambrosii. Benedicti. Isidori. et Fructuosi. et regula puellarum et alium libellum quod continet id est regulas Benedicti. Isidori. et Fructuosi. liber dialogorum. Institutionum beati effrem.*

conduite d'un abbé, lesquels doivent suivre ensemble « la norme régulière et les préceptes des saints Pères ». Plus loin, les mêmes moines et moniales sont présentés comme ceux qui « vivent sous le pouvoir de l'abbé et gardent avec rectitude les règles [éditées] par ce dernier »<sup>339</sup>. La « norme régulière » et les « préceptes des Pères » constituent donc ces règles, en fonction desquelles l'abbé et sa communauté sont supposés mener leur vie monastique. L'orientation de la vie communautaire, sous l'égide abbatiale, doit donc s'effectuer par référence à un ensemble de textes qui justifie tout à la fois la désignation plurielle de ces *regulas* et la donation au monastère de deux « règles ». Celles-ci prennent vraisemblablement la forme de *codices regularum*. La place donnée à l'abbé dans la définition de ces règles montre bien qu'elle n'est aucunement figée.

Comme à Guimarães, l'attachement aux préceptes des Pères se trouve régulièrement affirmé dans les chartes du nord-ouest hispanique au cours du X<sup>e</sup> siècle. José Freire Camaniel, dans sa volonté de démontrer l'unicité de la règle suivie par les monastères galiciens du haut Moyen Âge, a cru pouvoir faire de la règle et des écrits des Pères deux corps de références bien distincts : les moines auraient été soumis à une seule règle, tout en s'appliquant à mener leur vie conformément à l'exemple et à l'enseignement des Pères du monachisme<sup>340</sup>. Les expressions relevées dans la documentation n'autorisent pourtant guère une conclusion aussi tranchée. Il est vrai que la règle et l'autorité des Pères se trouvent à l'occasion mentionnés d'une façon apparemment disjointe, comme on l'a vu à Guimarães. Toutefois, quand elle est invoquée, la référence aux Pères apparaît le plus souvent comme le seul guide de conduite mentionné, explicitement doté d'une fonction « régulière »<sup>341</sup>. Une formule répétée au cours du X<sup>e</sup> siècle dans une série de pactes castillans marque ainsi le respect des moines pour l'« antiquité régulière », c'est-à-dire pour la tradition véhiculée par les règles anciennes<sup>342</sup>. On conserve des témoignages plus précis : l'acte de restauration du monastère de Santa María de Loyo, en Galice, en 927, stipule que les moines vivront désormais « sous les règles des

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 7-8 : *malui edificare in ipso iam dicto prediolo cenobio sub manu abbatis fratrum uel sororum regulari normam tenentes et preceptu sanctorum patrum persistentes [...] Fundo cenobio fratrum et sororum in uita sancta perseuerantes caste pie et sobrie uiuentes sub manu abbatis degentes necnon et regulas precedentium recte custodientes.*

<sup>340</sup> FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 142-165.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 180-188 ; LINAGE CONDE, « Los caminares de la benedictinización », p. 62, n. 75.

<sup>342</sup> La formule est toujours peu ou prou la suivante : *Cum nos regularis antiquitas doceat monasticam non sine abbate ducere vitam*. Elle est dérivée du formulaire transmis par un manuscrit aujourd'hui perdu, connu comme la formule de Lérins et datable du VIII<sup>e</sup> siècle, édité par DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « The Lerins Manuscript of the Isidorian Rule : an Addition and a Partial Retracting », dans *ID.*, *Vie chrétienne et culture*, X, p. 143-157, ici p. 147. En dépendent CSPC, doc. 14 (921), p. 39 ; CARl, doc. 9 (931), p. 30 ; CSPC, doc. 95 (959), p. 126 ; doc. 167 (975), p. 210.

Pères »<sup>343</sup>. En 941 et en 985, deux autres chartes signalent dans la même région la soumission des moines de Celanova à « la norme des règles des Pères »<sup>344</sup>. En 936, les moines d'Abellar se trouvent de même soumis à la « règle des Pères » et à la « norme des saints cénobites »<sup>345</sup> – comprenons les antiques législateurs monastiques : ceux-là même dont les écrits se trouvent regroupés au sein des *codices regularum*.

## **B. Souplesse des corpus normatifs. Réflexions à partir du *codex* de Leodegundia**

Le plus important de ces manuscrits, par son volume, par son état de conservation, par la diversité de la matière qu'il transmet, par les indications annexes qu'il fournit sur sa composition, est sans nul doute celui que l'on connaît comme le *codex* de Leodegundia, en réalité constitué par la réunion de deux manuscrits paléographiquement proches, sans doute très tôt associés et dont il est même possible qu'ils aient été d'emblée conçus comme les parties connectées d'un même ensemble (Escorial, a.I.13, fol. 1-187)<sup>346</sup>. La date et le lieu de copie ont fait l'objet de diverses théories mais on considère généralement, depuis les travaux de Manuel Díaz y Díaz, que les deux sections du *codex* sont le produit d'un *scriptorium* des régions orientales du royaume léonais et qu'elles datent de la première moitié du X<sup>e</sup> siècle – malgré la date de 812, peu crédible au regard de la graphie, qui figure dans le colophon copié au folio 186<sup>v</sup>. Ce colophon énonce également l'identité de l'ultime copiste du manuscrit, la moniale Leodegundia, du monastère non identifié de Bobatella<sup>347</sup>. Une telle indication explique sans doute l'orientation nettement sexuée des textes compilés dans le deuxième secteur du manuscrit. On y trouve, après la règle d'Isidore, un groupe de textes centrés sur la figure de Pachôme – en particulier sa *Vita* et sa règle –, la *regula Cassiani*, enfin un corpus spécifiquement destiné aux femmes vouées à Dieu : une *regula puellarum* attribuée à

---

<sup>343</sup> CDMC 1, doc. 29, p. 96 : *monachos, qui sub regulis patrum militent*.

<sup>344</sup> *Ibid.*, doc. 69 (941), p. 148 : *pontifex Rudesindus episcopus construxit monasterium quod uocant Cellanoua atque in eum monachorum congregationem deiere fecit regulis patrum norma tenentes* ; CDMC 2, doc. 197 (985), p. 210 : *Didacus, abba de monasterium Cellenoue, atque in eum monachorum congregatio regulis patrum norma tenentes*. Formule proche *ibid.*, doc. 185 (977), p. 179 : *religiose fratrum congregatio seu monachorum cetu degentium et per anticorum patrum normam uiuentium*.

<sup>345</sup> CDCL 1, doc. 109, p. 177 : *monachis Deo seruientium, sub regula patrum et norma sanctorum cenobitarum*.

<sup>346</sup> Rappelons sur ce manuscrit trois études fondamentales : ANTOLÍN, « Historia y descripción de un “Codex regularum” » ; DÍAZ Y DÍAZ, « El Códice monástico de Leodegundia » ; *Id.*, « El código de reglas ».

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 107 : *O uos omnes qui legeritis hunc codicem mementote ::: clientula et exigua leodegundie qui hunc scripsi in monasterio bobatelle regnante adefonso principe in era DCCCL quisquis pro alium orauerit semetipsum domino commendat*. *Ibid.*, p. 110, suggère deux identifications possibles pour le monastère de Bobatella : Boadilla, près de Nájera, ou Boadilla de Rioseco, à Palencia.

Augustin ; la lettre de Jérôme à Eustochia ; les instructions de Léandre de Séville à sa sœur Florentine auxquelles se trouve annexé un extrait du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore sous la rubrique *De viduis* ; les vies des saintes Constantine et Mélanie ; enfin divers écrits hyéronimiens, visiblement choisis pour leur tonalité féminine<sup>348</sup>. Même s'il est difficile de déterminer la part d'emprunt à des modèles antérieurs dans un tel assemblage, Isabel Velázquez a suggéré qu'il pourrait être dans sa forme actuelle contemporain de la copie<sup>349</sup>. Il laisse en tout cas entrevoir le travail précis de sélection des textes effectué pour la composition d'un volume adapté, dans son hétérogénéité, aux exigences et aux usages d'une communauté au moins en partie féminine<sup>350</sup>. À l'appui d'une telle hypothèse, un acte fragmentaire, non daté, mais que son écriture wisigothique et les événements rapportés, liés aux raids d'Al-Mansûr, permettent de situer au XI<sup>e</sup> siècle, précise que le monastère de Cinis en Galice était dirigé par son abbesse *sub norma sancti monialium* [*sic*] : preuve, s'il en était besoin, qu'il existait des références textuelles ou des usages plus ou moins propres aux monastères féminins<sup>351</sup>.

La malléabilité de ces *codices regularum* touchait jusqu'aux règles dont ils se nourrissaient. Le texte de ces dernières n'avait pas été figé une fois pour toutes au temps de leur lointaine rédaction ; une réception active en faisait des œuvres ouvertes, toujours vives au fil de leurs copies : Manuel Díaz y Díaz l'a bien montré à propos de la tradition de la *Regula Isidori*<sup>352</sup>. La transmission de la règle d'Isidore dans deux manuscrits apparentés – notre *codex* de Leodegundia et le premier secteur du ms. Londres, British Library, Add. 30055, peut-être copié à San Pedro de Cardeña au X<sup>e</sup> siècle<sup>353</sup> –, offre la particularité de présenter, dans un appendice intégré à la structure de la règle comme son vingt-cinquième chapitre, le

<sup>348</sup> Description détaillée du contenu du manuscrit par ANTOLÍN, « Historia y descripción de un “Codex regularum” ». Aperçu synthétique dans LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 827-828 ; DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 101-104.

<sup>349</sup> VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs regvlarvm* », p. 565.

<sup>350</sup> Précisons que selon DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 103-104, le manuscrit serait passé dans une communauté masculine au début du XI<sup>e</sup> siècle au plus tard. L'argument avancé – la présence au fol. 187<sup>v</sup> d'un texte peu lisible qui pourrait être l'acte de profession d'un moine – est néanmoins fragile en raison de la très mauvaise conservation du texte. Il n'invalide en outre pas l'hypothèse d'une communauté double à dominante féminine.

<sup>351</sup> LCFA 2, doc. 166, p. 82 : *abbatissam [...] nomine Odrocie et ipsa rexit monasterium prefatum plurimis annis sub norma sancti monialium*.

<sup>352</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « Aspectos de la tradición », p. 32-39.

<sup>353</sup> Voir notamment sur ce manuscrit WHITEHILL, W. M., « Un código visigótico de San Pedro de Cardeña », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 107, 1935, p. 508-514 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Aspectos de la tradición », p. 47-48 ; *ID.*, « Testimonios de manuscritos », n° 21, p. 314-315 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 836-840 ; SHAILOR, B. A., « The *scriptorium* of San Pedro de Cardeña », dans *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester*, 61, 1979, p. 444-473, ici p. 464-466.

texte d'une œuvre hybride, la *Consensoria monachorum*<sup>354</sup>. Cette dernière est sans doute originaire des milieux monastiques galiciens du dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle, de sorte qu'il est permis de fixer un *terminus post quem* à son intégration à la *Regula Isidori*<sup>355</sup>. La version de la règle isidorienne transmise par le *codex* de Leodegundia porte la trace d'une autre évolution, par l'ajout d'un vingt-sixième chapitre. Il s'agit vraisemblablement d'une interpolation plus tardive, effectuée à partir d'une version précédente limitée à vingt-cinq chapitres, semblable à celle que devait livrer le manuscrit londonien. Le texte qui forme ce vingt-sixième chapitre est lui-même composite. Sans rubrique, mais sous le numéro XXVI, il présente en continu deux courtes pièces, l'une exhortant les moines à abandonner leurs vaines disputes au sein de leurs communautés, l'autre insistant sur les fonctions des évêques et des abbés en matière de pénitence. La première a été identifiée par Adalbert de Vogüé comme un extrait du traité de saint Jérôme sur les Psaumes<sup>356</sup>. Isabel Velázquez a récemment émis l'hypothèse, assez convaincante, selon laquelle cette interpolation aurait été réalisée par ceux ou celles-là mêmes qui avaient confectionné le *codex*<sup>357</sup>, et l'on pourrait ajouter à ses arguments que la place plus généralement accordée aux œuvres de Jérôme dans le même manuscrit conforte cette suggestion. Il en résulte que, bien après la fin de l'époque wisigothique, la réception des règles monastiques anciennes dans les monastères péninsulaires demeurait vivace et productrice de versions originales, ou du moins renouvelées par la combinaison de divers textes. Une démonstration similaire pourrait être menée, au sein du même manuscrit, à partir des versions de la règle bénédictine et de la *regula Cassiani*<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « Aspectos de la tradición », p. 31. Dans le cas du manuscrit de Londres, cette indication n'est livrée que par la *capitulatio* initiale, la règle elle-même étant conservée sous une forme très mutilée : voir DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », p. 315 ; BISHKO, C. J., « The Date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum* », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, II, p. 377-395 et 396A-399A, ici p. 388.

<sup>355</sup> Une datation dans le dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle a été proposée de façon convaincante par BISHKO, « The Date and Nature ». D'autres hypothèses ont néanmoins été formulées : BRUYNE, D. DE, « La *Regula consensoria*. Une règle des moines priscillianistes », dans *Revue bénédictine*, 25, 1908, p. 83-89, y voyait une composition du V<sup>e</sup> siècle ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 263-266, émet l'hypothèse d'une datation autour de 711.

<sup>356</sup> Édition de ces textes par ANTOLÍN, « Historia y descripción de un "Codex regularum" », p. 314-316. Voir pour l'identification de la source VOGÜÉ, A. DE, « Le *codex* de Leodegundia (Escorial a.I.13). Identification et interprétation de quelques morceaux », dans *Revue bénédictine*, 96, 1986, p. 100-105, ici p. 100-101. Texte-source : Jérôme, *Tractatus in librum psalmorum*, éd. G. MORIN, *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars II. Opera homiletica*, Turnhout, 1958 (CCSL, 78), p. 1-352, ici ps. CXVIII, p. 259-260.

<sup>357</sup> VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpus reglarvm* », p. 565.

<sup>358</sup> Sur la règle bénédictine et ses interpolations dans le *codex* de Leodegundia, voir *infra*, p. 147. H. Ledoyen a par ailleurs montré que la règle dite de Cassien, telle qu'elle est transmise par ce manuscrit – sans y être jamais identifiée comme telle –, avait subi de profondes transformations : LEDOYEN, H., « La "Regula Cassiani" du CLM 28118 et la règle anonyme de l'Escorial a.I.13 », dans *Revue bénédictine*, 94, 1984, p. 154-194, ici p. 155-159.

Le *codex* de Leodegundia appelle un dernier commentaire. On a vu qu'il comporte, outre les diverses règles qui forment l'essentiel de sa teneur, d'autres pièces à la nature variée : lettres, traités ou *vitae*. Cette forme d'hybridation des textes ne lui est pas propre : le second des deux *codices regularum* donnés à Guimarães en 959 incluait tout ou partie des *Dialogues* de Grégoire le Grand et un ou plusieurs textes d'Éphrem le Syrien, peut-être tirés de son œuvre homilétique<sup>359</sup>. Le *codex regularum* contenu dans le premier secteur du manuscrit de Londres comprend une *Vie de Pachôme* qui précède sa règle, un fragment des *Morales sur Job* de Grégoire le Grand et un bref texte de caractère pénitentiel<sup>360</sup>. Une telle mixité invite à s'interroger sur le sens et la fonction de ces compilations de textes, unifiées par leur commune orientation ascétique et monastique. En 871, le pacte de Fulgaredus précise que les frères et les sœurs qui entrent au monastère acceptent de s'y soumettre non seulement à la règle, mais aussi à l'exemple des saints Pères<sup>361</sup>. Cette dernière expression permet peut-être d'éclairer le contenu varié des *codices regularum*. L'autorité des Pères du monachisme ne résidait pas seulement dans les règles qu'ils avaient composées, mais aussi dans les enseignements dispensés par leurs traités ou les récits de leurs vies : la vocation des textes hagiographiques était certes exemplaire, mais ils pouvaient aussi, dans une certaine mesure, remplir une fonction normative<sup>362</sup>.

De fait, dans les œuvres issues du monachisme primitif, la frontière entre règles monastiques et littérature hagiographique se trouve parfois fortement brouillée<sup>363</sup>. Le *codex* de Leodegundia et le *codex regularum* de Londres transmettent conjointement, on l'a vu, la règle pachômienne et une *Vie* du saint<sup>364</sup>. Dans la même logique, la *Vita* de Mélanie conservée par le manuscrit de Leodegundia intègre des fragments d'enseignements ascétiques et liturgiques

---

<sup>359</sup> VMH, doc. 9, p. 9 : *alium libellum quod continet id est regulas Benedicti. Isidori. et Fructuosi. liber dialogorum. Institutionum beati effrem.* On sait que certaines des homélies d'Éphrem avaient circulé en péninsule Ibérique : en témoignent – mais pour une époque plus tardive – celles qui se trouvent copiées dans le ms. Paris, BN, nouv. acq. lat. 235, peut-être originaire de Silos et datable du milieu du XI<sup>e</sup> siècle : voir DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 44, p. 343-344.

<sup>360</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 837.

<sup>361</sup> CDMC 1, doc. 4, p. 64 : *Nos omnes fratres et sorores qui subter scripture uel signa facturi sumus, pactum simul et placitum Deo et patri nostro Fulgaredi abbati et Petri presbyteri, qualiter modo et deinceps sub regula abtina [sic] et sanctorum patrum exempla, tua simus obedientes imperio.*

<sup>362</sup> Ces problématiques constituent actuellement un champ fécond de la recherche : voir ISAÏA, M.-C., « Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 15, 2011, p. 229-236. Pour une étude de cas dans le haut Moyen Âge, voir DIEM, A., « The Rule of an "Iro-Egyptian" Monk in Gaul. Jonas' *Vita Iohannis* and the Construction of a Monastic Identity », dans *Revue Mabillon*, n. s. 19 (= t. 80), 2008, p. 5-50.

<sup>363</sup> Voir DIEM, « Inventing the holy Rule », p. 57.

<sup>364</sup> Voir ANTOLÍN, « Historia y descripción de un "Codex regularum" », ici p. 460-462 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 837. Sur la *Vie* et la règle de Pachôme, voir VEILLEUX, A., *Pachomian koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*, 3 vol., Kalamazoo, 1980-1982 (Cistercian studies series, 45-47).

délivrés par la sainte. Ceux-ci, comme l'a récemment remarqué Albrecht Diem, s'apparentent à des commandements réguliers dans leur contenu comme dans leur forme<sup>365</sup>. Le manuscrit comporte, en marge des passages relatifs au déroulement de la journée liturgique, une série de notes inventoriant les différentes heures de l'office<sup>366</sup>. Ces notes marginales paraissent de la même main que celle du copiste, quoique moins soignées et d'un module plus réduit. On retrouve les mêmes notes, à quelques variantes près, dans deux autres manuscrits hispaniques de la *Vita Melaniae*, l'Escorial a.II.9, daté de 954, et le ms. Paris, BN, nouv. acq. lat. 2178, de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle. Dans ce dernier cas, selon Miguel Vivancos, elles ont été portées sur le manuscrit par le scribe qui l'a exécuté, et sont donc contemporaines de la copie. Il semble qu'il en aille de même pour le manuscrit de 954, où notes et texte principal paraissent avoir été tracés d'une même main<sup>367</sup>. Ces trois témoins sont les représentants d'une même famille de la tradition manuscrite, mais les leçons divergentes qu'ils transmettent ne permettent pas de faire dépendre immédiatement ces deux derniers du *codex* de Leodegundia, vraisemblablement plus ancien, ni de les faire dépendre l'un de l'autre ou de les renvoyer tous à un commun apographe. L'hypothèse privilégiée par le dernier éditeur est donc celle d'une source intermédiaire entre le *codex* de Leodegundia et les deux autres manuscrits<sup>368</sup>. On peut dès lors considérer ou bien que les notes ont été ajoutées par l'un des copistes du premier *codex*, ou bien qu'elles figuraient déjà dans le modèle dont celui-ci disposait. La valeur qu'il est permis de leur accorder ne sera évidemment pas la même selon que l'on privilégie l'une ou l'autre de ces deux hypothèses. En d'autres termes, ces notes liturgiques peuvent donner à penser que les moines ou les moniales tiraient quelque inspiration pratique de cette section de la *Vita Melaniae*, mais il convient de rester prudent car nous ignorons leur origine.

<sup>365</sup> Cf. DIEM, « Inventing the holy Rule », p. 57, à propos des chapitres 42 à 48 de la *Vita Melaniae*. Édition du texte latin et traduction française : Gerontius, *Vita sanctae Melaniae senatricis Romae*, éd. et trad. P. LAURENCE, *Gérontius. La Vie latine de sainte Mélanie. Édition critique, traduction et commentaire*, Jérusalem, 2002 (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor, 41), ici XLII-XLVIII, p. 238-248. Pour ce qui nous concerne, les passages relatifs aux enseignements de Mélanie peuvent être lus dans le ms. Escorial, a.I.13, fol. 136<sup>v</sup>-138<sup>r</sup>.

<sup>366</sup> Les notes se trouvent aux fol. 137<sup>v</sup>-138<sup>r</sup> : *nocturnos. matutinos. tertia. sexta. nona. uespera*. Elles s'appliquent au passage de Gerontius, *Vita sanctae Melaniae*, XLVII, p. 246.

<sup>367</sup> Escorial, a.II.9, fol. 104<sup>v</sup>-105<sup>r</sup> : *nocturnos. matutinos. III<sup>a</sup>. VI<sup>a</sup>. VIII<sup>a</sup>. uespera*. Paris, BN, nouv. acq. lat., 2178, fol. 252<sup>r</sup> : *Nocturnos. matutinos. tertia. sexta. nona*. La mention des *vespera* fait ici défaut, mais une autre a été ajoutée dans ces deux manuscrits : *de sabbato et dominica (sic)*. Le nombre des notes qui figurent en marge de la *Vita Melaniae* transmise par ces trois manuscrits n'est par ailleurs pas le même : 31 dans le *codex* de Leodegundia (Escorial, a.I.13, fol. 125<sup>r</sup>-145<sup>v</sup>) ; 162 dans l'Escorial a.II.9, fol. 93<sup>r</sup>-112<sup>v</sup> ; 97 dans le Paris, BN, nouv. acq. lat. 2178, fol. 240<sup>v</sup>-257<sup>r</sup>. Sur le ms. Escorial a.II.9, voir ANTOLÍN, G., *Estudios de códices visigodos. Códice a.II.9 de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1909 ; *Id.*, *Catálogo*, p. 42-45 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », p. 378-381. Sur le manuscrit parisien, *ibid.*, p. 457-459 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 292-294 ; VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 277-280.

<sup>368</sup> Sur la tradition manuscrite de la *Vita sanctae Melaniae*, et spécialement la famille espagnole, voir GORCE, D., *Vie de sainte Mélanie*, Paris, 1962 (SC, 90), p. 50 ; SALISBURY, J. E. et WOJCIWICZ, R., « The Life of Melania the Younger : a Partial Reevaluation of the Manuscript Tradition », dans *Manuscripta*, 33, 1989, p. 137-144 ; Gerontius, *Vita sanctae Melaniae*, p. 109-110 et 144-145.

La règle de Fructueux, intégrée au corpus véhiculé par les *codices regularum* – on la trouve dans ceux de Leodegundia, de Cardeña ou de Guimarães (fig. 6) –, préconisait la lecture des *Vitae patrum* comme une sorte de substitut autorisé à celle de la règle, qui devait être effectuée chaque jour après vêpres : le choix entre l'une et l'autre restait ouvert, laissé sans doute à la discrétion de l'abbé<sup>369</sup>. La mention de ces *Vies des Pères* peut renvoyer à plusieurs œuvres. Non loin de Fructueux dans le temps et dans l'espace, le moine Paschase de Dumio avait traduit en latin une compilation de sentences des Pères du désert mêlées d'éléments biographiques. Généralement connue sous le titre d'*Apophthegmata patrum* ou de *Liber geronticon*, elle était toutefois désignée, dans le prologue même de l'œuvre, comme un recueil de *Vitae patrum*<sup>370</sup>. Des entreprises comparables l'avaient précédée, œuvres du clerc Pélage de Rome ou de Martin de Braga : souvent associées à la compilation de Paschase, elles circulaient en péninsule<sup>371</sup>. Il semble encore qu'ait été connue sous le même nom, peut-être dès l'époque de Fructueux, tout ou partie de l'*Historia monachorum in Aegypto* traduite par Rufin d'Aquilée<sup>372</sup>. À la fin du VII<sup>e</sup> siècle, Valère du Bierzo en avait incorporé de larges morceaux à sa « compilation hagiographique » : dans le plus ancien manuscrit conservé, daté de 902, l'œuvre de Rufin est désignée comme *uitas patrum*<sup>373</sup>.

Le contenu de ces œuvres et leur tradition manuscrite extérieure aux *codices regularum* ne permettent certes pas d'en faire l'équivalent de règles monastiques, mais les fonctions qui leur furent attribuées pouvaient les y apparenter. En 873, dans une donation effectuée en faveur d'un établissement vraisemblablement monastique, l'évêque Frunimio de León offrait à celui-ci un exemplaire des *Vitas Patrum*, inclus dans une série de livres pour le reste exclusivement liturgiques<sup>374</sup>. Il arrivait que les volumes de règles fussent classés de la même manière, sous les rubriques propres aux textes de la liturgie, au sein de ces ordonnancements sommaires qui apparaissent dans les chartes de donation et distinguent,

<sup>369</sup> *Regula Fructuosi*, chap. II, p. 140 : *Quod quidem et aestate post uesperam conseruetur, ut prius quam compleant liber regulae aut uitas patrum legatur.*

<sup>370</sup> Paschase de Dumio, *Apophthegmata patrum*, éd. J. G. FREIRE, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 2 vol., Coimbra, 1971, vol. 1, p. 165 : *Vitas patrum, Graecorum ut cetera, facundia studiose conscriptas.*

<sup>371</sup> Pélage, *Vitae patrum*, PL 73, col. 855-1022 ; Martin de Braga, *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, éd. C. W. BARLOW, *Martini episcopi bracarenensis opera omnia*, New Haven, 1950, p. 11-51. Étude détaillée de la tradition manuscrite en partie commune à ces trois œuvres par FREIRE, *A versão latina*, vol. 2 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 195-197.

<sup>372</sup> Voir sur cette œuvre HARMLESS, W., *Desert Christians : An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, 2004, p. 290-299.

<sup>373</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo en un manuscrito leonés », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 115-148, ici p. 127 et n. 29 : au fol. 1 du manuscrit Madrid, BN, 10007, on trouve le prologue de Rufin, qui s'ouvre comme suit : *In nomine domini incipit prefatio uitas patrum orientalium...*

<sup>374</sup> CDCL 1, doc. 5, p. 11 : *Commicum, Ordinum, Vitas Patrum et Orarum.*

fondamentalement, les livres « ecclésiastiques » – c'est-à-dire liturgiques – des livres « spirituels » – c'est-à-dire tous les autres<sup>375</sup>. Le rôle de ces textes – règles et *vitae patrum* – dans la conduite collective devait être aussi primordial que celui des textes liturgiques ; on les classait donc parmi les ouvrages les plus indispensables.

### C. L'abbé, la règle et le pacte : normes et identités monastiques

L'ensemble de ces réflexions conduit à s'interroger *in fine* sur la valeur identitaire des règles monastiques au sein des communautés de moines et de moniales hispaniques, avant le passage à un système de gouvernement plus exclusivement centré sur la règle de saint Benoît. L'exercice d'une vie régulière est couramment évoqué dans les sources monastiques du haut Moyen Âge : elle prend place au rang des quelques caractères essentiels énumérés dans les chartes pour délimiter les contours monastiques d'un établissement religieux. Plus encore : la soumission à l'idéal régulier est à ce point porteuse d'identité que le terme *regula*, par glissement sémantique, en arrive parfois à désigner le monastère lui-même, se substituant aux termes *monasterium*, *cenobium*, *arcisterium* ou *ecclesia*<sup>376</sup>. Dans la même logique, les moines peuvent être appelés *regulantes*<sup>377</sup>. Les formules employées demeurent pourtant fort vagues. S'il est parfois fait mention, sans plus de précision, de la règle du monastère, de la règle monastique ou de la règle des moines, d'autres tournures sont plus floues : les moines se

---

<sup>375</sup> Sur ces catégories de classement, voir GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Los libros en la documentación gallega de la Alta Edad Media », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 20, 1965, p. 292-329, ici p. 294-301, et DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 187-189. Exemple d'incorporation de règles monastiques aux *libros ecclesiasticos* : LPC, doc. 130 (1047), p. 199 : *libros ecclesiasticos : antiponale, psalterium, orationum cognitum manualium, precus, regula*. Plus loin sont mentionnés les *libros de sapientia*. On trouve aussi des cas de règles cédées parmi des lots de livres liturgiques, sans mention d'autres textes : CDMS 1, doc. 269 (973), p. 321 : *antifonario commigo et regula manual* ; TC, doc. 139 (1025-1040), p. 201 : *uno libro de sancti Aciscli usque ad Pascha perfectum, et alio de Pascha usque in sancti Martini, simile tale alio III° libro de quotidiano perfectum, IIII° libro Manualio perfecto, V° libro Regula una perfecta, et alio libro VI° libro Psalterio Psalmorum, VII° libro de canticos et ymnos et illo medio Spiritale, VIII° libro Antifonale, VIII° libro Oralium*. Le statut ambigu des règles implique néanmoins qu'elles puissent aussi bien se voir rangées parmi les livres *spirituales* : CDCL 4, doc. 1074 (1050), p. 262 : *codices spirituales, regula una, beati Effreni uno, dialocorum I, Iterarium Eria uno*.

<sup>376</sup> CSJP 1, doc. 4 (ca. 850), p. 25 : *regulam monasterium nomine Fontefrida* ; doc. 8 (c. 890-900), p. 36 : *sanctam regulam vocabulo Fontefrida* ; CSTL, doc. 46 (941), p. 55 : *abbas uel ceterum fratres qui in regula Sancti Martini sunt constituti* ; CDO, doc. 3 (944), p. 5 : *fratres de regula Sancti Salbatoris* ; CSM 1, doc. 53 (ca. 949) : *ad regula Sancti Iacobi et Severo abbati* ; CSPC, doc. 129 (966), p. 160 : *abbatissa Ositia et regula Sancti Iuliani* ; CSM 1, doc. 230 (1044), p. 224 : *ad regula de Sancti Clementi*.

<sup>377</sup> CSM 1, doc. 24 (937), p. 41 : *Ego abbas Lifuare presbiter, cum monachis meis una pariter [...] Ego Lifuare presbiter, cum meos regulantes* ; CSPC, doc. 63 (949), p. 95 : *ad tibi abbate meo Seuero et ad fratres regulantes* ; doc. 112 (963), p. 144 : *abba domno Seuero, cum tuos regulantes*. En 927, ceux qui souhaitaient restaurer la vie monastique à Santa María de Loyo en Galice précisèrent que les seuls moines acceptables étaient les « moines réguliers » : CDMC, doc. 29, p. 95-96 : *sola monachi regularibus [...] eicere ex eo monachos indignos et extra ueritatem gradientes, et collocare in ipso monasterio regulares monachos, qui sub regulis patrum militent et recto tramite gradient*.

soumettent à la discipline régulière ; ils vivent régulièrement et cohabitent sous la règle, appelée aussi règle du Christ, règle de Dieu ou sainte règle<sup>378</sup>.

On peut se demander s'il est toujours permis de placer un contenu très concret derrière de telles expressions, dont le sens peut d'ailleurs varier : *regula*, même en contexte monastique, ne signifie pas seulement règle écrite<sup>379</sup>. Outre l'indéfinition des textes auxquels ces formules peuvent renvoyer, il ne faut peut-être pas négliger la part d'une tradition et d'une transmission orales, même si celles-ci nous sont par définition masquées. Tout au plus peut-on relever, sans trop de portée conclusive en raison de la fragilité de l'argument, l'absence de règle dans telle dotation fondatrice destinée à une nouvelle communauté, visiblement conçue pour permettre son plein fonctionnement : ainsi à Santiago de Valdávida, à l'est de León, en 949 – il est à noter que le même établissement, présenté comme *monasterio monachorum* et par ailleurs amplement doté de terres, de bétail et d'objets liturgiques ou domestiques, ne reçoit pas non plus de *liber horarum*<sup>380</sup>. Pour nombre de petits monastères familiaux, l'obéissance aux préceptes réguliers n'était sans doute qu'un horizon lointain. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle encore, on connaît le cas d'une *ecclesia-monasterium* de nature familiale, tenue par un prêtre, son neveu et son frère qui reçoivent du roi Alphonse VI et de la comtesse locale l'autorisation de céder l'établissement à un autre monastère, défini dans une formule assez obscure et peut-être par contraste avec le précédent, par son caractère régulier<sup>381</sup>.

---

<sup>378</sup> TSPM, doc. 3 (895), p. 83 : *fratres omnia qui ibi regule sancte, in Dei timore et castitate deservierint* ; LCFA 1, doc. 19 (914), p. 92 : *in congregatione cenobiali deseruientes ibidem regulariter* ; LPC, doc. 514 (924), p. 690 : *super regula monasterii* ; CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *sub regulari tramite* ; CDMS 1, doc. 197 (947), p. 243 : *seu etiam succedentibus qui sub regula sancta advenerint conversando* ; CALb, doc. 15 (947), p. 24-25 : *fratribus qui supradicto atrio regulariter vivunt* ; CDMS 1, doc. 255 (952), p. 301 : *sub regiminis regule sancte* ; CALb, doc. 20 (953), p. 30 : *sub regulari disciplina* ; CSM 1, doc. 86 (967), p. 100 : *sub huius regule* ; TS 1, doc. 38 (985), p. 70 : *sub regula monachorum* ; CSMOD, doc. 29 (988), p. 82 : *reulam monasterii* ; CSM 1, doc. 110 (996), p. 119 : *fratribus ibidem Deo regulariter servientibus* ; CDCC, doc. 64 (1011), p. 462 : *famulorum famularumque Dei seruientium, regulariter ibi degencium* ; CALb, doc. 34 (1033), p. 45 : *canonica seu monastica regula viventibus* ; CDCL 4, doc. 918 (1033), p. 31 : *sub regula Dei* ; LPC, doc. 184 (1035), p. 292 : *sub norma regule* ; CDCL 4, doc. 949 (1037), p. 71 : *sub regula Dei* ; TSJS, doc. 71 (1064), p. 195 : *ad tibi pater noster Brandilani abba et ad collegium fratrum tuorum qui tecum militant in regula Christi*.

<sup>379</sup> Voir VOGÜÉ, A. DE, « *Sub regula uel abbate*. Étude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes », dans *Collectanea cisterciensia*, 33, 1971, p. 209-241, ici p. 233-234, qui distingue trois sens fondamentaux : « La *regula*, ce peut être d'abord l'autorité de l'abbé lui-même. [...] En second lieu, la *regula* peut être la "règle commune" de tous les *coenobia*, cette *disciplina coenobiorum* qui, selon Cassien, remonte aux apôtres. [...] Enfin le mot *regula* peut désigner une règle écrite, propre à un temps, à un lieu, à un monastère ou groupe de monastères déterminé. »

<sup>380</sup> CDMS 1, doc. 119 (949), p. 154 : *tibi Domine conpromissis statuit serbus tuus fundari monasterio monachorum ut digne tibi famulentur in onore testis tui apostoli Iacobi [...] husui eglestastico serbientium, libros VIII, scilicet, antifonale, manuale, comicum, passionum, salterio, ordino virginitate Sancte Marie et precorum*.

<sup>381</sup> CSPC, doc. 376 (1083), p. 428 : *Ego Adefonso [...] facio tibi Annaia presbyter absolute de ecclesia tua [...] ut qualicumque uolueris monasterio pergas [...]. Ob hoc etenim ego Sancia comitissa, qui sub potenti manu regis Adefonsi impero castellum Obirna cum omnia sua abiacentia, atque ad cuius imperium tu eris obediens presbyter Annaia, ideo bone uolumptati ab omni integritate sis absolutus et ingenuus ubicumque uolueris pergere ad unius qualisque monasterii regularis monasticus*.

Ailleurs, l'existence d'un texte écrit doté, au moins en théorie, d'une certaine puissance normative paraît cependant assez nette. On la trouve affirmée, en particulier, dans ces formules originales et sans réel équivalent extra-hispanique que sont les pactes monastiques. Ceux-ci ont fait couler beaucoup d'encre, mais nous nous limiterons ici à quelques réflexions ciblées<sup>382</sup>. On peut les définir, fondamentalement, comme des engagements écrits reliant les membres d'un monastère à leur supérieur et précisant les conditions de la vie commune au moment de la fondation d'un établissement ou de la prise de fonction d'un abbé. Les pactes devaient être normalement rédigés sous une forme double : à la version souscrite par les moines correspondait celle de l'abbé, qui se donnait à sa communauté comme celle-ci s'était donnée à lui<sup>383</sup>. De tels documents ont connu une remarquable diffusion dans le haut Moyen Âge péninsulaire (carte 4). Leur formalisation remonte probablement au VII<sup>e</sup> siècle, mais leur succès est surtout attesté après 711. Du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, on conserve ainsi le texte de plus d'une vingtaine de pactes, principalement originaires de Galice et de Castille, mais aussi des Asturies ou de Liébana, sans compter les pactes connus mais aujourd'hui disparus<sup>384</sup>. Il convient de soulever à leur propos une difficulté méthodologique : les pactes du haut Moyen Âge dérivent, pour beaucoup d'entre eux, de formules qui remontent au VII<sup>e</sup> siècle, remployées sans profonde modification. Il est alors légitime de se demander dans quelle mesure les chartes rédigées sur ces modèles reflètent les réalités sociales qui les avaient vus naître au VII<sup>e</sup> siècle. Mais leur ample diffusion, dans des régions éloignées les unes des autres et faiblement connectées entre elles, procède sans doute de raisons qui ne se limitent pas à la confortable réutilisation de formules sclérosées. La réception du modèle, accompagnée d'ajouts et de suppressions, témoigne d'une vitalité et d'un effort d'adaptation qui laisse penser que ces textes restaient en prise avec les réalités sous-jacentes<sup>385</sup>. Certains pactes sont en outre rédigés, du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, selon des formules dont on ne connaît pas de témoignage antérieur<sup>386</sup>.

---

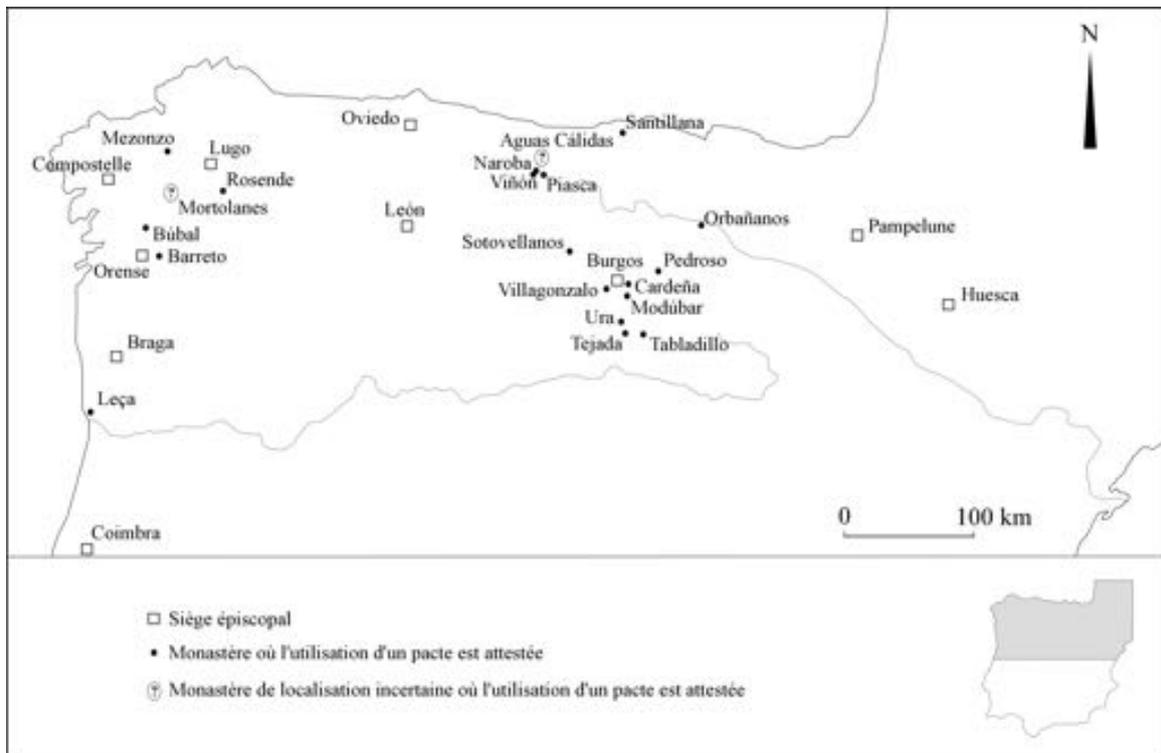
<sup>382</sup> La bibliographie de référence est citée *supra*, n. 51.

<sup>383</sup> Sur la notion de « pacte binaire », cf. BISHKO, « The Pactual tradition », p. 25-32 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 510-520.

<sup>384</sup> Nous donnons la liste des pactes conservés et leurs références dans l'annexe III. Les mentions de pactes non conservés sont recensées par FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 437-450.

<sup>385</sup> Voir ORLANDIS, « Las congregaciones monásticas », p. 113-114 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 109-110.

<sup>386</sup> Voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 385-429.



Carte 4. Le monachisme pactuel dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge

En 842, dans le pacte monastique de Santa María de Barreto en Galice, l'abbé Astrulfus se réfère au *textum regule* pour établir l'inaliénabilité des biens communautaires<sup>387</sup>. D'autres pactes rappellent avec insistance la force de la règle. Parce qu'ils ont été établis sur le modèle d'une formule wisigothique datable du VII<sup>e</sup> siècle, il est difficile d'affirmer sans précaution la pleine vigueur de leurs termes deux ou trois siècles plus tard. Aucun de ces textes n'est pourtant un calque rigoureux du patron, et le choix des expressions conservées n'est probablement pas anodin : les plus périmées d'entre elles ont été systématiquement éliminées<sup>388</sup>. Dans le modèle d'origine comme dans certains des pactes qui en sont dérivés au cours des siècles ultérieurs, les moines qui font collectivement profession entre les mains d'un abbé affirment se soumettre à la règle et à l'autorité de celui-ci. Ils acceptent aussi le châtement des réfractaires : si l'un d'entre eux en vient à protester contre la règle et le pouvoir abbatial, la communauté tout entière se réunira et, après une lecture publique de la règle, la faute sera sanctionnée de la peine appropriée<sup>389</sup>. Dans la formule wisigothique, les moines

<sup>387</sup> CDMC 1, doc. 1, p. 59 : *ut nullus se presumat exinde auferre uel prehendere uel ingressum facere [...] secundum textum regule et sua patrum auctoritas sanxit.*

<sup>388</sup> Voir en ce sens ORLANDIS, « Las congregaciones monásticas », p. 112-115 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 109-110 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 314-370. Pour une liste des pactes établis sur le modèle du pacte annexé à la *Regula communis*, voir BERNALDO, « Pactual monasticism ? », p. 48-52.

<sup>389</sup> PRC (VII<sup>e</sup> s.), p. 209-211 : *nos omnes qui subter notandi sumus, Deo et tibi domino et patri nostro tradimus animas nostras, ut secundum edictum apostolorum et regulam et sicuti sancta patrum praecedentium sanxit*

concédaient encore à l'abbé le droit de prendre toute décision utile au salut de leurs âmes, pourvu qu'elle fût conforme à la règle<sup>390</sup>. Il est frappant de noter qu'une telle réserve a disparu de tous les pactes plus tardifs<sup>391</sup>. Ceux-ci, malgré leur grande proximité textuelle, présentent trop de variantes les uns par rapport aux autres pour qu'il soit permis de supposer que cette commune omission procéderait d'un seul et même modèle, distinct de la formule wisigothique. La soumission des communautés monastiques à une règle était invariablement affirmée au sein de tous ces pactes, mais l'évolution des formules au cours du IX<sup>e</sup> siècle n'est

---

*auctoritas uno nos in coenobio Christo praecedente teque docente habitemus. [...] Quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans [...] existeret tunc habeamus potestatem omnes in unum congregare, et lecta coram omnibus regulam culpam publice probare.* Pacte de San Pedro y San Pablo de Naroba (818) : DEPA 1, doc. 27, p. 146-147 : *pactum facimus Deo et tibi patri nostro Argilego ut secundum editum apostolorum et regulae monasterii sicuti sancta patrum precedentium sanxit auctoritas, uno in cenobio habitemus [...]. Quod si aliquis ex nobis contra regulam uel tuum praeceptum murmurans [...], tunc abeas potestatem eum per regulam conprehendere.* Pacte de Tejada (855 ?) : HCC, doc. 26, p. 1059 : *pactum fecimus Deo et tibi pater nostro Rodanio abbate, et filium, et secundum edictum Apostolorum et regulae monasterio sicuti sancta patrum precedentium sanxit auctoritas uno in cenobio, Christo nos precedente, habitemus [...]. Quod si aliquis ex nobis contra singula [sic] et tuo precepto murmurans [...], tunc habeas potestatem omnes in unum congregare, et lectam coram omnibus regulam, culpa propria publicam probare.* Pacte de l'abbé Sabaricus, transmis au début du codex de Leodegundia (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.), éd. LETINIER, « Naturaleza jurídica », p. 59, n. 11 : *secundum editum apostolorum et regulae monasterio sancta Patrum procedentium sancsit auctoritas uno in cenobio Christo nos precedente habitemus [...]. Quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans [...] tunc habeas potestatem omnes in unum congregare, et lectam quorum omnibus regulam publicam probare et flagellare.* Pacte de San Juan de Orbañanos (870/900) : BGGV, doc. 7, p. 204 : *Quod ex aliquis ex nobis contra regula et uestrum praeceptum murmurans [...].* Pacte de San Mamés de Ura (930) : CDCC, doc. 5, p. 152 : *Quod si aliquis ex nobis contra tuum praeceptum murmurans [...], tunc habeas potestatem omnes in unum congregare et lectam coram omnibus regulam culpam publicam probarere et flagella vel excommunicationem [...] suscipiat.* Pacte de Santa María de Piasca (941) : CSMP, doc. 8, p. 41 : *pactum facimus Deo et tui matri nostra Ailoni qualiter secundum editum apostolorum et regulae monasterii sicuti sancta precedentium patrum sanxit auctoritas [...]. Quod si aliquis ex nouis inobediens murmurans inportuna stiterit [...] ilico dato signo collectis in unum sororibus lecta coram homnibus regula, flagella uel excomunicacione [...] suscipiat.* Pacte de Leça (1045) : LPC, doc. 153, p. 246 : *pactum vel placitum facimus Deo et tibi, patre nostro, Tudeildus, abba, ut secundum editum apostolorum et regulam martirii [sic], secuti sancta patrum precedentium sanxit auctoritas, uno in cenobio, Christo nos precedente, habitemus [...]. Quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans [...], tunc habeas potestatem omnes in unum congregare et, lecta coram omnibus regula, popluare [sic], publice probare et flagellare vel excommunicare.* On trouve une réminiscence de ces formules dans un acte qui ne peut être considéré comme un pacte : CSTL, doc. 56 (959), p. 68 : *si ego Flacimus contumas aut inobidiens estitero uobis, lectam regulam, coram homnibus emendetis me et emendatum me in uestro monesterio faciatis redire.*

<sup>390</sup> PRC, p. 209-210 : *Et quicquid pro salute animarum nostrarum adnuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare secundum regulam uel emendare uolueris, humiliter corde deposita omni adrogantia, intenta mente desiderioque ardenti diuina gratia opitulante inexcusabiliter domino fauente omnia adimplebimus.*

<sup>391</sup> Les références correspondent à celles qui sont données à la n. 388. Pacte de Naroba : *et quicquid pro salute animarum nostrarum anuntiaberis uel imperaberis umili corde, postrata mente, omnia adimpleuimus.* Pacte de Tejada : *et quid pro salute animarum nostrarum abluere docere, arguere, increpare, imperare, excommunicare vel emendare uolueris humili corde, intenta mente, desiderio ardente, diuina gratia opitulante, inexcusabiliter, Domino fauente, omnia adimpleamus.* Pacte de Sabaricus : *quicquid pro salutem animarum nostrarum adnuntiare, docere, arguere, increpare, impetrare, excommunicare, vel emendare uolueris, humilis corde, intenta mente, desiderio ardente, diuina gratia opitulante inexcusabiliter, domino fabente adimplebimus.* Pacte d'Orbañanos : *Quidquid pro remedio animarum nostrarum annuntjare, docere, arguere, increpare, excommunicare et emendare bolueris abeas potestatem.* Pacte de Piasca : *quidquid nouis pro salute animarum nostrarum inperaueris umili corde, placida mente, desiderio ardente Christo presule spondimus nos cuncta implere.* Pacte de Leça : *et quicquid, pro salute animarum nostrarum, annunciare, docere, arguere, increpare, imperare, excommunicare vel emendare uolueris, humili cordis et intenta mente, desiderio ardente, diuina gratia opitulante, inexcusabiliter Domino facere adimpleamus.*

peut-être pas dépourvue de signification. Dans les monastères les mieux constitués, l'abbé gouverne certes par référence à une règle, mais l'indéfinition dans laquelle celle-ci demeure *a priori* implique qu'une bonne part des mécanismes décisionnels se trouve placée entre ses mains, plutôt que fixée et figée dans un texte ayant force de loi. Où la règle bénédictine instaurait le primat du code sur l'abbé, la priorité des termes se trouve probablement inversée, en des formules archaïsantes, dans nombre de monastères hispaniques<sup>392</sup>.

Dans un monachisme faiblement réglementé, on peut se demander jusqu'à quel point les prescriptions contenues dans les pactes ne visaient pas à constituer un cadre normatif minimal, ou ne furent pas interprétées en ce sens. Est-il anodin que, à l'occasion du renouvellement du pacte d'Orbañanos par l'abbé Diego en 900, le document soit qualifié de *regula*<sup>393</sup> ? Dans le même pacte et dans bien d'autres, les moines s'engageaient à se soumettre à leur abbé, à accepter ses châtiments, flagellations ou réclusion pénitentielle en cas de faute reconnue par la communauté – murmure, calomnie, désobéissance –, à ne pas entretenir de relations avec leur famille, à demeurer stables dans le monastère de leur profession<sup>394</sup>. Le reste pouvait être affaire d'usages, de pratiques, de rapports interpersonnels, de recours aux textes aussi, mais peut-être sans caractère systématique. On ne peut ignorer que les pactes conservés ont été majoritairement composés à des dates précoces, avant le milieu du X<sup>e</sup> siècle, ni qu'ils concernent pour la plupart des établissements de faible envergure, par ailleurs pauvrement attestés<sup>395</sup>. Il est peu vraisemblable que ces petits monastères aient eu tous les moyens économiques et intellectuels de procéder à la copie ou à l'acquisition de manuscrits, qui constituaient des objets de grand prix<sup>396</sup>. On connaît cependant le cas du pacte de Sabaricus, transcrit au début du *codex regularum* de Leodegundia : pacte et règles écrites allaient ici de pair, mais la position liminaire à laquelle est placé le pacte de Sabaricus – acte fondateur de la communauté à laquelle le *codex* était destiné ? – dit assez les rapports qu'il entretenait avec le groupe de règles transcrit à sa suite : le pacte était de la sorte intégré au corpus normatif ; son contenu ne déparait guère l'ensemble. Plus tard, peut-être au début du XI<sup>e</sup> siècle, un texte aujourd'hui peu lisible fut copié à la fin du *codex*, sur un folio laissé en blanc. Manuel Díaz y Díaz a su y reconnaître un morceau de la formule pactuelle annexée à la

---

<sup>392</sup> En général sur la relation entre la règle et l'abbé, voir VOGÜÉ, « *Sub regula uel abbate* ».

<sup>393</sup> BGGV, doc. 7, p. 275 : *Renobatam est regula ista [...]. Et inuenimus in regula prima istas kalendas malas...*

<sup>394</sup> Les prescriptions les plus précises sont celles du PRC, p. 209-211, et des pactes qui en sont dérivés : voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 314-370, et pour les éditions de référence notre annexe III.

<sup>395</sup> Cf. annexe III.

<sup>396</sup> Sur la valeur des livres au haut Moyen Âge, voir en général MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, p. 135-164. Sur le cas hispanique, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « El precio de la vida en el reino astur-leonés hace mil años », dans *ID.*, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, p. 369-482, ici p. 398.

*Regula communis*. Si cette pièce était bien un pacte, on pourrait y voir la confirmation d'une certaine parenté fonctionnelle entre pactes et règles monastiques, qui trouvaient conjointement leur place au sein d'un *codex regularum*<sup>397</sup>. C'est probablement dans la même logique que les deux formules pactuelles qui nous sont parvenues, le pacte annexé à la *Regula communis* et la formule dite de Lérins, nous ont été livrés par la tradition manuscrite en connexion directe avec des règles monastiques<sup>398</sup>.

De la formule annexée à la *Regula communis* se dégage une dimension qu'on a pu dire contractuelle<sup>399</sup> : les moines doivent obéir à leur abbé, mais ils peuvent exercer un contrôle sur celui-ci en cas de mauvais traitements ou de gouvernement injuste par l'appel aux monastères du voisinage, à l'évêque diocésain ou au pouvoir laïque<sup>400</sup>. On a peut-être exagéré l'exceptionnalité de cette formule, qui n'est pas fondamentalement étrangère aux réserves émises par les règles monastiques contre l'omnipotence abbatiale : il semble d'ailleurs qu'elle dérive pour un bref passage de la *Regula monachorum* d'Isidore de Séville<sup>401</sup>. En outre, l'octroi d'un tel pouvoir à la communauté est loin d'apparaître dans tous les pactes conservés après 711, même quand ils sont composés sur le modèle du PRC<sup>402</sup>. Dans les monastères

---

<sup>397</sup> Sur la place du pacte de Sabaricus et de ce second texte dans le *codex* de Leodegundia, voir DÍAZ Y DÍAZ, « El códice de reglas », p. 93-96 et 103-104. Sur le pacte de Sabaricus, cf. en outre LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 323-325 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 332-339.

<sup>398</sup> Sur la tradition monastique du pacte annexé à la *Regula communis*, voir *Regula communis*, éd. CAMPOS et ROCA MELIA, *Santos Padres españoles*, p. 163-208, ici p. 168. Sur celle de la formule de Lérins, DÍAZ Y DÍAZ, « The Lerins Manuscript ».

<sup>399</sup> Cf. par exemple LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 291.

<sup>400</sup> PRC, p. 211 : *Tibi uero domino nostro suggerimus, si uelles, quod credi certe nefas est et quod Deus fieri non patiatur, aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere aut certe unum diligere et alterum liuoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare, sicut uulgus habet, tunc habeamus et nos concessam a Deo potestatem non superbe, non iracunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam inferre ; et praepositus tibi domino nostro humiliter pedes deosculari et nostram querellam ad singula pandere et tu patienter iubeas auscultare, et in communi regula ceruicem humiliare et corripere et emendare ; quod si corripere te minime uolueris, tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria commouere aut certe episcopum qui sub regula uiuit uel catholicum ecclesiae defensorem comitem et aduocare ad nostram conlationem ut coram ipsis te corripias, et coeptam regulam perficias.*

<sup>401</sup> *Regula Isidori*, chap. II, p. 92 : *contra nullum liuore odii inardescens*, à mettre en regard avec PRC, p. 211 : *alterum liuoris odio contempnere*. Le groupe *liuoris odium* est suffisamment peu attesté dans la Patrologie latine – il n'apparaît avant Isidore et le pacte annexé à la *Regula communis* que dans une *precatio* attribuée à Ambroise de Milan – pour que l'on puisse considérer comme probable la dépendance entre ces deux textes hispaniques d'orientation monastique, d'autant plus que la règle d'Isidore était bien connue des milieux fructuosiens dont procède la *Regula communis* : voir *Regula Fructuosi*, p. 132 ; *Regula communis*, p. 167. Proche, dans l'esprit, des préventions qu'on lit au sein des pactes est aussi le chapitre de la règle bénédictine sur l'ordination de l'abbé : *Regula Benedicti*, chap. LXIII, p. 648 : *Quod si etiam omnis congregatio uitii suis – quod quidem absit ! – consentientem personam pari consilio elegerit, et uitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius diocesim pertinet locus ipse uel ad abbates aut christianos uicinos claruerint, prohibeant prauorum praeualere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem*. Plus largement sur les précautions des législateurs monastiques contre les dérives de l'autorité abbatiale, voir VOGÜÉ, « *Sub regula uel abbate* », p. 230-231.

<sup>402</sup> Sur la vingtaine de pactes connus après 711, seuls sept reprennent, sur le modèle du PRC, p. 211, la possibilité pour la communauté d'un appel à des instances extérieures en cas de mauvais gouvernement de l'abbé : le pacte de Sabaricus (LETINIER, « *Naturaleza jurídica* », p. 59, n. 11) ; le pacte de Naroba (DEPA, doc.

hispaniques comme ailleurs, l'abbé gouvernait en théorie sa communauté, idéalement avec mesure mais selon un principe monarchique : ainsi le prescrivaient les canons conciliaires<sup>403</sup>. Les formules affirmant l'autorité abbatiale ne sont en outre pas rares parmi les actes de la pratique<sup>404</sup>. La signification profonde des pactes hispaniques ne réside donc peut-être pas tant dans la forme contractuelle et égalitaire conférée à la vie monastique – même si celle-ci ne doit pas être niée, au moins aux origines du phénomène : on voit par exemple la communauté dotée d'un certain pouvoir décisionnel dans le pacte d'Aguas Calidas souscrit en 790<sup>405</sup> – que dans la place accordée à la relation personnelle, sous la forme d'un engagement mutuel des moines et de l'abbé. En ce sens, on peut affirmer selon une expression empruntée à Gert Melville que l'identité communautaire dérivée des pactes monastiques tient dans un « assemblage relationnel déterminé par la personne physique »<sup>406</sup>. Le pacte de Naroba définit ainsi l'abbé comme « très saint père » et les moines qui lui sont soumis comme ses « fils adoptifs »<sup>407</sup>. La relation exprimée en ces termes paraît tout droit issue d'une conception ancienne, héritée du monachisme oriental, où l'*abba* est d'abord un père – c'est le sens du mot en araméen puis en grec – chargé de guider ses disciples sur la voie du salut, avant que la fonction n'évolue dans un sens plus institutionnel<sup>408</sup>. Dans la même tradition, Rosende, fondateur du monastère de Celanova, est rétrospectivement présenté en 1002 comme le

---

27, p. 147) ; le pacte de San Pedro de Tejada (HCC, doc. 26, p. 1059) ; le pacte de San Juan de Orbañanos (BGGV, doc. 7, p. 204) ; le pacte de San Mamés de Ura (CDCC doc. 5, p. 152) ; le pacte de Santa María de Piasca (CSMP, doc. 8, p. 41) ; le pacte de Sotovellanos (HCC, doc. 665, p. 1325). Composés sur le modèle du PRC, le pacte de Santillana (LRS, doc. 29, p. 33-35) et celui de Leça (LPC, doc. 153, p. 245-246) n'ont pas conservé ce passage.

<sup>403</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana*, t. 4, conc. d'Orléans I (511), c. 15, p. 162 : *Monachi autem abbatibus omni oboedientia et deuotione subiaceant.*

<sup>404</sup> Cf. par exemple CDMS 1, doc. 42 (931), p. 77 : *domno Recesvindo abba una cum collegio fratrum qui sub vestro regimine militant* ; doc. 255 (970), p. 301 : *vobis Dei servorum ibi militantibus qui estis sub regiminis regule sancte et doctori Sigerici abbati* ; CDCA, doc. 145 (983), p. 159 : *omnes Dei cultores qui ibidem colunt Christum et sub regimine abbatibus et sancte regule militaverint* ; TC, doc. 521 (1022), p. 717 : *vobis pater domno Aloitus abba vel fratribus Cellenove qui sub regimine vestro monastica degent vitam* ; LPC, doc. 521 (1043), p. 699 : *ad vobis, Tueidus abba, et a fratribus vestris qui sub regimine vel monasterio regule subjecti fuerint* ; CSPE, doc. 36 (1045), p. 116 : *Enneco, abba, sub cuius docma monachi ibi degent uita.*

<sup>405</sup> DEPA 1, doc. 14, p. 90 : *Quod factus firmiter teneatur et qui uoluerit egredere de monasterio, tam pro culpa quam eciam et pro melioracione anime et corporis, non habeat aliut potestatem nisi quod illi comunis collacio dederit.*

<sup>406</sup> MELVILLE, « L'institutionnalité médiévale », p. 249.

<sup>407</sup> DEPA 1, doc. 27, p. 146-147 : *pactum facimus Deo et tibi patri nostro Argilego [...]. Si certe, tu, sanctissime pater, qui huius congregatjoni caput esse dinosceris [...] nos tibi discipulos subditos seu adobtibos filios, umiles et obedientes in omnibus recognoscas.*

<sup>408</sup> La fonction de guide salvateur attribuée au père-abbé est postulée par les moines qui se livrent à lui dans PRC, p. 209 : *quicquid pro salute animarum nostrarum adnuntiare, docere, agere, increpare, imperare, excommunicare secundum regulam uel emendare uolueris...* Dans le même sens et sur le même modèle, voir ensuite HCC, doc. 26, p. 1059 ; LETINIER, « Naturaleza jurídica », p. 59, n. 11 ; CDCC, doc. 5, p. 151 ; CSMP, doc. 8, p. 41 ; LPC, doc. 153, p. 246 ; etc.

*paterfamilias* de ses moines<sup>409</sup>, et l'abbé Tudeildus de Vacariça – celui-là même qui allait établir en 1045 un pacte avec les moines de Leça<sup>410</sup> –, est désigné en 1040 comme un « père, que dans la langue syrienne on appelle abbé », selon une formule dérivée des *Étymologies* d'Isidore de Séville<sup>411</sup>. L'insistance sur la fonction paternelle de l'abbé – ou sur celle, maternelle, de l'abbesse – apparaît dans plusieurs autres pactes, en particulier ceux qui dérivent du PRC<sup>412</sup>. Selon la série de pactes castillans établis au cours du X<sup>e</sup> siècle sur le modèle de la formule dite de Lérins, il apparaît clairement que les pactes avaient pour vocation première d'instaurer la relation hiérarchique qui unirait les moines et l'abbé, tout en définissant sommairement son contenu : la tradition antique enseignait l'inconvenance de mener une vie monastique hors de l'autorité abbatiale<sup>413</sup>. En Liébana, on remarque à San Martín de Turieno l'usage de désigner le monastère par l'énumération de tout ou partie de ses membres, comme si la communauté n'y avait pas acquis une personnalité suffisante en dehors de la somme des individus qui la composaient<sup>414</sup>. Un tel constat paraît mettre en lumière, dans un contexte spatial circonscrit qui n'ignorait pas la pratique de l'engagement pactuel<sup>415</sup> – même si nous ne connaissons pas de pacte à San Martín de Turieno –, la force prépondérante du groupe et des relations personnelles au sein de communautés monastiques faiblement institutionnalisées<sup>416</sup>. Le *testamentum unitatis* par lequel se consolide en 976 la communauté de Santa Eulalia de Herias, dans les Asturies, semble s'inscrire dans un cadre interprétatif similaire : l'abbé et l'abbesse de ce monastère double n'apparaissent pas dans une position d'autorité particulière ; tous les membres de la communauté qui persévéraient dans la vie

<sup>409</sup> CDMC 3, doc. 263, p. 83.

<sup>410</sup> LPC, doc. 153 (1045), p. 245-246 : *pater, quod in sira lingua nuncupant alba [sic]*. Cf. Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XIII, 5 : *Abba autem Syrum nomen, significat in Latino pater [...]. Dicit enim abba Syro nomine patrem, et rursus Latine nominat itidem patrem.*

<sup>411</sup> LPC, doc. 115, p. 176.

<sup>412</sup> Le modèle est PRC, p. 209 : *Deo et tibi domino et patri nostro tradimus animas nostras*. Avec quelques variations sur le même thème, voir aussi BGGV, doc. 7, p. 204 : *Ecce nos gasalians sugerimus ad apatj nostro Guisando presbitero ut sis patrem nostrum* ; CDMC 1, doc. 2, p. 60 : *tibi patri nostro Absaloni presbytero [...] facimus ad sancte religionis conuentum de uestre paternitatis saluberrimum documentum.*

<sup>413</sup> *Cum nos regularis antiquitas doceat monasticam non sine abbate ducere vitam*. Textes cités *supra*, n. 342. Sur cette « formule de Lérins », voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 371-382.

<sup>414</sup> CSTL, doc. 20 (915), p. 25-26 ; doc. 44 (940), p. 52 ; doc. 52 (947), p. 62 ; doc. 60 (961), p. 73 ; doc. 67 (963), p. 80 ; doc. 75 (980), p. 88-89 ; doc. 76 (990), p. 90 ; doc. 82 (1036), p. 96 ; doc. 83 (1036), p. 98 ; doc. 84 (1036), p. 99 ; doc. 86 (1051), p. 102-103 ; doc. 89 (1059), p. 106 ; doc. 92 (1065), p. 110 ; doc. 93 (1065), p. 111. Voir dans le même sens LACARRA, « En torno a la colonización benedictina », p. 11-12.

<sup>415</sup> De Liébana sont les pactes d'Agua Caldas, Naroba, San Pedro de Viñón, Santa María de Piasca.

<sup>416</sup> Il est à noter que, selon CONSTABLE, G., « The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth century », dans *ID.*, *Culture and Spirituality in Medieval Europe*, Aldershot, 1996 (Variorum collected studies series, 541), VII, p. 771-834, ici p. 788, cette fonction d'établissement ou de maintien d'une cohésion de groupe sur un plan juridique, remplie par les pactes hispaniques, semble constituer une singularité dans le monachisme altimédiéval.

monastique jouiraient collectivement, leur vie durant, des possessions cédées au monastère par le même acte ; après leur mort, celles-ci resteraient la propriété de l'église<sup>417</sup>.

Les pactes participaient ainsi à fonder et à maintenir l'identité communautaire. Au moment critique de la succession abbatiale, où l'intégrité et la pérennité de communautés qui s'incarnaient largement dans la personne de leur supérieur pouvaient se trouver fragilisées, les pactes étaient renouvelés à l'identique ou dans des formes voisines. De telles rénovations étaient sans doute transcrites sur le même parchemin où figuraient les pactes plus anciens, ce qui explique que ces dossiers actuels nous soient parvenus de façon groupée, dans des copies généralement plus tardives. Le pacte de Naroba, daté de 818, comprend ainsi plusieurs pièces : la *traditio* des moines à l'abbé Argilegus ; l'engagement d'Argilegus auprès de sa communauté, consistant essentiellement en un apport de biens ; un autre apport foncier effectué par le prêtre Sisberto, parent d'Argilegus ; un premier ensemble de souscriptions, celles des membres de la communauté auteurs de la *traditio* initiale ; un second pacte abbatial, celui de l'abbé Arias, comprenant une nouvelle concession foncière et une nouvelle série de souscriptions ; une autre donation accompagnant une *traditio* individuelle, celle d'un certain Alfonso, neveu de l'abbé Arias. La date de 818, qui figure au bas de la première *traditio*, s'applique au premier pacte mutuel, celui par lequel se trouvent liés l'abbé Argilegus et le groupe de douze individus, hommes et femmes, qui se donnent à lui. Plus tard, mais nous ignorons quand, un changement d'abbé implique un renouvellement du pacte : Arias à son tour un acte de *traditio*, qui concerne sa personne et ses biens, à destination du monastère de Naroba ; celui-ci est souscrit par treize personnes, tous des hommes<sup>418</sup>. Un exemple un peu distinct nous est offert par le monastère de San Juan de Orbañanos. On en conserve un pacte, peut-être l'acte fondateur de la communauté : l'abbé Guisando et neuf moines s'engagent mutuellement, probablement en 870. Trente ans plus tard, en 900, sans qu'il ait paru nécessaire de procéder à la rédaction d'une nouvelle charte, le pacte précédent est simplement confirmé et renouvelé sous l'abbé Diego<sup>419</sup>. Lors de l'entrée en religion de nouveaux moines, ceux-ci devaient souscrire le pacte à leur tour. Contrairement à ce qu'on a généralement affirmé, les 204 noms qui viennent clore le pacte dit de Cardeña, en 921, n'y furent certainement pas inscrits d'un seul coup, tant un effectif d'une telle ampleur paraît

---

<sup>417</sup> CSMOD, doc. 20 (976), p. 69-70. Sur le monastère de Santa Eulalia de Herias et l'interprétation de cet acte comme une forme de pacte, bien que nous ne partagions pas toutes les propositions de l'A., voir DÍAZ PALACIOS, E., « El monasterio de Santa Eulalia de Herias », dans *Re población y reconquista*, p. 243-247.

<sup>418</sup> DEPA, doc. 27, p. 146-151.

<sup>419</sup> BGGV, doc. 7, p. 202-205, spt. p. 205 : *Renobatam est regula ista sub Didaco episcopo, era T DCCCC XXX UIII [sic], et sub Didaco abbate. [...] Et inuenimus in regula prima ipsas kalendas malas, era DCCC UIII [sic]. Regnante rege Adefonso in Obeto.*

difficilement concevable<sup>420</sup>. La longueur de la liste suggère plutôt qu'ils y avaient été portés peu à peu, à mesure que le monastère intégrait de nouvelles recrues, tandis que d'anciens membres devaient disparaître. Que cette série de souscriptions nous soit parvenue comme un bloc unique s'explique sans doute assez simplement : l'acte n'est conservé que dans une copie de l'époque moderne, datée de 1501 ; l'original perdu permettait peut-être de distinguer divers moments dans la transcription de tous ces noms<sup>421</sup>.

Par ces renouvellements successifs, la communauté se trouvait ainsi pérennisée et son unicité affirmée par-delà les générations : en 904, l'abbé Visclafredus de San Martín de Rosende rappelait que les noms des anciens abbés – Natales, Visclamondus, Tasmirus – et de beaucoup d'autres moines étaient inscrits sur le pacte qu'il avait entrepris de renouveler, vraisemblablement au moment d'accéder lui-même à l'abbatiate<sup>422</sup>. En ce sens, les pactes constituaient à la fois le moyen et la manifestation essentielle d'une identité qui prenait corps *hic et nunc*, par la création du groupe, mais aussi dans le temps, par sa perpétuation<sup>423</sup>. La perte ou la destruction du pacte pouvaient donc entraîner de graves conséquences. En 916, l'évêque Gennade d'Astorga restaure le monastère de Santa Leocadia de Castañeda et rappelle à cette occasion ses vicissitudes passées. Le monastère avait été construit par les abbés Valentín et Moisés. Après eux, la négligence entraîna la ruine de la communauté. Certains frères, mus par l'orgueil, s'emparèrent du *pactum seu testamentum* du monastère – à la fois acte de profession et acte de donation, car la conclusion d'un pacte s'accompagnait généralement d'un apport de biens : de là cette synonymie – et le remirent à l'évêque Indisclo d'Astorga. Celui-ci en profita pour incorporer le monastère aux biens de son diocèse avant que son successeur ne le détourne plus encore, pour l'utiliser à des fins séculières<sup>424</sup>. Tout se passe donc comme si la simple mainmise sur ce *pactum* avait permis l'appropriation du monastère, puis un profond bouleversement de son identité. S'agissait-il d'un pacte

---

<sup>420</sup> CSPC, doc. 14, p. 39-41.

<sup>421</sup> Voir sur cette copie *ibid.*, p. 14.

<sup>422</sup> TSJS, doc. S-1, p. 440 : *ecclesiam de omne parentum uel aborum meorum uel de priorum abbatum nostrorum domini Natalis abba, domni Uisclamondi abba, domni Tasmiri et aliis plurimis qui in pactum recule sunt testati post partem ecclesie nostre sancte.*

<sup>423</sup> Voir en ce sens les réflexions de KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, p. 291-313, spt. p. 312 : « Normally the "plurality of persons" needed to form a collective body was constituted both ways : as it were, "horizontally" by those living simultaneously, and "vertically" by those living successively ».

<sup>424</sup> CDCA, doc. 13, p. 69 : *Post functionem itaque sanctorum patrum cecidit eadem loca sancta in divisione varia per fratrum negligentiam tunc aliquanti ex fratribus per superbiam firarunt pactum seu testamentum et tradiderunt Indisclo episcopo illum at ille curam secam gerens non priorum optimorum fratrum nec cenobii vitam sequiens ut potent cuncto contraxit sibi in episcopio habens. Post mortem tamen eius Ranulfus episcopus subcedens inbentum testamentum quem ille suus decessor reliquerat addidit negligentiam adduxit illud in saecularia causa.*

comparable à ceux qui nous sont parvenus ? La place primordiale qu'il semble avoir tenue dans le maintien même de la communauté ou dans sa déliquescence permet de le concevoir<sup>425</sup>.

Indéniablement, les règles participaient à la régulation de la vie communautaire et à la définition des identités monastiques : les moines les copiaient, les lisaient, les conservaient dans leurs bibliothèques ; ils s'y référaient pour conduire leur existence. La vie qu'ils menaient à l'intérieur des monastères n'en était toutefois pas une rigoureuse application pratique : plus que de codes législatifs suivis à la lettre, ces règles devaient tenir lieu de modèles, de conservatoires de la tradition monastique, de guides d'orientation, de catalogues où puiser telle norme de conduite, telle mesure, telle sentence<sup>426</sup>. L'implantation progressive d'un monachisme plus étroitement soumis à une règle, celle de saint Benoît, constitue donc une évolution majeure, même si elle fut peut-être moins immédiatement décisive qu'on ne l'a souvent affirmé.

## **II. La diffusion de la règle bénédictine dans les monastères hispaniques : premiers jalons**

Il n'est pas sûr que la règle bénédictine ait été connue des moines hispaniques avant 711. Antonio Linage Conde a cru pouvoir en déceler quelques réminiscences dans divers textes de l'époque wisigothique, mais les éléments avancés pour preuve ne sont dans la plupart des cas pas pleinement probants, et pourraient relever davantage de parallélismes que d'emprunts<sup>427</sup>. Aucune mention explicite, évidemment aucun témoin manuscrit : à tout prendre de faibles indices. Une chose est bien certaine : pas plus qu'ailleurs en Occident à cette haute époque – et en réalité bien moins encore –, la règle de saint Benoît ne jouit en péninsule d'une quelconque prééminence sur d'autres textes au sein d'un système qui ne connaît pas l'exclusivité en matière normative.

---

<sup>425</sup> La référence au *pactum* est interprétée en ce sens par FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 439.

<sup>426</sup> Voir en ce sens les réflexions de VOGÜÉ, « *Sub regula uel abbate* », p. 225-227 et 234.

<sup>427</sup> Sur la connaissance et la place de la règle bénédictine dans le monachisme wisigothique, voir LINAGE CONDE, A., « En torno a la *Regula monachorum* y a sus relaciones con otras reglas monásticas », dans *Bracara Augusta*, 21, 1967, p. 123-163 ; *ID.*, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 275-288 ; *ID.*, « El monacato visigótico, hacia la benedictización », dans *Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 235-260 ; *ID.*, « El monacato bético del sevillano san Isidoro », dans *Studia monastica*, 32, 1990, p. 131-138, spt. p. 133-135 ; SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA, « “Regula Benedicti” 73 y el prólogo de la “Regula Isidori”. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, p. 387-395. Des réserves ont été formulées par DUNN, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000, p. 192, et VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs reglarvm* », p. 563.

Les routes divergent au tournant du IX<sup>e</sup> siècle. Dans le monde franc, le volontarisme impérial et le rêve d'uniformité débouchent sur la promotion du code bénédictin comme règle unique, idéalement suivie par tous les moines. Tout ne change évidemment pas en un jour : la règle de Benoît bénéficiait en ces contrées d'une réputation antérieurement établie, et la rigueur de son application connut par la suite bien des variations. Il n'empêche : un cadre de référence était fixé, *a priori* valable dans tout l'empire ; l'idéal du moine carolingien était désormais bénédictin. Ailleurs en Occident, même si l'évolution n'est pas aussi linéaire qu'on l'a souvent décrite, la même norme – en certains cas connue dès longtemps, comme en Italie centrale ou dans le monde anglo-saxon – se diffuse progressivement. L'usage s'impose un peu partout – souple, contourné, amendé par la coutume – d'adopter la règle de saint Benoît comme texte de référence pour l'organisation de la vie monastique. Les réformes et les fondations monastiques du X<sup>e</sup> siècle favorisent ensuite son enracinement, jusque dans le monde slave<sup>428</sup>. L'analyse du cas hispanique permet de repérer des rythmes d'évolution nettement distincts.

### **A. La règle de saint Benoît au miroir des chartes monastiques**

Les mentions de la règle de saint Benoît ne manquent pas dans la documentation pragmatique. Hors de Catalogne et de Ribagorce, où elles sont plus précoces, elles apparaissent au X<sup>e</sup> siècle<sup>429</sup>, mais elles appellent d'emblée deux réserves méthodologiques. Les silences documentaires ne peuvent être interprétés sans grandes précautions : l'absence de référence à la règle n'implique pas sa méconnaissance ; par ricochet, son émergence documentaire ne signifie pas sa découverte. Il convient par ailleurs de prendre garde qu'une grande part de ces affiliations à la règle de saint Benoît apparaissent au sein de copies tardives, datables du XII<sup>e</sup> ou du XIII<sup>e</sup> siècle, en un temps où le monachisme bénédictin avait définitivement triomphé en péninsule Ibérique. L'interpolation de telles expressions, dans des actes qui peuvent être pour le reste authentiques, constitue une pratique bien attestée chez les copistes et les cartularistes du Moyen Âge central<sup>430</sup>.

---

<sup>428</sup> Voir pour plus de détail CLARK, *The Benedictines*, p. 22-50. Sur la place de la règle bénédictine à Cluny au X<sup>e</sup> siècle, voir ROSENWEIN, B. H., « Rules and the “Rule” at Tenth-Century Cluny », dans *Studia monastica*, 19, 1977, p. 307-320 ; ROSÉ, I., *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX<sup>e</sup>-milieu du X<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8), p. 523-526.

<sup>429</sup> Sur la règle de saint Benoît dans les monastères catalans, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 498-538.

<sup>430</sup> Un large passage au crible de la documentation pragmatique a ainsi été mené *ibid.*, vol. 2, p. 489-772.

Au monastère d'Abellar, près de León, une charte unanimement considérée comme originale mentionne la règle bénédictine dès 905 (fig. 5)<sup>431</sup>. Il s'agit de la première référence à la règle de saint Benoît dans un texte hispanique authentique et non catalan<sup>432</sup>. L'acte est une donation royale délivrée par Alphonse III au prêtre Cixila, plus tard identifié comme l'abbé du même monastère<sup>433</sup>. Le roi lui concède le monastère d'Abellar pour qu'il le possède, « comme le prescrit la règle de saint Benoît » (*secundum regula beati Benedicti precipit*), avec les frères qui viendront y mener une vie sainte<sup>434</sup>. Il n'existe pas davantage de raisons de mettre en cause l'originalité de l'acte par lequel Diego Muñoz et sa femme Tigridia restaurent en 940 le monastère de San Román de Entrepeñas, quelques dizaines de kilomètres à l'est d'Abellar. Après avoir convenablement doté la communauté, le couple de bienfaiteurs précise que l'abbé Licinius et ses frères devront prendre soin du monastère nouvellement fondé et y exercer la vie monastique « comme l'enseigne la règle de saint Benoît » (*secundum docet sancti Benedicti regulam [sic]*)<sup>435</sup>. Ces deux chartes constituent les deux premières attestations assurément authentiques d'une connaissance de la règle bénédictine dans les monastères hispaniques du haut Moyen Âge.

---

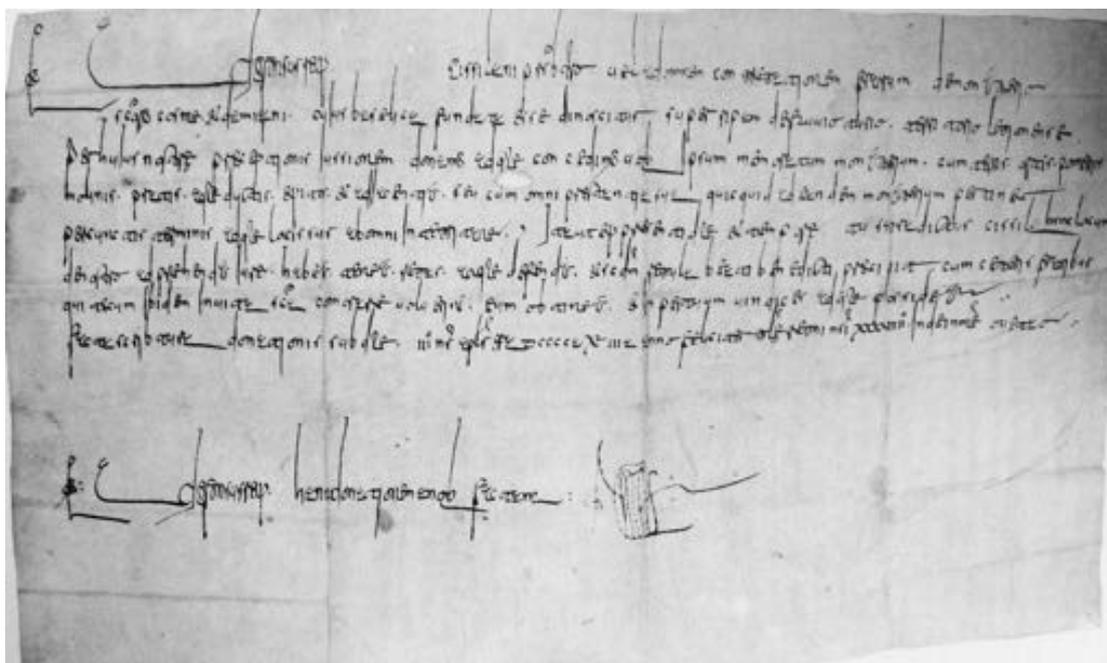
<sup>431</sup> L'acte, copié en cursive wisigothique sur parchemin, est conservé à l'Archivo catedralicio de León sous le n° 807. Il est reconnu comme original par Floriano : DEPA 2, doc. 178, p. 316-322 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 600 ; Emilio Sáez : CDCL 1, doc. 18, p. 29 ; LUCAS ÁLVAREZ, M., *El reino de León en la Alta Edad Media, VIII. Cancillerías reales astur-leonesas (718-1072)*, León, 1995 (FEHL, 57), p. 311.

<sup>432</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 599-600.

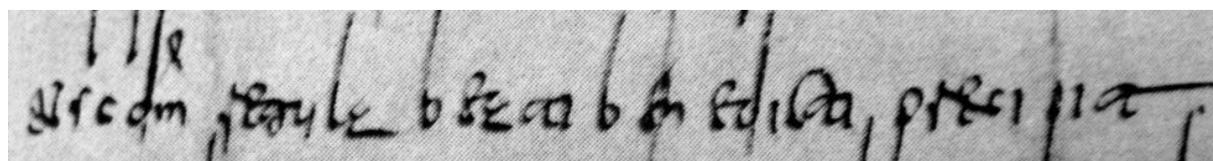
<sup>433</sup> Sur l'abbé Cixila d'Abellar, voir CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los santos Cosme y Damián*, p. 50-56.

<sup>434</sup> CDCL 1, doc. 18, p. 29 : *Ita ut ex presenti die et tempore, tu, supradictus Cissila, hunc locum de nostro adprehendas iure, habeas, teneas, regas atque defendas ; et secundum regula beati Benedicti precipit, cum ceteris fratribus qui tecum ibidem in uita sancta comorare uoluerint, eum obtineas et in perpetuum uindices adque possideas.*

<sup>435</sup> CSRE, doc. 1, p. 45-46 : *concessimus donationi ad iam supra nominatum Lecinio abba cum fratribus suis concedimus curam abere, regere et monasticam uitam, secundum docet Sancti Benedicti regulam, ibidem exercere.*



León, Arch. cated., 807. Parchemin, 310/315 x 180/200 mm.



Détail

**Fig. 5. Première mention authentique de la règle de saint Benoît dans un monastère péninsulaire**

Plusieurs des clauses que donne à lire l'acte d'Entrepeñas se retrouvent dans d'autres chartes : nous avons pu recenser un total de neuf actes les utilisant (annexe IV). L'étroitesse apparentement de cette série de chartes, au-delà des seuls passages relatifs à la règle bénédictine, ne peut s'expliquer que par la circulation de formules stéréotypées, bien connue dans le champ de la diplomatie<sup>436</sup>. L'originalité ou, tout au moins, la fiabilité non discutée de la charte de San Román de Entrepeñas montre que ces formules étaient en usage en 940. Leur utilisation contemporaine dans l'acte de San Martín de Modúbar, daté de 944 et dont il n'existe pas de raisons convaincantes de mettre en cause la crédibilité, vient conforter ce constat<sup>437</sup>. L'emploi des mêmes clauses dans des chartes que l'on peut également tenir pour

<sup>436</sup> Voir GUYOTJEANNIN, PYCKE et TOCK, *Diplomatique médiévale*, p. 228-233, avec bibliographie.

<sup>437</sup> CSPC, doc. 43, p. 73-76, tenu pour authentique par l'éditeur, Gonzalo Martínez Díez, pourtant réputé hypercritique. Voir cependant les timides réserves formulées par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 616-617 : « no deja de haber en el documento elementos sospechosos, al menos de una manipulación posterior amplificadora y sublimadora, como la ampulosidad del largo preámbulo, la obstinada reiteratividad de su valor obligatorio y lo repetido y desmesurado de la conminatoria. El escatocolo, poblado de nombres, no

crédibles – celles de San Salvador de Villacete, datée de 1042, et celle de San Isidro de Dueñas, datée de 1043 mais redatée par Pilar Blanco Lozano en 1053 – révèle qu’elles étaient toujours en usage vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle<sup>438</sup>. On n’en trouve plus trace à des dates ultérieures. Cinq autres chartes sont partiellement rédigées sur le même modèle diplomatique : elles concernent les monastères de Sahagún, de San Isidro de Dueñas, de San Adrián de Boñar et de San Pedro de Arlanza. Quatre d’entre elles remonteraient au premier tiers du X<sup>e</sup> siècle et la cinquième est datée de 1044, mais l’authenticité de chacune d’entre elles mérite d’être questionnée. La charte de Sahagún est largement interpolée, comme l’a montré José María Mínguez Fernández. Celle de San Pedro de Arlanza est tenue pour suspecte par Pilar Blanco Lozano, et Carlos Reglero relève des traces d’interpolation partielle dans la seconde charte de San Isidro de Dueñas. La première, dont il admet l’authenticité, n’est transmise que par la tardive transcription réalisée par Yepes au début du XVII<sup>e</sup> siècle, et ne peut donc être acceptée sans prudence<sup>439</sup>. Quant à la charte de Boñar, bien que tenue pour originale par ses récents éditeurs, il nous semble possible de démontrer son caractère au moins en partie interpolé<sup>440</sup>. L’exercice d’une critique interne permet en effet d’y déceler nombre d’indices de falsification : le type et la précision des formules de datation figurant dans le préambule, de manière totalement inaccoutumée ; la non correspondance de la datation selon le synchronisme royal – la cinquième année du règne d’Alphonse IV –, du numéro de l’indiction et de l’année de l’ère hispanique<sup>441</sup> ; la référence même à l’indiction<sup>442</sup> ;

---

brinda en cambio flancos a la crítica. Por ello nos inclinamos por la autenticidad del diploma, pero sospechamos en él una amplificación posterior que tendría por objeto realizar y fortalecer un nuevo deslinde del territorio donado, y que acaso sería efectuada en el mismo siglo XI en que el abad san Sisebuto mandó compilar el becerro en pro de la hacienda monasterial. Y estas sospechas recaen desde luego sobre la mención de la RB. » Elles sont insuffisamment étayées pour emporter la conviction, d’autant plus que cette « ampulosidad del largo preambulo » dénoncée par l’A. correspond en partie au modèle ancien fourni par la formule *Oblatio ecclesiae vel monasterio facta* transmise par un formulaire wisigothique : GIL, « Formulae », n<sup>o</sup> VIII, p. 80-81.

<sup>438</sup> CDMS 2, doc. 473, p. 136 ; CDF, doc. 46, p. 134-136.

<sup>439</sup> CDMS 1, doc. 8 (905), p. 30-37 ; MSID, doc. 1 (911), p. 285-288 ; 2 (915-919), p. 288-292 ; CSPE, doc. 9 (929), p. 67-69 ; CDF, doc. 24 (1044), p. 86-88.

<sup>440</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 563-565, avait déjà émis l’hypothèse d’une large interpolation de cet acte, mais il n’avait sous les yeux que la copie du XII<sup>e</sup> siècle éditée par VIGNAU, V., *Cartulario de Eslonza*, Madrid, 1885, doc. 25, p. 48-52.

<sup>441</sup> CSPE, doc. 9, p. 67-70 : *nos Deo fabente, indictione quarta, consuluimus antestites qui iam migraberunt in Domino Iennadius, Attila et uiuens Cixilanis siue cunctorum abbatuum qui tunc erant [...]. Ergo omnia ista ornare lucidique a nobis atria uestra honorifice ampliauimus etiam modo Deo propitio, indictione secunda, regnante gloriosissimo ac serenissimo principe nostro Adefonso, anno regni sui V<sup>o</sup> [...] sub era DCCCCLXVII<sup>o</sup> (929 de l’ère chrétienne). L’année 929 correspond certes à l’indiction 2, mais pas à la cinquième année du règne d’Alphonse IV (926-931) : voir sur les dates de son règne RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *García I. Ordoño II. Fruela I. Alfonso IV*, Burgos, 1997 (Corona de España, 28. Reyes de León), p. 191-204.*

<sup>442</sup> La référence à l’indiction dans les systèmes de datation de la région léonaise, sur la base des deux amples corpus que constituent les collections documentaires de la cathédrale de León et du monastère de Sahagún (plus de 2000 actes à elles deux avant 1100), n’apparaît qu’à l’extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle : si l’on excepte deux actes pontificaux datés de 1083 et 1104 (respectivement CDMS 3, doc. 809, p. 105 et CDCL 4, doc. 1317, p. 644), il faut attendre 1095 et 1116 pour en trouver l’expression dans des chartes proprement hispaniques (CDMS 3, doc.

la longueur et la teneur très historique du préambule ; la délimitation détaillée des biens concédés<sup>443</sup> ; l'affirmation de la mort de l'évêque Gennade d'Astorga, pourtant encore attesté en 935 dans un acte qui n'éveille pas la même suspicion<sup>444</sup> ; l'existence d'une autre copie de la charte de fondation de Boñar, datable du début du XII<sup>e</sup> siècle, qui prouve l'intérêt tardivement porté à cet acte<sup>445</sup> ; celle d'une charte, antérieure de près d'un an, par laquelle le même couple comtal donne au monastère de Boñar une *villa* sans évoquer sa fondation, comme si la communauté était déjà bien constituée ; le nom de l'abbé qui diffère entre 928 et 929<sup>446</sup>. L'acte pourrait n'être ainsi qu'une falsification formellement réussie, capable de lui conférer l'aspect d'un original : les exemples ne manquent pas de copies tardives imitant les écritures anciennes, assez bien parfois pour tromper les experts<sup>447</sup>.

Faut-il pour autant récuser les mentions de la règle bénédictine que ces divers actes donnent à lire ? À la suite de Patrick Henriët, nous croyons plutôt que l'apparement de ces formules invite à repenser « toute la complexe question de la chronologie de l'introduction de la règle de saint Benoît en León »<sup>448</sup>. Il est en effet bien plus logique de penser que la rédaction de cette série de chartes – authentiques et interpolées – répond à la circulation de formules diplomatiques dont l'emploi est bien attesté entre le milieu du X<sup>e</sup> et le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, plutôt que d'imaginer différents faussaires ou interpolateurs remployer les mêmes

---

950, p. 281 ; CDCL 5, doc. 1351, p. 55). Il est vrai qu'on la rencontre aussi dès 906 dans la fameuse lettre d'Alphonse III à Saint-Martin de Tours, mais son authenticité est discutée : édition, état des lieux et argumentation en faveur de l'authenticité, en admettant de probables interpolations par HENRIËT, P., « La lettre d'Alphonse III, *rex Hispaniae*, aux chanoines de Saint-Martin de Tours (906) », dans S. GOUGUENHEIM (éd.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, 2004, p. 155-166. Hormis ce document problématique, la base de donnée CODOLGA, fondée sur un vaste corpus d'actes galiciens, confirme les résultats livrés par les documents de León et de Sahagún : les premières occurrences de l'indiction dans le nord-ouest hispanique datent de l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>443</sup> CSPE, doc. 9, p. 67-69. Les longs préambules historicisants, s'ils ne suffisent pas à disqualifier un document, constituent souvent une indication d'inauthenticité, comme l'a justement noté pour des diplômes plus tardifs GAMBRA, *Alfonso VI : cancellería, curia e imperio, I*, p. 219. Il va de soi que de telles réserves peuvent être étendues *a fortiori* aux actes des périodes antérieures.

<sup>444</sup> L'évêque Gennade d'Astorga apparaît encore bien vivant dans un acte du 12 décembre 935 dont il n'y a pas de raison de suspecter l'authenticité, malgré l'absence d'original conservé : CDCA, doc. 45, p. 95 : *vobis pater Genadius presul ipsius praefate sedis*. La souscription d'un évêque Odoario, non attesté à cette date, doit sans doute être comprise, selon une pratique courante, comme une confirmation ultérieure par l'évêque d'Astorga du même nom, attesté entre 952 et 962 (UBIETO ARTETA, A., *Listas episcopales medievales*, 2 vol., Saragosse, 1989, vol. 1, p. 25), à la suite de la souscription de son prédécesseur Salomón, évêque en titre en 935.

<sup>445</sup> CSPE, doc. 9, p. 67, copie B.

<sup>446</sup> Le monastère de San Adrián de Boñar apparaît comme déjà fondé et dirigé par l'abbé Eldemirus le 24 avril 928 : CSPE, doc. 7, p. 62-64.

<sup>447</sup> Sur le savoir-faire parfois avancé des faussaires, voir en général GUYOTJEANNIN, PYCKE et TOCK, *Diplomatique médiévale*, p. 371-375. En péninsule Ibérique, les pseudo-originaux contrefaisant l'écriture wisigothique ne sont pas rares, même si l'on n'identifie généralement comme tels, par la force des choses, que ceux dont l'exécution est la plus malhabile. Quelques exemples provenant de la région léonaise : CDCL 1, doc. 54 (921), p. 89-90 ; doc. 55 (921), p. 90-93 ; doc. 64 (914-924), p. 108-111. On manque malheureusement d'études sur le sujet.

<sup>448</sup> HENRIËT, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 121, n. 99.

formules à des époques – difficiles à fixer mais forcément plus tardives – où leur usage n’est plus documenté, en des lieux distincts dont rien ne prouve qu’ils se trouvaient alors connectés entre eux. En d’autres termes, même là où les interpolations sont avérées, il faut sans doute considérer qu’elles ont été effectuées sur le fondement d’actes authentiques plus ou moins étroitement dépendants d’une même formule alors en circulation, laquelle comportait une référence à la règle de saint Benoît. On pourrait en conclure que, avant le milieu du X<sup>e</sup> siècle, la règle bénédictine était assez connue, au sein d’un groupe de monastères principalement léonais, pour se trouver mentionnée dans les actes qui leur étaient destinés, même si l’on ne peut exclure en certains cas la copie servile d’un modèle dont les clauses pourraient s’être trouvées partiellement déconnectées des réalités pratiques. Contre cette dernière réserve, il convient de noter qu’à San Isidro de Dueñas, la première référence à la règle de saint Benoît, en 911, s’effectue selon une formule distincte des précédentes et qui semble renvoyer plutôt à celle qui avait été employée, quelques années plus tôt, dans l’acte original d’Abellar<sup>449</sup>. La crédibilité des trois mentions de la règle relevées à Dueñas (annexe IV, B, C et I) s’en trouve ainsi confortée. Le même raisonnement vaudrait à Sahagún, où les références à la règle bénédictine se multiplient à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle selon des clauses souvent répétées, mais toujours distinctes de celle qui nous a jusqu’ici retenus.

Dans un récent article, Luis Javier Fortún a pourtant tenté d’établir l’inauthenticité de tous les actes de Sahagún qui portent une référence à la règle bénédictine avant les deux dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle<sup>450</sup>. La plupart des mentions de la règle de saint Benoît sont en effet livrées par le *Becerro gótico* de Sahagún, élaboré au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>451</sup>. Néanmoins, sans reprendre au cas par cas tous les arguments et chacune des chartes étudiées par Fortún Pérez de Ciriza – dont les arguments nous paraissent, disons-le, verser parfois dans l’hypercriticisme –, la présence de telles mentions dans un nombre non négligeable de chartes conservées sous forme de copies en écriture wisigothique indépendantes du *Becerro*<sup>452</sup> – que

<sup>449</sup> On peut ainsi comparer CDCL 1, doc. 18 (905), p. 30 : *hunc locum de nostro adprehendas iure, habeas, teneas, regas atque defendas ; et secundum Regula beati Benedicti precipit, cum ceteris fratribus qui tecum ibidem in uita sancta comorare uoluerint*, et MSID, doc. 1 (911), p. 287 : *vt tam iam dictus Ouecco abbas cum fratribus suis, quam qui post eum loco eius successerit, qui vitam sanctam secundum regula beati Benedicti ibidem duxerint, habeant, possideant, vindicent et defendant*.

<sup>450</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Cuestiones documentales ».

<sup>451</sup> CDMS 1, doc. 123 (950 ?), p. 157 ; doc. 150 (956), p. 189 ; doc. 162 (959), p. 200 ; doc. 215 (963), p. 200 ; doc. 220 (964), p. 267 ; doc. 259 (970), p. 309 ; doc. 262 (971), p. 314 ; doc. 299 (979), p. 361 ; doc. 321 (984), p. 385 ; doc. 345 (991), p. 418 ; CDMS 2, doc. 380 (1003), p. 23 ; doc. 386 (1006), p. 32 ; doc. 408 (1021), p. 55 ; doc. 422 (1028), p. 72 ; doc. 429 (1031), p. 82 ; doc. 432 (1032), p. 86 ; doc. 438 (1034), p. 86 ; doc. 460 (1040), p. 120 ; doc. 475 (1042), p. 140, *etc.* Sur la date du *Becerro* de Sahagún, voir HERRERO DE LA FUENTE, « Cartularios leoneses », p. 121-122.

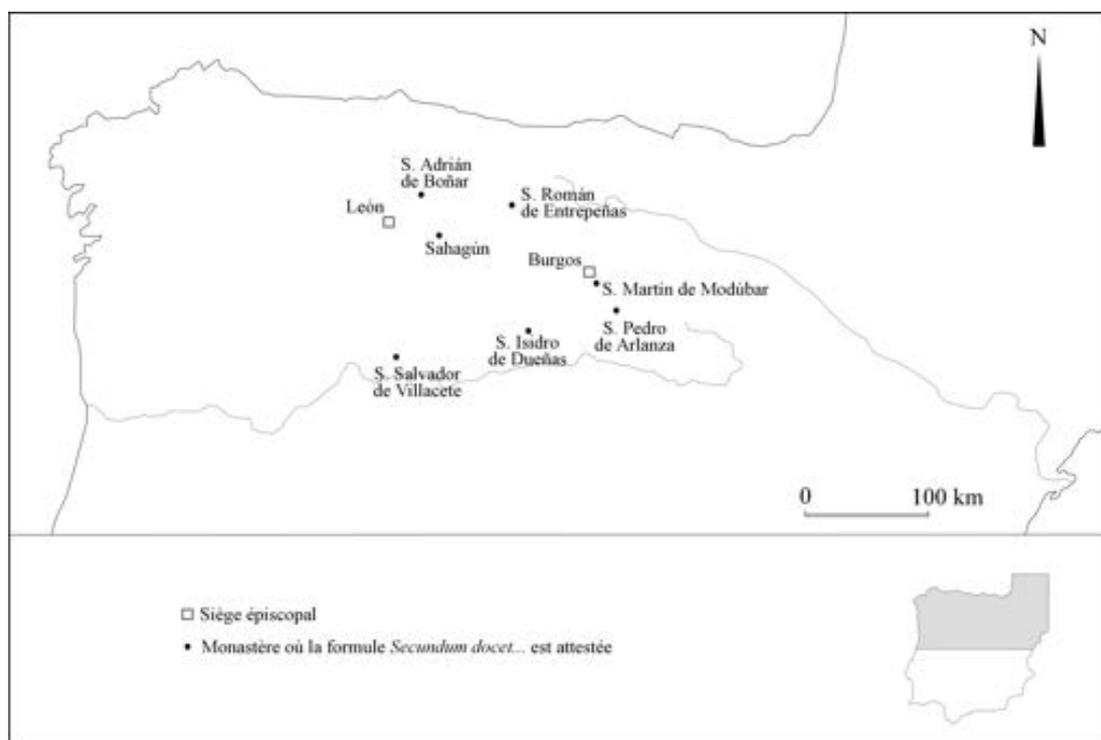
<sup>452</sup> CDMS 1, doc. 261 (971), p. 311-313 ; doc. 302 (980-984), p. 364-365 ; doc. 328 (985), p. 392-394 ; doc. 330 (986), p. 396-398 ; doc. 331 (986), p. 398-400 ; doc. 333 (986), p. 401-402 ; CDMS 2, doc. 381 (1003), p. 24-26 ; doc. 407 (1020), p. 53-55 ; doc. 480 (1044), p. 147-149 ; doc. 520 (1048), p. 200-202, *etc.* Tous ces actes en

Fortún Pérez de Ciriza qualifie systématiquement de pseudo-originales –, la transcription au sein de ce cartulaire de très nombreux actes ne faisant aucunement état de la règle de saint Benoît à Sahagún<sup>453</sup>, le fait que l'intégralité des références bénédictines y apparaisse dans des actes destinés au monastère de Sahagún, à l'exclusion de tous les autres – près de soixante-dix des chartes transmises par le cartulaire de Sahagún sont pourtant adressées à d'autres monastères –, l'existence, enfin, de mentions de la règle bénédictine dans d'autres documents léonais contemporains ou antérieurs, reconnus comme originaux : tous ces éléments conjoints permettent d'octroyer globalement une forte crédibilité aux documents qui portent trace, au cours du X<sup>e</sup> siècle, d'un rapport privilégié des moines de Sahagún à la règle de saint Benoît, même s'il est permis de douter de la pleine crédibilité d'un certain nombre d'entre eux. Tous les exemples jusqu'ici relevés de monastères dont les actes comportent une ou plusieurs références à la règle de saint Benoît se trouvent regroupés dans une zone relativement circonscrite, entre le León et la Castille : on n'en trouve à l'inverse aucune trace dans les Asturies, en Cantabrie, en Galice, dans la Rioja, en Navarre ou en Aragon. Cette concentration géographique pourrait expliquer la diffusion d'une même formule au sein de monastères que rien, parmi les données autrement disponibles, n'invite à rapprocher particulièrement les uns des autres au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle (carte 5).

---

écriture wisigothique conservés indépendamment du cartulaire ne sont pas nécessairement des copies contemporaines, même s'il est souvent difficile de départir les originaux, les copies plus ou moins éloignées dans le temps et les pseudo-originaux, comme le souligne FERNÁNDEZ FLÓREZ, « El fondo documental », p. 128-132. Ainsi l'acte édité sous le n° 328 a-t-il fait l'objet d'une transcription plus tardive à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle par le scribe Muño, probable copiste du *Becerro*, comme l'indiquent la double souscription de copistes (*Sisevertus indignus exarabit. Monnio presbiter qui modo mutavit confirmat*) et des analyses paléographiques comparatives : voir FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, « Libertades de copistas », p. 308, n. 19-20.

<sup>453</sup> Quelques exemples : CDMS 1, doc. 170 (959), p. 212-213 ; doc. 298 (979), p. 360 ; doc. 334 (986), p. 403-404 ; CDMS 2, doc. 398 (1011), p. 42-43 ; doc. 421 (1028), p. 71 ; doc. 488 (1045), p. 156-157.



Carte 5. La formule *secundum docet sancti Benedicti regula* dans les chartes monastiques

Dans une région léonaise plus étroitement définie, le *Tumbo legionense* délivre aussi son lot de références à la règle de saint Benoît à partir des alentours de l’an mil. Ces mentions semblent répondre parfois à l’usage de formules locales, selon le monastère bénéficiaire de l’acte. C’est le cas en particulier à Santiago de León à partir de 995<sup>454</sup>, et à San Ciprian de Valdesaz, à partir de l’an mil. On dénombre dans les actes destinés à ce dernier monastère, jusqu’en 1070, dix-huit références à la règle de saint Benoît, signalée selon une formule à peu près toujours identique<sup>455</sup>. Dix-sept sont transmises par le *Tumbo* de León, mais une d’entre elles, datée de 1064, est conservée dans un acte original<sup>456</sup>. La règle est mentionnée à la même

<sup>454</sup> CDCL 3, doc. 568 (995), p. 81 : *Christi certatrices sub regula Benedicti patris deseruientes* ; et sur le même modèle : *ibid.*, doc. 617 (1002), p. 143 ; doc. 698 (1011 ?), p. 248. Mentions de la règle bénédictine dans le même monastère, mais selon d’autres formules : *ibid.*, doc. 592 (1002), p. 114 ; doc. 658 (1006), p. 199 ; doc. 803 (1023), p. 395 ; CDCL 4, doc. 934 (1034), p. 51.

<sup>455</sup> CDCL 3, doc. 594 (1000), p. 116 : *omnem collegium fratrumque, presbiterorum, diaconorum, clericorum, archidiaconorum uel omnium qui sub regula Benedicti patris sunt persistentes et uitam sanctam obtinentes*. Même formule, à quelques variations près, *ibid.*, doc. 775 (1021), p. 357 ; CDCL 4, doc. 959 (1038), p. 90 ; doc. 984 (1040), p. 131 ; doc. 1015 (1044), p. 182 ; doc. 1032 (1046), p. 203 ; doc. 1033 (1046), p. 207 ; doc. 1035 (1046), p. 207 ; doc. 1036 (1046), p. 210 ; doc. 1037 (1046), p. 211 ; doc. 1045 (1047), p. 220 ; doc. 1050 (1047), p. 229-230 ; doc. 1055 (1048), p. 237 ; doc. 1102 (1056), p. 305 ; doc. 1129 (1064), p. 347 ; doc. 1130 (1064), p. 349 ; doc. 1145 (1067), p. 373. Formule distincte *ibid.*, doc. 1094 (1054), p. 293. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Cuestiones documentales », p. 514, met en cause sur la base d’un fragile argument – la mention d’archidiaques dans un monastère – l’ensemble de ces mentions, qu’il réduit curieusement à quatre. Il est sans doute permis de douter, dans le détail, de certaines d’entre elles. Les récuser toutes en bloc est certainement exagéré.

<sup>456</sup> CDCL 4, doc. 1129 (1064), p. 347.

époque dans d'autres monastères léonais : San Vicente de León à partir de 1011, San Félix de León en 1020, San Miguel de la Vega en 1021<sup>457</sup>. Tout se passe donc comme si le cœur du royaume léonais, compris dans un sens assez large, avait constitué pendant le X<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XI<sup>e</sup> une sorte de foyer de diffusion privilégié d'un monachisme de type bénédictin. La pleine crédibilité de certains actes qui mentionnent la règle de saint Benoît, conjuguée à la récurrence et à la concentration géographique de ces mentions, rend hasardeuse l'entreprise qui consisterait à les disqualifier systématiquement, à l'aune d'arguments critiques dont la fiabilité, à son tour, peut être parfois questionnée.

La Rioja constitue une autre zone d'apparition précoce de la règle bénédictine dans la documentation. On trouve une mention de la règle bénédictine à San Martín de Albelda, vraisemblablement datée de 955<sup>458</sup>. Elle n'est conservée que par une copie moderne, dans un manuscrit de 1501 ; son authenticité ne peut donc être admise sans réserve, mais l'acte qui la transmet est par ailleurs crédible. Un peu plus tard, en 971, une donation effectuée en faveur de San Millán de la Cogolla fait également mention de la règle de saint Benoît, mais Gonzalo Martínez Díez considère cet acte comme apocryphe, comme plusieurs autres où figurent des références à la règle bénédictine dans les années 1020. La première mention authentique de la règle de saint Benoît à San Millán devrait donc être fixée en 1029<sup>459</sup>. Toutefois, sa circulation par ailleurs attestée dans la Rioja du milieu du X<sup>e</sup> siècle, sous des formes manuscrites sur lesquelles nous reviendrons, interdit de récuser trop fermement la possibilité d'une référence à la règle bénédictine à San Millán en 971.

Ailleurs, l'information apparaît à la fois plus dispersée et plus tardive. Deux chartes signalent certes la règle de saint Benoît dans le Bierzo à la charnière des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, respectivement à San Pedro de Montes et à San Alejandro de Santralavilla en 896 et en 915,

---

<sup>457</sup> Et d'autres encore : voir annexe V.

<sup>458</sup> CALB, doc. 21, p. 31. Antonio Ubieta rectifie justement – sans toutefois le signaler – la date transmise par la copie manuscrite, qui donne *era DCCCCLXIII* (*Traslado de la fundación del Monasterio de San Martín de Albelda en el año 924 por Sancho Garcés I de Navarra y su mujer Tota Aznar*, Archivo General de Simancas, Patronato Real, Legajo 58, 2, fol. 14<sup>r</sup>), soit 925. Cette date est incompatible avec la mention des rois régnants Ordoño III de León (951-956) et García Sánchez I<sup>er</sup> de Pampelune (931-970). Ubieta corrige donc en *DCCCCLX'III*, c'est-à-dire 993. L'année de l'ère hispanique 993 correspond à 955 dans l'ère chrétienne, mais Ubieta édite curieusement cet acte sous l'année 953. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 666, accepte cette mention de la règle bénédictine comme pleinement authentique.

<sup>459</sup> CSM 1, doc. 88 (971), p. 102 : *tibi patri spirituali Luperco abbati, omnibusque tecum unanimiter sub regula beati Benedicti iugum Christi portantibus*. L'acte est transmis dans une copie du XI<sup>e</sup> siècle, mais il est tenu pour falsifié par MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán », p. 38. Une mention datée du 6 décembre 1028 est livrée par un acte que le même auteur considère comme interpolé : *ibid.*, p. 18 et 44 (CSM 1, doc. 186, p. 184). La première référence à la règle bénédictine dans un acte authentique de San Millán serait donc CSM 1, doc. 190, p. 190 : *tibi patri spirituali Sancio episcopo et abbate sub regula sancti Benedicti, cum ceteris monachis ibi Deo servantibus*. Elle nous est livrée par le *Becerro Galicano* de San Millán, élaboré vers 1195, mais le même acte était transmis par le *Becerro gótico*, aujourd'hui perdu, élaboré autour de 1120. Voir sur ces deux cartulaires et leur date de composition PETERSON, « Reescribiendo el pasado » ; *ID.*, « El “Becerro gótico” ».

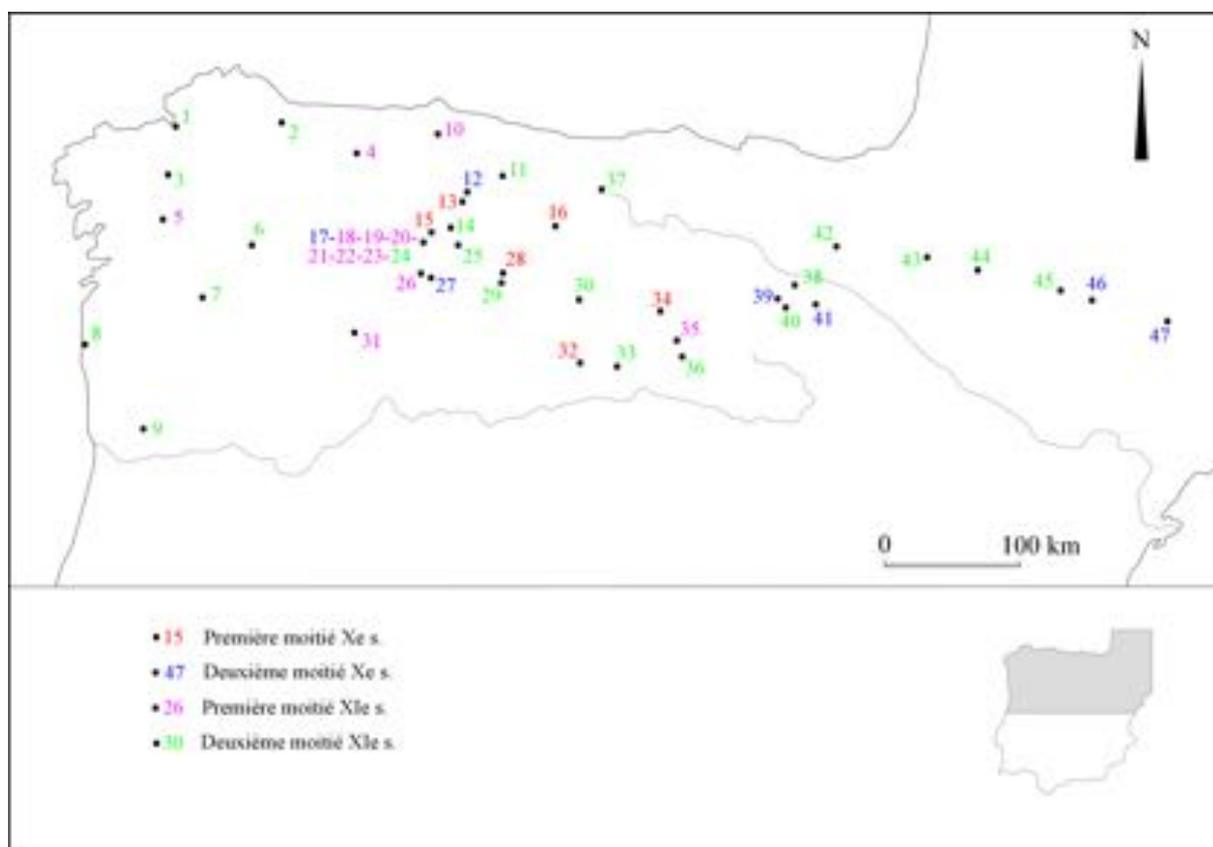
mais l'identification de la première comme une probable forgerie, la précocité et le caractère isolé de ces mentions, la transmission tardive des chartes où elles figurent, l'ancrage des monastères du Bierzo dans la tradition wisigothique fragilisent leur crédibilité<sup>460</sup>. Écartons encore une référence bénédictine acceptée non sans précautions par Linage Conde, celle qui signale la règle à Silos en 954 : Manuel Zabalza Duque a démontré l'inauthenticité de l'acte qui la contient<sup>461</sup>. Citons enfin la charte de fondation du monastère de Carracedo, dans le Bierzo, en 990 ou 992 : elle mentionne la règle de saint Benoît, mais l'acte est également douteux<sup>462</sup>. Il n'est pas utile de revenir sur d'autres cas de chartes plus ou moins profondément falsifiées qui contiendraient une allusion précoce à la règle bénédictine, au IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle : elles ont été déjà disqualifiées par d'autres auteurs. Hors de la zone circum-léonaise dont on a plus haut dessiné les contours et de la Rioja, on ne recense donc dans les royaumes chrétiens d'Hispanie aucune mention incontestable de la règle bénédictine avant le deuxième tiers du XI<sup>e</sup> siècle. Les occurrences augmentent alors considérablement, certainement sous l'effet d'une bénédictinisation accentuée (voir annexe V et carte 6).

---

<sup>460</sup> TSPM, doc. 4 (896), p. 85 ; CDCA, doc. 11 (915), p. 64. Le premier est transmis par le *Tumbo viejo* de San Pedro de Montes, élaboré à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle (TSPM, p. 17-18) ; le second par un manuscrit daté de 1613 (CDCA, p. 18). LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 709-713, ne fait curieusement pas cas du premier de ces deux documents au moment de traiter du monastère de San Pedro de Montes. QUINTANA PRIETO, « La regla de san Benito en el Bierzo », admet sans trop d'esprit critique le caractère pleinement bénédictin des monastères du Bierzo dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle. DURANY CASTRILLO, M., « San Pedro de Montes en la Edad Media », dans *Actas. San Pedro de Montes. Luz en la memoria (Ponferrada, 26, 27 y 28 de junio de 2003)*, Ponferrada, 2006, p. 29-77, ici p. 39, estime que l'acte de 896 est une falsification, peut-être exécutée à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle. Sur l'attachement des monastères du Bierzo aux références wisigothiques, nous nous permettons de renvoyer à GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 63-73. La réapparition de la règle bénédictine dans la documentation de San Pedro de Montes n'est pas antérieure aux dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle : TSPM, doc. 34 (1082), p. 120, et sa position très inaccoutumée – dans l'eschatocole, parmi les souscriptions – rend cette mention elle-même douteuse.

<sup>461</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 618-619 ; CDCC, doc. 29, p. 271-273 et commentaire p. 118-130.

<sup>462</sup> CCar, doc. 1, p. 21-25. Même si l'authenticité de cet acte est admise par ceux qui s'en sont le plus précisément occupés (QUINTANA PRIETO, A., « La fundación de Carracedo », dans *Estudios bercianos*, 14, 1991, p. 14-32 ; CARRIEDO TEJEDO, M., « En torno al año de fundación del Monasterio de Carracedo », dans *Tierras de León*, 31, 1992, p. 103-114, qui soulèvent néanmoins les problèmes de datation posés par ce document), il s'agit probablement d'une forgerie, comme le dénonce une série de caractères suspects : transmission tardive par une copie d'Antonio de Yepes au début du XVII<sup>e</sup> siècle et un cartulaire de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; longueur peu commune ; caractère très inhabituellement développé de l'invocation ; grande précision avec laquelle sont délimitées les terres concédées ; emploi de termes ou d'expressions rares voire anachroniques comme les *quoepiscopos* ou la *via sancti Jacobi* ; incompatibilité de certains souscripteurs avec la date de rédaction supposée.



- |                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| 1. San Isidro de Callobre    | 25. San Pedro de Eslonza       |
| 2. Lorenzana                 | 26. San Antolín de San Lorenzo |
| 3. San Antolín de Toques     | 27. San Cebrián de Valdesaz    |
| 4. Corias                    | 28. Sahagún                    |
| 5. San Martín de Lalin       | 29. San Pedro de Dueñas        |
| 6. Samos                     | 30. San Salvador de Nogal      |
| 7. Celanova                  | 31. San Martín de Castañeda    |
| 8. San Román de Neiva        | 32. San Isidro de Dueñas       |
| 9. Vilela                    | 33. San Juan de Hérmedes       |
| 10. San Vicente de Oviedo    | 34. San Martín de Modúbar      |
| 11. Santa Marina de Valdeón  | 35. San Pedro de Atarza        |
| 12. San Andrés de Pardomino  | 36. Silos                      |
| 13. San Adrián de Boñar      | 37. San Salvador de Pierna     |
| 14. San Salvador de Villafra | 38. Santa María de Najera      |
| 15. Abellar                  | 39. San Millán de la Cogolla   |
| 16. San Román de Entrepeñas  | 40. Valvánera                  |
| 17. Santiago de León         | 41. Albelda                    |
| 18. San Vicente de León      | 42. Irache                     |
| 19. San Félix de León        | 43. Leire                      |
| 20. San Miguel de la Vega    | 44. San Juan de la Peña        |
| 21. Santa María de León      | 45. San Victorian de Sobrarbe  |
| 22. San Miguel de León       | 46. Santa María de Obarra      |
| 23. Santa María de León      | 47. Santa María de Alaón       |
| 24. San Adrián de León       |                                |

Carte 6. La règle bénédictine dans les chartes monastiques (premières occurrences)

Il reste difficile de savoir précisément, dans chaque cas, quelles réalités pratiques pouvaient recouvrir ces mentions brèves et souvent répétitives de la règle bénédictine au sein des chartes monastiques<sup>463</sup>. L'historiographie récente a insisté sur leur caractère topique et presque symbolique : dans leurs occurrences les plus précoces, elles pourraient n'avoir eu pratiquement d'autre vocation que de rappeler l'exercice d'une vie régulière, quelle qu'elle fût<sup>464</sup>. En 985, un acte conservé dans sa forme originale, destiné par le roi Bermude II de León au monastère de Pardomino et rédigé par le scribe Cresconio Arvadiz, montre que ces formules n'étaient pas toujours bien comprises par ceux qui les copiaient<sup>465</sup>. À l'expression *secundum regula beati Benedicti precipit* utilisée à Abellar en 905, elle substituait une tournure confuse où l'usage du participe *recipiens* doit probablement être lue comme une déformation du parfait *precipit*, au détriment du sens<sup>466</sup>. Quelques jours plus tard, le même Cresconio mettait par écrit un autre acte du roi Bermude, celui-ci destiné au siège épiscopal de León : la même expression déformée y était employée, dans une tournure plus confuse encore<sup>467</sup>. Ailleurs, on l'a vu, la parenté des formules pourrait masquer la circulation locale d'usages diplomatiques autant que celle de pratiques effectivement bénédictines. Il ne faudrait cependant pas aller trop loin dans le sens d'une déconsidération de ces références à la règle de saint Benoît. Les citations d'extraits de la règle au sein des actes de la pratique, relevées par José Mattoso et Antonio Linage Conde, suggèrent que la règle était effectivement connue, lue et utilisée, au moins par fragments, d'autant plus que leur apparition se conforme à la chronologie que dessinent les mentions explicites de la règle : on rencontre de telles citations dès 1006 à San Miguel de Pedroso, aux confins de la Rioja où la règle est signalée depuis un demi siècle ; on en trouve ensuite à Paço de Sousa ou à Pendorada, dans le diocèse de Porto, en 1087 et 1099, là aussi en concomitance avec les premières mentions de la règle dans l'actuel Portugal<sup>468</sup>. Surtout, l'étude des manuscrits montre qu'on avait, dès le X<sup>e</sup> siècle, une connaissance directe du texte bénédictin.

<sup>463</sup> Voir en ce sens MSID, p. 72 ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 121, n. 99.

<sup>464</sup> SEMMLER, « Le monachisme occidental du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », p. 79-81 ; ROSÉ, « Les moines et leur vie communautaire », p. 25.

<sup>465</sup> Ce d'autant moins, dans le cas spécifique de Pardomino, que la nature très spécifique du monastère – une sorte de colonie érémitique –, rend peu probable une rigoureuse application de la règle bénédictine : cf. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 585.

<sup>466</sup> CDCL 2, doc. 506 (985), p. 317 : *Ita dumtaxat filiis, abbatis nam post eos suczessorent extiterint in uita sancti uidelicet sancta perseuerans et secundum recula beati Benedicti recipiens uibens abeat ista contineant et pro nobis orare non pigeatis.*

<sup>467</sup> *Ibid.*, doc. 507 (985), p. 319 : *Ita dumtaxat filio episcopi qui post eum successor extiterit in uita scilicet sancta perseuerans et secundum regulam beati Benedicti recipiens uiuens haudeat ista si cominea et pro nobis episcopi, monacorum, fratrum orare non pigeat.*

<sup>468</sup> MATTOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny*, p. 123-124 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 754-755. Les autres cas signalés *ibid.*, p. 752-753, dans des actes datés de 863 et 864, ne sont guère

## B. La règle bénédictine dans les manuscrits

### 1. Benoît dans les *codices regularum*

Au X<sup>e</sup> siècle, la règle bénédictine est copiée dans le *codex* de Leodegundia et dans le *codex regularum* de Londres, habituellement rattaché à San Pedro de Cardena<sup>469</sup>. Elle se trouvait aussi dans un *codex regularum* dont un fragment nous livre le contenu disparu<sup>470</sup>. Celui-ci a généralement été identifié à un manuscrit en écriture wisigothique consulté au début du XVII<sup>e</sup> siècle par Antonio de Yepes à San Pedro de Arlanza. Le titre donné au volume, la liste des règles et leur succession ne correspondent pas exactement dans les deux cas : il est donc plus prudent de considérer que Yepes livre le témoignage d'un autre *codex* aujourd'hui perdu dans sa totalité<sup>471</sup>. Lui aussi contenait la règle bénédictine, de même que les deux *codices regularum* cédés par la comtesse Mumadona au monastère de Guimarães en 959<sup>472</sup>.

La place que tenait la règle de saint Benoît dans les *codices regularum* permet de dégager des schémas communs. Le premier secteur du *codex* de Leodegundia, mutilé, présente seulement la règle bénédictine suivie de la règle de Fructueux de Braga. Le second secteur du même *codex*, beaucoup plus ample, a été décrit plus haut : s'y succèdent la règle d'Isidore, l'*Informatio regularis* d'Augustin, une lettre de Jérôme, les instructions de Léandre à sa sœur, les *Vies* de Constantine et de Mélanie, divers textes de Jérôme<sup>473</sup>. Le *codex*

---

probants : le premier parce que le passage mentionné figure dans un acte probablement falsifié (MARTÍNEZ DíEZ, « El monasterio de San Millán », p. 22), le second parce que l'emprunt à la règle bénédictine est loin d'y être évident.

<sup>469</sup> Voir sur le contenu du *codex* de Leodegundia ANTOLÍN, « Historia y descripción de un “Codex regularum” », p. 311-313 ; DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 98-101. Et sur celui du manuscrit de Londres, LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 837-838 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 21, p. 314-315 et n° 116, p. 400-401.

<sup>470</sup> Comme son court texte, copié en écriture cursive wisigothique, demeure à notre connaissance inédit dans son intégralité, nous en offrons ici la transcription. Madrid, BN, 494, f. 2<sup>v</sup> : *hic est lib(er) reg(ular)um macharii. pacomii. basilii. benedicti. cassiani. fructuosi. isidori. & alterius fructuosi. gallicensis ep(iscop)ii*. Ce volume était la propriété d'une église ou d'un monastère dédié à la Vierge, comme l'indique le labyrinthe visible au recto du même folio : *SCE MARIE VIRGINIS LIBR(um)*.

<sup>471</sup> YEPES, éd. PÉREZ DE URBEL, *Crónica*, vol. 1, p. 163 : « entre otros libros muy antiguos que hay en San Pedro de Arlanza, de letra gótica, estaba uno escrito con los mismos caracteres, que se intitulaba Regulae patrum, y es así que contiene las reglas de los padres antiguos por este orden : la regla de San Macario, la de San Pacomio, San Benito, San Fructuoso, San Isidoro y Casiano ». L'identification du fragment Madrid, BN, 494, f. 2<sup>v</sup> avec le manuscrit décrit par Yepes a été proposée par DÍAZ Y DÍAZ, « Aspectos de la tradición », p. 49, suivi par JANINI, J. et SERRANO, J., *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1969, p. 19 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 779 ; MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” », p. 511 ; VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpvs regvlarvm* », p. 564.

<sup>472</sup> VMH, doc. 9, p. 9 : *sub una cortex regula beati pacomii. passionarii Ambrosii. Benedicti. Isidori. et Fructuosi. et regula puellarum et alium libellum quod continet id est regulas Benedicti. Isidori. et Fructuosi. liber dialogorum. Institutionum beati effrem.*

<sup>473</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 101-103.

*regularum* conservé à Londres et attribué à Cardena s'ouvre par une série de textes orientaux ou d'inspiration orientale : *Institutions* de Cassien, règle du pseudo-Macaire, corpus de textes pachômiens dont la *Regula Pachomii*, règle de Basile, suivis par la règle de saint Benoît et la règle d'Isidore où le manuscrit, amputé de sa partie finale, s'interrompt ; il fut ultérieurement complété par l'ajout de la règle de Fructueux et de la *Regula communis*, provenant d'un autre manuscrit, vraisemblablement copié lui aussi à Cardena. Le manuscrit vu par Yepes à Arlanza présentait un enchaînement comparable : il était constitué, dans cet ordre, de la règle dite de Macaire, de celles de Pachôme, de Benoît, de Fructueux, d'Isidore et de la *regula Cassiani*, de composition wisigothique<sup>474</sup>. Le fragment du manuscrit BN 494, fol. 2<sup>v</sup>, qui décrit le contenu d'un *codex regularum* perdu, offre une séquence similaire : Macaire, Pachôme, Basile, Benoît, Fructueux, Isidore, enfin la mention d'une « autre [règle] de Fructueux, évêque de Galice »<sup>475</sup>. Anscari Mundò a raison d'y reconnaître une référence à la *Regula communis*, bien qu'il ne s'en explique pas<sup>476</sup>. On sait que cette « règle commune », ensemble d'instructions monastiques émanant d'une conférence d'abbés, était le produit de milieux proches de Fructueux de Braga<sup>477</sup>. En outre, le fragment de la *Regula communis* que nous transmet le *codex regularum* londonien s'ouvre par l'*incipit* suivant : *Incipit regula domni Fructuosi Gallicensis episcopi*<sup>478</sup>. Il est donc manifeste que la *Regula communis* avait bien circulé sous un tel titre. Dans le premier volume de règles donné à Guimarães en 959, la règle bénédictine tenait une position similaire aux précédentes : le manuscrit, qui n'est pas conservé, comprenait la règle de Pachôme, un texte ou un ensemble de textes d'identification difficile, probablement d'origine ou d'inspiration orientale, puis les règles de Benoît, d'Isidore et de Fructueux suivies d'une règle pour les vierges, non identifiée. Le second *codex regularum* de Guimarães présentait une série un peu distincte : il livrait successivement les règles de Benoît, d'Isidore et de Fructueux, les *Dialogues* de Grégoire le Grand et une œuvre d'Éphrem le Syrien, peut-être précédée des *Institutions* de Cassien<sup>479</sup>. On peut donc, schématiquement,

<sup>474</sup> Sur la règle dite de Cassien, voir LEDOYEN, « La “Regula Cassiani” ».

<sup>475</sup> L'invariabilité en genre du génitif *alterius* permettrait indistinctement deux traductions pour le syntagme *et alterius Fructuosi gallicensis episcopi* : celle que nous proposons ici, ou bien « et [la règle] d'un autre Fructueux, évêque de Galice ». Les lignes qui suivent suffisent à justifier notre choix.

<sup>476</sup> MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” », p. 511.

<sup>477</sup> Sur la *Regula communis*, voir DÍAZ, P. C., « *Regula communis* : Monastic Space and Social Context », dans DEY et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 117-135. Citons également les travaux de BARATA DIAS, P. C., « O lugar da *Regula monastica communis* no monaquismo hispânico », dans *Humanitas*, 52, 2000, p. 213-239 ; EAD., « *Regula monastica communis* » ou « *Exhortatio ad monachos* » ? (*Séc. VII. Explicit*). *Problemática. Tradução. Comentário*, Lisbonne-Coimbra, 2001, même si la thèse de l'A., qui propose de voir dans ce texte une œuvre homilétique plutôt qu'un texte normatif n'emporte guère la conviction.

<sup>478</sup> Cité dans *Regula communis*, p. 169.

<sup>479</sup> VMH, doc. 9, p. 9. Propositions d'identifications par MUNDÒ, « I “Corpora” e i “Codices regularum” », p. 509-510, n. 83, reprises et complétées par DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 193-194,

distinguer deux séquences (fig. 6). La première, majoritaire, distribue les règles principales comme suit : règles ou codes de conduites « orientaux » – y compris Cassien et le pseudo-Macaire – ; règle de saint Benoît ; règles hispaniques. La seconde fait simplement se succéder la règle bénédictine et les règles hispaniques. Par rapport à ce schéma général, seul paraît faire exception le second secteur du *codex* de Leodegundia, où la règle isidorienne précède celle de Pachôme<sup>480</sup>.

Manuscrit	Datation	Distribution du contenu
Escorial, a.I.13, secteur 1	Début X <sup>e</sup> s.	Benoît – Fructueux
Escorial, a.I.13, secteur 2	Début X <sup>e</sup> s.	Isidore – Pachôme – <i>Regula Cassiani</i> – Augustin – Jérôme – Léandre – <i>Vitae</i> – Jérôme
Guimarães I	≤ 959	Pachôme – règle(s) orientale(s) ? – Benoît – Isidore – Fructueux – <i>Regula puellarum</i> (Augustin ?)
Guimarães II	≤ 959	Benoît – Isidore – Fructueux – Grégoire ( <i>Dialogues</i> ) – Cassien ( <i>Institutions</i> ) ? – Éphrem
Londres, British Library, Add. 30055, secteur 1	X <sup>e</sup> s.	Cassien ( <i>Institutions</i> ) – Pseudo-Macaire – Pachôme – Basile – Benoît – Isidore
Londres, British Library, Add. 30055, secteur 2	X <sup>e</sup> s.	Fructueux – <i>Regula communis</i>
Paris, BN 494	X <sup>e</sup> s.	Pseudo-Macaire – Pachôme – Basile – Benoît – Fructueux – Isidore – <i>Regula communis</i>
Arlanza (décrit par Yepes)	X <sup>e</sup> s. ?	Pseudo-Macaire – Pachôme – Benoît – Fructueux – Isidore – <i>Regula Cassiani</i>

**Fig. 6. Organisation schématique des *codices regularum* hispaniques**

n. 118 : la *regula puellarum* serait celle d'Augustin ; les *passionarii Ambrosii* une série d'écrits d'Orsesius et de Cassien et/ou la règle dite de Macaire. Les éditeurs de l'acte (PMH, doc. 76, p. 47 ; VMH, doc. 9, p. 9) donnent en clôture du second volume *Institutionum beati effrem*. L'absence de point dans le manuscrit du XII<sup>e</sup> siècle qui transmet ce texte (PINTO FERREIRA, A. [éd.], *Livro de D. Mumadona. Cartulário medieval existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, vol. 1, *Reprodução facsimilada do códice*, Lisbonne, 1973, p. 6) justifie l'édition sous cette forme, mais on peut aussi penser qu'il y avait là deux œuvres différentes : les *Institutions* de Cassien et des écrits d'Éphrem. La désignation d'un livre par le seul génitif de son auteur n'est pas rare dans les chartes hispaniques du haut Moyen Âge, non plus que l'identification d'une œuvre par son titre, sans mention de l'auteur : voir en ce sens les inventaires de livres cités par DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 157-174. L'omission d'un point par un copiste, peu familier de cet emploi isolé du génitif, pourrait expliquer la fusion de deux œuvres distinctes sous un seul titre. Elle résoudrait la difficulté posée par la mention d'une œuvre inconnue d'Éphrem, qui aurait porté le titre d'*Institutions*, même si une fausse attribution est toujours possible. Rapide inventaire des œuvres d'Éphrem par RILLIET, F., « Éphrem le Syrien », dans A. DI BERARDINO (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 1, Paris, 1990, p. 824-827, ici p. 825-826.

<sup>480</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « El códice de reglas », p. 101-102.

Plusieurs hypothèses se dégagent pour expliquer les concordances de ces différentes séries. La plus évidente relève de la tradition manuscrite : des modèles circulaient, et les copies qui nous sont parvenues marquent des dépendances communes. Seule une étude comparée de leurs contenus, qui n'a jamais été menée de façon systématique, permettrait d'aller plus loin, notamment en mesurant l'influence exercée par le *codex regularum* de Benoît d'Aniane, constitué vers 800, sur les compilations effectuées en terre hispanique dont les témoins conservés sont tous postérieurs. Les données les plus précises fournies par les études existantes concernent la transmission de la règle bénédictine<sup>481</sup>. Le texte livré par les *codices regularum* hispaniques n'appartient pas à la même famille de manuscrits que la version retenue par Benoît d'Aniane et pourrait même lui être antérieur, selon Adalbert de Vogüé, ce qui incite en première analyse à ne pas surestimer les liens de dépendance entre le *corpus regularum* du second Benoît et les *codices* hispaniques du X<sup>e</sup> siècle<sup>482</sup>. Les copies de la règle bénédictine livrées par ces derniers appartiennent en revanche toutes à une même famille, dont Rudolf Hanslik a placé l'origine en Narbonnaise. On peut en conclure qu'il existe entre ces divers *codices regularum* un certain degré de dépendance, qu'il conviendrait de mesurer avec précision, notamment pour ce qui concerne les règles autres que celle de saint Benoît<sup>483</sup>.

Quant au sens de tels assemblages, il peut faire l'objet d'une double interprétation. Ces séquences sont *grosso modo* conformes à la chronologie et à la répartition spatiale, réelle ou supposée, des différentes règles et œuvres apparentées. Celles de Pachôme et de Basile avaient été composées au IV<sup>e</sup> siècle, la règle pseudo-orientale attribuée à Macaire et les *Institutions* de Cassien au V<sup>e</sup> siècle, la règle de Benoît au VI<sup>e</sup>, celles d'Isidore et de Fructueux au VII<sup>e</sup> siècle<sup>484</sup>. Il est tentant de lire dans une telle répartition une sorte d'histoire du monachisme, un peu différente de celle qu'avait élaborée Benoît d'Aniane dans son *corpus regularum* : animé d'une autre ambition, ce dernier avait placé la règle bénédictine à l'ouverture<sup>485</sup>. La composition de ces volumes aurait alors pour signification de ramasser, selon l'ordre de l'histoire, tout ou partie de la tradition monastique pour la conduite et l'édification des moines, sans priorité définie. La fonction de ces volumes composites pouvait

---

<sup>481</sup> Sur la tradition hispanique de la règle bénédictine, voir HANSLIK, R., *Benedicti Regula*, Vienne, 1960 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 75), p. LV-LVIII ; *Regula Benedicti*, vol. 1, p. 342-344 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 781-794 ; MUNDÒ, « I "Corpora" e i "Codices regularum" », p. 512-513.

<sup>482</sup> *Regula Benedicti*, vol. 1, p. 343.

<sup>483</sup> La réédition des règles wisigothiques à laquelle travaille actuellement Isabel Velázquez pour le *Corpus christianorum* devrait permettre de significatives avancées.

<sup>484</sup> Cf. VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes*.

<sup>485</sup> L'interprétation historicisante du *codex regularum* composé par Benoît d'Aniane a récemment été proposée de manière suggestive par DIEM, « Inventing the Holy Rule », p. 53-54.

être ainsi d'établir la continuité et l'unité de la vie monastique par-delà les siècles. S'il en était ainsi, malgré le prestige conféré aux Pères orientaux par leur ancienneté et la rigueur de leurs prescriptions, toutes les normes se valaient plus ou moins, pourvu qu'elles fussent dotées d'une paternité et d'une autorité reconnues par la tradition. Les abbés pouvaient alors puiser librement à ce stock de références.

On peut proposer aussi de ces diverses séquences une lecture un peu distincte. Il n'est pas anodin que Benoît, en péninsule même, ait systématiquement précédé les législateurs hispaniques ; d'autant moins si l'on admet, avec Anscari Mundó et Isabel Velázquez, que l'intégration de la règle bénédictine aux corpus de règles hispaniques était intervenue tardivement, sur la base de groupements déjà constitués<sup>486</sup>. Dans certains cas, la règle de Benoît était même placée en ouverture, comme dans le second volume de Guimarães ou dans la première partie du *codex* de Leodegundia. Des textes d'origine ou de contenu oriental se trouvaient rejetés plus loin : écrits d'Éphrem et peut-être de Cassien à Guimarães, corpus pachômien dans le second secteur du *codex* de Leodegundia, lequel avait été sans doute assez tôt unifié sinon pensé d'emblée comme unitaire. Ces deux manuscrits présentent d'autres indices d'une préférence bénédictine. Celui de Guimarães transmettait les *Dialogues* du pape Grégoire I<sup>er</sup>, dont on sait que le livre II correspond à la biographie de saint Benoît<sup>487</sup>. Le premier secteur du *codex* de Leodegundia s'ouvre par une série de pièces hétéroclites : après la copie d'un pacte monastique, on trouve une préface formée par le dernier chapitre de la règle bénédictine, déplacé et détaché du reste de la règle. Suivent trois prières apparemment originales dont la deuxième est inspirée d'un chapitre de la même règle<sup>488</sup>. On note ensuite que Benoît, dans l'*incipit* et l'*explicit* de sa règle, reçoit des marques d'attachement dont aucun autre législateur monastique ne se voit pareillement gratifié<sup>489</sup>. Cette place à part conférée dès le X<sup>e</sup> siècle au texte bénédictin, au moins dans certains des *codices regularum* hispaniques, pourrait donc être comprise comme un jalon sur la voie d'une soumission plus étroite des monastères péninsulaires à la règle de saint Benoît.

---

<sup>486</sup> MUNDÓ, « I "Corpora" e i "Codices regularum" », p. 512-513 ; VELÁZQUEZ, « Reflexiones en torno a la formación de un *corpus regularum* », p. 562-563.

<sup>487</sup> Grégoire, *Dialogues*, introd. et éd. A. DE VOGÜÉ, trad. P. ANTIN, 3 vol., Paris, 1978-1980 (SC, 251, 260, 265).

<sup>488</sup> Textes édités par ANTOLÍN, « Historia y descripción de un "Codex regularum" », p. 310-311, et commentés par VOGÜÉ, « Le *codex* de Leodegundia », p. 104-105.

<sup>489</sup> Comme l'a noté LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 835, l'*incipit* et l'*explicit* de la règle bénédictine nomment Benoît *sancti patris nostri Benedicti abbatis* et *patris nostri Benedicti abbatis*. Au contraire, Fructueux ou Augustin ne sont désignés que comme *domnus*, et Pachôme ne reçoit aucun qualificatif. Isidore est certes appelé *sancti patris Isidori*, mais l'emploi du possessif est réservé à Benoît.

Comme la règle d'Isidore, celle de Benoît se trouve partiellement recomposée dans la version que transmet le *codex* de Leodegundia : à la fin de la règle, en lieu et place du chapitre LXXIII déplacé, les chapitres XVI, XVII – divisé en deux –, XIX et une partie du chapitre IV de la règle isidorienne sont intégrés au texte de Benoît avec une numérotation suivie, sous les numéros LXXIII à LXXVII dans la *capitulatio* initiale, LXXII à LXXVI selon les rubriques placées dans le corps du texte – le numéro LXXII y est en effet redoublé, certainement en raison d'une inattention du copiste<sup>490</sup>. Antonio Linage Conde a émis diverses hypothèses pour expliquer cette contamination finale de la règle de saint Benoît par celle d'Isidore<sup>491</sup>. La solution qu'il privilégie, celle de l'incapacité d'un scribe devant son modèle mutilé à distinguer la règle bénédictine des fragments isidoriens qui devaient la suivre immédiatement, pourrait fournir une indication précieuse sur la méconnaissance relative du texte bénédictin dans laquelle vivait, au début du X<sup>e</sup> siècle, un moine hispanique assez lettré pour maîtriser la copie manuscrite dans une écriture livresque<sup>492</sup>. Il est possible aussi que l'interpolation ait été consciente, mais il serait alors difficile d'en percevoir le sens : les chapitres isidoriens annexés à la règle bénédictine, outre la faible cohérence du corpus qu'ils constituent, apparaissent pour certains peu compatibles avec les prescriptions de cette dernière<sup>493</sup>. Peut-être ne faudrait-il y chercher alors rien d'autre qu'une maladroite volonté de mêler les traditions hispanique et ultra-pyrénéenne.

La fragile connaissance de la règle bénédictine par l'un des scribes du *codex* de Leodegundia, si elle était confirmée, pourrait être d'autant plus significative que cette règle occupait, dans le manuscrit, une position privilégiée. Imaginer une communauté où la règle bénédictine avait acquis une forme de prééminence, mais où un scribe qualifié n'en maîtrisait guère le contenu, c'est sans doute mener loin la chaîne des hypothèses. Peut-être n'est-il malgré tout pas interdit de déceler ici la trace d'un rapport encore distant des moines aux textes normatifs, lesquels n'exerçaient alors pas leur puissance prescriptive avec trop de rigidité. En ce début de X<sup>e</sup> siècle, époque généralement admise pour dater la copie du *codex* de Leodegundia, l'évolution vers un système de gouvernement monastique adossé à une règle unique et déterminée *a priori* n'en était qu'aux balbutiements.

---

<sup>490</sup> ANTOLÍN, « Historia y descripción de un “Codex regularum” », p. 310-313 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 827-832 ; DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 98-100.

<sup>491</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 832-835.

<sup>492</sup> La double numérotation des chapitres, dans la table précédant la règle et dans le corps du texte, n'implique pas nécessairement, comme l'affirme DÍAZ Y DÍAZ, « El código de reglas », p. 99, n. 15, que l'interpolation de la règle bénédictine ait déjà figuré dans le modèle du *codex* de Leodegundia : pourquoi s'interdire d'imaginer un copiste ayant pris soin de dénombrer les chapitres du manuscrit placé sous ses yeux, avant de constituer un sommaire original puis d'entamer la copie proprement dite ?

<sup>493</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 832.

## 2. *Le Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*

Une seule règle, parmi toutes celles que nous ont livrées les manuscrits hispaniques, forme un volume indépendant ; c'est aussi l'unique règle composée en péninsule Ibérique au cours de la période couverte par cette étude. Conçue pour servir à une communauté de moniales et transmise sous le titre de *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, elle est connue par un seul manuscrit (Madrid, RAH 62)<sup>494</sup>. Au folio 92<sup>v</sup>, un colophon révèle que le *codex* a été copié en 976 au monastère de Santa Nunilo y Santa Alodia de Nájera, dans la Rioja<sup>495</sup>. Il est très vraisemblable que le *Libellus* comme œuvre – et non sa seule copie, sur laquelle nous informons uniquement le colophon – soit une production de la même région, plus précisément du monastère d'Albelda. Charles Bishko a judicieusement relié cette règle à une indication fournie par la *Vita Salvi abbatis*, composée peu de temps auparavant en mémoire de l'abbé Salvus d'Albelda († 962)<sup>496</sup>. Nous y apprenons que Salvus avait été l'auteur d'un *regularem libellum*, composé « pour les vierges consacrées »<sup>497</sup>. Même si la question a été débattue, le rapprochement est raisonnablement convaincant<sup>498</sup>. La parenté de titre, de nature et de fonction entre ces deux œuvres, les parallèles codicologiques et paléographiques entre le *Libellus* et les manuscrits contemporains copiés à Albelda, l'étroite concordance des coordonnées spatio-temporelles dont nous disposons – San Martín de Albelda avant 962 pour la composition du *libellus* de Salvus ; Nájera, une vingtaine de kilomètres plus à l'ouest, pour la copie du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* en 976 – permettent d'établir leur identité comme une solide hypothèse. Or ce *Libellus* – son titre l'indique aussi clairement qu'il l'assume – constitue une composition fort peu originale, réalisée à la manière d'un

---

<sup>494</sup> Titre au fol. 1<sup>r</sup>, LRBS, p. 9 : *Incipit libellus a regula sancti Benedicti subtractus*. Voir sur ce manuscrit et cette œuvre, outre l'édition citée, BISHKO, « Salvus of Albelda » ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 132-134 ; RUIZ ASENCIO, J. M., « *Libellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus*. Bibl. Academia de la Historia, Emilianensis, 62 », dans GARCÍA TURZA (éd.), *Los manuscritos visigóticos*, p. 175-200.

<sup>495</sup> LRBS, p. 61 : *Eneco garseani, licet indignus presbiterii tamen ordine functus, in accisterio sancte Nunilonis et Olodie alitus, diuino presidio fultus, huius scriptionem libri, regula nomen continente Nagela simul sanctarum Nunilonis et Olodie, perfectum est hoc opus feliciter, currente era millesima XIII, VII kalendas decembris*.

<sup>496</sup> BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 574-578.

<sup>497</sup> *Vita Salvi abbatis*, p. 282 : *Saluus abba Albeldensis monasterii [...] scripsit sacris uirginibus regularem libellum [...]. Obiit temporibus Garseanis christianissimi regis et Tudemiri pontificis, III idus februaris era millesima*. La *Vita* est transmise par le *Codex albeldensis* (Escorial, d.I.2), copié en 976 : voir FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, « El Albeldense », p. 42-43 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 81-83.

<sup>498</sup> Il est récusé comme purement conjectural par LINAGE CONDE, *Una regla monástica femenina*, p. 135-138. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 132, conserve une prudente réserve tout en soulignant la plausibilité de l'hypothèse construite par Bishko. Celle-ci est acceptée par RUIZ ASENCIO, J. M., « *Libellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus* », p. 175-178.

centon : il puise presque exclusivement sa matière à la règle bénédictine d'une part, à son commentaire par Smaragde de Saint-Mihiel, plus abondamment encore, de l'autre<sup>499</sup>.

Faut-il en déduire que, dès le troisième quart du X<sup>e</sup> siècle, une ou plusieurs communautés de moniales étaient passées dans la Rioja sous un régime strictement bénédictin ? L'existence même de cette œuvre tend plutôt à démontrer le contraire, puisqu'elle ne constitue qu'une adaptation de la règle de saint Benoît, et non sa copie rigoureuse. À ce titre, il faut insister sur le fait très exceptionnel, à l'échelle de l'Occident chrétien, que représente la composition d'une règle neuve dans les dernières décennies du X<sup>e</sup> siècle. Le travail des législateurs monastiques avait été un phénomène du très haut Moyen Âge<sup>500</sup>. Son prolongement hispanique aux abords de l'an mil est certainement le signe d'une réglementation monastique encore mal fixée. Les remaniements ne se signalent pas seulement par le passage systématique des instructions au féminin ni par la sélection et l'entremêlement des emprunts à un corpus bénédictin élargi. Le *Libellus* comporte en outre deux chapitres qui ne sont pas – ou pas entièrement – dépendants de la règle bénédictine et de son commentaire. On ne saurait pourtant nier qu'une évidente primauté accordée à la règle de saint Benoît avait motivé sa composition. Par contrecoup, l'authenticité de la référence bénédictine relevée dans une charte d'Albelda en 955 se trouve quelque peu confortée. Elle l'est aussi par la présence de quelques extraits de la règle de saint Benoît dans le célèbre *Codex albeldensis*, copié à Albelda en 976<sup>501</sup>.

Quelle était la fonction du *Libellus* ? Il est présenté d'emblée – dans une formule apparemment originale – comme une « règle à suivre » (fig. 7).

---

<sup>499</sup> Identification et étude des sources du *Libellus* : BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 570-573 ; LRBS, p. 112-113.

<sup>500</sup> Voir VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes*.

<sup>501</sup> Voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 821-826 ; FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, « El Albeldense », p. 43.

*HIS SUNT INSTRUMENTA BONORUM OPERUM**QUAE SUNT INSTRUMENTA BONORUM OPERUM*

*Sicut sunt, fabrorum uel aliorum artificum, apta et plurima eorum instrumenta ad illorum opera concinnanda, ita sunt et bonorum monachorum apta et spiritalium multarum uirtutum instrumenta, si [...] [...] **regula est sequenda**, per quam in presenti pulchre et secundum deum earum componitur uita, et post, cum Xristo feliciter **gaudentes ingrediantur celestia regna**.*

*Sicut sunt fabrorum vel aliorum artificum apta et plurima instrumenta ad illorum opera concinnanda, ita sunt et bonorum monachorum apta et spiritalia multarum uirtutum instrumenta, quibus et in praesenti pulchre et secundum deum eorum componitur uita, et eadem composita in futuro cum Christo feliciter regnant.*

Fig. 7. L'incipit du LRBS et sa source<sup>502</sup>

Le chapitre sur l'obéissance interdit aux moniales d'élaborer de nouvelles normes selon leur gré, et leur commande de respecter fermement celles qui se trouvent décrites dans la règle<sup>503</sup>. Le chapitre XXVI, l'un des deux seuls qui ne doive rien à saint Benoît ou à son commentateur, décrit le rituel de réception des novices : après s'être prosternées aux pieds de l'abbesse et de toutes les sœurs, les candidates doivent se relever pour être interrogées sur la profondeur de leur dévotion ; ensuite, la supérieure de la communauté leur enjoint de « servir cette règle avec application et humilité ». Au bout d'un an, la novice « éprouvée et érudite dans la règle » pourra être reçue au sein de la communauté<sup>504</sup>. Pour que les sœurs l'aient toujours à l'esprit et ne s'égarent pas par ignorance, il convient en outre de procéder fréquemment à une lecture publique de la règle<sup>505</sup>. Même si un autre emprunt à la règle bénédictine, au sein du chapitre V du *Libellus*, laisse entendre que celui-ci pouvait être destiné à n'importe quelle communauté, sa copie dans un *codex* indépendant, sa féminisation systématique, l'entreprise même de sa composition constituent les indices probables d'une vocation prescriptive *hic et nunc*<sup>506</sup>.

<sup>502</sup> En gras, les interpolations de l'auteur du *Libellus*.

<sup>503</sup> LRBS, chap. II, 8, p. 39 : *Non enim aliquam inueniat soror institutionem nobellam proprio arbitrio, sed potius omniaque ab aliis uideri agi agat, et que descripta tenentur in hac regula firmiter custodiat.*

<sup>504</sup> *Ibid.*, chap. XXVI, p. 56 : *Quum autem ingressa fuerit in congregatione prosternet se ad pedes abbatisse, deinde omnium sororum ad dexteram et ad leuam, postque stabit ante conspectum abbatisse et interrogata ab ea, coram omnibus, deuotionis sue profitebitur desiderium ; deinde amonita ab abbatisa ut solummodo humiliter hanc regulam serbet [...]. Demumque, reuoluto anni circulo, iam probata fuerit et regulariter erudita...*

<sup>505</sup> *Ibid.*, chap. VII, p. 45 : *Hanc autem regulam sepius uolumus in congregatione legi, ne aliqua sororum se de ignorantia excuset.*

<sup>506</sup> *Ibid.*, chap. V, p. 43 : *Quod si etiam omnis congregatio, uitiis suis, quod absit, consentientem personam pari consilio elegerit, et uitia ipsa aliquatenus in notitiam peruenerint episcopi ad cuius diocesim pertinet locus ipse...* Passage tiré de la *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LXIII, p. 648 (ou, ce qui revient ici au même, de Smaragde, *Expositio*, chap. LXIII, p. 313).

Tel est peut-être l'enseignement principal de cette source sans équivalent : dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, certaines communautés monastiques d'Hispanie se trouvaient vraisemblablement soumises à un code de référence mieux défini, matérialisé, singularisé, par là même devenu plus exclusif et moins souple que les *regulae mixtae* ailleurs en vigueur. Très majoritairement dépendant des préceptes bénédictins, le *Libellus* constitue à n'en pas douter une étape dans le double processus de normalisation – par définition mieux fixée d'une règle de conduite, par alignement sur un modèle dominant, venu du nord des Pyrénées – que constitue la sujétion progressive des monastères hispaniques à la règle bénédictine. Son rayonnement peut-être exclusivement régional n'autorise toutefois pas, dans l'état de nos sources, à lui conférer une trop ample portée.

### 3. *L'Expositio in regulam sancti Benedicti de Smaragde et sa diffusion péninsulaire*

Le *Libellus* témoigne d'un fait bien attesté par ailleurs : la pénétration de la règle bénédictine dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge semble s'être largement effectuée au moyen de son commentaire par Smaragde de Saint-Mihiel, composé sans doute peu après 817<sup>507</sup>. Les passages du *Libellus* tirés de la règle de saint Benoît sont, pour une part au moins, dépendants des longues citations effectuées par Smaragde plutôt que d'une copie de la règle elle-même. Le chapitre v du *Libellus* en fournit un exemple assez net. Il s'ouvre et se clôt par deux extraits du chapitre LXIV de la règle bénédictine, séparés par un long morceau du chapitre XIX de la règle de Fructueux. Or, l'enchaînement de ces trois passages se retrouve très précisément au début du commentaire de Smaragde sur le chapitre correspondant de la règle de saint Benoît<sup>508</sup>. D'autres chapitres du *Libellus* offrent le texte seul de la règle bénédictine : c'est le cas, par exemple, du chapitre VIII qui reproduit le chapitre XXXIII du texte de Benoît, alors même que celui-ci se trouve fragmenté dans le commentaire de Smaragde selon le principe habituel de sa composition<sup>509</sup>. Il n'est alors pas impossible que l'auteur du *Libellus* ait disposé d'un exemplaire à part de la règle bénédictine, mais la nette séparation des passages de la règle et de leurs commentaires dans les manuscrits hispaniques de Smaragde que nous conservons, par un simple jeu sur la couleur des encres, devait

---

<sup>507</sup> Smaragde, *Expositio in Regulam S. Benedicti*.

<sup>508</sup> LRBS, chap. v, p. 42-43, à comparer avec *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LXIII, p. 648 ; *Regula Fructuosi*, chap. XIX, p. 157-158, et Smaragde, *Expositio in Regulam S. Benedicti*, chap. LXIII, p. 313.

<sup>509</sup> LRBS, chap. VIII, p. 46-47 ; *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. XXXIII, p. 562 ; Smaragde, *Expositio in Regulam S. Benedicti*, XXXIII, p. 242-244.

permettre aisément de recomposer le texte de Benoît<sup>510</sup>. Il est quoi qu'il en soit certain que la plus grande partie du *Libellus* dépend de Smaragde plutôt que de Benoît, y compris pour bon nombre des passages tirés de la règle bénédictine<sup>511</sup>.

L'*Expositio* de Smaragde avait connu en péninsule Ibérique une diffusion à laquelle ne peut se mesurer celle d'aucune autre œuvre carolingienne : on en conserve, à l'état plus ou moins fragmentaire, dix manuscrits en écriture wisigothique copiés entre la fin du IX<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle<sup>512</sup>. Il faut y ajouter quelques indications qui nous font connaître des exemplaires aujourd'hui disparus. L'auteur du *Libellus*, on l'a vu, avait nécessairement disposé d'un volume de l'*Expositio* pour la composition de sa règle monastique. Une note datable du XI<sup>e</sup> siècle dresse l'inventaire d'une bibliothèque d'origine probablement méridionale et passée au nord à une date inconnue : on y rencontre notamment un volume de Smaragde<sup>513</sup>. Selon le catalogue de la bibliothèque d'Oña, datable du début du XIII<sup>e</sup> siècle, le monastère castillan conservait un volume enregistré sous le titre *Zmaragdu* ; comme il suivait immédiatement deux exemplaires des *Vitas patrum*, on peut supposer leur commune tonalité monastique, et donc voir dans le Smaragde mentionné le commentaire sur la règle de saint Benoît. Díaz y Díaz a proposé de l'identifier aux fragments conservés à l'Archivo Histórico Nacional, datables du X<sup>e</sup> siècle et provenant de San Salvador de Oña<sup>514</sup>. Un catalogue de la bibliothèque de Silos, établi au XIII<sup>e</sup> siècle, signale pareillement qu'il s'y trouvait alors trois exemplaires d'œuvres de Smaragde<sup>515</sup>. Deux d'entre eux pourraient être identifiés au *codex* et aux fragments de Smaragde encore conservés à Silos, comme l'a proposé Ann Boylan, mais le troisième ne nous est semble-t-il pas parvenu<sup>516</sup>.

Il se dégage de ces données une nette impression : celle de la concentration dans l'espace et dans le temps de la diffusion hispanique du commentaire de Smaragde. Tous les

---

<sup>510</sup> Voir par exemple le cas du manuscrit de Smaragde copié en 954 au monastère de Valvánera, où les passages de la règle ont été écrits à l'encre rouge, et les commentaires à l'encre noire : DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 91.

<sup>511</sup> Voir en ce sens BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 570-573 ; LRBS, p. 112-113.

<sup>512</sup> On en donne la liste dans l'annexe VI.

<sup>513</sup> Présentation du manuscrit (Madrid, RAH, 44, secteur B) par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 255-257. Note reproduite *ibid.*, p. 257, n. 16, d'après LOEWE, G. et HARTEL, W. VON, *Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis*, Vienne, 1886, p. 518 : *Annotatio de libros sententiarum – Sci cipriani – liber civitatis dei – vitas patrum – duos ordinos – manuale – regula sci izmaracdi – psalterio – antifonarium*. La note est aujourd'hui illisible.

<sup>514</sup> Voir sur ce catalogue SÁNCHEZ MARIANA, M., « Notas sobre la biblioteca monástica de San Salvador de Oña », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 82, 1979, p. 473-493, avec édition commentée du catalogue aux p. 482-493 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 240-246, avec édition p. 242 et proposition d'identification p. 243-244. Sur les fragments de l'AHN anciennement conservés à Oña, voir annexe VI.

<sup>515</sup> BOYLAN, « The Library at Santo Domingo de Silos », n° 52, p. 83.

<sup>516</sup> BOYLAN, *Manuscript Illumination*, n° 52, p. 315.

manuscrits conservés ou disparus ont partie liée avec une zone assez nettement circonscrite, formée par la Castille orientale et la Rioja limitrophe jusqu'à ses confins navarraïss ; la plus grande partie a été copiée dans le courant du X<sup>e</sup> siècle. Un tel constat invite d'abord à relativiser l'ampleur du succès généralement attribué à l'œuvre de Smaragde dans la péninsule chrétienne : on n'en connaît assurément aucun exemplaire aragonais, asturien, léonais ou galicien durant le haut Moyen Âge. Néanmoins, la mention d'une *Explanatio Zmaragdi* signalée par divers auteurs au monastère de San Juan de Caaveiro, en Galice, au sein d'un acte falsifié, daté des alentours de 936 et transmis par le cartulaire du monastère compilé au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, si elle ne peut être acceptée sans réserve, renvoie sans doute à la possession effective d'un manuscrit de Smaragde par les moines de Caaveiro, au XII<sup>e</sup> siècle au plus tard, et peut-être antérieurement<sup>517</sup>. On sait que ce texte avait peut-être circulé en Navarre – d'où pourrait provenir le Smaragde RAH 26<sup>518</sup> –, en Catalogne et dans les milieux chrétiens d'al-Andalus, comme le laisse penser la note du manuscrit RAH 44<sup>519</sup>. La concentration spatio-temporelle des exemplaires conservés, si elle indique un intérêt spécifique à un moment et dans une zone donnée, ne signifie donc pas une réception exclusivement régionale. Le phénomène n'en est pas moins remarquable, quoique les explications pleinement satisfaisantes fassent défaut. Elles tiennent sans doute pour partie au haut niveau et au degré de spécialisation atteint pendant le X<sup>e</sup> siècle par quelques *scriptoria* monastiques établis dans une zone resserrée et à l'intense circulation de textes que ces compétences rapprochées ont induite ; pour partie aussi à la situation géographique et politique propre à cette région, qui lui conféra l'aspect d'un véritable carrefour culturel<sup>520</sup> : c'est dans la Rioja, au monastère d'Albelda, que l'on rencontre au milieu du X<sup>e</sup> siècle l'évêque Godescalc du Puy, l'un des premiers pèlerins connus sur la route de Compostelle<sup>521</sup>. L'ouverture, dès le X<sup>e</sup> siècle, de cette région et de ses monastères aux courants venus du nord est sans nul doute un facteur déterminant pour comprendre le succès qu'y rencontra l'œuvre du carolingien Smaragde.

---

<sup>517</sup> TSJC, doc. 1, p. 106. Sur la date d'élaboration du cartulaire de Caaveiro, *ibid.*, p. 98-99.

<sup>518</sup> Cf. annexe VI.

<sup>519</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 796-797 sur les références catalanes au commentaire de Smaragde. Sur la note du ms. RAH 44, voir DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 255-257.

<sup>520</sup> L'étude fondamentale sur la copie de manuscrits dans la Rioja des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles est celle de DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*. Sur la circulation des textes dans la Castille et la Rioja, voir aussi *ID.*, « La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 12, 1969, p. 219-241 et 383-392, spt. p. 237-238.

<sup>521</sup> JACOMET, H., « Gotescalco, obispo de Santa María de Anis, peregrino de Santiago (950-951) », dans *Rudesindus. La cultura europea del siglo X. Iglesia de la Universidad, Santiago de Compostela, 6 de julio-26 de agosto, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 100-123.

L'œuvre avait franchi les Pyrénées assez tôt après sa composition : ses premières copies hispaniques sont datables de la fin du IX<sup>e</sup> ou du début du X<sup>e</sup> siècle<sup>522</sup>. La Catalogne constitua peut-être un foyer de réception intermédiaire, ce qui pourrait s'expliquer par l'origine vraisemblablement méridionale de Smaragde<sup>523</sup>. Le testament de l'évêque Idalguer de Vic émis en 908, où figure la cession d'un exemplaire de Smaragde, est à peu près contemporain des copies de l'*Expositio* les plus anciennement connues dans le reste de la péninsule<sup>524</sup>. De là, ou selon des voies plus immédiates, l'œuvre de Smaragde pourrait être passée en Navarre : des confins de cette région et de la Rioja provient vraisemblablement l'un des premiers manuscrits hispaniques qui nous en soient parvenus, le manuscrit RAH 26. La copie au sein de ce même *codex* d'œuvres par ailleurs peu diffusées en péninsule – en particulier le *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé – et certains traits paléographiques attestent l'origine nord-pyrénéenne, directe ou indirecte, du manuscrit utilisé comme modèle<sup>525</sup>. De Catalogne, de Navarre ou plus directement d'outre-Pyrénées, l'*Expositio* de Smaragde fut reçue dans la Rioja et en Castille : en témoignent certaines abréviations utilisées dans le Smaragde de Silos et dans la copie du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, propres aux pratiques scripturales des *scriptoria* de Francie méridionale, de Catalogne et d'Aragon<sup>526</sup>. La Catalogne avait certainement tenu un rôle similaire dans la circulation de la règle bénédictine : les rares versions qu'on en conserve dans des manuscrits hispaniques

---

<sup>522</sup> Cf. annexe VI.

<sup>523</sup> Voir sur les origines de Smaragde RICHÉ, P., « Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien », dans FONTAINE et PELLISTRANDI (dir.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, p. 177-183, ici p. 181.

<sup>524</sup> JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari de la catedral de Vic*, doc. 41, p. 39 : *missale quodidicem I, lectionarum I, prophetarum I, passiones apostolorum quodidicem I, hactus apostolorum et epistolas Pauli quodidicem I, canonem quodidicem I, Smaragdum quodidicem I, antifonarium I*. ZIMMERMANN, M., *Écrire et lire en Catalogne (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, 2 vol., Madrid, 2003 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 23), vol. 1, p. 547 et vol. 2, p. 758, propose d'identifier le *codex* de Smaragde au *Diadema monachorum* du même auteur, mais sa présence au sein d'une liste d'ouvrages que l'on pourrait qualifier d'instrumentaux – livres liturgiques, textes scripturaires, collection canonique –, invite à y voir plutôt son commentaire sur la règle bénédictine, lequel pouvait être utilisé dans une perspective pratique d'organisation de la vie commune. *Ibid.*, p. 549 et vol. 2, p. 758, identifie de la même façon au *Diadema monachorum* la mention d'un *Smaragdum* dans le testament de l'évêque Riculf d'Elne, en 915, mais la diffusion péninsulaire du commentaire sur la règle bénédictine en fait une identification au moins aussi probable, à une date qui serait encore significativement précoce : édition partielle de l'acte *ibid.*, vol. 2, p. 1148. Il faut citer encore, plus tardivement, la présence d'un *Espositum regule* dans le catalogue de Santa María de Ripoll daté de 1047 ; Michel Zimmermann, *ibid.*, vol. 1, p. 569, l'identifie comme un manuscrit de la règle, mais l'apparement des titres et sa dissociation d'avec un *Liber Sancti benedicti* renvoient plutôt à l'*Expositio in regulam* de Smaragde. Le catalogue de Ripoll est édité *ibid.*, vol. 2, p. 1160-1162, ici p. 1161, n° 78 et n° 162.

<sup>525</sup> Voir sur le ms. RAH 26, DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 218-220 ; RUIZ GARCÍA, E., *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1997, p. 201-203. Plus largement sur la transmission des auteurs francs dans la péninsule Ibérique, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Textos altomedievales extrahispanos en la Península », dans *Coloquio sobre circulación de códices y escritores entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII. 16-19 septiembre 1982. Actas*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 239-265, notamment p. 243-245 sur le ms. RAH 26 et p. 245-250 sur la diffusion péninsulaire des œuvres de Smaragde.

<sup>526</sup> Sur le système d'abréviations en partie étranger aux usages des scribes riojanais dont témoigne ce manuscrit, voir LRBS, p. 101-110.

dépendent, on l'a dit, d'un même subarchétype d'origine narbonnaise. On sait par ailleurs que la règle de Benoît avait été connue et appliquée dès le IX<sup>e</sup> siècle dans une partie au moins des monastères catalans, bien plus tôt que dans le reste de la péninsule. La règle de saint Benoît et son commentaire par Smaragde connurent donc une diffusion péninsulaire plus ou moins contemporaine et jusqu'à un certain point parallèle au cours du X<sup>e</sup> siècle. Toutefois, la fortune précoce de la règle bénédictine dans la région léonaise, établie sur la base des mentions repérées dans les actes de la pratique, ne trouve curieusement aucune confirmation dans les données dont nous disposons sur le commentaire de Smaragde et ses copies péninsulaires. On manque d'éléments pour percer les raisons de cette ignorance, à moins d'un pur effet de sources.

Si les contenus pouvaient varier, selon que se trouvaient copiés la règle même ou son commentaire carolingien, le sens d'une telle diffusion devait se fondre peu ou prou dans un même objet : l'enrichissement des pratiques de réglementation au sein des monastères hispaniques. La présence de gloses wisigothiques dans plusieurs des manuscrits hispaniques de l'*Expositio in regulam* prouve que ces derniers étaient consultés<sup>527</sup>. Il n'est sans doute pas anodin que la note du manuscrit RAH 44, signalant un exemplaire hispanique de Smaragde par ailleurs inconnu, l'ait désigné comme *regula sancti izmaragdi* : l'expression elle-même et l'attribution du qualificatif de *sanctus* à Smaragde, comme on pouvait l'appliquer ailleurs aux grands législateurs du monachisme, donnent à croire que son œuvre était lue et utilisée comme une règle monastique<sup>528</sup>. On a vu dans le même sens que l'*Expositio* constituait le fondement principal auquel la composition du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* avait été adossée : preuve que l'œuvre de Smaragde avait été un puissant vecteur de diffusion de la règle bénédictine dans sa vocation normative au sein de la chrétienté péninsulaire. Un siècle après la copie du *Libellus*, un *Liber commicus* copié à San Millán de la Cogolla contient au folio 2 une note liturgique empruntée au commentaire de Smaragde. Elle témoigne d'une connaissance précise de l'œuvre de Smaragde en milieu monastique, ici convoquée dans un contexte polémique lié à la substitution du rite romain au rite hispanique<sup>529</sup>. Elle relève aussi

---

<sup>527</sup> Le cas le plus révélateur est celui du Smaragde conservé à Silos, l'un des *codices* hispaniques en écriture wisigothique les plus abondamment glosés qui nous soient parvenus. Les gloses ont été ajoutées à différentes époques, la plus grande partie peut-être à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, mais d'autres paraissent antérieures : certaines sont sans doute l'œuvre du scribe Juan, qui acheva la copie du manuscrit en 945. Voir VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 309-380. Plus généralement sur les gloses marginales dans les manuscrits hispaniques du commentaire de Smaragde, DÍAZ Y DÍAZ, *Las primeras glosas*, p. 8-9.

<sup>528</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 257, n. 16 : *regula sci izmaracdi*.

<sup>529</sup> *Liber commicus*, éd. J. PÉREZ DE URBEL et A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, 2 vol., Madrid, 1950-1955 (Monumenta Hispaniae Sacra, II-III), vol. 1, p. CXLII-CXLIV ; vol. 2, p. 713. Sur ce manuscrit, voir dernièrement – avec un désaccord concernant sa datation et le procès de sa composition : HENRIET, P., « Retour sur le “dernier défenseur de la liturgie mozarabe” ». Avec la réédition d'un texte polémique de la fin du XI<sup>e</sup> siècle contenu dans

d'une autre époque, où la règle de saint Benoît avait déjà pénétré en profondeur la plupart des grands monastères hispaniques. Complétons cette histoire.

### III. La bénédictinisation des monastères hispaniques

La multiplication des références à la règle de Benoît dans les deux derniers tiers du XI<sup>e</sup> siècle (annexe V) constitue un clair indice de sa pénétration accélérée dans les monastères hispaniques. Les difficultés d'interprétation posées par la sécheresse et la répétitivité de la documentation pragmatique interdisent cependant de lui accorder une valeur probatoire à elle seule décisive. Il convient donc de mener plus loin l'analyse, à la lumière d'autres sources et d'informations un peu moins laconiques.

#### A. Les progrès du culte de saint Benoît

La mention de titulatures bénédictines signale dans quelques cas, outre la possession de prétendues reliques, un attachement particulier à la figure de Benoît. À San Martín de Albelda, une telle dédicace apparaît en 1024 et en 1069, dans une série de chartes dont l'étroit apparentement et l'espacement chronologique conduisent à questionner la pleine authenticité<sup>530</sup>. En Galice, on la rencontre à San Antolín de Guimir, peut-être dès 1026 dans un acte suspect par l'ampleur de son développement, puis de façon un peu moins douteuse en 1036, et de nouveau en 1067 au monastère de San Antolín de Toques<sup>531</sup>. Ces exemples

---

un lectionnaire de San Millán de la Cogolla », dans GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera*, p. 725-741 ; DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 456-472.

<sup>530</sup> CALB, doc. 30 (1004-1024), p. 40 ; doc. 31 (1024), p. 42 ; doc. 32 (1024), p. 43 ; CDI, doc. 2 (1024), p. 4 ; doc. 4 (1024), p. 8 ; doc. 46 (1069), p. 60. La titulature est chaque fois la même : *in honore sancti Salvatoris et sancti Benedicti et sancti Martini ceterorumque sanctorum*. Un seul de ces actes (CALB, doc. 32) permet de la relier au monastère d'Albelda, habituellement dédié à saint Martin comme patron principal : on y voit les *fratres de Albelda* procéder à l'achat d'un *monasteriolum* auprès du monastère d'Irache. La suspicion relative à ce dossier est soulevée par divers indices, en particulier le fait que l'abbé Leoario apparaisse dans chacune de ces quatre chartes, pourtant étalées sur 45 ans au minimum, alors même que l'évêque Gómez de Nájera est attesté à la tête du monastère d'Albelda entre 1048 et 1065 : voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 225. Les doutes sont confortés par le fait que le monastère de Yarte, censément cédé à Albelda par le roi Sanche III de Pampelune en 1024 (CALB, doc. 30), le soit de nouveau à Irache par son fils García Sánchez III en 1045 : CDI, doc. 8, p. 11-13, selon un acte que FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 241, n. 185, tient pour interpolé.

<sup>531</sup> TSJS, doc. 7 (1026 ?), p. 75 : *patronos nostros, sancti Antonini martiris, sancti Romani et sociorum, seu et sancti Augustini, necnon et sancti Facundi et Primitivi, sive et sancti Benedicti* ; doc. 20 (1036), p. 100 : *vobis domnissimis, invictissimis, gloriosis patronis nostris ac post Deum mihi triumphatoribus beato atque glorioso Antonino martiri et sociorum eius, sancto Romano, simulque sanctis martiribus Iusto et Pastori, sive et sancto Dei Facundo et Primitivo atque gloriose Christine virgini et beato Benedicto Dei confessori* ; SPAST, doc. III.1, p. 276 : *uobis domnis inuictissimis hac triumphatoribus gloriosissimisque martiribus cum excellentissima Virgo*

permettent de relier les titulatures bénédictines à la connaissance et à l'application de la règle de saint Benoît : on a vu que les moines d'Albelda la tenaient dans une certaine intimité depuis le dernier quart du X<sup>e</sup> siècle au moins ; de la même façon, l'acte de San Antolín de Toques qui fait état d'une dédicace à Benoît mentionne en même temps la règle du saint comme norme de vie. Charles Bishko a en outre montré que la dédicace à saint Antonin témoigne de connexions avec le monde ultra-pyrénéen, où la prépondérance de la règle bénédictine est bien connue<sup>532</sup>.

La diffusion du culte de saint Benoît, perçue à travers les titulatures d'églises monastiques, semble par conséquent constituer un indice assez probant d'une application ou, tout au moins, d'une certaine implantation de sa règle. L'ampleur et la précocité des titulatures bénédictines dans les monastères des régions orientales tournées vers le monde franc, déjà bénédictins, corroborent une telle conclusion<sup>533</sup>. Au contraire, la dédicace à Benoît apparaît particulièrement peu répandue dans les églises monastiques du reste de la péninsule, où elle n'apparaît jamais qu'à des dates tardives. Aucun exemple n'est connu avant 1024, et la majorité des attestations se situe dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle (fig. 8).

---

*Maria, cui sociatur angelorum preuius archangelus sanctorum Petri et Pauli, sancti Andree apostoli, sancti Iohannis Batiste, sancti Martini episcopi, sancti Siluestri episcopi, sancti Sebastiani, sancti Vincenti leuite, sanctorum Adriani et Natalie, sancti Christofori, sanctorum Iusti et Pastoris, sancti Cipriani episcopi, sancti Benedicti abbatis, sancti Pelagii martiris et sancti Antonini...*

<sup>532</sup> BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 10-14.

<sup>533</sup> Voir les cas relevés par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, p. 562-565 : sur douze monastères recensés comportant Benoît dans leur titulature, huit sont situés dans les régions les plus orientales de la péninsule, de la Catalogne aux confins de la Ribagorce. Encore faudrait-il dans ce comptage réduire à trois les cas non catalans, car l'un d'entre eux provient d'un acte inauthentique : cf. les commentaires formulés quelques lignes plus bas sur le pseudo-monastère de San Benito de León.

Monastère	Première mention de saint Benoît dans la titulature <sup>534</sup>	Référence documentaire
San Martín de Albelda	1024 (17 mai) ?	CALb, n° 31
Santiago de Meilán	1030 (1 <sup>er</sup> septembre) ?	TVL, n° 111
San Antolín de Guimir	1036 (10 avril) ?	TSJS, n° 20
San Antolín de Toques	1067 (23 février)	SPAST, n° III.1
San Lorenzo de Carboeiro <sup>535</sup>	1071 (27 novembre)	CDSL, n° 27
San Pedro y San Pablo de Cete	1077 (26 février)	PMH, n° 542
San Sebastián de Silos	1088	DMS, n° 25
San Pedro de Teverga	1097 (20 février)	CDCO, n° 110

**Fig. 8. Saint Benoît dans les titulatures d'églises monastiques (avant 1100)**

Si l'on accepte de considérer la titulature comme critère de bénédictinisation, celui-ci révèle encore le caractère tardif du processus en péninsule : significativement, c'est seulement dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle que se multiplient les apparitions de Benoît au sein des titulatures d'églises monastiques ; peut-être même n'en existe-t-il pas d'antérieure, si l'on tient compte de la suspicion qui entoure les deux seuls cas repérés à des dates plus précoces. Aucun acte ni aucune source de quelque autre nature n'atteste avant la conclusion du XI<sup>e</sup> siècle l'existence de monastères hispaniques dédiés à saint Benoît comme patron principal. La mention d'un monastère dédié à saint Benoît à León, prétendument cédé à la cathédrale d'Oviedo en 1072 par le roi Alphonse VI, n'est recueillie que par une forgerie pélagienne du XII<sup>e</sup> siècle, au sein du *Liber testamentorum ovetensis*<sup>536</sup>. Nulle trace par ailleurs de ce monastère de San Benito de León avant 1100. Hors de Catalogne, aucun monastère hispanique dédié à Benoît sur les 1828 recensés par Antonio Linage Conde entre 711 et 1109 ; pas davantage au sein du *Monasticon* galicien dressé par José Freire Camaniel<sup>537</sup>.

<sup>534</sup> Les points d'interrogation signalent un doute sur l'authenticité du document.

<sup>535</sup> Un fragment narratif, daté par ses éditeurs de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, mais dont la composition doit plus probablement être placée au XII<sup>e</sup> siècle, indique que le monastère de San Lorenzo de Carboeiro abritait, entre autres, des reliques de saint Benoît : LCFA 2, doc. 114, p. 26 : *consecrarunt mitentes ibi uirtutes sanctorum reliquiarum, uidelicet sancti Laurentii martiris, et Hipoliti ducis, et sancti Pelagii martiris, et sancti Uincentii martiris, Iuliani et Basilisa, et sancti Ioannis bapliste, sancti Thome apostoli, et sancti Ioannis euangelista, sancti Benedicti, sancti Martini episcopi, sancta Maria uirginis*. Voir sur cet acte les commentaires formulés *ibid.*, p. 24-25 : il n'est conservé que par une copie du XVIII<sup>e</sup> siècle, Yepes affirme avoir consulté l'original au XVII<sup>e</sup> siècle mais López Ferreiro, au début du XX<sup>e</sup> siècle, n'a vu qu'un document du XII<sup>e</sup> siècle que Yepes pourrait avoir pris pour l'original.

<sup>536</sup> Cf. AVI, doc. 15, p. 32, et doc. 162, p. 417-418 ; FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos*, n° 76, p. 333-336.

<sup>537</sup> Du *Monasticon hispanum* de LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, il faut donc rejeter la référence n° 776, p. 232 : « León, San Benito de ». *Monasticon* galicien : FREIRE CAMANIEL, *El monacato*

Une indication plus générale est fournie par les calendriers liturgiques<sup>538</sup>. C'est de Catalogne – on ne s'en étonnera pas – que provient la première mention d'une fête de saint Benoît au sein d'un calendrier liturgique d'origine péninsulaire, celui que transmet le manuscrit 59 de Ripoll, datable du X<sup>e</sup> siècle<sup>539</sup>. Dans le reste de la péninsule, aucun calendrier contemporain ne fait état d'une quelconque fête de Benoît : ni ceux que conservent le *Codex albeldensis* et le *Codex aemilianensis*, respectivement copiés en 976 et en 992/994, ni le calendrier du manuscrit 3 de Silos, à peu près leur contemporain, ni celui que contient l'antiphonaire de León, dont le noyau originel remonte vraisemblablement à la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, mais qui a subi ensuite de nombreux ajouts jusque dans la décennie 1060<sup>540</sup>. Le calendrier liturgique aujourd'hui relié dans le même volume qu'un exemplaire des *Étymologies* copié à Silos en 1072, mais qui en est en réalité indépendant et peut être daté du début du XI<sup>e</sup> siècle, ne comportait initialement aucune mention de saint Benoît ; une fête n'a été ajoutée que postérieurement au 20 mars<sup>541</sup>. Hors de Catalogne, il faut donc attendre la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle pour trouver la trace d'une célébration liturgique propre à Benoît : le *Liber ordinum* copié pour l'abbé de San Prudencio de Monte Laturce, dans la Rioja, en 1052, livre dans ses premiers folios un calendrier qui mentionne deux fêtes, l'une célébrant la mort de Benoît le 19 mars, l'autre la translation de ses reliques le 11 juillet<sup>542</sup>. Peu après, le calendrier contenu dans le *Liber horarum* du roi Ferdinand I<sup>er</sup> de León, daté de 1055,

---

*gallego*, vol. 2, p. 588-969. On y trouve répertoriées deux églises ou monastères dédiés à saint Benoît : San Benito de Vigo (p. 952) et San Benito de Vilariño (p. 958). Freire Camaniel admet dans ces deux cas tirer ces indications de SÁ BRAVO, H. DE, *El monacato en Galicia*, 2 vol., La Corogne, 1972, vol. 2, respectivement p. 340 et 190. Dans le premier cas, Sá Bravo confesse que l'église est très mal attestée, sans préciser davantage. Dans le second cas, il s'adosse sans citer précisément sa source à une charte du *Tombo* de Celanova : TC, doc. 515 (1093), p. 711-712 ; or on comprend à sa lecture que l'identification d'une église de San Benito procède simplement d'une mauvaise lecture de *sancti Vereximi* (saint Vérisissime, martyrisé à Lisbonne sous Dioclétien), probablement confondu avec *sancti Benedicti*. ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 33, relève à la suite de LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 258, le cas de l'église de San Benito del Campo, qui aurait été fondée par l'évêque Pelayo d'Iria avant 985. Cette indication ne nous est cependant fournie que par la tardive *Chronique d'Iria*, vraisemblablement composée dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle même si sa datation est débattue : *Chronicon iriensis*, éd. M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, « El Cronicón iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas », dans *Memorial histórico español*, 50, 1963, p. 1-240, ici p. 120. Sur la date de composition de la *Chronique d'Iria*, voir dernièrement ISLA FREZ, A., « Una vuelta al Cronicón iriense », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 185-219.

<sup>538</sup> Cf. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 770-772. Les calendriers liturgiques contenus dans les manuscrits hispaniques du haut Moyen Âge sont édités par VIVES, J. et FÁBREGA GRAU, Á., « Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII », dans *Hispania sacra*, 2, 1949, p. 119-146 et 339-380, à compléter par JANINI, J., « Dos calendarios emilianenses », dans *Hispania sacra*, 15, 1962, p. 177-195. Sur ces calendriers, voir aussi FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 305-352 ; PÉREZ-EMBED WAMBA, J., *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002, p. 20-32.

<sup>539</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 122, 125 et 129.

<sup>540</sup> *Ibid.*, respectivement p. 344-347 et 368-373 ; 137-146 ; 341-342 et 350-355.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 348 et 375 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 46, p. 346-347, et n° 187, p. 453.

<sup>542</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 342-343, 357 et 359.

signale seulement son *dies natalis*, le 20 mars<sup>543</sup>. Celui-ci apparaît de même dans un fragment de calendrier datable du XI<sup>e</sup> siècle et contenu dans le manuscrit RAH 18<sup>544</sup>. Les deux fêtes de saint Benoît, placées au 21 mars et au 11 juillet, figurent encore dans un autre calendrier du même manuscrit, originaire de San Millán de la Cogolla et datable des dernières années du XI<sup>e</sup> siècle<sup>545</sup>.

Les données fournies par les calendriers liturgiques corroborent donc les conclusions formulées à partir des titulatures d'églises : précocité du culte de saint Benoît en Catalogne ; diffusion nulle dans le reste de la péninsule avant le XI<sup>e</sup> siècle, et peut-être avant sa seconde moitié ; multiplication des attestations après le milieu du siècle. L'exemple catalan et plusieurs cas de titulatures bénédictines permettent de relier assez étroitement la diffusion de ce culte à celle de la règle bénédictine.

## B. Royauté et réformes bénédictines

On considère habituellement que le règne de Sanche III de Pampelune (1004-1035) constitue une étape décisive sur la voie d'une bénédictinisation des monastères hispaniques. Le caractère profondément interpolé ou falsifié de la documentation qui témoigne d'un tel processus oblige néanmoins à la prudence<sup>546</sup>. Selon une série d'actes tous douteux à des degrés divers, le roi navarrais aurait été à l'origine d'un véritable programme de réforme monastique sous les doubles auspices de la règle bénédictine et du monachisme clunisien. Les principaux monastères de son royaume en auraient été le théâtre : en premier lieu Leire, San Juan de la Peña et San Salvador de Oña, de façon moins claire San Pedro de Cardeña, San Millán de la Cogolla, San Martín de Albelda et Santa María de Irache<sup>547</sup>. Il est difficile de

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 343-344 et 363.

<sup>544</sup> JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 177-180.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 181-182, 185 et 189.

<sup>546</sup> La bibliographie est pléthorique. Voir en particulier PÉREZ DE URBEL, J., *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950, p. 297-321 ; DURÁN GUDIOL, A., « La Iglesia en Aragón durante el siglo XI », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 4, 1951, p. 7-68, ici p. 17-22 ; BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 3-9 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 887-905 ; SEGL, *Königtum und Klosterreform*, p. 23-46 ; FACI LACASTA, F. J., « Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña », dans *Hispania*, 37, 1977, p. 299-317 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 92-96 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 261-266 ; MARTÍN DUQUE, Á., *Sancho III el Mayor de Pamplona. El rey y su reino (1004-1035)*, Pampelune, 2007, p. 265-269 ; MARTÍNEZ DíEZ, G., *Sancho III el Mayor. Rey de Pamplona, Rex Ibericus*, Madrid, 2007, p. 208-214 ; AYALA MARTÍNEZ, C. DE, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, 2008, p. 260-264 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Los reyes hispanos y la reforma monástica benedictina », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 125-158, ici p. 135-138.

<sup>547</sup> Leire : DML, doc. 20 (1022), p. 44-46, à voir avec FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 92-93. San Juan de la Peña : CSJP 1, doc. 47 (1028), p. 135-140, à voir avec CDSM, doc. 38, p. 168-171. Oña : CDO, doc. 26 (1033),

faire la part entre la réalité historique d'une telle réforme et sa reconstruction *a posteriori* par le jeu des manipulations documentaires, mais on peut raisonnablement admettre une part de véracité sur le fond. La provenance variée des textes censés illustrer cette politique laisse penser qu'on en avait conservé la mémoire dans divers établissements : il serait assez peu vraisemblable d'imaginer qu'ils avaient tous, séparément et plus ou moins tardivement, forgé de toutes pièces l'histoire d'une réforme monastique conduite par le grand roi navarrais dans les années 1020-1030. Les connexions de Sanche III avec les moines et les monastères du monde franco-catalan sont en outre attestées par des documents dont l'authenticité n'est pas en cause<sup>548</sup>. Elles ont pu constituer une source d'inspiration, aux origines d'une politique monastique réformatrice : l'abbé et évêque Oliba de Vic, dans une lettre qu'il adressa à Sanche III en 1023, lui rappelait ainsi que la *correctio monasteriorum* formait l'une des missions fondamentales de la royauté<sup>549</sup>.

En l'absence de sources assez fiables, il serait hasardeux d'aller beaucoup plus loin : la suspicion qui enveloppe les témoignages relatifs aux réformes menées par Sanche III n'autorise guère à décrire précisément leur contenu, leurs objectifs ou leur ampleur. À Oña, le monastère double fondé par le comte Sanche Garcés de Castille en 1011 et placé sous le gouvernement d'une abbesse, sa propre fille Tigridia, pourrait avoir fait place une vingtaine

---

p. 46-52, à voir avec FACI LACASTA, « Sancho el Mayor de Navarra », p. 307-313 ; OLMEDO BERNAL, *Una abadía castellana*, p. 61-75 ; CDSM, doc. 71, p. 248-254. San Millán de la Cogolla : CSM 1, doc. 193 (1030), p. 193-194, à voir avec MARTÍNEZ DíEZ, « El monasterio de San Millán », p. 43 ; CDSM, doc. 53, p. 210-213. Irache : CDI, doc. 6 (1033), p. 9-10 ; cf. sur cet acte les commentaires formulés dans l'annexe V. Citons aussi la mention qui figure dans un diplôme royal accordé à la cathédrale de Pampelune, daté de 1007 mais qui ne peut être antérieur à 1032 et doit de toute façon être tenu, au minimum, pour fortement interpolé : CDCP, doc. 6, p. 27 : *Similiter etiam monasterium Sancti Iohannis Orioli, Sancti Saluatoris Leiovensis, Sancte Marie Irascensis, Sancti Martini de Albelda, Sancti Emiliani de Vergegio, Sancti Saluatoris de Onnia, Sancti Petri de Cardenia, que pro negligencia prepositoris destructa fuerunt, suis possessionibus et regulis restauravi*. Sur les problèmes nombreux soulevés par cet acte, voir CDSM, doc. 45, p. 190.

<sup>548</sup> Adémar de Chabannes rapporte que le roi Sanche s'était rendu en Aquitaine pour assister à l'élévation du chef de saint Jean-Baptiste à Saint-Jean d'Angély, en 1016 : Adémar, *Chronicon*, éd. P. BOURGAIN, *Ademari Cabannensis Chronicon*, Turnhout, 1999 (CCCM, 129), III, 56, p. 175-176. Sanche III fut plus tard en contact épistolaire avec l'évêque-abbé catalan Oliba : JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits*, doc. 16 (1023), p. 327-331 ; doc. 19 (ca. 1024-1025), p. 333 (lettre datée de 1030-1032 dans CDSM, doc. 67, p. 240-241). Odilon de Cluny, enfin, dans une lettre adressée au roi García Sánchez de Pampelune vers 1045-1046, mentionne les liens de *familiaritas* et de *societas* qui l'avaient lié par le passé au défunt roi Sanche, père de García : Odilon, *Epistula ad domnum Garseam*, PL 142, col. 942 : *Sumus itaque ex indissolubili familiaritate et societate qua olim patri vestro probamur copulati*. Sur la datation de cette lettre, voir BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 7. Sur les contacts ultra-pyrénéens de Sanche III, voir aussi LALIENA CORBERA, C., « Una revolución silenciosa. Transformaciones de la aristocracia navarro-aragonesa bajo Sancho el Mayor », dans *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 1993, p. 481-502, ici p. 494-502 ; *Id.*, « Reliquias, reyes y alianzas : Aquitania y Aragón en la primera mitad del siglo XI », dans SÉNAC, P. (éd.), *Aquitaine-Espagne (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Poitiers, 2001, p. 57-68. Sur la venue du roi à Saint-Jean d'Angély, cf. en outre PON, G., « Adémar de Chabannes et l'Espagne », *ibid.*, p. 69-82, ici p. 77-80.

<sup>549</sup> JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits*, doc. 16, p. 330 : *nec malorum hominum permittatis prevalere consensum contra leges divinas et statuta sanctorum in ordine scilicet ecclesiarum et correctione monasteriorum, defensione quoque pupillorum et viduarum, et iustissima dispositione vobis plebium commissarum*.

d'années plus tard à une communauté exclusivement masculine et dirigée par un abbé. Tel est le récit livré par le faux diplôme de Sanche III, relatant la réforme du monastère à la mode clunisienne, et dont il faut globalement récuser la crédibilité<sup>550</sup>. Il est pourtant frappant de constater que Tigridia disparaît effectivement de la documentation d'Oña sous le règne de Sanche III, et qu'on ne trouve dès lors plus trace de moniales ni d'abbesse dans le monastère, comme si une masculinisation de la communauté s'était effectivement produite ; celle-ci pourrait alors s'être accompagnée d'une réforme de l'observance<sup>551</sup>. Une ou deux générations plus tard, l'idée que Sanche III avait favorisé l'implantation d'un monachisme bénédictin semblait admise à San Juan de la Peña. L'acte qui rapporte la réforme du monastère en 1028 est certes reconnu comme une falsification, mais il est transmis par le *Libro gótico* de San Juan de la Peña, dans une copie probablement effectuée dès les années 1060<sup>552</sup>. En 1080, le roi d'Aragon Sanche Ramírez, petit-fils de Sanche III, affirmait de même en préambule d'un diplôme adressé à San Juan de la Peña que son aïeul y avait institué l'*ordo* et la *regula beati Benedicti*<sup>553</sup>. La présence de formules comparables dans un autre privilège falsifié du roi Sanche Ramírez, daté de 1077, conduit cependant à s'interroger sur l'authenticité du diplôme de 1080<sup>554</sup>.

Après le règne de Sanche III, les progrès de la règle bénédictine dans les monastères hispaniques apparaissent de façon plus sûre. Les actes du concile de Coyanza, célébré en 1055 sous le patronage du roi Ferdinand I<sup>er</sup> de León, en constituent l'une des manifestations les plus marquantes. Dans le deuxième canon, tel que le transmet la version la plus ancienne et la plus fiable des actes, celle du *Livro Preto* de Coimbra, les évêques commandent que tous leurs *monasteria* s'appliquent à suivre ou bien l'*ordo* de saint Isidore, ou bien celui de saint Benoît : comprenons, certainement, leurs règles monastiques respectives<sup>555</sup>. Que les

---

<sup>550</sup> CDO, doc. 26, p. 49 : *depulsisque mulieribus in Honiensi monasterio sine aliqua reverentia habitantibus*.

<sup>551</sup> Voir en ce sens ISLA FREZ, « Oña, innovación monástica », p. 168-169.

<sup>552</sup> CSJP 1, doc. 47, p. 135-140, copié aux fol. 4<sup>v</sup>-6<sup>v</sup> du cartulaire de San Juan de la Peña, soit dans la partie la plus précocement compilée, identifiée comme secteur A et datée des années 1060 par CANELLAS LÓPEZ, « El cartulario visigótico », p. 207-209. Voir aussi, avec des conclusions similaires, l'analyse paléographique menée par USÓN Y SESÉ, M., « El *Libro Gótico* de San Juan de la Peña. Índice de sus documentos y observaciones sobre el manuscrito principalmente de carácter paleográfico », dans *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, 1, 1935, p. 3-56, spt. p. 5-16.

<sup>553</sup> DML, doc. 109, p. 160 : *Sancius rex, auus meus, quando ordinem et regulam beati Benedicti in Sancto Iohanne constituit...*

<sup>554</sup> DCSR 1, doc. 15, p. 33-34 : *Sancius rex, auus meus [...] statuit regnum suum a sordibus et profanationibus supradicte gentis penitus emundare et ecclesias monasteriaque olim ab eis diruta renouare Xristique seruorum gregem et beati Benedicti normam per monasteria ordinare*. Sur le caractère falsifié de cet acte, voir RAMOS LOSCERTALES, « La formación del dominio », p. 9-11 ; DURÁN GUDIOL, A., *Ramiro I de Aragón*, Saragosse, 1993, p. 131-132.

<sup>555</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Coyanza (1055), c. 2, p. 81 : *Deinde statuimus ut omnia monasteria nostra secundum possibilitates suas adimpleant ordinem Sancti Isidori uel Sancti Benedicti*. L'interprétation la plus communément admise voit dans l'*ordo sancti Isidori* la *regula monachorum* d'Isidore,

établissements concernés se limitent probablement aux seuls chapitres cathédraux, comme l'ont soutenu Alfonso García Gallo et divers auteurs à sa suite, ne diminue que partiellement la portée d'une telle mention dès lors qu'il est question d'étudier la diffusion de la règle bénédictine en péninsule<sup>556</sup>. Pour que son application soit ainsi préconisée, même d'une façon qui n'était ni exclusive, ni vraisemblablement générale, il fallait bien que cette règle ait atteint une implantation et un prestige suffisants dans les monastères hispaniques, auxquels elle se trouvait liée par nature. La référence à la règle bénédictine ne provenait évidemment pas de nulle part : même si le concile de Coyanza était porteur d'un esprit réformateur, il prenait aussi souche dans une tradition et dans les réalités en vigueur à l'intérieur du royaume castillano-léonais<sup>557</sup>. Le canon conciliaire joue donc un rôle de révélateur, peut-être autant qu'il confère au texte de Benoît une position vraiment nouvelle dans le royaume de León : on a supposé, même s'il est impossible d'en apporter la preuve définitive, que la double référence à la règle d'Isidore et à celle de Benoît pouvait avoir valeur métonymique pour désigner en général l'observance régulière<sup>558</sup>.

Il faut attendre les dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle et la pénétration accentuée des courants nord-pyrénéens en péninsule pour déceler la trace de monastères hispaniques constitués ou réformés sous un régime que l'on peut dire pleinement bénédictin. Une telle évolution, qui tout à la fois prolonge un processus antérieur et constitue un véritable tournant historique, est liée à divers facteurs. La volonté des souverains, l'expansion de l'*Ecclesia cluniacensis*, la réforme liturgique et l'affirmation du pouvoir pontifical en Occident en sont les ingrédients principaux<sup>559</sup>. La réforme n'est nulle part aussi nette qu'à Sahagún et son

---

mais on a parfois perçu sous cette expression, d'une façon à notre avis moins convaincante, une allusion au rite hispanique : voir sur ces deux interprétations concurrentes FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 97-107.

<sup>556</sup> GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 393-416 ; GARCÍA Y GARCÍA, « Legislación de los concilios y sínodos », p. 20-23 ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 104-109.

<sup>557</sup> Voir en ce sens les pages consacrées au concile de Coyanza par ISLA FREZ, A., *Realezas hispánicas del año mil*, La Corogne, 1998 (Galicia medieval : estudios, 6), p. 158-169.

<sup>558</sup> HENRIET, « La politique monastique », p. 107 : « Quant à la mention des règles de saint Benoît ou d'Isidore, elle ne signifie sans doute pas une exclusivité absolue, mais plutôt, plus ou moins métaphoriquement et sans que l'on sache très bien ce qu'il en était en réalité, l'adoption d'une vie régulière ».

<sup>559</sup> La bibliographie est immense. Sur la politique monastique des souverains castillano-léonais Ferdinand I<sup>er</sup> et Alphonse VI et l'ouverture à Cluny, voir principalement BISHKO, « Liturgical Intercession at Cluny » ; *ID.*, « Fernando I and the Origins » ; SEGL, *Königtum und Klosterreform* ; *ID.*, « Die Cluniacenser in Spanien » ; ISLA FREZ, « Clunizaciones » ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 114-123 ; *ID.*, « *Clericos dico, vel si fieri posset nostri ordinis professores*. La España monástica de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado. Actas del Congreso internacional. Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX Centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012, p. 121-126 ; REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 88-91 et 146-207 ; *ID.*, « Los reyes hispanos », p. 138-144 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Política religiosa de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado*, p. 37-62. La politique monastique réformatrice des souverains aragonais Sanche Ramírez et Pierre I<sup>er</sup>, partiellement guidée par les relations avec Rome, a été moins systématiquement étudiée. Voir néanmoins KEHR, P., « El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII », dans

pendant féminin, San Pedro de Dueñas<sup>560</sup>. On sait que la règle bénédictine avait occupé une place privilégiée dans le grand monastère du Cea, peut-être depuis le milieu du X<sup>e</sup> siècle, mais il n'est pas possible de déterminer quel avait été son degré d'application avant 1080. La portée de la réforme imposée par Alphonse VI et l'abbé clunisien Robert de Sahagún en 1079-1080 est en revanche bien claire. Elle prescrivait non seulement l'importation des coutumes de Cluny à Sahagún et de celles de Marcigny à San Pedro de Dueñas en vue de « clunifier » les deux monastères léonais, mais elle impliquait aussi, par voie de conséquence, une soumission définitive à la règle bénédictine. À Sahagún et à San Pedro de Dueñas, selon le témoignage des diplômes alphonsins, ces deux facettes d'une même politique n'allaient pas l'une sans l'autre : tout se passe comme si l'introduction d'une réforme clunisienne y avait été en même temps et indissociablement celle d'une réforme bénédictine. Une telle association allait de soi : le caractère bénédictin de Cluny et de Marcigny à la fin du XI<sup>e</sup> siècle ne saurait être questionné. La force de son affirmation dans les diplômes d'Alphonse VI suggère pourtant qu'il était nécessaire de bien l'explicitier, comme si la connaissance et la pratique antérieures de la règle à Sahagún n'avaient pas été jugées suffisantes<sup>561</sup>.

À Sahagún, peu après la réforme, une intervention pontificale montre que les moines entendaient désormais faire respecter les préceptes bénédictins : l'acte que leur destine Grégoire VII en 1083 ou 1084, en réponse à une demande formulée par l'abbé Bernard, ordonne que l'élection abbatiale soit le fait de la communauté, comme le commande la règle

---

*Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2, 1946, p. 74-186 ; DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón* ; LAPEÑA PAÚL, « Iglesia y monacato ». Plus généralement sur la réaffirmation du pouvoir pontifical en péninsule Ibérique dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, voir DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 359-401.

<sup>560</sup> Voir en particulier PÉREZ GIL, J. et SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular : Alfonso VI y Sahagún*, León, 2002, p. 98-113 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « La primera reforma cluniacense en Sahagún, el concilio de Burgos y la crisis de 1080 : revisión cronológica y desarrollo », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 689-732 ; HENRIET, « Clericos dico », p. 122-124.

<sup>561</sup> Les analyses qui précèdent sont fondées sur la lecture de trois diplômes d'Alphonse VI, le premier adressé à San Pedro de Dueñas, les deux suivants à Sahagún. AVI, doc. 66 (22 janvier 1080), p. 165-166 : *Ego Adefonsus nutu diuino princeps et Rodbertus gratia Dei abba, una cum omnem congregationem Sanctorum Facundi et Primitibi, facimus tibi Urraka, Deo deuota, cartula exarationis tam tibi quam etiam et alie religiose femine qui tibi sunt subiecte de illo monasterio uocabulo Sancto Petro, seu etiam et successores uestri qui monasticam uitam secundum regula patris nostri sancti exercere uoluerint, id est, Benedicti, per iussionem domni Rodberti [...]. Ita uero sicut abetur Domnos Sanctos in consuetudinem Sancti Petri, ita abetur Sancti Petri in consuetudinem Marciliniaco*. AVI, doc. 67 (8 mai 1080), p. 199 : *ego, Ildefonsus rex [...]. Monasterium uero Cenonense [...] per quosdam religiosos uiros ad instar Cluniacensis norme monastici ordinis sancti Benedicti docte eruditos instituere curauit ; [...] quatinus in eo religiosi fratres habitarent qui secundum regulam et instituciones sancti Benedicti piissimi monachorum patris uiuentes*. AVI, doc. 68 (14 mai 1080), p. 173 : *Ego uero Adefonsus [...] decreui, una cum nobilissima coniuge mea regina Constantia, pro remedio animarum nostrarum, offerre supradictum locum Deo omnipotenti, qui est in honore Sanctorum Facundi et Primitiui constructum, ut teneant ibi regulam et monasticum ordinem sicut docet beatus Benedictus et secundum quod fratres Sancti Petri Cluniacensis obtinent*. La datation du premier et du troisième de ces diplômes ne va pas sans soulever des difficultés, présentées par Andrés Gamba *ibid.*, p. 165 et 172-173 : en particulier, l'acte n° 68 pourrait dater de 1079. Le diplôme du 22 janvier 1080 nous apprend en tout cas que la réforme bénédictino-clunisienne de Sahagún est antérieure à cette date ; elle doit donc être située peu avant, sans doute dans la deuxième moitié de 1079.

de saint Benoît, et comme l'avait plus tôt exigé Alphonse VI<sup>562</sup>. En 1095, le pape Urbain II colle davantage encore au texte bénédictin, en rappelant que l'abbé de Sahagún doit être élu par la communauté ou par la *sanior pars*, conformément à la règle de saint Benoît<sup>563</sup>. En 1102, c'est le monastère d'Oña, en Castille, qui reçoit un privilège de Pascal II formulé dans les mêmes termes<sup>564</sup>. La série des interventions pontificales en péninsule Ibérique avait été initiée trois décennies plus tôt dans le royaume d'Aragon : en 1071, le pape Alexandre II, plaçant sous protection romaine le monastère de San Juan de la Peña, avait déjà signifié que l'abbé devait y être élu selon les recommandations de Benoît, avec le consentement de la communauté ; la même année, le monastère de San Victorián de Sobrarbe était placé sous un régime semblable<sup>565</sup>.

Il semble qu'on assiste plus largement, dans ces dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle, à une série de réformes visant à abstraire les monastères des emprises séculières en y instaurant une observance plus rigoureuse, sous la règle de saint Benoît. Les plus grands établissements ne sont pas seuls touchés. Un acte de Ramire I<sup>er</sup> daté de 1049, certes falsifié selon Antonio Ubieto mais que son insertion dans les premiers folios du *Libro gótico* de San Juan de la Peña permet de dater au plus tard des années 1060, est à ce titre particulièrement éclairant :

« Or nous avons décidé de faire briller la norme du bienheureux Benoît en de très nombreux lieux, de sorte que nous avons commencé d'aimer davantage que les autres cette église que l'on appelle San Juan. [...] Et pour cette raison, nous avons trouvé bon et très agréable ce lieu nommé Cillas où vivent des moines. Moi, Ramire, roi par la grâce de Dieu, en compagnie de mon épouse dame Ermesinda et de mes fils, nous l'offrons au monastère de San Juan Bautista, et nous en expulsions les laïcs et ceux qui y mènent une vaine existence ; nous y confirmons et établissons dignement la voie et la vie bienheureuse des moines selon

---

<sup>562</sup> CDMS 3, doc. 809, p. 104 : *ut, obeunte abbate, non alius ibi quacumque obreptionis astutia ordinetur nisi quem fratres eiusdem cenobii, cum communi consensu, secundum timorem Dei, elegerint, maxime de eadem congregatione, si idoneus inuentus fuerit.* Sur la datation de ce texte, voir DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., *Documentos pontificios referentes a la diócesis de León (siglos XI-XIII)*, León, 2003, doc. 1, p. 57. Ce passage peut être mis en regard avec la *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LXIII, p. 648 : *In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio ut hic constituatur quem ibi omni concurs congregatio secundum timorem Dei, siue etiam pars quamuis parua congregationis saniore consilio elegerit.* Et de même AVI, doc. 68, p. 173 : *Mandamus, etiam, ut abbas qui esse debuerit per electionem de congregacionem monasterii et per preceptum regis fiat.*

<sup>563</sup> CDMS 3, doc. 991, p. 326 : *Obeunte te nunc eius loci abbate uel tuorum quolibet successorum nullus ibi qualibet subreptionis astucia uel uiolentia preponatur nisi quem fratres communi consensu uel fratrum pars consilii sanioris secundum Dei timorem et beati Benedicti regulam elegerint.* Sur la datation de ce texte, voir DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos pontificios*, doc. 3, p. 61.

<sup>564</sup> CDO, doc. 114, p. 146-147 : *Obeunte te, nunc eius loci abbate, uel tuorum quolibet successorum, nullus ibi qualibet surreptionis astutia seu uiolentia preponatur, nisi quem fratres communi consensu uel fratrum pars consilii sanioris secundum Dei timorem et beati Benedicti regulam elegerint.*

<sup>565</sup> DP, doc. 4, p. 9 : *ut abbas in eodem monasterio, sicut regula S. Benedicti precipit, non nisi communi fratrum consensu eligatur.* Et de même CDVS, doc. 61, p. 88.

la sainte règle, et ainsi nous le remettons [...] et l'offrons en donation à l'église de San Juan que nous avons mentionnée plus haut, pour qu'elle le possède perpétuellement. »<sup>566</sup>

Le roi Ramire, séduit par la vie bénédictine à San Juan de la Peña, avait donc décidé de réformer sur le même modèle le monastère de San Martín de Cillas, avant de le remettre aux moines de la Peña. L'entreprise comprenait deux aspects indissociablement liés : mise à l'écart des laïcs ; restauration ou instauration d'une vie vraiment régulière – entendons : conforme aux préceptes de saint Benoît.

Deux ans après, en 1051, le roi García de Nájera, fils de Sanche III, avait semble-t-il imposé une réforme à tous les monastères de Biscaye : ceux-ci ne devraient plus se trouver soumis à aucune puissance séculière, et l'abbé y serait choisi par le consentement des moines et de l'évêque. La règle de saint Benoît n'était pas mentionnée, mais la seconde exigence, dans le prolongement de la politique monastique de Sanche III, pouvait s'en inspirer<sup>567</sup>. En 1081, l'abbé Fernando du monastère de San Claudio de León rapporte dans le même sens l'histoire du monastère de San Adrián, situé à León. Fernando l'avait reçu en héritage et l'avait ensuite donné à l'église cathédrale de León. Trop occupé pour en assurer lui-même la charge, il en confia le soin à certains de ses proches, mais ceux-ci outrepassèrent leurs droits. Après les avoir expulsés, on procéda à la réforme : le gouvernement du monastère ne serait plus confié à aucun pouvoir laïc, mais seulement à l'abbé du lieu, établi sous la règle de saint Benoît<sup>568</sup>. Dans le même esprit, la volonté d'Alphonse VI d'établir le régime bénédictin dans les monastères de son royaume trouve une probable confirmation dans un passage de la *Vita Adelelmi* où l'on voit le roi remettre à saint Alleaume le monastère de San Juan de Burgos afin qu'il y institue la vie monastique sous la règle de saint Benoît<sup>569</sup>. L'acte de donation du

---

<sup>566</sup> CSJP 2, doc. 100, p. 87-88 : *At vero visum est nobis ita per plurima loca beati Benedicti fulgere normam, huiusmodi cepimus hanc aulam que vocatur Sanctum Iohannem plus diligere quam ceteros. [...] Et idcirco vidimus illo loco bonum et amenissimum habitantium monachorum que dicitur Cella. Ego Ramiro, gratia Dei rex, una cum coniuge mea domna Ermisenda vel filiis meis, offerimus in cenobio Sancti Iohannis baptiste, et exinde expellimus secularium ac vane viventium, confirmamus et congregamus sancte regule digniter beata monachorum via ac vita, et ita tradimus [...], ecclesie Sancti Iohannis quem supra memorabimus traditum offerimus perpetualiter abituram.* Sur l'élaboration du cartulaire de San Juan de la Peña, cf. CANELLAS LÓPEZ, « El cartulario visigótico » et USÓN Y SESÉ, « El Libro Gótico ». Plus spécifiquement sur la forgerie de cet acte et son incorporation au cartulaire, voir LARREA, « La documentación de San Martín de Cillas », p. 12-16.

<sup>567</sup> DRAC, doc. 3, p. 215 : *ut ingenuassem illos omnes monasterios qui sunt in illa terra, ut non habeant super eos potestatem in aliqua servitute nec comites nec potestates, set tamen in unoquoque monasterio si migraverit unus abbas perquirant fratres episcopum cui decet regem patriam et inter se metipsos eligant abbatem qui dignus sit regere fratres.* Les dispositions concernant l'élection abbatiale dans les règles wisigothiques ne comprenaient pas aussi explicitement que la règle de saint Benoît l'idée du consentement communautaire : cf. *Regula Isidori*, chap. II, p. 92 ; *Regula Fructuosi*, chap. XIX, p. 157 ; *Regula communis*, chap. III, p. 177-178.

<sup>568</sup> CDCL 4, doc. 1220, p. 493 : *constituimus inter nos ut quia illi qui erant heredes alienabatur a monasterio, ne alius homo extraneus uel secularis dominaretur ibi amplius, nisi abbas sub regula sancti Benedicti positus.*

<sup>569</sup> Raoul, *Vita Adelelmi*, p. 452 : *Ad haec rex multum laetatus inquit : non solum pater, meam capellam S. Joannis Burgis concedo, sed necnon monasterium S. Joannis Baptistae, quod prope ipsam, ut ibi sit vita monachorum beata, S. Benedicti.*

monastère de San Juan de Burgos par Alphonse VI à Alleaume et à son monastère de La Chaise-Dieu, daté de 1091, est conservé en original. Le passage de la *Vita* qui mentionne la règle bénédictine paraît en dériver directement, mais le diplôme royal stipule seulement l'institution de la *vita beata monachorum*<sup>570</sup>. La composition de la *Vita Adelelmi* dans les toutes premières années du XII<sup>e</sup> siècle, peu de temps après les événements rapportés, et la promotion bien attestée de la règle bénédictine sous le règne d'Alphonse VI confèrent néanmoins à ce récit le crédit de la vraisemblance<sup>571</sup>. Même s'il n'est pas antérieurement attesté et qu'on a généralement voulu situer sa fondation en 1091, le diplôme d'Alphonse VI aussi bien que la *Vita* montrent le monastère de San Juan déjà constitué au moment de sa cession au moine Alleaume. Dans le diplôme de 1091, Alphonse VI lui octroie aussi l'immunité royale, au moyen de laquelle celui-ci doit se trouver soustrait aux empiétements des pouvoirs laïques<sup>572</sup>. Il semble donc que l'on puisse constater, ici encore, une forme de combinaison entre une entreprise réformatrice et la promotion de la règle bénédictine.

### C. Ampleur et limites de la bénédictinisation

Pour Antonio Linage Conde, le monastère d'Abellar était devenu pleinement bénédictin dès 905 – année où il repère, rappelons-le, la première mention authentique de la règle de saint Benoît dans un acte hispanique<sup>573</sup>. Aucun texte ne le montre pourtant tel après cette date, jusqu'à son absorption par la cathédrale de León deux siècles plus tard, en dépit de l'affirmation erronée de Claudio Sánchez-Albornoz, et admise par Linage Conde, selon laquelle un exemplaire de la règle bénédictine aurait été cédé à Abellar en 927<sup>574</sup>. Après 905, les seules références à la règle suivie par les moines d'Abellar font vaguement état d'une

<sup>570</sup> AVI, doc. 116, p. 304 : *Hec omnia concedo Sancto Rodberto et domno Adalelmo propter remissionem peccatorum meorum et ut semper sit ibi uitam beatam monachorum.*

<sup>571</sup> Sur la date de composition de la *Vita Adelelmi*, voir VALCÁRCEL, « La *Vita Adelelmi* », p. 115-116.

<sup>572</sup> AVI, doc. 116, p. 303-304 : *kartulam donationis [...] Domino Deo et Sancte Rodberti de illa kasa Deo, de quod monasterium Sancti Iohannis, qui est in introito, cum suas hereditates [...] taliter ut non intret in ipso monasterio de Sancto Iohanne neque in ipsa uillula de Chooctar nullus procer uel exactor, neque pro strupo [sic] neque pro adnuduba neque pro fossadaria neque pro aliqua qualicumque kalumnia uel nehotia.* Sur les origines du monastère de San Juan de Burgos, voir PEÑA PÉREZ, F. J., *El monasterio de San Juan de Burgos (1091-1436) : dinámica de un modelo cultural feudal*, Burgos, 1991 (Monografías de historia medieval castellano-leonesas, 3), p. 39-71 ; LÓPEZ MARTÍNEZ, N., « El monasterio de San Juan en Burgos », dans LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), *San Lesmes en su tiempo*, p. 331-344, ici p. 331-333.

<sup>573</sup> LINAGE CONDE, « Los caminares de la benedictinización », p. 44-48.

<sup>574</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, « Notas sobre los libros », p. 228 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 600. L'acte sur lequel s'appuie une telle assertion est édité dans CDCL 1, doc. 75, p. 124-129. Il ne comporte aucune mention de la règle de saint Benoît. Sur le passage d'Abellar dans la dépendance du siège épiscopal de León, voir CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 102-105.

soumission à la *regula sancta*<sup>575</sup>. Il est surtout notable qu'en 927, l'évêque-abbé Cixila offre à son monastère un *codex regularum*<sup>576</sup>. La possession d'un tel livre n'était certes pas incompatible avec la règle de Benoît, qui recommandait la lecture des Pères<sup>577</sup>. Vers 1080, un acte du monastère de Samos rappelle leur complémentarité : les moines vivaient sous la règle de saint Benoît et selon les exemples des saints Pères<sup>578</sup>. À cette date tardive, l'implantation de la règle bénédictine à Samos était peut-être déjà avancée, mais une telle formule, comme la possession d'un *codex regularum* à Abellar un siècle et demi plus tôt, peuvent témoigner aussi d'une bénédictinisation par étapes, où la prépondérance progressivement acquise par la règle de saint Benoît prend d'abord place à l'intérieur de systèmes de réglementation mixtes, qu'elle ne rend pas caducs du jour au lendemain.

Il est à ce titre remarquable que les monastères hispaniques paraissent avoir ignoré les coutumiers pendant tout le haut Moyen Âge. La rédaction de recueils de coutumes, attestée au nord des Pyrénées à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle, y avait été rendue nécessaire par l'exclusivisme bénédictin : parce que les commandements de Benoît étaient parfois trop vagues et ses silences nombreux, il convenait de les compléter. Pour fixer et mettre en circulation les interprétations et compléments de la seule règle autorisée, on commença de les transcrire : il en résulta parfois des usages éloignés des prescriptions bénédictines, mais qui prétendaient au moins s'y rattacher<sup>579</sup>. On peut admettre, à titre d'hypothèse, que les monastères de San Juan de Cerrato, de Sahagún et de San Pedro de Dueñas avaient reçu, sous une forme ou sous une autre, les coutumes écrites de Cluny au moment de leur « clunification » : le premier avait été donné au monastère bourguignon par le roi Alphonse VI en 1077 pour qu'y soient observés la règle de Benoît et les *instituta Cluniacensium*<sup>580</sup> ; les

<sup>575</sup> Références à la *regula sancta* : CDCL 2, doc. 288 (955), p. 52 ; doc. 321 (959 ?), p. 98 ; doc. 329 (960), p. 107 ; doc. 341 (961), p. 124 ; CDCL 3, doc. 515 (986), p. 7 ; doc. 576 (997), p. 92.

<sup>576</sup> CDCL 1, doc. 75, p. 126.

<sup>577</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LXXIII, p. 672-674.

<sup>578</sup> TSJS, doc. 147, p. 309-310 : *pro eo quod me colligit in ipsum monasterium, vos dominus meus Fromaricus abba et fratres vestri, ad habitandum et sub regula sancti Benedicti et sanctorum patrum exemplis vivendum.*

<sup>579</sup> Voir sur les coutumiers monastiques DONNAT, L., « Les coutumiers du Moyen Âge et la Règle de saint Benoît », dans *Regula Benedicti studia*, 16, 1987, p. 37-56 ; *Id.*, « Les coutumes monastiques autour de l'an Mil », dans D. IOGNA-PRAT et J.-C. PICARD (éd.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil*, Paris, 1990, p. 17-24 ; *Id.*, « Les coutumes monastiques, une nouvelle entreprise et un territoire nouveau », dans *Revue Mabillon*, n. s. 3 (= t. 64), 1992, p. 5-21 ; CYGLER, F., « Règles, coutumiers et statuts (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : brèves considérations typologiques », dans M. DERWICH (dir.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, Wrocław, 1994, vol. 1, p. 31-48 ; ANDENNA, C. et MELVILLE, G. (éd.), *Regulae – Consuetudines – Statuta : studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Münster, 2005.

<sup>580</sup> AVI, doc. 45, p. 118 : *elegi paruum habitaculum ad honorem beatorum Petri et Pauli pro remedium anime mee Cluniacensis cenobii ut ordo et regula Sancti Benedicti et instituta Cluniacensium ibi studiese [sic] seruetur.*

deux autres avaient été réformés en 1080 par la volonté du même roi, de sorte qu'y soit appliquée la règle bénédictine selon les pratiques clunisiennes<sup>581</sup>. Le coutumier de Sahagún, élaboré à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et d'inspiration clunisienne – premier exemple connu en péninsule d'un texte de ce type –, pourrait ainsi s'être adossé à un document parvenu au monastère un siècle auparavant, pour rendre la réforme applicable<sup>582</sup>. Quoi qu'il en soit, la péninsule semble bien avoir ignoré les coutumiers avant le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle. Ne faut-il pas y voir la preuve que la référence à la règle bénédictine y était longtemps restée peu contraignante, placée presque sur un pied d'égalité avec un corpus étendu de règles monastiques et de textes ascétiques qui suffisait à constituer un stock de normes où fonder les usages propres à chaque maison, en forme de coutumes non écrites ? L'apparition de coutumiers serait alors la manifestation d'un processus de bénédictinisation achevé ; leur tardive attestation, le signe de sa lenteur en péninsule.

En chemin, la nécessité de s'adosser aux *codices regularum* s'était sans doute progressivement estompée : alors que leur copie et leur diffusion sont bien attestées au cours du X<sup>e</sup> siècle, dès avant l'an mil les *scriptoria* semblent cesser d'en compiler et les bienfaiteurs d'en faire don aux communautés monastiques. L'hybridation réglementaire continua pourtant d'être pratiquée, sous des formes peut-être simplifiées : dans les années 1020-1030, on connaît le cas de trois monastères léonais, peuplés de communautés doubles ou féminines, qui se trouvaient soumis à une règle curieusement identifiée comme la « règle de Benoît et de Florentine »<sup>583</sup>. En 1020, l'évêque Nuño de León accorde une donation aux sœurs du monastère de San Félix et à toutes celles qui viendraient vivre *sub regula Benedicti patris domna Godo et Florentine*. Godo était l'abbesse de San Félix ; la règle de Benoît et de Florentine, celle par laquelle elle dirigeait sa communauté. Une quinzaine d'années plus tard, c'est au tour du monastère double de San Miguel de León de recevoir une donation, effectuée

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, doc. 66 (1080), p. 166 : *sicut abetur Domnos Sanctos in consuetudinem Sancti Petri, ita abeatur Sancti Petri in consuetudinem Marcoliniaco* ; doc. 67 (1080), p. 199 : *Monasterium uero Cenonense [...] per quosdam religiosos uiros ad instar Cluniacensis norme monastici ordinis sancti Benedicti docte eruditos instituere curauit* ; doc. 68 (1080), p. 173 : *ut teneant ibi regulam et monasticum ordinem sicut docet beatus Benedictus et secundum quod fratres Sancti Petri Cluniacensis obtinent*.

<sup>582</sup> Voir YEPES, éd. PÉREZ DE URBEL, *Crónica*, vol. 1, p. 276-279 et 297-303 ; TUTSCH, B., « Die *consuetudines* Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, p. 248-293, spt. p. 270-275 ; *ID.*, *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny*, Münster, 1998 (Vita regularis, 6) ; PÉREZ GIL, J. et SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., « La regulación de la vida monástica y secular en el abadengo de Sahagún : de las *consuetudines* cluniacenses a las constituciones sinodales de fray Gregorio de Quintanilla », dans E. GONZÁLEZ FRAILE et J. PÉREZ GIL (coord.), *El sueño de Gunzo. Sahagún y Cluny : historia y restauración arquitectónica*, Salamanca, 2010, p. 9-96, ici p. 16-21.

<sup>583</sup> Sur cette règle dite de Florentine, voir LINAGE CONDE, « Los caminares de la benedictinización », p. 67-70 ; *ID.*, « Tres cuartos de siglo de monacato en el reino de León : 1050-1125 », dans LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago*, p. 43-69, ici p. 53-55 ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 168.

pour la subsistance des moines et des moniales qui y vivaient *sub regula Benedicti patris et Florentine*<sup>584</sup>. Un an auparavant, la fondatrice du monastère de San Vicente, Salamona, lui avait accordé sur son lit d'agonie une donation destinée aux servantes de Dieu et à celles qui persévéreraient dans la sainte vie monastique, sous la règle de Florentine et, selon toute vraisemblance, sous celle de saint Benoît<sup>585</sup>. Cette règle dite de Florentine doit sans trop d'incertitude être identifiée au *De institutione uirginum et de contemptu mundi libellus*, série d'instructions ascético-monastiques, proches par l'esprit et par la forme d'une règle monastique, que l'évêque Léandre de Séville avait composée à la fin du VI<sup>e</sup> siècle pour sa sœur Florentine<sup>586</sup>. La concentration dans le temps et dans l'espace des actes qui attestent cette double observance laisse imaginer un phénomène circonscrit et peut-être temporaire, mais on sait par ailleurs que le *De institutione uirginum* de Léandre et la règle de saint Benoît avaient pu circuler conjointement : le dernier secteur du manuscrit RAH 53, datable du dernier quart du X<sup>e</sup> siècle et vraisemblablement originaire de la Rioja, transmet ainsi une version du *De institutione uirginum* augmentée sans solution de continuité, comme s'il s'agissait de chapitres du même texte, de divers extraits du commentaire sur la règle bénédictine de Smaragde. Comme dans le *Libellus a regula Benedicti subtractus*, ceux-ci ont été systématiquement féminisés et adaptés pour l'usage pratique d'une communauté de moniales<sup>587</sup>. Peut-être la *regula Benedicti et Florentine*, concrètement, ne prenait-elle pas une forme très éloignée de ces combinaisons souples qui puisaient à différentes traditions.

Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, l'implantation de la règle bénédictine devait être assez avancée, au moins en certains lieux, mais il faut imaginer un processus à deux vitesses. Si la règle de saint Benoît avait acquis une nette prépondérance dans nombre de grands monastères, parce qu'ils suscitaient l'attention des rois réformateurs ou parce que la richesse de leur activité culturelle, connectée à l'ampleur de leur temporel, leur permettait une ouverture plus

---

<sup>584</sup> CDCL 3, doc. 770 (1020), p. 350 : *ad domum Sancti Felicis et sociores [sic] et congermanas meas donna Onnega et donna Godo uel qui ibidem uenerint ad habitandum sub regula Benedicti patris donna Godo et Florentine* ; CDCL 4, doc. 955 (1037), p. 83 : *seruus Dei et ancillarum Christi subsidium temporalem ibidem permanentes et in Christo perseuerantes sub regula Benedicti patris et Florentine*.

<sup>585</sup> CDCL 4, doc. 946 (1036), p. 67 : *qui in uita sancta monastica perseuerauerint sub regula benedictionem Florentine*. LINAGE CONDE, « Los caminares de la benedictinización », p. 68, admet le texte tel quel et considère donc que cet acte fait référence à la règle de Florentine de manière exclusive. Néanmoins, la construction difficile de ce passage, sa transmission sous la forme d'une copie dans le *Tumbo* de la cathédrale de León et l'étroit apparentement de la formule citée avec celles qu'on a données dans la note précédente invitent à y voir plus probablement une erreur de copiste sur le fondement d'un texte original. On peut le reconstituer à titre hypothétique : *sub regula benedicti et Florentine*, ou peut-être *sub regula benedicti et domne Florentine*.

<sup>586</sup> Léandre, *De institutione uirginum et contemptu mundi libellus*, éd. CAMPOS et ROCA MELIA, *Santos Padres españoles*, p. 21-76, ici p. 21 : *Perquirenti mihi, soror karissima Florentina, quibus te diuitiarum cumulas heredem facerem...* Sur la nature de cette œuvre, voir CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe*, p. 64-65.

<sup>587</sup> Description du manuscrit RAH 53 par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 177-178.

grande aux apports extérieurs, la foule des petits *monasteria* qui peuplaient le sol hispanique devait lui demeurer largement étrangère. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, un acte de San Millán de la Cogolla en apporte un témoignage assez clair. Un prêtre appelé Pedro et trois de ses compagnons avaient édifié sur une propriété du premier le monastère de San Vicente, entre le Duero et la localité d'Alcozar. En 1048, ces quatre personnages décident de se donner avec le monastère de San Vicente et toutes ses possessions à San Millán de la Cogolla ; ils y recevront de l'abbé Gonzalo l'habit bénédictin<sup>588</sup>. Ils étaient pourtant déjà moines en quelque façon – du moins vivaient-ils dans un *monasterium* –, mais le type de monachisme qu'ils avaient pratiqué jusque-là était sans doute assez distinct de celui qui avait cours au même moment dans un monastère comme celui de San Millán : le passage de l'un à l'autre impliquait ainsi la bénédictinisation de la petite communauté entrée dans la dépendance de San Millán.

À la fin du siècle, dans les grands monastères, le processus était largement accompli. En 1094, dans un acte de donation destiné à San Juan de la Peña, Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon rappelait que les abbés et les moines du monastère devaient vivre sous la règle de saint Benoît, comme si la faveur octroyée n'était destinée qu'à assurer la conformité de leur vie à des préceptes déjà bien admis<sup>589</sup>. La règle y était d'ailleurs assez profondément installée pour que, dès les années 1060 au plus tard, des actes interpolés ou falsifiés fussent incorporés au cartulaire alors constitué, qui faisaient état de la réforme puis de l'observance bénédictines au sein du monastère<sup>590</sup>. Dans le même sens, le *Becerro gótico* de San Pedro de Cardena contient un acte daté de 944 qui signale la règle bénédictine au monastère de San Martín de Modubar : la précocité même de cette mention dans un monastère castillan, la longueur de l'acte, la précision avec laquelle sont délimités les biens concédés dénoncent une probable interpolation<sup>591</sup>. Mais le *Becerro* avait été compilé en 1085 ou 1086<sup>592</sup> : la manipulation de l'acte de Modubar et l'insertion de la référence bénédictine ne peuvent donc être postérieures, et prouvent la profondeur de la bénédictinisation à cette date. Plus signifiante encore apparaît en ce sens la comparaison des deux versions conservées des actes conciliaires de Coyanza, datés de 1055. On a vu que la plus acceptable, celle de Coimbra, se référait à la fois à la règle

---

<sup>588</sup> CSM 1, doc. 253, p. 245-246 : *Unanimiter accepimus abitum beatum Benedictum per manus abbati domno Gundissalvi in Sancti Emiliani.*

<sup>589</sup> CDPA, doc. 16, p. 228 : *Et hoc facio pro remedio anime patris mei et matris mee et mee [sic] et omnium parentum meorum ut omnes abbates et monachi sancti Iohannis regulariter vivant secundum regula sancti Benedicti.*

<sup>590</sup> Ainsi CSJP 1, doc. 47, p. 135-140 ; CSJP 2, doc. 100, p. 86-89.

<sup>591</sup> CSPC, doc. 43, p. 73-76.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 10-12.

d'Isidore et à celle de Benoît pour prescrire la réforme des chapitres. La version falsifiée produite par l'évêque Pelayo d'Oviedo, sans doute autour de 1120, omettait de mentionner la première : la règle bénédictine s'était alors pleinement imposée et était devenue la seule référence possible<sup>593</sup>. C'est donc dans l'intervalle chronologique entre ces deux versions qu'il convient de placer l'achèvement du processus de bénédictinisation.

À San Juan de la Peña, parce que la règle avait été fermement établie, les membres de la communauté étaient désormais jugés à l'aune de ses préceptes. Un acte de 1049 rapporte ainsi l'histoire d'un certain Sancho, moine qui avait édifié dans le *vicus* de Biniés une église dédiée à sainte Euphémie avant de s'assujettir avec elle à l'abbé de San Juan de la Peña. Plus tard, Sancho fut envoyé par son abbé Paterno au monastère de San Salvador de Guipúzcoa. Là, oublieux de sa profession, il s'octroya le titre d'abbé sans l'accord de son supérieur et enleva au monastère de San Juan de la Peña celui de Santa Eufemia, pour l'intégrer aux possessions de San Salvador. On jugea donc qu'il avait « violé la vie régulière, parce qu'il est illicite pour un moine de rien donner ou recevoir sans l'ordre de son abbé » : le scribe citait ici le trente-troisième chapitre de la règle bénédictine. Pour cette mauvaise action, Sancho fut contraint de faire pénitence avant de recevoir la réconciliation de son abbé<sup>594</sup>.

## **D. Au-delà de la règle bénédictine : l'institutionnalisation des fonctions communautaires**

La diffusion du titre de *prior* dans les monastères hispaniques a parfois été identifiée comme un signe de bénédictinisation<sup>595</sup>. Pas plus qu'Isidore ou Fructueux, Benoît ne mentionne cependant dans sa règle la fonction de *prior* comme second de l'abbé ; seul

---

<sup>593</sup> Voir sur ces deux versions GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 303-343, ainsi que MARTÍNEZ DÍEZ, G., « La tradición manuscrita del fuero de León y del concilio de Coyanza », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, II*, p. 115-184, ici p. 141-152. Édition de la version pélagienne par MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 84 : *ut omnes abbates se et fratres suos et monasteria et abbatisse se et sanctimoniales suas et monasteria secundum beati Benedicti regant statuta*. GRASSOTTI, H., « La Iglesia y el Estado en León y Castilla de Tamarón a Zamora (1037-1072) », dans *Cuadernos de historia de España*, 61-62, 1977, p. 96-144, ici p. 115-135, a proposé de revenir sur les conclusions de García Gallo, et de privilégier la version d'Oviedo. Avec HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 105-106, il convient de rejeter cette révision et d'en rester aux analyses de García Gallo, c'est-à-dire « considérer la version portugaise des actes comme seule autorisée ».

<sup>594</sup> CSJP 2, doc. 98, p. 82-83 : *et abstulit prefatum monasterium suum Sancta Eufimia de Sancti Iohannis, et possuit eum in Sancti Salbatoris, prevaricatus ordinem regularem, quia illicitum est monaco sine sui abbatis iussum aliquid dare vel accipere*. La source est la *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. XXXIII, p. 562 : *ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis*. La pénitence et la satisfaction décrites pourraient s'être conformées aux procédures prescrites *ibid.*, chap. XXIII-XXVIII et XLIII, p. 542-552 et 592-594.

<sup>595</sup> Voir en ce sens ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 37-38.

apparaît le *praepositus*, ou prévôt du monastère<sup>596</sup>. Le titre de *prior* se diffuse au nord des Pyrénées essentiellement à partir du XI<sup>e</sup> siècle, d'abord coexistant avec celui de prévôt, puis se substituant progressivement à lui<sup>597</sup>. Son extension péninsulaire pourrait donc être plutôt le signe d'une ouverture des monastères hispaniques aux influences ultra-pyrénéennes que l'effet d'une simple implantation de la règle bénédictine, même si les deux phénomènes ont évidemment partie liée<sup>598</sup>. Des deux côtés des Pyrénées, on rencontre le terme de *prior* en contexte monastique avant le XI<sup>e</sup> siècle : il n'est alors pas porteur d'une forte charge institutionnelle et sert généralement à désigner de façon assez vague les dignitaires, distingués par leur ancienneté – la « priorité » de leur profession – ou par leur position hiérarchique, sans contenu très spécifié<sup>599</sup>. En 894, l'évêque Fredulfo de Valpuesta fonde ainsi le monastère de San Román de Pobajas dont il prend la tête, *prior constitutus*, placé même au-dessus de l'abbé<sup>600</sup>. En 976, le titre de *prior* apparaît dans l'un des deux seuls chapitres du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* indépendants de la règle bénédictine et de son commentaire par Smaragde<sup>601</sup>. Les sources de ce chapitre original, identifiées par Bishko, sont constituées par deux courtes pièces contenues dans le Smaragde conservé à Silos et copié en 945, sans doute dans un *scriptorium* castillan<sup>602</sup>. Le *prior* du *Libellus* y apparaît comme *senior*, c'est-à-dire « ancien », figure d'autorité vénérable mais aux fonctions peu définies<sup>603</sup>. Dans le même

<sup>596</sup> *Regula Benedicti*, chap. LXV, p. 654-658 ; *Regula Isidori*, chap. XXI, p. 120 ; *Regula Fructuosi*, chap. II, p. 139-141 ; chap. XIX, p. 157-158. Cf. en général sur cette fonction, MCLAUGHLIN, T. P., *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Ligugé-Paris, 1935 (Archives de la France monastique, 38), p. 55-56.

<sup>597</sup> Sur l'histoire et le sens de ces deux termes au cours du haut Moyen Âge : BAUTIER, A.-M., « De 'prepositus' a 'prior', de 'cella' a 'prioratus' : évolution linguistique et genèse d'une institution (jusqu'à 1200) », dans J.-L. LEMAÎTRE (dir.), *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, Genève, 1987 (Hautes études médiévales et modernes, 60), p. 1-21, ici p. 2-8.

<sup>598</sup> Il est peut-être exagéré d'y voir nécessairement, comme ont voulu le faire PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 434 ; MATTOSO, « L'abbaye de Pendorada », p. 55-57 ; ou ANDRADE CERNADAS, « Aproximación a la figura del prepósito », le signe d'une « clunification » des monastères hispaniques, car la fonction de *prior* n'était pas propre à Cluny, pas plus que les connexions monastiques entre les deux côtés des Pyrénées ne se limitent aux relations avec le grand monastère bourguignon et les établissements de la « nébuleuse clunisienne » – expression empruntée à IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 67. Il n'en est pas moins vrai que la fonction de *prior* est attestée à Cluny dès les origines du monastère : DAVRIL, A. et PALAZZO, É., *La vie des moines au temps des grandes abbayes. X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2010 (Pluriel), p. 48. Il est donc possible que les contacts avec Cluny, dont on sait l'importance, aient constitué l'un des principaux vecteurs de diffusion du titre de prieur.

<sup>599</sup> Cf. BAUTIER, A.-M., « De 'prepositus' a 'prior' », p. 4. Dès l'époque wisigothique, on rencontre un *prior* monastique dans la *Consensoria monachorum*, PL 66, col. 993-996, III, col. 994.

<sup>600</sup> BGGV, doc. 6, p. 201 : *Ego, Fredulfus episcopus, qui prior constitutus sum et testamentum scripsi, manu mea signum feci. Osaciuus abba.*

<sup>601</sup> LRBS, chap. XXX, p. 59 : *Que absque mensa sine iussu prioris aliquid gustaverit XX flagella suscipiat.*

<sup>602</sup> BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 581. La bibliographie sur le Smaragde dit de Silos est donnée dans l'annexe VI.

<sup>603</sup> PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, append. III, p. 609 : *Qui absque mensa sine ordinatione senioris manducaberit, suscipiat XX flagella.* Voir à propos du titre de *senior* SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanque, 1976 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 96), p. 211 : « No es ni mucho menos un término técnico que designe a una jerarquía concreta, sino un vocable

sens, la mention d'un *priorum fratrum* à Celanova en 986 semble renvoyer plutôt à une distinction par l'ancienneté, sans fonction spécifiquement attachée, qu'à une charge instituée : on note d'ailleurs que le Martín revêtu d'un tel titre ne souscrit pas à une position spécialement honorable, mais comme un frère parmi les autres, au sein d'une liste que semble hiérarchiser seulement la souscription abbatiale, placée en tête<sup>604</sup>. Dans la tradition des règles anciennes, c'est le titre de *praepositus* qui longtemps prédomine en péninsule : pour ne prendre qu'un exemple, assez évocateur, il apparaît de façon exclusive à Sahagún pendant tout le X<sup>e</sup> siècle et les trois premiers quarts du XI<sup>e</sup> siècle<sup>605</sup>.

Il faut attendre le milieu du XI<sup>e</sup> siècle pour que le titre de *prior* connaisse une réelle diffusion dans les monastères hispaniques, aux côtés puis en remplacement de la fonction de prévôt, voire de la charge d'abbé. À Leire, peut-être récemment touché par les réformes de Sanche III, on rencontre simultanément en 1043 deux *priores* et un *praepositus* ; à partir de 1055, un prieur seul est communément attesté<sup>606</sup>. À Albelda, la fonction émerge en 1062, date à partir de laquelle les témoignages se multiplient<sup>607</sup>. Dans ces deux cas, elle naît ou se consolide peut-être d'une situation propre à ces monastères, un temps placés directement sous l'autorité des évêques de Pampelune et de Nájera<sup>608</sup>. Un prieur apparaît en 1072 à Irache et San Juan de la Peña, en 1079 à Valvánera, en 1084 à San Millán de la Cogolla où il est

---

générique que puede designar a cualquier autoridad monástica envuelta por una aureola de venerabilidad », et de même sur l'indéfinition de ce terme, CONSTABLE, G., « *Seniores et pueri* à Cluny aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans *ID., Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies*, Aldershot, 2000 (Variorum collected studies series, 678), II, p. 17-24.

<sup>604</sup> CDMC 2, doc. 199, p. 217-218 : *Item priorum fratrum Martinus conf.*

<sup>605</sup> CDMS 1, doc. 159 (958), p. 197 : *in presentia Todosii abbatis et Sigerico preposito* ; doc. 289 (977), p. 348 : *Monnio preposito confirmat* ; doc. 299 (979), p. 361 : *Felix abba et Iob prepositus cum magno coro monachorum servientes* ; CDMS 2, doc. 383 (1004), p. 27 : *uobis domno Uincentio abbate et Lecenio preposito uel collegium Sanctorum Facundi et Primitiui* ; doc. 410 (1022), p. 57 : *Ego Agilani, abba, una cum preposito meo Ciprianus, confessor, uel omni collegio monachorum* ; doc. 467 (1042), p. 129 : *Ansuri abba de Domnos Sanctos conf.- Stephanus prepositus conf.* ; doc. 590 (1057), p. 285 : *Abbas Aloitus Sancti Facundi conf. Totmiro preposito conf.* ; doc. 701 (1071), p. 423 : *tibi Galindus prepositus et Sanctorum Facundi et Primitiui* ; etc.

<sup>606</sup> DML, doc. 34 (1043), p. 65 : *uobis domno Galindo et domno Garssia, priores, et dompno Santio, preposito, necnon et omnibus fratribus cunctis qui estis ex Sancti Saluatoris cenobio qui uocatur Leior* ; doc. 49 (1044), p. 85 : *Prior dompno Blasco in Leior* ; doc. 52 (1057), p. 88 : *uenit prior dompno Blasco cum illos maiores de Leiorensis* ; doc. 53 (1057), p. 90 : *regente patrono nostro episcopo Iohanne, inlustrissimo uiro, ac sub illo dompno priore Blasco Gardeliz* ; doc. 58 (1058), p. 95 : *Ego episcopus dompnus Iohannes de Leiore et de Pampilonia, confirmans. Prior dompnus Blasco de Escaloz, confirmans* ; etc. Voir sur l'émergence de la fonction de *prior* à Leire, FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 100-101 ; *ID.*, « *Tiempos de connivencia* », p. 72-73.

<sup>607</sup> CALb, doc. 44 (1062), p. 63 : *vobis domno Vitalis Albaidensis priori* ; doc. 45 (1062), p. 64 : *domno Vitalis, priore de Sancti Martini de Albelda, sub honore de domno Gomizianus episcopus* ; doc. 48 (1063), p. 67 : *ego Gomesanus, gratia Dei episcopus, una simul cum presens prior Vitalis vel ceteris fratribus in Albaida commorantibus* ; doc. 53 (1068), p. 73 : *tibi domno meo Munio episcopo et presens prior Vitalis* ; doc. 62 (ca. 1082), p. 82 : *Gomesanus episcopus in Albaida, prior Garsea Maticavallos*.

<sup>608</sup> Sur le système des évêques-abbés à Leire et à Albelda, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « *Monjes y obispos* », p. 211-229 ; *ID.*, « *Tiempos de connivencia* ».

accompagné de deux prévôts<sup>609</sup>. À Sahagún, on n'en trouve pas trace avant la réforme du monastère selon les coutumes clunisiennes : la première mention d'un *prior*, en 1080, en est strictement contemporaine ; par la suite, le Bernard qu'on voit occuper une telle charge est placé à la tête d'une dépendance de Sahagún qu'il faut donc appeler prieuré<sup>610</sup>.

L'évolution est dans l'ensemble plus tardive, mais particulièrement nette dans les monastères situés entre Porto et Coimbra<sup>611</sup>. À Lorvão, un *prior* apparaît pour la première fois en 1018-1019, puis on en retrouve la mention en 1089, 1092, 1098, 1101. Le même personnage, Eusebio, porte dans ces années tantôt le titre de prieur, tantôt celui d'abbé<sup>612</sup>. À Vacariça, un peu plus au nord, le prieur Ramiro est attesté à partir de 1087 ; on apprend aussi que le monastère est placé sous son gouvernement<sup>613</sup>. Il semble que deux prieurs aient pu coexister, car on rencontre en 1091 un Zoleima revêtu de ce titre, à une date où Ramiro est encore attesté à la tête de la communauté<sup>614</sup>. Antérieurement, les fonctions dirigeantes étaient assumées par un abbé et un *praepositus*<sup>615</sup>. Dans la même région, on connaît un prieur du monastère de Leça en 1091, où l'on note l'équivalence entre ce titre et celui de prévôt ; on en

---

<sup>609</sup> Irache : CDI, doc. 50 (1072), p. 67 : *Prior domus domnus Sanson in eodem cenobio*. San Juan de la Peña : CDAF, doc. 60 (1072), p. 97 : *in monasterio sancti Iohannis ante abbate domno Aquilino et priore domno Galindo et omnes seniores sancti Iohannis* ; Valvãnera : DMV, doc. 123 (1079), p. 116 : *in manu Albaroni abbatis et sub eius regimine domni Petri, prioris*, et de même doc. 169 (1080-1081), p. 157 ; doc. 167 (1081), p. 154. San Millán : CSM 2, doc. 89 (1084), p. 69 : *Ex parte Sancti Emiliani, Petrus abba confirmans, domno Gomiz et domno Sancio prepositos confirmans, [...] domno Gomessano priore confirmans*.

<sup>610</sup> CDMS 3, doc. 781 (1080), p. 69 : *tam tibi Bernardo abbati, quam ceteris successoribus tuis uelut pridem Roberto priori* ; doc. 899 (1092), p. 216 : *Bernardus prior* ; doc. 955 (1095), p. 288 : *uobis domno nostro priore Bernardo* ; doc. 972 (1096), p. 303 : *Didaco Dei gratia abbati, regente loco Sancti Saluatoris sub eius dominio domnus Bernardus prior* ; doc. 1058 (1100), p. 402 : *Domnus abbas iam supradictus conf. Gotinus prior conf.* Sur l'apparition de la charge de prieur à Sahagún, voir aussi VIVANCOS GÓMEZ, « Vida cotidiana de clérigos y monjes », p. 685.

<sup>611</sup> Cf. MATTOSO, « L'abbaye de Pendorada », p. 55-57 ; *ID.*, *Le monachisme ibérique*, p. 222-224.

<sup>612</sup> LTL, doc. 15 (1018 ?), p. 617 : *Arias, prior Urbanensis* ; doc. 14 (1089), p. 615 : *fratres qui in ipso monasterio militant sub regimine Eusebius, prior* ; doc. 20 (1092), p. 625 : *uobis Eusebius prior* ; doc. 62 (1098), p. 686 : *uobis Eusebius, prior* ; doc. 11 (1101), p. 611 : *Eusebius prior*, en tête de la liste des témoins, suivi d'un groupe de cinq *monaci* ; doc. 64 (1101), p. 689 : *tibi, prior Eusebius* ; LPC, doc. 396 (1098), p. 533 : *Eusebius prior* ; doc. 416, p. 577 : *Prior Eusebius*. Le même apparaît comme *abbas* en 1086 : *ibid.*, doc. 20, p. 41 : *Eusebius, Urbanensis cimiterri abbas*, en 1087 : *ibid.*, doc. 578, p. 775 : *ego abas Eusebius* ; et en 1102 : *ibid.*, doc. 321, p. 466 : *Abbas domnus Eusebeus*. Dans un acte de datation incertaine, entre 1087 et 1091, sa fonction se trouve ainsi définie : *ibid.*, doc. 119, p. 182 : *Eusebius, qui regebat monasterium Urbanensem*.

<sup>613</sup> *Ibid.*, doc. 33 (1087), p. 62 : *Ramirus, prioris Vaccaricense cenobio* ; doc. 398 (1088), p. 557 : *ego Ramirus prior ecclesie cenobii Vacarize* ; doc. 131 (1093), p. 201 : *Ego Ramirus Vaccaricensis prior*. *Ibid.*, doc. 119 (1087-1091), p. 182 : *Ramirus, in cuius dicione tunc erat ipsum cenobium Vaccarice* ; doc. 131 (1093), p. 200 : *Ramiro, ducator cenobii Vaccarice*.

<sup>614</sup> *Ibid.*, doc. 160 (1091), p. 259 : *Zoleima, presbiter, scilicet, prior Vaccarice cenobii Sancti Vincentii*.

<sup>615</sup> *Ibid.*, doc. 150 (1045), p. 241 : *Domno nostro Tudeildus, abba, pactum simul et placitum facio vobis, fratribus nostris, Florite, prepositus, et fratribus tuis de cenobio Vaccariza* ; doc. 130 (1047), p. 199 : *Florido abbati et Florides ambobus et Alvito presbitero, preposito vestro et congregationi cenobii Vaccaricie*.

rencontre encore à São Pedro de Arouca à partir de 1087 et à São João de Pendorada en 1094-1096, où les prieurs Jimeno et Michael portent aussi le titre d'abbés<sup>616</sup>.

Un peu plus au nord, à Celanova en Galice, on constate une évolution comparable. La fonction de *praepositus* y est remarquablement illustrée au tournant des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles par la figure de Cresconio, par ailleurs contemporain de plusieurs autres prévôts au sein du même monastère<sup>617</sup>. Le rôle primordial joué par le prévôt dans la gestion du monastère explique peut-être qu'il continue d'occuper à la fin du XI<sup>e</sup> siècle une place de choix : dans une série d'actes datés des années 1090, on le voit systématiquement souscrire en première position, à chaque fois suivi par le prieur du monastère qui émerge alors dans la documentation. Si le prévôt est toujours le même au cours de cette décennie, on ne dénombre pas moins de quatre prieurs distincts, dans une chronologie partiellement intriquée : il faut sans doute en déduire que la charge de prévôt était unique, mais que celle de prieur était démultipliée<sup>618</sup>. Le même schéma peut être constaté à Samos, précisément dans les mêmes années, avant que la charge de *prior* ne paraisse éclipser celle de *praepositus*<sup>619</sup>.

Dans certains cas, l'apparition d'autres officiers permet de mener un peu plus loin l'analyse. En 1072, à Irache, on rencontre ainsi aux côtés du *prior* un *ostiarius*, un *portarius* et un *coqus*. La charge de portier est présentée et décrite dans les mêmes termes par la règle bénédictine, qui ne dissocie cependant pas l'*ostiarius* du *portarius*. Elle est en revanche absente des règles wisigothiques : on peut donc considérer que sa mention témoigne d'un processus avancé de bénédictinisation, au sein d'un monastère où la première référence à la

---

<sup>616</sup> Leça : *ibid.*, doc. 160 (1091), p. 259 : *Gutinus, presbiter et prepositus, videlicet, hujus predicti prioris de accisterio Leza vocabulo*. Arouca : PMH, doc. 690 (1087), p. 414 : *uobis godino prior et fratribus uestris de sancto petro de arauca* ; doc. 811 (1094), p. 482 : *tibi gudinus prior* ; doc. 889 (1098), p. 528 : *tibi gudinus prior*. Pendorada : *ibid.*, doc. 812 (1094), p. 483 : *uobis priori domni eximini* ; doc. 839 (1096), p. 499 : *vobis domno Michaeli priori*. À Pendorada, les prieurs Jimeno et Miguel sont par ailleurs attestés comme abbés du monastère aux mêmes dates : MATTOSO, « L'abbaye de Pendorada », p. 31-40.

<sup>617</sup> Voir en particulier CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Cresconio, prepósito de Celanova. Un personaje gallego al filo del siglo XI », dans *Cuadernos de historia de España*, 57-58, 1973, p. 225-279, et plus largement ANDRADE CERNADAS, « Aproximación a la figura del prepósito », p. 282-286.

<sup>618</sup> TC, doc. 44 (1091), p. 74 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prioris Gemundus cfr.* ; doc. 46 (1095), p. 76 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prioris domnus Gemondus cfr.* ; doc. 56 (1095), p. 89 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prioris Gemondus cfr.* ; doc. 111 (1096), p. 174 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prior Gundesindus cfr.* ; doc. 263 (1096), p. 375 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prior Gundesindus cfr.* ; doc. 282 (1096), p. 420 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prioris Iohannis portugalensis cfr.* ; doc. 27 (1097), p. 54 : *Prepositus Gaudilani cfr. Prioris domnus Petrus cfr.* ; doc. 284 (1100), p. 422 : *Prepositus domni Gaudilani cfr. Prioris domnus Iohannes cfr.*

<sup>619</sup> TSJS, doc. S-18 (1091), p. 471 : *Petrus abba idem monasterii conf. Munninus prepositus conf. Ermegildus qui et prior conf.* ; doc. 222 (1093), p. 405 : *vobis domno Petro abbati et preposito Munioni Pelaiz et priori domno Nantino* ; doc. 145 (1096), p. 307 : *et iurarunt prepositus Munio Pelaiz per se, prior domnus Ermegildus per se* ; doc. S-19 (1098), p. 472 : *Suaris abbas samanensis manu mea confirmo ; Petrus prior cf.* ; doc. 192 (1099), p. 369 : *Ego Suerius abba conf. ; Froila prior conf.* ; doc. 143 (1106), p. 304 : *Fromaricus prior et omnis congregatio samonensis conf.*

règle de saint Benoît dans un acte que l'on peut tenir pour authentique remonte à 1058<sup>620</sup>. En 1083, on voit apparaître dans le même monastère, auprès du prieur, un *claviger* et un *sacri scrinius*, sans doute une sorte de sacristain<sup>621</sup>. À Albelda, en 1092, on trouve un autre *ostiarius* ; il est accompagné d'un *prior*, d'un *magister* et d'un *sacrista*<sup>622</sup>. À Leire, en 1076, le prieur Gómez est assisté *in claustro* d'un certain Jimeno, peut-être une sorte de prieur claustral<sup>623</sup>. La même fonction est plus clairement attestée à Arlanza, vers 1066-1068<sup>624</sup>. À Leire de nouveau, dans un acte de 1071, mal daté et peut-être interpolé, on trouve mentionnés *prepositus*, *prior*, *sacristanus* et *camerarius*. Cette dernière fonction réapparaît en 1094<sup>625</sup>. Un peu plus tôt, à la fin des années 1060 ou dans le courant des années 1070, la représentation de divers moines de la communauté de San Millán de la Cogolla sur le reliquaire destiné à accueillir les ossements du saint patron fait apparaître, outre deux abbés et un *praepositus* dont les effigies légendées sont parvenues jusqu'à nous, un *refectorarius*, un *clavicularius*, un *oemerus* (?), un *sacrista*, un *magister* et un *magister infantium* sur des plaques d'ivoire ou de métal aujourd'hui disparues mais qui nous sont connues grâce à une description de Prudencio de Sandoval<sup>626</sup>.

Beaucoup de ces titres nous orientent davantage vers les coutumes et les chartes clunisiennes que vers le texte même de la règle bénédictine<sup>627</sup>. Leur émergence documentaire à la fin du XI<sup>e</sup> siècle prouve que les monastères hispaniques s'ouvrent alors en profondeur aux

---

<sup>620</sup> CDI, doc. 50, p. 67-68 : *Prior domus domnus Sanson in eodem cenobio. Ostiarius ecclesie domnus Isinarius. Portarius autem Garcia nomine. Coqus uero incognitum michi est, nisi cui dederit uice temporis.* Voir aussi *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. XXXV, p. 564-568 sur les *septimanariis coquinae* ; chap. LIII, p. 616 qui prescrit l'assignation d'un frère à l'hébergement des hôtes ; chap. LXVI, p. 658-660, sur les portiers appelés à la fois *ostiarii* et *portarii*. Sur la répartition des tâches dans le monastère selon Isidore, cf. *Regula Isidori*, chap. XXI, p. 120-122. Si les portes du monastère sont bien mentionnées dans les deux grandes règles wisigothiques (*Regula Isidori*, I, p. 91 ; *Regula Fructuosi*, chap. XX, p. 159), on n'y rencontre pas la figure du *portarius-ostiarius*. Sur la hiérarchie monastique dans les règles wisigothiques, voir plus généralement SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 187-213. Il convient malgré tout de signaler que la fonction d'*ostiarius* est définie par Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, xv, p. 73, mais dans un contexte qui n'est pas monastique.

<sup>621</sup> CDI, doc. 64, p. 84 : *Prior domnus Sanson, testis. Clauiger domnus Zorrakin, testis. Sacri scrinius domnus Isinarius, testis.*

<sup>622</sup> CALb, doc. 64, p. 84 : *prior Garsia testis, [...] magister Adefonsus testis, domnus Velasius sacrista testis, [...] ostiarius domno Lihoiart testis.*

<sup>623</sup> DML, doc. 101 (1076), p. 152-153 : *Priore dompno Gomesano in Leier et sub illo dompno Eximino in claustro.*

<sup>624</sup> CARl, doc. 69, p. 140 : *Abbas testis. Vincenti prepositum testis. Apre prior de claustra testis.*

<sup>625</sup> DML, doc. 93 (1071), p. 142 : *Si uero ille prepositus aut abbas, uel prior uel sacristanus uel camerarius Legerensis* ; doc. 142 (1094), p. 205 : *Pontium monachum et camerarium.* Le premier acte est tenu pour interpolé par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49.

<sup>626</sup> Sur le reliquaire de San Millán, voir BANGO TORVISO, I. G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, San Millán de la Cogolla, 2007, ici p. 54-58 et 144-150.

<sup>627</sup> Sur l'organigramme clunisien, voir PACAUT, M., *L'Ordre de Cluny (909-1789)*, Paris, 1986, p. 289-303 ; DAVRIL et PALAZZO, *La vie des moines*, p. 48-66 ; ROSÉ, « Les moines et leur vie communautaire », p. 27.

courants monastiques venus d'outre-Pyrénées, et en premier lieu au monachisme clunisien<sup>628</sup> : la bénédictinisation n'en constitue qu'un des aspects. C'est sur ce modèle que les communautés péninsulaires développent en quelques décennies un processus de spécialisation et de complexification des offices monastiques qui témoigne alors d'une institutionnalisation sans précédent.

## **Conclusion : Normes et (in)définition monastiques**

La normalisation consécutive à la réception de la règle bénédictine et à son application dans les monastères hispaniques du haut Moyen Âge est donc un processus de longue durée, qui ne connaît pas d'achèvement véritable avant la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle : encore n'atteint-il alors, par l'effet de politiques réformatrices, qu'une minorité de puissants monastères. L'extension du phénomène aux petits établissements dont fourmille la documentation se produit ensuite par leur absorption au sein d'entités de plus grande envergure<sup>629</sup>. Antérieurement, dans des combinaisons et des équilibres qui variaient d'une communauté à une autre, le monachisme hispanique avait été dominé par des systèmes de réglementation mixtes, caractérisés avant tout par leur souplesse et leur adaptabilité. Une prééminence pouvait être accordée à telle ou telle règle, et sans doute à la règle bénédictine plus qu'à d'autres à partir du X<sup>e</sup> siècle, mais elle n'impliquait pas le rattachement conscient et voulu à une observance particulière et définie comme telle, ni en théorie, ni en pratique<sup>630</sup>. Les normes d'orientation étaient puisées dans un corpus étendu et variable de textes, non exclusivement formé de règles monastiques, même si celles-ci en constituaient le cœur. Aux règles s'ajoutaient voire se substituaient parfois diverses pièces de littérature ascétique, ou ces formules originales et remarquablement diffusées que formèrent les pactes monastiques. Tout ou partie de ces textes se trouvait compilé dans les *codices regularum*, d'un usage bien attesté pendant tout le X<sup>e</sup> siècle. Dans les établissements qui jouissaient des ressources suffisantes pour posséder ces coûteux manuscrits, l'abbé y trouvait un corpus textuel de référence sur

---

<sup>628</sup> Voir en ce sens pour l'aire léonaise VIVANCOS GÓMEZ, « Vida cotidiana de clérigos y monjes », p. 694-695.

<sup>629</sup> Voir sur ce phénomène ORLANDIS, J., « Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII », dans *ID.*, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pampelune, 1976, p. 307-348 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Los monasterios del reino de León y Castilla » ; DíEZ HERRERA, « La agregación de monasterios ».

<sup>630</sup> Nous souscrivions volontiers aux propos de GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 252 : « debió haber un tiempo largo en que los monasterios siguieron una regla que, al no alcanzar de momento el grado de exclusividad que luego logró, no creó la conciencia de una observancia concreta. Sólo más tarde, cuando, dentro de un monasterio, una determinada observancia resultó exclusiva y, en el conjunto de todos ellos, llegó a constituir un monopolio, los cenobios asumieron conscientemente su condición de seguidores de la Regla de San Benito. »

lequel fonder son gouvernement. Ailleurs, le fonctionnement interne des communautés devait être soumis à des normes coutumières, transmises sans recours toujours nécessaire à la médiation scripturale et assimilées par la pratique de la vie commune.

Une telle indéfinition *a priori* de l'observance n'est pas sans conséquences au moment de tracer les contours des identités monastiques dans la péninsule Ibérique altimédiévale. Celles-ci, comme l'a montré au précédent chapitre l'étude du terme *monasterium*, apparaissent d'autant plus difficiles à saisir qu'elles ne se laissent pas réduire à des formes précisément ou assurément identifiables. S'il faut prendre comme comparaison le monde franc et considérer, d'un regard rétrospectif, la bénédictinisation – c'est-à-dire l'adoption d'une norme unique – comme un point d'aboutissement et de fixation, sans doute est-il permis d'affirmer que les monastères hispaniques demeurent jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle enveloppés dans une sorte d'archaïsme structurel. La grande fluidité de la vie monastique dans le haut Moyen Âge hispanique implique l'impossibilité d'en avancer une définition valable en tout temps et en tout lieu, sur le seul fondement de critères internes ou formels. Un tel constat est en soi signifiant : il dit bien dans quel état peu institutionnalisé étaient longtemps demeurés les monastères péninsulaires. Le chapitre qui suit, par l'étude des principaux marqueurs de la vie monastique, permettra de progresser dans notre travail de définition.



# Chapitre III

## Ce qui fait le moine : marqueurs de la vie monastique

On entend par marqueurs monastiques l'ensemble des références, normes, signes et attributs qui permettent de créer, d'afficher et d'affirmer l'appartenance à un monastère en particulier, à un groupe d'établissements institutionnellement liés ou au genre de vie monastique en général. L'étude de tels marqueurs a permis en particulier de saisir récemment la constitution d'identités monastiques spécifiques à l'échelle d'un ordre religieux<sup>631</sup>. Dans la mesure où le monachisme occidental ignore toute forme de « mise en ordre » avant le XII<sup>e</sup> siècle<sup>632</sup>, il ne sera pas question ici d'étudier de tels indicateurs sous un tel angle, mais il est permis d'opérer un élargissement de focale en même temps qu'un glissement chronologique pour tenter de délimiter, à l'aune de quelques-uns de ces marqueurs les contours des identités monastiques dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge.

---

<sup>631</sup> Voir en ce sens ROSÉ, « Les moines et leur vie communautaire », p. 37-40.

<sup>632</sup> CABY, C., « Fondation et naissance des ordres religieux : remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge », dans G. MELVILLE et A. MÜLLER (éd.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich : Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin, 2007 (Vita regularis. Abhandlungen, 34), p. 115-137.

## I. Nommer les moines et les moniales

L'identité sociale d'un groupe se trouve affirmée d'abord par la façon dont ses membres sont collectivement désignés : l'emploi d'un ou de plusieurs termes propres à signifier l'appartenance d'individus à un ensemble homogène ou reconnaissable permet en effet leur catégorisation sociale<sup>633</sup>. Il convient alors d'étudier les vocables usités dans les sources du haut Moyen Âge pour désigner les moines ou les moniales, afin de déterminer leur capacité à catégoriser l'ensemble des moines et moniales comme un groupe social bien identifié.

### A. Une multiplicité de vocables au sens flou

Passons sur les appellations de nature fonctionnelle ou hiérarchique, qui ne s'appliquent par définition qu'à quelques-uns, pour nous concentrer sur les termes utiles à désigner les moines de façon générique. Les auteurs anciens – Cassien dans ses *Collationes*, Benoît dans sa règle monastique, Isidore dans ses *Étymologies* et plus encore dans son *De ecclesiasticis officiis*, Valère du Bierzo dans son *De genere monachorum* – avaient constitué des tableaux distinguant diverses catégories de moines sous le nom englobant de *monachus*. Leurs ventilations comptaient jusqu'à six ou sept classes : cénobites, ermites et anachorètes constituaient des formes de vie recommandables ; sarabaïtes, gyrovagues ou circoncellions étaient au contraire sévèrement condamnés<sup>634</sup>. Après 711, une telle volonté systématique de classer, de distinguer et de nommer les *genera monachorum* n'apparaît plus que timidement. Dans le prologue du deuxième livre de son *Commentaire sur l'Apocalypse*, Beatus reprend certes la distinction ancienne entre cénobites, anachorètes et ermites, mais il se contente de l'emprunter textuellement aux *Étymologies* d'Isidore et ne se réfère à aucun moment au schéma plus complexe établi par l'évêque sévillan dans son traité sur les offices ecclésiastiques<sup>635</sup>. Pour le reste, même si la plupart des œuvres qui contenaient ces typologies

---

<sup>633</sup> Les concepts d'identité sociale et de catégorisation sont empruntés à TAJFEL, H., *Human Groups and Social Categories : Studies in Social Psychology*, Cambridge, 1981.

<sup>634</sup> Cassien, *Collationes*, vol. 3, XVIII, IV, p. 14 ; *Regula Benedicti*, vol. 1, chap. 1, p. 436-440 ; Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XIII ; Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, p. 74-77 ; Valère, *De genere monachorum*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, 2006 (FEHL, 111), p. 324-337.

<sup>635</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 1, II, Prol., 4, 23, p. 172.

avaient circulé en péninsule<sup>636</sup>, on n'en rencontre au mieux que des échos fort imprécis<sup>637</sup>. L'usage de termes plus simples et plus vagues est généralement privilégié.

La qualification de cénobite, à la fois peu courante et dans plusieurs cas référée au seul exemple passé des Pères du désert, révèle peut-être que les moines du haut Moyen Âge ne se reconnaissent plus toujours dans ces antiques dénominations. En 936, le diacre Hermenegildo fait mettre par écrit ses volontés testamentaires : il désigne pour exécuteurs l'évêque Cixila de León et son propre frère, Puricellus ou, s'ils devaient faire défaut, la communauté monastique d'Abellar. L'acte stipule qu'un monastère devra être construit sur la *villa* d'Armal, cédée par Hermenegildo : là vivront des moines, « sous la règle des saints cénobites ». Un demi-siècle plus tard, en 983, une charte destinée à la communauté de Guimarães signale de même que ses membres y suivent « l'exemple des saints pères cénobites ». Dans ces deux actes, les termes abondent pour désigner les moines et les moniales qui peuplent les deux établissements d'Abellar et de Guimarães ou ceux qui occuperont le monastère d'Armal à venir : aucune fois, ils ne sont désignés du nom de cénobites. En 986, à Guimarães encore, la formulation d'un autre acte selon le même modèle conduit à un constat similaire<sup>638</sup>. Deux chartes datées de 1024 paraissent en outre témoigner

---

<sup>636</sup> Sur la circulation de ces œuvres dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir notamment DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 157-174. Seule n'est pas attestée celle du *De genere monachorum* de Valère, connu seulement sous forme fragmentaire par la *Concordia regularum* de Benoît d'Aniane : *ID.*, *Anecdota wisigothica I*, Salamanque, 1958 (Acta salmanticensia. Filosofía y Letras, XII/2), p. 49-61 ; *ID.*, *Valerio del Bierzo*, p. 113-117 ; BONNERUE, *Benedicti Anianensis Concordia regularum*, p. 46-51. Néanmoins, l'origine hispanique de cette œuvre et le fait qu'elle ait été reçue par le « wisigoth » Benoît d'Aniane au début du IX<sup>e</sup> siècle plaident en faveur d'une diffusion péninsulaire, simplement masquée par les hasards de la transmission documentaire.

<sup>637</sup> Si l'emploi du terme *cenobium* est courant, comme on l'a montré, la désignation des moines comme *cenobitae* l'est beaucoup moins : aucune attestation dans la base de données CODOLGA ni dans la riche documentation du monastère de Sahagún ; un seul emploi appliqué à des moines contemporains, ceux de San Justo y San Pastor de Ardón, dans un acte copié au début du XII<sup>e</sup> siècle au sein du *Tumbo legionensis* : CDCL 2, doc. 327 (960), p. 105 : *et iurique fratrum ipsius cenobitarum sit concessa et confirmata* ; une autre attestation au monastère d'Albelda en 1024, dans un acte suspect : CALB, doc. 32, p. 43 : *choro scenobitarum in aula horum sanctorum feliciter degentium* ; une autre au monastère de San Vicente de Oviedo en 1075 : CSVO, doc. 75, p. 143 : *tibi patri nostro Ranimirus abba, qui presens es ipsum locum cenouitarum et omnem congregationem ibi abitantium*. Les moines sont encore appelés cénobites dans les actes du premier concile de Compostelle : MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I, c. 4, p. 100 : *De coenobialibus...* L'usage des termes *anachorita* ou *eremita*, parce qu'il est chargé d'un sens plus spécifique, est évidemment un peu moins rare, mais il reste peu fréquent. Exemples : CDCA, doc. 19 (920), p. 74 : *cum considerata fratrum anachoritarum in ipso montium degentium vita [...] vero ceteris omnibus exemitis [comprendre : eremitis]* ; CDCL 1, doc. 184 (944), p. 263 : *fratres eremitas de Perameno* ; CDCL 2, doc. 290 (955) : *in ipso monte de Perameno [...] iam dictis anagoritas*. Référence aux circoncillions comme mauvais moines dans un acte de 912 : CDCA, doc. 10, p. 61 : *per diuerso vagantes pergunt vt circiliones in locis aliis*.

<sup>638</sup> CDCL 1, doc. 109 (936), p. 177 : *patres et fratres qui in arcisterio Sanctorum Cosme et Damiani deicerint sint distributa [...] ut edificetur in eadem monasterium, fratribus, monachis Deo seruientium, sub regula patrum et norma sanctorum cenobitarum* ; VMH, doc. 17 (983), p. 18-20 : *ut abbatem, fratres, monachus, vel sorores in loco ipso Vimaranes ibidem consistentium, vel qui [...] sanctorum Patrum exemplis cenobitarum fuerint degentes [...] vel servos, et ancillas Dei, hic permanentes, offerimus [...] ut sint ipsorum monachorum [...] et collatione fratrum, vel servorum Dei [...] et regimine fratrum, vel sororum, servorum Dei vel ancillarum degentes [...] Gonta abba conf. Viaricus confessus conf. [...] Theuderedus prepositus conf. Viliamirius confessus*

d'une mauvaise compréhension du terme latin *cenobita*, visiblement employé pour *cenobium*, signalant par là même la rareté de son usage<sup>639</sup>.

Même sans recours trop fréquent à la diversité des vocables hérités de Cassien ou d'Isidore, les termes utilisés pour désigner les moines restent d'une grande variété. Les moines sont avant tout appelés *monachi* ou *fratres*. Le sens de ces termes n'est généralement pas difficile à percevoir : employés de façon indistincte, ils renvoient dans la plupart des cas à l'exercice d'une vie monastique communautaire<sup>640</sup>. Mais l'un et l'autre peuvent aussi bien désigner les membres du clergé cathédral ou plus tard les chanoines réguliers, sans qu'il soit toujours aisé ou souhaitable, jusqu'à des dates avancées, de nettement différencier les genres de vie et les états. Hors de péninsule, on sait aussi que le nom de *monachus* s'appliquait au très haut Moyen Âge à des hommes qui vivaient dans le siècle, mais à l'écart des affaires mondaines<sup>641</sup>. La qualification de *frater* apparaît parfois plus encore vidée de contenu monastique, comme dans cette charte de 1042 où elle est attribuée à un certain Qualite, époux et père, qui dispose librement de ses biens et ne semble pas attaché à une communauté monastique, ou dans cet acte de 1044 par lequel un frère Diego, clerc, donne au monastère d'Albares – dont il n'est manifestement pas membre – une *villa* de sa possession, parce qu'il n'a ni enfants ni petits-enfants à qui la transmettre<sup>642</sup>. L'emploi de *frater* dans le sens général

---

*conf.* ; PMH, doc. 152 (986), p. 95 : *habitantes in ibi sub imperio christi seruorum seu ancillarum dei [...] ad fratres et sorores ibidem persistentes [...] et qui [...] confessionis normam uel sanctorum patrum exemplis cenobitarum fuerint degentes.*

<sup>639</sup> CDI, doc. 2 (1024), p. 5 : *ad ipsas cenobitas que uocitantur Hyarte et Anoz* ; doc. 4 (1024), p. 8 : *ad ipsas cenobitas que uocitantur Yharte et Anoz*. Il est certain que le premier nom, au moins – et par voie de conséquence le second – est bien un toponyme et non un anthroponyme, puisqu'il est question dans le premier acte, *ibid.*, doc. 2, p. 5, du *Hyahrte nempe illum monasterium superiorem uel inferiorem cum appendiciungulis suis*. Le même est attesté plus tard, même si l'acte est sans doute interpolé : *ibid.*, doc. 8 (1045), p. 12 : *Sancta Maria de Hiarte*.

<sup>640</sup> *Monachus* et *frater* constituent les deux termes les plus couramment usités pour désigner ceux qui mènent une vie monastique dans les sources de l'époque wisigothique étudiées par SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 215-230. Après 711, ils restent dans le même sens d'un emploi si commun qu'il n'est guère utile de multiplier les exemples : ainsi à Sahagún : CDMS 1, doc. 29 (922), p. 61 : *abbati Recesvindo cum toga monachorum qui in eodem monasterio nunc conmanent* ; Santiago de Peñalba : CDCA, doc. 55 (940), p. 106 : *in iure atque dominio ipsius monasterii et fratrum in eo degentium* ; Celanova : CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *fratrum congregatio seu monachorum cetu degentium* ; Samos : TSJS, doc. 19 (1020), p. 99 : *post partem monasterii samonensis pro substantia fratrum et monachorum qui in ipso loco sancto habitantes fuerint* ; Cardeña : CSPC, doc. 235 (1039), p. 277 : *ad domum sanctorum apostolorum Petro et Pauli, locum uocitatum Karadigna cenobio, uel ad omnium agmina monachorum uel fratrum ibidem seruitium* ; San Pedro y San Pablo de Cete : PMH, doc. 542 (1077), p. 330 : *pro uictum et uestimentum fratrum monachorum*.

<sup>641</sup> VOGÜÉ, *Études sur le vocabulaire monastique*, p. 7-17.

<sup>642</sup> CDMS 2, doc. 471, p. 133 : *Ego frater Qualite, una cum uxore mea ac filiis, facimus uobis domna nostra Urracca carta de nostras hereditates que placet nobis* ; CDCA, doc. 297 (1044), p. 248 : *ego seruus Christi Didacus clericus facimus testamentum [...] de omnia nostra villa propria que abemus de nostros auios [...] et fuit illa contexta ad domum sancti Saluatoris [...] per que non habuit frater Didaco filiis neptis qui posedissent ipsa villa*.

de chrétien, conformément à la tradition scripturaire et patristique, peut être constaté par ailleurs dans quelques-unes des rares pièces littéraires composées en péninsule après 711<sup>643</sup>.

Les titres équivalents, du côté des monastères féminins, sont ceux de *monachae* ou de *moniales*, fort rares<sup>644</sup>, et de *sorores*, beaucoup plus répandu<sup>645</sup>. L'absence de femmes dans l'entourage des évêques confère sans doute à ces termes davantage d'univocité, mais ils devaient couvrir malgré tout des situations assez diverses<sup>646</sup>. Leur variété nous est toutefois mal perceptible : aucune source ne témoigne en péninsule de l'existence de chanoinesses, bien attestées au nord des Pyrénées dès le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>647</sup>. Comme celui de *frater*, le terme *soror* peut être utilisé sans contenu monastique : on connaît en 1011 le cas d'une sœur Virginia, mère de plusieurs enfants et propriétaire d'une *villa*<sup>648</sup>. Un autre terme employé pour désigner les religieuses est celui de *sanctimoniales*. Certains canons conciliaires de la *Collectio hispana* montrent qu'il s'appliquait originellement, sous une forme nominale ou adjectivale, aux femmes qui avaient décidé de prendre le voile, c'est-à-dire de mener une vie consacrée à

---

<sup>643</sup> Sur le sens étendu de *frater* chez les Pères, voir SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 217-218. Son emploi dans un sens non monastique est courant chez Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 1, Prol., 4, 17, p. 14 ; II, 8, 13, p. 365 ; vol. 2, III, 3, 65, p. 413 ; V, 2, 1, p. 581, etc. Et de même *Id.*, *Adversus Elipandum*, éd. B. LÖFSTEDT, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum libri duo*, Turnhout, 1984 (CCCM, 59), I, XXVII, p. 19 ; I, XLIII, p. 30 ; II, XXXVIII, p. 131, etc. On le trouve également dans la série de textes copiée à la fin du Beatus de Silos, ainsi que dans le colophon du même manuscrit : textes transcrits par VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 43-51.

<sup>644</sup> CDCP, doc. 2 (924), p. 22 : *monachis seu monachabus* ; VMH, doc. 9 (959), p. 11 : *abbas frater conuersus ac de monaca* ; DURO PEÑA, E., « El monasterio de San Miguel de Bóveda », dans *Archivos leoneses*, 61, 1977, p. 107-179, ici doc. 1 (968 ?), p. 152 : *in potestate abbatisse eiusdem loci et eius monialium que ibi Deo seruiunt* ; DCR, doc. 47 (1049), p. 87 : *monasterio sancte Crucis monialium*.

<sup>645</sup> Le terme est déjà dominant à l'époque wisigothique : SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 233-235. Il est après 711 très abondamment usité : CSM 1, doc. 1 (759), p. 9 : *Ego igitur abbatissa Nonna Bella [...] meum sororumque* ; CDMC, doc. 1 (842), p. 58 : *domnus Senior abbas [...] una cum fratribus et sororibus* ; CDCL 1, doc. 42 (917), p. 69 : *in potestate sororum* ; CDMC 1, doc. 59 (934-938), p. 136 : *sorum qui uia monastiga deduxerint* ; CDMS 1, doc. 96 (945), p. 128 : *apatisse domna Hailo cum homni colegio sororum et monacorum qui ibidem peragentibus vitam monasticam* ; CDCL 2, doc. 278 (954), p. 36 : *ad sorores de monasterio que fuit de domna Froilo* ; doc. 405 (967), p. 191 : *uobis dominabus meis Christi certatrices sororibus nunc sub regimine Gonza abbatissa* ; doc. 489 (982), p. 299 : *ad tibi Electa abbatissa uel sororibus tuis* ; CDCL 3, doc. 568 (995), p. 81 : *domina Ymiloni abbatissa, una cum collegio sororum* ; CDCL 4, doc. 981 (1039), p. 128 : *sorores Sancti Iacobi apostoli arcisterium*. On le trouve aussi employé par le LRBS, chap. 1, 1, p. 9 : *illi enim sorores perfecte diligunt deum* ; I, 51, p. 29 : *sanctis sororibus* ; XI, p. 47 : *inuicem sibi sorores serbiant* ; XXX, p. 58 : *quid debeant in monasterio obserbare sorores*, etc.

<sup>646</sup> Généralement sur les formes variées revêtues par la vie ascético-monastique des femmes chrétiennes dans l'Antiquité tardive et les premiers siècles du Moyen Âge, voir PARISSÉ, M., « La tradition du monachisme féminin au haut Moyen Âge », dans *Id.*, *Religieux et religieuses en Empire du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2011 (Les médiévistes français, 11), p. 115-124, ici p. 116-117, et sur la diversité du vocabulaire employé pour les nommer, *Id.*, « Les religieuses dans le nord de l'Allemagne du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Conditions sociales et religieuses », *ibid.*, p. 125-140, ici p. 133.

<sup>647</sup> Sur les chanoinesses du haut Moyen Âge, voir *Id.*, « Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », dans *Francia*, 6, 1978, p. 107-126 ; *Id.* et HEILI, P. (éd.), *Les chapitres de dames nobles en France et Empire. Actes du colloque d'avril 1996 organisé par la Société d'histoire locale de Remiremont*, Paris, 1998 ; PARISSÉ, M., « La tradition du monachisme féminin », p. 118-120.

<sup>648</sup> TC, doc. 276, p. 408 : *in Riparia prope ipso monasterio alia villa quos comparauimus de soror Virginia et de suos filios ab integro, pro quo accepit de nos in precio placabile modios C.*

Dieu, sans nécessairement se retirer dans un monastère<sup>649</sup>. Au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle, toutefois, quand le terme apparaît dans les sources hispaniques, il est généralement permis de l'interpréter dans un sens monastique<sup>650</sup>. La forme *sancti monialis*, plusieurs fois attestée, suggère d'ailleurs qu'il en venait parfois à se confondre purement et simplement avec celui de *monialis*<sup>651</sup>. Spécifiquement féminins sont aussi les noms de *virgines* et de *puellae* : référés dans l'Antiquité tardive et à l'époque wisigothique aussi bien aux vierges consacrées qui demeuraient dans le siècle qu'à celles qui vivaient au monastère, ils semblent avoir conservé après 711 une portée essentiellement monastique<sup>652</sup>. Chargé d'un sens comparable, mais non réservé aux femmes, celui de *continentes* connaît une évolution similaire<sup>653</sup>.

<sup>649</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 3, conc. de Carthage IV (397), c. 11, p. 356 : *Qualiter uirgo sanctimonialis. Sanctimonialis uirgo, cum ad consecrationem suo episcopo offertur, in talibus uestibus applicetur qualibus semper usura est, professioni et sanctimoniae aptis* ; t. 4, conc. d'Agde (506), c. 19, p. 128 : *De sanctimonialibus, qua aetate uelentur. Sanctimoniales, quamlibet uita earum et mores probati sint, ante annum aetatis suae quadragesimum non uelentur* ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 56, p. 210 : *De discretione viduarum saecularium et sanctimonialium. Duo sunt genera viduarum, seculares et sanctimoniales : [...] sanctimoniales sunt quae iam mutato habitu seculari sub religioso culto in conspectu sacerdotis vel ecclesiae apparuerint.*

<sup>650</sup> CSMB, doc. 1 (1020), p. 5-6 : *ad Edegontia ab ancillaque uestra cum istas Christi sanctimoniales in Domino perseuerantes* ; CDCL 3, doc. 658 (1006), p. 198 : *Sinduara abbatissa cum sanctimoniales atque religiosas* ; doc. 798 (1023), p. 386 : *Floria abbatissa cum Christi sanctimoniales* ; doc. 880 (1030), p. 492 : *cenobium puellarum constructum et edificatum est a famula Dei Salamona, deuota et conuersa [...] Salamona, Christi ancilla, qui in ipsam ueram sanctam et sacram confessionem cum alias sanctimoniales perseuerat.*

<sup>651</sup> TC, doc. 511 (955), p. 706 : *cum aliis mulieribus sancti monialibus* ; CDCL 2, doc. 507 (985), p. 319 : *quisquis post nos successor extiterit princeps, episcopus uel sancti monialis* ; LCFA 2, doc. 166 (XI<sup>e</sup> s.), p. 182 : *abbatissam regulariter sub norma uirginum nomine Odrocie et ipsa rexit monasterium praefatum plurimis annis sub norma sancti monialium. Cf. dans le même sens PARISSE, « Les religieuses dans le nord de l'Allemagne », p. 133.*

<sup>652</sup> Sur le sens ancien de *uirgo* et sur l'institution des vierges consacrées au très haut Moyen Âge voir METZ, R., *La consécration des vierges dans l'Église romaine : étude d'histoire de la liturgie*, Paris, 1954 ; *ID.*, « La consécration des vierges dans l'Église franque du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle », dans *Revue des sciences religieuses*, 31, 1957, p. 105-121 ; SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 232-235 et 244-248. Chez Beatus, on rencontre encore des *virgines* qui ne sont pas spécifiquement des moniales, mais on sait combien son *Commentaire* dépend de textes antérieurs : Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 2, IV, 5, 95, p. 540 ; 104, p. 542. Voir aussi dans le même sens LRBS, chap. 1, 21, p. 16 : *et discamus, uel discant ancille xristi, diligere proximas et sorores, ut in presenti seculo mereantur habere in se spiritum sanctum ; et post huius mundi laboriosum certamen, cum sacris uirginibus et continentibus, regno frui feliciter eterno.* Quant au terme *puella*, il pouvait être dès le début du Moyen Âge nettement monastique ou se référer à des genres de vie plus indéterminés : voir MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 4, conc. d'Agde (506), c. 28, p. 132 ; conc. d'Épaone (517), c. 28, p. 198-199 ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède I (397-400), c. 6, p. 21 ; conc. de Tolède VI (638), c. 6, p. 238. Dans les actes de la pratique, le sens qui se dégage des termes *virgines* et *puellae* attribués à des personnes vivantes est toujours monastique : cf. par exemple CDCA, doc. 27 (924), p. 80 : *pro sustentatione uirginum continentiumque* ; CDCL 1, doc. 180 (944), p. 259 : *monasterio puellarum [...] pro utilitate et sustentatione sororum, religiosarum et uirginum* ; TS 1, doc. 3 (952), p. 28 : *in necessariis uirginum uel religiosarum in loco ipsius deseruientium* ; 2, doc. 412 (970), p. 201 : *monasterio est puellarum instructus [...] pro utilitate et substantie sororum religiosarum et uirginum* ; CDMS 1, doc. 273 (973), p. 327 : *collegio puellarum* ; CDCL 3, doc. 555 (993), p. 65 : *subtus regimine abbatisse domna Sinduara uel uirginibus sacris Deo militancium* ; doc. 710 (1012), p. 271 : *monasterio puellarum uirginum* ; CDCL 4, doc. 946 (1036), p. 66 : *arcisterium et domum orationis in honorem sancti Uincenti leuita, et sunt in eius locum uirginum puellarum* ; CDMS 3, doc. 777 (1080 ?), p. 64 : *monasterii puellarum* ; LCFA 2, doc. 166 (XI<sup>e</sup> s.), p. 183 : *norma uirginum, etc.*

<sup>653</sup> On connaît son emploi chez les Pères de l'Église, Jérôme, Augustin ou Grégoire : chacun, dans une typologie propre, fait des continents l'un des trois groupes constitutifs d'un schéma ternaire décrivant l'ordonnement de

La documentation livre encore bien d'autres termes qui permettent de désigner les personnes soumises à la vie monastique. Beaucoup renvoient à l'idée du service divin ou de la consécration à Dieu : *servus, famulus, cultor, famula, ancilla Dei/Domini/Christi ; deovota, deodicata*<sup>654</sup>. Les mots *religiosus* ou *religiosa*, dans leur forme substantivée, répondent à peu près aux mêmes usages : communément, mais non exclusivement monastiques, ils permettent de qualifier un état, celui d'homme ou de femme « religieux », c'est-à-dire voué à Dieu<sup>655</sup>. Il n'est pas rare qu'une même charte décline toute une série de termes plus ou moins synonymes, sans nuances perceptibles entre eux<sup>656</sup>. S'il est permis d'affirmer que, dans les textes juridiques ou savants de l'époque wisigothique, certains de ces termes définissaient des

---

la société chrétienne : voir DUBY, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, dans *ID., Féodalité*, Paris, 1996 (Quarto) [1<sup>re</sup> éd. 1978], p. 541-542, qui montre comment le glissement du terme *continentes* vers un sens monastique s'opère à partir de Grégoire. Le LRBS, chap. I, 21, p. 16, l'emploie encore dans un sens assez vague, mais après 711, il est généralement employé en contexte monastique : *Vita Froilanis*, p. 581 : *edificauit cenouium, conlocauit tercenties continentium coros* ; CDCA, doc. 28 (925), p. 81 : *per intercesum uirginum vel continentium et confessorum ad locum ipsum deservientium* ; CDCL 3, doc. 538 (990 ?), p. 38 : *eglesia et continentium fratrum iugum Dei iuidem portentibus* ; doc. 700 (1011), p. 251 : *monasterium puellarum uirginum, confessorum atque continentium pariter Deo militantes* ; doc. 711 (1013), p. 273 : *una cum collegio monasterii Sancti Pelagii martiris uirginum et continentium fratrum monagorum* ; CDCL 4, doc. 987 (1040), p. 136 : *quisquis ibidem degerit uirgines continentes*.

<sup>654</sup> Citer le texte latin entraînerait un allongement démesuré de la note. Nous nous limitons donc à indiquer une série de références, où les termes employés sont à chaque fois référés aux membres d'un monastère. *Servus Dei* : CDMC 1 (922), doc. 18, p. 81 ; TC, doc. 301 (1007), p. 445 ; CSM 1, doc. 170 (1020), p. 164 ; CDCA, doc. 279 (1036), p. 240 ; CALb, doc. 52 (1067), p. 72 ; DMS, doc. 15 (1067), p. 17 ; TSJS, doc. 80 (1072), p. 211. *Famulus/famula Dei* : TSJS, doc. 217 (973), p. 399 ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 ; PMH, doc. 152 (986), p. 95 ; TC, doc. 110 (1085), p. 172 ; LRBS, chap. II, 9, p. 39. *Cultor Dei* : CDMC 1, doc. 72 (942), p. 156 ; CDCA, doc. 145 (983), p. 159 ; CSPC, doc. 211 (999), p. 251 ; CDMS 2, doc. 700 (1071), p. 422. *Ancilla Dei* : CDCL 2, doc. 409 (968), p. 197 ; CDMC 2, doc. 196 (985), p. 208 ; Tumbo A, doc. 55 (987), p. 161 ; TSJS, doc. S-13 (1058), p. 462-464 ; LRBS, chap. I, 2, p. 10 ; 36, p. 22. *Deovota* : CIC, doc. 3 (974), p. 7 ; TS 1, doc. 49 (966-999), p. 83 ; VMH, doc. 35 (1049), p. 36 ; TLo, doc. 156 (1085) p. 195. *Deodicata* : CDCL 3, doc. 770 (1020), p. 350 ; CDMS 2, doc. 521 (1048), p. 203.

<sup>655</sup> Sur les emplois variés, mais non spécifiquement monastiques de *religiosus* à l'époque wisigothique, cf. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 238-242. Plus généralement sur l'évolution de ce terme vers un sens institutionnel, plus spécifiquement réservé à certaines catégories de personnes au sein de la société chrétienne : SOUZA, M. DE, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne, 2004 (Bibliothèque du Centre de Recherche en Histoire, 1), p. 70. Exemples monastiques des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles : CDMS 1, doc. 31 (923), p. 63 : *pro sustentatione religiosorum in eodem loco degentium* ; CDCL 1, doc. 67 (925), p. 114 : *cum consensu fratrum nostrorum, conuersis et religiosis deseruientes ad nostrum monasterium Sancti Cosme et Damiani* ; TSJS, doc. 127 (958), p. 278 : *pro alimentis confessorum et religiosorum, vel continentia qui in hunc monasterium supra nominatum in vita sancta perseverauerint deservientes* ; CDCL 3, doc. 658 (1006), p. 198 : *Sinduara abbatissa cum sanctimoniales atque religiosas qui nunc Domino militatis* ; TC, doc. 472 (1021), p. 653 : *pro sustentatione religiosorum in eodem loco degentium atque cunctorum monacorum ibidem habitantium*.

<sup>656</sup> CDCL 1, doc. 42 (917), p. 68 : *collegio puellarum [...] pro utilitate et substancie sororum, religiosarum et uirginum* ; CDCL 3, doc. 733 (1014), p. 298 : *monasterio puellarum uirginum uel deuotarum, ubi modo domna Deodata abitas, cognomento domna Flora, cum alias Christi famulas [...] domna Argilo Christi ancilla conf. Domna Gutina Christi famula conf. Domna Uelasquita ancilla Dei conf. Domna Tarasia uirginis Dei conf.* ; doc. 880 (1030), p. 492 : *cenobium puellarum constructum [...] a famula Dei Salamona, deuota et conuersa [...], Salamona, Christi ancilla, qui in ipsam ueram sanctam et sacram confessionem cum alias sanctimoniales perseuerat* ; CDCL 4, doc. 1166 (1069), p. 492 : *sunt in ipso monasterio habitantes sacerdotes et leuitas continentes puellarum uirginum et deodicarum confessorum*.

états spécifiques<sup>657</sup> – vierges consacrées dans le siècle, pénitents –, leur usage ultérieur paraît dépendre surtout d'autres motivations : affichage d'une certaine maîtrise linguistique ou diversification maximale des termes, habituelle chez les scribes médiévaux, dans une volonté formaliste et souvent redondante de couvrir toutes l'étendue des réalités concevables. Imaginer au sein des communautés monastiques une diversité de statuts telle qu'elle nécessiterait et justifierait l'usage de tous ces noms, pourvus chaque fois d'un sens précis, serait assurément déraisonnable ; cela d'autant plus que, dans bien des cas, ils ne convoient aucune signification monastique : on connaît ainsi de nombreux cas de *deovotae*, *deodicatae*, *Christi ancillae*, *ancillae Dei*, *servi* et *famuli Dei* qui ne vivent apparemment pas dans la condition monastique<sup>658</sup>.

## B. Des termes problématiques : *conversus*, *confessus*, *confessor*

Les termes qui posent le plus de difficulté sont probablement ceux de *conversus*, *confessus* ou *confessor*. Dans l'Antiquité tardive, le nom de *conversus* avait pu être appliqué à

<sup>657</sup> Cf. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 237-251.

<sup>658</sup> Dans de nombreux cas, le flou de la documentation ne permet pas d'attribuer un sens fixe, monastique ou non, à ces termes imprécis. Voir à propos de la confusion possible entre moniales et vierges ou veuves consacrées CABRÉ, M., « *Deodicatae y deovotae*. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI », dans A. MUÑOZ FERNÁNDEZ (éd.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, p. 169-182 ; VIVANCOS GÓMEZ, « Vida cotidiana de clérigos y monjes », p. 710-711 ; MONTENEGRO VALENTÍN, J. et CASTILLO, A. DEL, « Las viudas consagradas en la Iglesia occidental y su pervivencia en la península Ibérica : un ejemplo de continuidad », dans *Studia monastica*, 53, 2011, p. 337-361, ici p. 337 et 347-349 ; ANDRADE CERNADAS, « Asilos monásticos », p. 320-321. Ces *deovotae* que constituèrent les infantes castillano-léonaises constituent un cas spécifique, mais aussi un bon exemple de l'usage d'un même terme pour désigner ici des moniales, là des statuts intermédiaires entre vie séculière et vie monastique : voir HENRIET, P., « *Deo votas*. L'*Infantado* et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans ID. et A.-M. LEGRAS (éd.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*. Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, Paris, 2000 (Cultures et civilisations médiévales, 23), p. 189-201, spt. p. 201. Notons aussi qu'une part non négligeable des termes utilisés pour nommer les moines et les moniales servait aussi bien à désigner les saints : voir CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo en la liturgia hispánica*, Salamanca-Madrid, 1982 (Colección de estudios del Instituto superior de pastoral. Universidad pontificia de Salamanca, 13), p. 85-122. Quelques exemples de cas indécidables, ou clairement non monastiques – il serait possible de les multiplier à loisir pour chacun des termes recensés : DEPA 2, doc. 110 (875), p. 98 : *Ego humile, et servo Dei Santom presbitero* ; Tumbo A, doc. 25 (914), p. 102 : *Nos exigui famuli Christi Hordonius rex et Giluira regina* ; doc. 43 (952), p. 140 : *Ego Hordonius, Christi famulus, in Dei uirtute fultus in regno* ; CDCL 2, doc. 410 (968), p. 199 : *Giloyra Deo dicata conf.* ; CDMS 1, doc. 313 (982), p. 377 : *Ego Famulus Dei Ranimirus nutu divino princeps* ; doc. 507 (985), p. 319 : *Uelasquita regina deuote* ; CDSL, doc. 1 (1024), p. 110-112 : *ego, exigua famula vernulaque tua Christina, qui et Christi ancilla [...] de bona quod de manu tua accepimus damus domui sancte et martiribus tuis [...] sub ea videlicet ratione servata ut dum vivimus tolerantiam ex inde habeamus [...]. Enim superius nominata Cristina, Deo vota* ; CDMS 2, doc. 482 (1044), p. 151 : *Ego uero exiguus et Christi famulus Assur Gomiz et coniuge mea Momadomna* ; CDCA, doc. 297 (1044), p. 248 : *ego seruus Christi Didacus clericus*. L'indécision touche aussi bien la documentation épigraphique, comme le montre une inscription funéraire datée de 948, dont le texte est donné par RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., « Lápida cristiana del siglo X », dans *Archivos leoneses*, 22, 1968, p. 375-382, ici p. 375 : *In hoc tumulo requiescit famula Dei dibe memorie Mumadomna etas parba obedientia clara permansit religiosa. Obiit die feria II<sup>a</sup>, XII<sup>o</sup> kalendas novembris era DCCCCLXXXVI<sup>a</sup>.*

de pieux laïcs désireux de mener une vie d'hommes consacrés, sans s'astreindre à l'austérité du monastère<sup>659</sup>. À l'époque wisigothique, d'après le *Liber ordinum*, les moines ne formaient qu'une partie des *conversi* : ceux d'entre eux qui souhaitaient se retirer dans un *cenobium*<sup>660</sup>. Dans le même esprit, Isidore consacrait dans ses *Sentences* des développements distincts aux *conversi*, génériquement assimilés aux serviteurs de Dieu, et aux *monachi*<sup>661</sup>. Le même Isidore intitule pourtant *De conversis* le chapitre de sa *Regula monachorum* consacré à la réception des nouveaux moines, comme le fait dans sa règle Fructueux de Braga<sup>662</sup>. Eustaquio Sánchez Salor affirme que le terme *conversus* permet de désigner alors une « personne passée de la vie séculière à la vie monastique »<sup>663</sup>. On constate toutefois qu'il peut être pourvu d'un sens plus précis – une sorte de novice – ou plus large – toute personne consacrée à Dieu. Après 711, les termes *conversus*, *confessor* et *confessus* apparaissent employés assez indistinctement, et généralement – quand il est permis de le préciser – pour se référer à des moines : ainsi d'un certain Teudemundus, tour à tour désigné comme *conversus* et comme *confessor*, moine au monastère de San Pedro de Castañero, dans le Bierzo, lui-même peuplé de *confessores*<sup>664</sup>. Plus généralement, les moines peuvent être désignés collectivement comme *conversi* ou *confessi*, au même titre que *fratres*, *religiosi* ou *monachi*, sans hiérarchie apparente<sup>665</sup>. Les termes *conversus* ou *confessus* convoient toutefois une valeur spécifique, qui fait porter l'accent sur l'idée de conversion (*conversio*, *confessio*) : les moines sont par essence des convertis, dans le sens où ils se sont, au sens étymologique du terme, tournés vers Dieu ou détournés des turpitudes séculières<sup>666</sup>. Une telle condition suffit à expliquer qu'on les ait communément identifiés par ces termes.

<sup>659</sup> Voir DESPREZ, V., *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bellefontaine, 1998 (Spiritualité orientale, 72), p. 513-514 ; FERNÁNDEZ LÓPEZ, M. C., « *Nominis Ithacii ; Theodenandus conuersus* : Consagración personal y territorio », dans A. GARCÍA LEAL, R. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ et C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *MC aniversario de la muerte de Alfonso III y de la tripartición del territorio del reino de Asturias*, 2 vol., Oviedo, 2010-2011 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el Noroeste hispano, 1-2), vol. 1, p. 313-326, ici p. 324-326.

<sup>660</sup> Cf. FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 121, n. 1 ; p. 123, n. 3.

<sup>661</sup> Isidore, *Sententiae*, éd. P. CAZIER, Turnhout, 1998 (CCSL, 111), respectivement II, 7-10, p. 105-114 et III, 17-21, p. 246-253.

<sup>662</sup> *Regula Isidori*, chap. IV, p. 94 ; *Regula Fructuosi*, chap. XX, p. 159.

<sup>663</sup> SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas*, p. 231 : « En cuanto a *conversus* lo encontramos como término técnico par designar a aquella persona que ha pasado de la vida secular a la monástica ».

<sup>664</sup> CDCA, doc. 93 (960), p. 129-130.

<sup>665</sup> Tumbo A, doc. 31 (919), p. 116 : *ad monacorum uitam uel confessorum mansionem* ; CDCL 1, doc. 67 (925), p. 114 : *Cixila, gratia Dei episcopus, una cum consensu fratrum nostrorum, conuersis et religiosis deseruientes ad nostrum monasterium Sancti Cosme et Damiani* ; CDMC 2, doc. 76 (943), p. 37 : *ad confessoribus monasterii Cellenoue* ; CDMS 1, doc. 269 (973), p. 321 : *pro utilitate et substantie fratrum confessorum qui ibidem vigiliis et orationibus Christum militant* ; CDCA, doc. 241 (1025), p. 212 : *post partem sanctae Leocadiae ut possideant monachos, abbates, fratres et confessores ibi commemorantes*.

<sup>666</sup> TC, doc. 27 (1097), p. 54 : *Sandinus conversus ad Deum*, qui souscrit un acte de 1097 à la suite du prévôt et du prieur de Celanova, certainement comme membre de la communauté ; TC, doc. 110 (1085), p. 173 : *Iohannis*

On a souvent affirmé que les *conversi* et *confessi* hispaniques étaient des moines tardivement entrés dans la vie religieuse, maintenus dans le laïcat et dans une certaine inculture<sup>667</sup>. Tel semble avoir été le cas des *conversi* au nord des Pyrénées, dès l'époque carolingienne, et plus clairement encore dans le Cluny du XI<sup>e</sup> siècle<sup>668</sup>. Par dérivation d'un tel modèle, on a généralement attribué un sens comparable aux termes *conversus* et *confessus* dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, mais il convient d'examiner la validité d'une telle transposition. Les exemples ne sont pas rares de *conversi* et de *confessi* mariés, pères et mères, disposant librement de leurs biens sans qu'il soit le plus souvent permis de déceler la preuve d'une quelconque retraite monastique pour justifier l'attribution d'un tel titre<sup>669</sup>. Les termes paraissent se référer alors à des formes de vie religieuse ouvertes aux laïcs aspirant à une plus grande perfection chrétienne, mais qui ne se déroulent pas nécessairement dans

---

*Oduariz conversus a Deo* ; CSMP, doc. 42 (1068), p. 88 : *domna Urraca, Christi ancilla, in predicto monasterio ad Dominum conuersa [...] et ad Deum confessa*. *Conversus*, dans sa forme participiale, comporte pareillement l'idée de conversion active à Dieu : CDMC 1, doc. 1 (842), p. 58 : *una cum fratribus et sororibus qui conuersi in agonem Christi propter Deum* ; CDMS 2, doc. 400 (1013), p. 45 : *Et fuerunt istus presbiteros nominatus in hanc cartulam predatos de manus Nunnū Gundesalbez et quando conuersi fuerunt ad isto cenobio*. Sur la *conversio* comme « détournement », citons ce passage de Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 5, p. 206 : *a captiuitate suorum malorum operum conuersos, ad uiam ueritatis et iusticie reuocauit [...] a seculari uanitate conuertit et ad amorem superne uite accendit*.

<sup>667</sup> Voir en ce sens, avec diverses nuances, PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 308-309 ; MATTOSSO, *Le monachisme ibérique*, p. 200 et 211-212 ; ORLANDIS, J., « "Traditio corporis et animae". Laicos y monasterios en la Alta Edad Media española », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 219-378, ici p. 245-246 ; ABAD BARRASÚS, *El monasterio de Santa María del Puerto*, p. 200 ; CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 68-70 ; CRUZ COELHO, M. H. DA, « Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade », dans *Codex aquilarensis*, 6, 1992, p. 9-36, ici p. 16 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El escriptorio de Valeránica », dans *Codex biblicus legionensis. Veinte estudios*, León, 1999, p. 53-72, ici p. 66 ; WILLIAMS, J., « El Beato de Tábara », dans *ID.* et V. GARCÍA LOBO, *Beato de Tábara. Original conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Estudios*, Madrid, 2005 (Colección Scriptorium, 20), p. 145-170, ici n. 2 p. 148 ; MSID, p. 89.

<sup>668</sup> Sur les *conversi* dans le haut Moyen Âge, voir en général GRUNDMANN, H., « Adelsbekehrungen im Hochmittelalter : *Conversi* und *nutriti* im Kloster », dans J. FLECKENSTEIN et K. SCHMID (éd.), *Adel und Kirche. Gert Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Fribourg, 1968, p. 325-345 ; JONG, M. DE, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde-New York-Cologne, 1996, p. 126-132 ; MIRAMON, C. DE, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », dans *Annales HSS*, 54, 1999, p. 825-849, ici p. 827, n. 5. Sur les *conversi* clunisiens, voir notamment CONSTABLE, G., « "Famuli" and "conversi" at Cluny. A Note on Statute 24 of Peter the Venerable », dans *Revue bénédictine*, 83, 1973, p. 326-350 ; TESKE, W., « Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum "Konversen-Problem" », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, p. 248-322 ; 11, 1977, p. 288-339, dont les conclusions sont admises et commodément résumées par IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 51-52.

<sup>669</sup> TSJC, doc. 12 (933), p. 117-118 : *Ego peccator [...] Adefonsus [...] pro remedium anime mee sive et pro anima uxoris mee et filiorum meorum [...]. Adefonsus, conversus*. C'est sans doute le même personnage qui réparaît trois ans plus tard, avec le titre de *confessus* : TSJC, doc. 14 (936), p. 119. TSJS, doc. 102 (970), p. 242 : *Ego exigua ac si indigna Genobreda, confessa, una cum filio meo Nuno*. CDCL 2, doc. 451 (977), p. 254 : *Manni confesso, una cum filia mea Godina* ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 63 : *propter remedium anime parentibus meis, domno Lazaro confesso et domna Gaudiosa confessa* ; doc. 570 (995), p. 84 : *ego Speciosa adsit indigna, mole depressa, quasi confessa [...] una pariter cum uiro meo Benedicti confesso*. CDMC 3, doc. 228 (996), p. 47 : *Ego Gauinus conversus una cum filiis meis Martinus et Leouegildo*. CDCL 4, doc. 1211 (1078), p. 480 : *Xemena, una cum filiis meis, modo conuersa*.

l'enceinte d'un monastère<sup>670</sup>. Dans d'autres cas, on rencontre bien des *conversi/confessi* tard venus à la religion, pourvus d'époux et d'enfants, mais vivant au monastère : tels ce Sunilanus et sa femme Nunnita, *confessus* et *confessa* à Santiago de Barbado<sup>671</sup> ; tel cet Arborius qui, après avoir cédé ses biens au monastère d'Abellar, se retire au sein de la communauté *in grado confessionis*, laissant derrière lui son épouse *sub religioso grado*<sup>672</sup> ; tel encore ce Pelayo Pérez, diacre et *Deo conversus*, qui rapporte en 1095 sa vie passée de laïc marié, tardivement reçu avec son épouse au monastère de Celanova<sup>673</sup>. Ces divers exemples ne suffisent pourtant pas à fixer une définition. Tous les *conversi/confessi* n'étaient pas entrés au monastère à l'âge adulte, comme en témoigne la figure de Cresconio, prévôt de Celanova aux alentours de l'an mil, abondamment attesté comme *conversus* et comme *confessus*<sup>674</sup>, mais qui avait aussi été *nutritus et creatus* à Celanova depuis les premiers temps de son adolescence, soit à partir de ses quatorze ou quinze ans selon la définition livrée par les *Étymologies* d'Isidore<sup>675</sup>. Le dixième concile de Tolède avait fixé à dix ans l'âge maximal auquel des parents pouvaient offrir leurs enfants à un monastère<sup>676</sup>. Si tant est qu'une telle norme ait été en vigueur et bien suivie dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, Cresconio n'aurait pas été un oblat à proprement parler, mais son cas prouve bien qu'on pouvait se définir comme *conversus* et comme *confessus* tout en étant entré dans la vie monastique plusieurs années avant l'âge adulte.

<sup>670</sup> Voir sur ces cas de *conversi/confessi* laïques DAVIES, *Acts of Giving*, p. 107-108 ; EAD., « Where are the Parishes ? Where are the Minsters ? The Organization of the Spanish Church in the Tenth Century », dans C. LEYSER, D. W. ROLLASON et H. WILLIAMS (éd.), *England and the Continent in the Tenth Century : Studies in Honour of Wilhelm Lewison (1876-1947)*, Turnhout, 2010 (Studies in the Early Middle Ages, 37), p. 379-397, ici p. 387-388.

<sup>671</sup> TSJS, doc. 61 (976), p. 176.

<sup>672</sup> CDCL 1, doc. 256 (952), p. 354 : *Contestauerunt Arborio et Maria tam seipsos quam omnem suam rem ad monasterium iam supradictum [...] et post hec, confirmata contestatio, migravit e seculo ipse Arborius in congregatione monasterio cum grado confessionis, et remansit uxor illius sub religioso grado.*

<sup>673</sup> TC, doc. 43 (1095), p. 73 : *Ego exiguus ac pusillus Pelagius Petriz indignus diaconus et Deo conversus, do et offero pro anima mea sive et pro anima Eileuva Froilaz. Licet prius vitam laicalem in coniugio uterque oviximus tamem in novissimo merita Dei concedente sub presentia domni Petri abbatis in monasterio Cellenove, per bonam voluntatem atque conversationem et providam vitam nutu Dei finivimus. [...] Nunc vero ubi prius deliquimus Deo annuente ibi conversati sumus et hereditas nostra ibi relinquimus. Id est in domum Dei sancti Salvatoris monasterii Cellenove.*

<sup>674</sup> CDMC 3, doc. 208 (989), p. 20 : *prepositus uester domno Cresconio* ; doc. 209 (989), p. 21 : *uobis Cresconio conuersi* ; doc. 212 (990), p. 24 : *Cresconio confesso* ; TC, doc. 180 (1010), p. 250 : *Ego Cresconius confessus* ; doc. 193 (1007), p. 269 : *vobis domno Cresconio confesso* ; doc. 368 (975-1009), p. 524-532 : *prepositus Cresconius [...] vobis domno Cresconio converso [...] ego domno Cresconio confesso.* Rappelons sur ce personnage CARZOLIO DE ROSSI, « Cresconio, prepósito de Celanova ».

<sup>675</sup> TC, doc. 180 (1010), p. 250 : *ego cum esem ad primevo temporis adolescentie nutritus et creatus sum in manus sanctissimi patris et summi pontificis nostri cum omni cautela nominando domni Rudesindi episcopi, creavit et nutritus nos in omni spetici bene quod iustum est, et quod regulariter de sanctorum patres auctoritas docet.* Selon Isidore, *Etymologiae*, vol. 2, XI, II, 1-4, l'*adolescencia* était le troisième âge de la vie, précédé par l'enfance (*pueritia*) qui s'achevait à quatorze ans.

<sup>676</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède X (656), c. 6, p. 313.

Si l'illettrisme et le cantonnement dans l'ordre laïque constituent au nord des Pyrénées d'autres indicateurs des conversions tardives, il semble pourtant impossible d'y réduire la nature du *conversus/confessus* hispanique. Il est vrai que parfois, les énumérations déroulées dans les chartes semblent distinguer différentes catégories en séparant les clercs ordonnés des *confessores*. Dans le fameux diplôme du roi Silo, daté de 775, *presbiteri* et *conversi* paraissent s'exclure au sein d'une même communauté<sup>677</sup>. Bien plus tard, en 1074, la liste des témoins d'un acte de Samos offre un exemple où se succèdent, sans jamais se recouper, les souscriptions de l'abbé, de cinq prêtres, de sept diacres, d'un économe et de sept *confessi* ou *confessores*. D'autres cas abondent dans le même sens<sup>678</sup>. Il est alors permis d'affirmer que *confessi* et *conversi* étaient, parmi les frères, ceux qui n'avaient pas reçu l'ordination. Les contre-exemples sont toutefois nombreux. Dans les années centrales du X<sup>e</sup> siècle, parmi les chartes de Celanova, on voit apparaître un certain Aloitus, *notarius* qui souscrit les actes rédigés de sa main tour à tour comme *conversus*, comme *confessus* et comme *confessor*. Aloitus est scribe, donc lettré ; il est aussi diacre puis prêtre et prévôt<sup>679</sup>. À Celanova encore, en 982, on rencontre autour du prévôt *confessor* pas moins de treize prêtres qui souscrivent avec le même titre<sup>680</sup>. D'autres *conversi/confessi* occupent pareillement les charges de prévôt, d'abbé ou d'abbesse<sup>681</sup>. En 1025, un certain Sancho, *confessus* du monastère de Moixolos en Galice, porte les titres de *magister* et de *iudex*, signes probables d'une assez haute culture<sup>682</sup>. Il est donc impossible d'établir une équivalence entre le statut de *conversus/confessus* et la conversion tardive avec maintien dans une condition subalterne : ce qui n'est vrai qu'en certains cas ne peut avoir valeur de généralité.

<sup>677</sup> GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233 : *ad fratres et seruos Dei Petri, presuiteri, Alanti conuersi, Lubini, conuersi, Auiti, presbitiri, Ualentini, presbiteri, uel aliorum fratrum qui in ipso loco sunt [...] Esperauta, aba, anc escritura ubi preses fui. Florentius, presbiteri, testis. Seluatus, presbiteri. Teodenandus, conuersus, manu mea feci.*

<sup>678</sup> TSJS, doc. 79, p. 210. Cf. aussi, par exemple, CDMC 1, doc. 7 (889), p. 68 : *abbates siue sacerdotes siue clerici siue confessores* ; CDCL 3, doc. 702 (1011), p. 256 : *pro uictus sacerdotum et confessorum in ipso loco sancto Deo deseruientium* ; CDMS 2, doc. 410 (1022), p. 58 : *omni collegio monachorum, sacerdotum, diachonorum uel confessorum, qui nunc modo sumus abitantes in arcisterio Sanctorum Facundi et Primitiui.*

<sup>679</sup> CDMC 1, doc. 72 (942), p. 157 : *Aloytus diaconus et confessus qui et notarius dictaui et scripsi* ; CDMC 2, doc. 104 (954), p. 84 : *Aloitus seu confesus scripsi qui tunc prepositus* ; doc. 108 (955), p. 88 : *Aloitus presbiter quod scripsi* ; doc. 111 (955), p. 92 : *Aloitus conuersus notui scribens* ; doc. 114 (955), p. 95 : *Aloitus presbiter et confesus* ; doc. 123 (959), p. 106 : *Aloitus conuersus scripsit.*

<sup>680</sup> *Ibid.*, doc. 191 (982), p. 200. On en trouve aussi ailleurs, par exemple à Sahagún : CDMS 1, doc. 359 (999), p. 435 : *De Domnos Sanctos [...] Fredenandus presbiter et confessor confirmat.*

<sup>681</sup> *Ibid.*, doc. 33 (925), p. 66 : *Zacarias abba et confessor* ; CDMC 2, doc. 74 (943), p. 35 : *domna Gonso confessa uel sua congregatio confessorum* ; CDCL 1, doc. 180 (944), p. 259 : *Ego humillimus et seruus uester Ciprianus, ac si indignus conuerso [...] Ciprianus, hac si indignus abba* ; CDCL 3, doc. 549 (991), p. 54 : *Emeterius abba et confessor [...] Andreas presbiter et confessor* ; CDCA, doc. 207 (1010), p. 187 : *ego ancilla Christi Vigilia, abbatissa, conversa* ; VMH, doc. 42 (1058), p. 40-41 : *petrus abba et confessus* ; doc. 49 (1065), p. 56 : *uobis Arriani prepositi et confessus.*

<sup>682</sup> TC, doc. 369 (1025), p. 534.

## C. Remarques conclusives : du sens de la profusion lexicale

Tirer des conclusions bien franches de ces pages un peu arides n'est pas chose aisée. Il en ressort deux constats d'évidence. En premier lieu, aucun terme – hormis le très rare *cenobita* – n'est absolument propre à désigner les moines, à l'exclusion d'autres catégories de personnes soumises à des genres de vie religieux qui ne sont pas monastiques. Ensuite, moines et moniales sont désignés dans la documentation hispanique du haut Moyen Âge par tout un éventail de mots, certains plus fréquents que d'autres, qui entretiennent des rapports de synonymie ou, tout au moins, de similarité sémantique. Pour parler en termes saussuriens, leurs valeurs peuvent varier<sup>683</sup> : *monachus*, selon Isidore de Séville, renvoie à l'idée de solitude ou d'isolement<sup>684</sup> ; *frater* et *soror* emportent celles de communauté et d'amour<sup>685</sup> ; *conversus* et *confessus* comprennent l'idée de conversion ; *servus Dei*, *famulus/a Dei*, *deodicata*, celle d'une vie consacrée au service de Dieu ; *virgo* et *continens*, celle d'une existence chaste et ascétique. Certains termes sont d'un sens immédiatement perceptible, mais il n'est pas certain que leurs nuances aient été toujours claires à l'esprit des scribes, parfois peu maîtres d'une langue latine qu'ils copiaient laborieusement.

Ces expressions renvoient en tout cas à une même réalité, dont les variations sans nul doute bien réelles ne se transcrivaient guère par des mots – ou du moins, pas par ces mots, un peu figés, qui étaient ceux de l'emprunt aux autorités anciennes et de l'acte juridique. Que les *realia* placées sous les discours se laissent encore une fois si mal saisir, en dépit même de ce foisonnement lexical, ne laisse pas d'interroger. L'amplitude des termes disponibles manifeste-t-elle la richesse et la variété de la vie monastique ? Signale-t-elle plutôt cet état de fluidité et d'indétermination, antérieurement constaté au moyen de maigres indices, qui se serait traduit ou prolongé verbalement ? Peut-être ne faut-il pas conférer trop de poids aux mots tels qu'ils nous sont parvenus, dans la mesure où ils ne constituent qu'une part infime des pratiques langagières de la société considérée : beaucoup d'écrits sont perdus, et l'oralité des hommes du haut Moyen Âge nous est largement inaccessible. Une chose est sûre : chez ces personnes un peu plus lettrées et un peu plus savantes que les autres, celles qui maîtrisaient

---

<sup>683</sup> SAUSSURE, F. DE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1967<sup>3</sup>, II<sup>e</sup> partie, chap. IV : « La valeur linguistique », p. 155-169.

<sup>684</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XIII.

<sup>685</sup> Cf. pour l'époque wisigothique SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías visigóticas*, p. 227-228 et 234 ; et en général LITTLE, L. K., « Moines et religieux », dans J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 741-758, ici p. 741. Il est sans doute significatif que les termes *frater* et *soror* soient employés dans le passage du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* relatif à l'amour que se doivent mutuellement les membres d'une communauté monastique : LRBS, chap. 1, 2, p. 10 : *que autem dicit se ancilla dei esse et sororem suam odit, in tenebris est* ; 1, 3, p. 10 : *qui odit fratrem suum omicida est*.

l'écrit et quelques rudiments de latin, la condition de moine ne tenait pas dans un seul mot. Ceux qui paraissent les désigner de la façon la plus sûre – *cenobita*, *monachus*, *monacha* – n'étaient pas les plus couramment usités : on leur préférait les termes de *frater* et de *soror*, lesquels n'étaient pas proprement monastiques<sup>686</sup>. En déduire que les moines n'étaient pas reconnus comme tels serait assurément une surinterprétation. Est-il aventureux, pour faire retour à notre propos initial, d'en tirer l'impression que leur catégorisation sociale demeurerait à un état peu avancé ? Pour le dire autrement, bon nombre des désignations appliquées aux moines ne les distinguaient pas fondamentalement de l'ensemble des chrétiens<sup>687</sup>. Beatus, dans son *Adversus Elipandum*, rangeait ainsi sous l'appellation de « serviteurs de Dieu » aussi bien les moines que les laïcs<sup>688</sup>.

## II. Le monachisme comme forme de vie

Le monachisme, selon l'expression de Giorgio Agamben, peut être entendu comme une « forme-de-vie » définie par un ensemble de caractéristiques essentielles et plus ou moins spécifiques<sup>689</sup>. Nous avons déjà traité des aspects institutionnels – vie communautaire, soumission à une règle, obéissance à l'abbé – pour noter leur insuffisance à délimiter clairement les contours de la condition monastique. Il convient donc de considérer une série d'autres critères censément distinctifs du genre de vie monastique, promus par les textes normatifs, en prêtant attention à vérifier dans quelle mesure ces conduites idéales se trouvent effectivement diffusées dans les pratiques ou dans l'idéologie monastique dominante, telle qu'elle se reflète au sein de la documentation pragmatique et de l'hagiographie.

---

<sup>686</sup> Un sondage dans le gros millier d'actes que compte la collection documentaire de Sahagún jusqu'en 1100 livre environ 220 mentions du terme *monachus* pour un peu plus de 700 du terme *fratres*, une fois exclues toutes les utilisations de ce terme dans son sens commun, c'est-à-dire référé aux rapports de parenté. Pour comparaison, la base de données CODOLGA, qui inclut toute la documentation galicienne, livre 490 mentions de *monachi* et près de 2300 mentions de *fratres* (ces données n'ont d'autre valeur que celle d'un ordre de grandeur, aucun tri n'ayant ici été effectué selon les usages des termes, et la base de données comportant de nombreux actes falsifiés ou dédoublés).

<sup>687</sup> Comme le note à propos de la langue de saint Benoît MOHRMANN, C., *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 2, Rome, 1961, p. 335 : « Un des traits les plus caractéristiques de la terminologie monastique est la tendance à appliquer aux moines les termes qui se rapportaient originellement aux chrétiens en général. Un des cas les plus typiques et les plus anciens est celui du terme *fratres*, désignant les moines ».

<sup>688</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, I, LXVIII, p. 53 : *unusquisque seruus Dei est, tam monachus quam laicus*.

<sup>689</sup> AGAMBEN, G., *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV, 1*, Paris, 2011, p. 7 : l'A. définit la « forme-de-vie » comme « une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle en est inséparable ».

## A. Fuir le monde

Le moine, c'est d'abord celui qui vit à l'écart du monde<sup>690</sup>. Isidore de Séville, pour ne prendre qu'un exemple parmi les auteurs anciens, y avait insisté plus d'une fois<sup>691</sup>. Après Benoît et Smaragde, le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, destiné aux moniales, le rappelle avec clarté : ceux qui servent Dieu ne sauraient s'impliquer dans les affaires du monde<sup>692</sup>. Le premier concile de Compostelle, en 1056, porte le même type de prescriptions : les moines ne sauraient retourner dans le siècle ni se mêler personnellement des *negotia saecularia*<sup>693</sup>. Aussi doivent-ils en théorie se faire représenter en justice par des vicaires<sup>694</sup>. De telles recommandations ne sont pas sans échos dans les chartes. On en trouve la trace dans un pacte qui pourrait avoir revêtu une fonction partiellement normative, celui de San Pedro de Viñón, en 918 : les moines qui s'y donnent à l'abbé affirment renoncer aux désirs mondains<sup>695</sup>. Une série d'actes de San Pedro de Cardaña datés des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles comporte une formule répétée de nombreuses fois, aux termes de laquelle les serviteurs de Dieu sont définis comme ceux qui ont méprisé les dignités du monde. La même tournure est répétée dans des actes de Santa María de Lara ou de San Millán de Belbimbre et, très couramment, dans ceux de San Pedro de Arlanza<sup>696</sup>. D'autres chartes du *Becerro* de Cardaña insistent encore sur le refus du monde qu'implique la vie monastique<sup>697</sup>. Les exemples pourraient être

---

<sup>690</sup> Réflexions générales sur l'idéal monastique de mépris du monde dans VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994, p. 40-47 ; COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo*, Madrid, 2004<sup>2</sup> (Biblioteca de autores cristianos, 588), p. 475-499 ; GUIZARD-DUCHAMP, F., *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, 2009, p. 191-238.

<sup>691</sup> *Regula Isidori*, chap. IV, p. 94 ; Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, 11, p. 77 ; *Id.*, *Sententiae*, III, 16-18 et 21-22, p. 244-248 et 251-255.

<sup>692</sup> LRBS, chap. I, 18, p. 14 : *Nemo, ait apostolus, militans deo, implicat se negotiis secularibus [...] proinde, a seculi actibus aliena sacra soror effecta...* ; II, 3, p. 38 : *non potest homo deo simul et huic seculo seruire.*

<sup>693</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 4, p. 100 : *De coenobialibus annectimus ut [...] ad saeculum non revertantur, in negotiis saecularibus alios eligant.*

<sup>694</sup> Voir en ce sens les prescriptions de la *Regula communis*, chap. III, p. 177-178, et un cas d'application concrète : TSJS, doc. 112 (1003), p. 254 : *Trasarigum presbiter, qui vocem pulsat monasterii Samanos [...] Didaco Didaci et Trasarigo presbitero, qui estis vicarii de Samanos.*

<sup>695</sup> CSTL, doc. 24, p. 30 : *abnegantes impietates et saecularia desideria.*

<sup>696</sup> CSCP, doc. 42 (943), p. 71-72 : *Dum diuinitatis hordo in nos trutinando ruminaremus que quantaue prestiterit Dominus seruis suis [...] et quomodo infolias mundi et eius gloria spreuerunt.* Et de même CSCP, doc. 60 (947), p. 92 ; doc. 113 (964), p. 145 ; doc. 189 (982), p. 231 ; doc. 191 (984), p. 233 ; doc. 234 (1025), p. 275 ; doc. 252 (1047), p. 299 ; CDCC, doc. 2 (929 ?), p. 130 ; CArl, doc. 6 (929), p. 21 ; doc. 32 (1039), p. 70 ; doc. 37 (1042), p. 80 ; doc. 38 (1042), p. 82 ; doc. 39 (1042), p. 83 ; doc. 46 (1046), p. 96 ; doc. 48 (1047), p. 99 ; doc. 58 (1058), p. 120 ; doc. 60 (1060), p. 123.

<sup>697</sup> CSCP, doc. 37 (942), p. 66 : *qui ad Deum ire cupiunt, huius mundi gloriam spernunt*, et de même doc. 76 (950), p. 107 ; doc. 295-296 (1062), p. 347-348 ; doc. 352 (1077), p. 402. CSCP, doc. 85 (954), p. 116 : *milites prolix regis immensi infolias mundi uicerunt* ; de même doc. 105 (962), p. 135.

multipliés dans toutes les régions de la péninsule<sup>698</sup>. Un même idéal de renoncement au monde est affirmé à plusieurs reprises dans la *Vita Froilanis* ou dans la *Vita Dominici siliensis*<sup>699</sup>. La rupture doit être normalement radicale : selon le précepte évangélique (Mt. 10, 37) et comme le réaffirme vigoureusement un extrait du traité sur les Psaumes de Jérôme intégré au *codex regularum* de Leodegundia, la vie monastique est un arrachement à la *patria*, aux pères, aux mères, aux frères et aux sœurs, aux demeures où l'on a grandi<sup>700</sup>. Plusieurs chartes de Samos et de Celanova rappellent de même que les moines ne doivent rien mettre au-dessus de leur amour pour le Christ : ni père ni mère, ni aucune des choses transitoires de ce monde<sup>701</sup>.

Contrepoint logique, le siècle est montré dans divers textes monastiques comme le lieu de tous les dangers, où se borne négativement la condition de moine. Les ruptures ou les attiédissements de la vocation monastique sont présentés comme motivés par le désir du siècle en même temps que par l'incitation du diable<sup>702</sup>, et les usurpations diverses dont sont victimes les monastères trouvent aux yeux des rédacteurs de chartes une explication naturelle dans la « cupidité mondaine »<sup>703</sup>. Le retour au siècle, c'est donc la négation même de la vie

<sup>698</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *serui Dei qui mundum reliquerunt et pompis eius* ; formules voisines *ibid.*, doc. 57 (938), p. 132 ; VMH, doc. 9 (959), p. 7 : *pompa seculi abrenuntiauerit* ; et de même doc. 17 (983), p. 20 ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 180 ; doc. 199 (986), p. 215 ; TC, doc. 276 (1011), p. 409 ; TSJS, doc. 73 (1030), p. 198 ; doc. 77 (1054), p. 206 ; doc. 90 (1057), p. 225 ; doc. 131 (1050), p. 286 ; doc. 155 (1053), p. 322 ; doc. 179 (1041), p. 352 ; doc. 201 (1070), p. 379 ; CSJP 1, doc. 58 (1033), p. 171-172 : *dimisimus parentibus uniuersis nostris atque vicinis, et simul in unum pervenimus ad locum sanctum ecclesie que dicitur Sancte Eulalie et Sancte Marie genetricis Domini nostri Ihesu Christi vel Sancti Mikahelis arcangeli, prope Peccaria quem vocitant villa.*

<sup>699</sup> *Vita Froilanis*, p. 580 : *Per rupes et abdita collium impiger ambulans, ut ubi inueniret locum quod solidariam et quietam ualenter duceret uitam remotus ab strepitu seculari.* Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 4, p. 192 : *spreto et calcato omni mundi oblectamine* ; 9, p. 254 : *spernentem blandas illecebras mundane lasciuie.*

<sup>700</sup> ANTOLÍN, « Historia y descripción de un "Codex regularum" », p. 314-315 : *Dimisimus patres. Dimisimus matres. Dimisimus fratres. Dimisimus sorores. Dimisimus huxores. Dimisimus filios. Dimisimus patrias nostras. Dimisimus domos et cellulas nostras, in quibus nati sumus et nutriti. Alii dimiserunt serbulos. Uenimus in monasterium, et propter hec omnia dimisimus.*

<sup>701</sup> CDMC, doc. 53 (936), p. 125 : *Et qui non preposuerunt amori tuo patrem aut matrem aut cetera transitoria qui his monitis impleuerint, ipsos tu predixisti tuos esse discipulos* ; doc. 57 (938), p. 132 : *nichil preponentes amori tuo, non patrem aut matrem ceteraque transitoria mundi.* Et de même TSJS, doc. 73 (1030), p. 198 ; doc. 77 (1054), p. 206 ; doc. 90 (1057), p. 225 ; doc. 131 (1050), p. 286 ; doc. 155 (1053), p. 322 ; doc. 179 (1041), p. 352 ; doc. 201 (1070), p. 379.

<sup>702</sup> TSJS, doc. S-1 (904), p. 441 : *Si quis tamen ab hoc cenobii uel pactum regule discipline a seculo desiderio ad desiderit aut per quoquumque argumentii uagaberit* ; CDMC 2, doc. 111 (955), p. 92 : *sagitta diaboli uulneratus, a monasterium fugiit et ad desideria seculi deuolutus uita secularium se sociauit* ; VMH, doc. 9 (959), p. 7 : *Idemque dum commune cum ceteris sibi tirunculas commaneret peccato inpediente oblita primeue conuersationis sanctissima documenta uersa est in secularia detrimenta. [...] Relictoque monasterio et suauis christi iugo introibit iuri imperio et carnali desiderio* ; CALa, doc. 268 (1078), p. 253 : *monasterium in primis monastico ordini subditum sed labente curriculum tempor[sic] ad hoc loco hec religiositas deperit et in potestate in religiosorum clericorum seculariumque devenit.*

<sup>703</sup> CSM 1, doc. 291 (1055), p. 281 : *pater meus Garsea rex, seculi cupiditate inflamatus, a parte Sancti Emiliani abuit extraniatum* ; CALb, doc. 39 (1056), p. 58 : *pro illa hereditate de Alberiti qua pro cupidita huius seculi uobis abstulit* ; CSM 1, doc. 308 (1060), p. 297-298 : *Ego igitur senior Tello Monnoiz, [...] seculari cupiditate*

monastique : les moines qui s'en rendraient coupables seraient passibles des pires châtiments et ne sauraient plus être tenus pour tels<sup>704</sup>. C'est que le siècle est, selon une charte de Celanova datée de 947, le lieu de l'errance et de la corruption<sup>705</sup>. Les moines contraints de traverser cette « mer » ne sont pas sûrs d'en revenir indemnes, comme le rappelle avec inquiétude une prière transcrite au XI<sup>e</sup> siècle dans un *codex* liturgique castillan, peut-être originaire de Silos<sup>706</sup>. À la charnière des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, le moine Grimaud témoigne d'une même défiance au moment de décrire, dans le prologue de la *Vita Dominici siliensis*,

« le monde, c'est-à-dire les assauts de tous les ennemis visibles et invisibles, les tentations, les mensonges, et encore les plaisirs naturels de la chair et les troubles triomphant de l'âme changeante ; les voies amples et larges du siècle, c'est-à-dire tous les désirs charnels »<sup>707</sup>.

Au besoin, il est donc légitime de recourir à la force du bras séculier pour maintenir dans sa profession un moine qui s'en serait éloigné pour retourner aux affaires mondaines : tel est vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, le sort de cet Asaredus, moine de San Adrián en Galice, contraint de regagner son monastère par l'intervention du roi Ramire II<sup>708</sup>.

## B. Se mortifier

Parce que le siècle, comme l'affirme Grimaud, est empli des sollicitudes de la chair, le renoncement au monde implique une vie toute d'ascèse et de discipline, marquée par les exigences du jeûne, des veilles et de la chasteté<sup>709</sup>. Des formules plus ou moins stéréotypées

---

*inflamatus, per meam violenciam, fratribus Auchensis Sancti Felicis [...] eiectis a propriam fratribus domum prefatum Sanctum Pelagium possedi illum monasterium et in mea stare feci potestate.*

<sup>704</sup> CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 : *vt si, quod absit, aliquis ex nobis in malis perseuerauerint et fratres scandalizauerint et ad seculum reuerti uoluerint, sint excommunicati de omni re monasterii quod ibi abstulit* ; Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 3, p. 186 : *remota omni seculari cura, que uix hoc nullatenus transigit potest absque culpa* ; I, 22, p. 294 : *aut periclitabitur saluatio animarum nostrarum, hinc egredientes, et ad seculum, cui abrenunciauimus, ut canis ad uomitum et sus lota ad uolutabrum reuertentes.*

<sup>705</sup> CDMC 1, doc. 81 (947), p. 43 : *Tempus hoc umane fragilitatis que miseros in hac corruptione deprimet per huius seculi labili oberratione deducit.*

<sup>706</sup> GILSON, J. F., *The Mozarabic Psalter*, Londres, 1905, p. 325 : *Oratio quando fratres vadunt in itinere. [...] Spiritus dei bonus deducat uos in uiam rectam ut a lapsum peccaminum itinera uestra disiungat, [...] ut eodem sancto spiritu repleti, et mare huius seculi transeatis inlesi.* Sur le manuscrit édité par Gilson, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos leoneses », n° 25, p. 316-317 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 13 et 250-252.

<sup>707</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, Prol., p. 146 : *mundum, id est, omnium inimicorum uisibilibus et inuisibilibus infestationes, suggestiones, falsitates et ipsas etiam naturales carnis titillationes motusque uariantis animi uincentes et amplas et latas huius seculi uias, scilicet, omnia carnalia desideria.*

<sup>708</sup> CDMC 2, doc. 111 (955), p. 92.

<sup>709</sup> Voir en général BROWN, P., *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1988 ; VOGÜÉ, A. DE, *Aimer le jeûne. L'expérience monastique*, Paris, 1988 ; COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 541-594 ; DIEM, *Das monastische Experiment* ; CABY, C., « Abstinence, jeûnes et "pitances" dans le monachisme médiéval », dans J. LECLANT, A. VAUCHEZ et M. SARTRE (éd.), *Colloque :*

rappellent dans les chartes que les moines mènent une vie sobre et chaste, qu'ils se soumettent sans cesse aux jeûnes et s'astreignent aux veilles<sup>710</sup>. Le scribe Vigila, copiste du célèbre *Codex albeldensis* en 976, souligne de même, dans une pièce composée en 980 pour un autre manuscrit, l'importance et les rigueurs du jeûne monastique, en même temps qu'il affirme la nécessité pour les moines de porter sous leurs vêtements le cilice des pénitents<sup>711</sup>. Au sein du patchwork pénitentiel copié à la fin du XI<sup>e</sup> siècle dans les derniers folios du *Beatus de Silos*, on relève encore diverses considérations ascétiques sur la nécessité de tenir le jeûne et de fuir la femme, « porte du diable », « voie de la pollution du corps et de l'âme »<sup>712</sup>. Dans un court texte intitulé *De guila restringenda*, démarqué des *Sentences* d'Isidore de Séville, on lit que la maîtrise de la glotonnerie conditionne la victoire sur tous les autres vices<sup>713</sup>. Vient ensuite un long développement original, condamnant la consommation de viande et de vin :

« Et nous, frères, devons craindre de perdre la vie éternelle par la luxure de notre chair ; [...] celui qui désire posséder le royaume de Dieu doit éloigner de lui la viande et le vin et toutes les délices du siècle »<sup>714</sup>.

À Silos, le moine Grimaud décrit avec admiration la vie d'ascèse menée par Dominique au cours de sa jeunesse, d'abord au désert, puis à San Millán de la Cogolla : vie d'abstinence, de

---

*pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes*, Paris, 2008 (Cahiers de la Villa « Kérylos », 19), p. 271-292. Pour le cas hispanique : ANDRADE CERNADAS, « En el refectorio » ; VIVANCOS GÓMEZ, « Consumo y ascesis ».

<sup>710</sup> Cf. par exemple CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 : *iuste, et pie, et caste, et sobrie uiuamus* ; TSPM, doc. 3 (895), p. 83 : *ad fratres [...] qui ibi regule sancte, in Dei timore et castitate deservierint* ; CDCA, doc. 47 (936), p. 97 : *fratres vel sorores qui ibidem regule sanctae in Dei timore et castitate de servierin [sic] in vigiliis iuniis et orationibus insistente* ; CDMS 1, doc. 269 (973), p. 321 : *pro utilitate et substantie fratrum confessorum qui ibidem vigiliis et orationibus Christum militant* ; CARL, doc. 65 (1063), p. 135 : *in vigiliis, in jejuniis* ; DML, doc. 68 (1063), p. 107 : *in uigiliis et ieiuniis* ; CSM 1, doc. 344 (1065), p. 328 : *ipsum sanctum locum omni tempore psalmis, innis et canticis illustratis, caste, pie, iuste, honeste sub disciplina et regula vita sancte confessionis* ; CDMS 2, doc. 668 (1068), p. 382 : *ad monacos uel ad fratres qui in uita sancta perseuerantes fuerint caste pie et sobrie uitam deduperint [sic]* ; CDI, doc. 57 (1076), p. 75 : *in orationibus, in uigiliis, in ieiuniis et elemosinis* ; DMV, doc. 123 (1079), p. 116 : *servorum Dei ibidem die noctuque in psalmis et orationibus, ieiuniisque persistentium*.

<sup>711</sup> Poème édité par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. XXII, 10, ici p. 368-369. Sur ce poème, voir aussi *ID.*, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 89-91 et 113-115.

<sup>712</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 45-46 : *Cum mulierem in conloquio rememorare non presummas [...]. Quia femina porta et ianua diaboli est cabea ab ea nimis ; admoneo cum ea remorare non studeas ; femina uia iniquitatis est, femina uia et semita pollutionis corporis et anime, umbra et interitus mortis est. [...] Nullus enim ieiunium uiolet, nullus maculet, nullus contemnat quia dum uenerit dominus noster Ihesus Christus ad iudicium faciendum satiet et reficiat eos quos inuenerit ieiunantes*.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 47 : *Nemo potest dominare in se ceteris uitii nisi prius restrinxerit et dominaberit inglubiam uentris nec quisquam a semetipsum facere poterit spiritus inmundus expellere nisi per abstinentiam corpus dominaberit gula*. La source est Isidore, *Sententiae*, II, 42, 11, p. 186.

<sup>714</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 48-49 : *Et nos fratres timeamus ne per luxuriam nostre carnis uitam eternam perdamus ; [...] qui desiderat regnum Dei possidere carnem et uinum uel omnes delicias seculi a se tollat*.

veilles continues et de jeûnes quotidiennement répétés<sup>715</sup>. Un peu plus loin, l'hagiographe dresse dans des termes similaires le portrait du moine idéal, en la personne d'un certain Liciniano<sup>716</sup>.

Les bons moines sont donc ces « mortifiés loin du siècle », selon les termes d'une charte de Samos<sup>717</sup> ; ceux qui mortifient leur chair mais conservent l'esprit vigoureux pour mener le combat qu'est leur vie<sup>718</sup>. Le mauvais moine, semblable aux « circoncellions » dénoncés par Cassien, c'est au contraire celui qui vivifie sa chair, au lieu de la mortifier, comme l'indique une charte de 912<sup>719</sup>. Il est alors bien compréhensible que les moines gloutons et concupiscentiels soient soumis à de sévères châtements. Les pénitentiels hispaniques prévoient ainsi des satisfactions particulièrement lourdes pour les moines coupables de fautes sexuelles, plus légères pour les ivrognes ou pour ceux qui auraient mangé, sans y être forcés par une nécessité impérieuse, de la viande de quadrupède<sup>720</sup>.

De fait, les exemples d'infractions sont communs. En 889, on connaît le cas d'un diacre vivant en *congregatio* et se donnant à l'abbé Riciulfus après s'être accusé d'avoir conçu un fils *in peccato*<sup>721</sup>. Plus précise, une charte de 954 rapporte que l'abbé du monastère de Valdesaz, Salvatus, publiquement convaincu d'avoir entretenu à León une relation adultérine avec une *meretrix*, avait été condamné à verser 200 sous. Parallèlement et dans les mêmes parages – le cas est rapporté par le même acte –, un monastère féminin gouverné par l'abbesse Proniflina avait été brutalement frappé par la luxure : certaines moniales, enceintes,

---

<sup>715</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 3, p. 188 : *quibus uirtutibus scilicet abstinentia, uigiliis continuis ac cotidianis ieiuniis et indeficientibus oracionibus claruerit non est nostre sciencie uel possibilitatis euoluere* ; 4, p. 190 : *deliberauit ergo heremum deserere, non propositi mutacione uel instabilis animi leuitate, sed ut conuersionem, abstinentiam religionemque perfecte Deo seruiencium uideret et cognosceret* ; 5, p. 194 : *nec in nullo rigorem monastice uite relaxabat, sed illicitos motus carnalis concupiscentie sancto dominatui spiritualis anime subdebat* ; 5, p. 210 : *Vt assuetus fuerat, uigiliis, ieiuniis, orationibus ceterisque bonis operibus sedulus insistebat*.

<sup>716</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 228 : *In illis igitur diebus, in monasterio Exiliensi, fundato in honore beatissimi Sebastiani, martiris Christi, erat quidam monachus, uenerabilis uite, Licinianus nomine, seruiens Domino in sancta conuersione die ac nocte cum magna reuerentia et humilitate, continuus in ieiuniis, assiduus in orationibus, pernox in uigiliis et iugiter intentus omnibus bonis operibus*.

<sup>717</sup> TSJS, doc. 217 (973), p. 399 : *famulis Christi mortificati a seculo*.

<sup>718</sup> CDCA, doc. 214 (1015), p. 192 : *tuos uernantes dextera dei manus monachorum vel ancillarum continentum choro sub regula tramite mortificatis carne solo spiritum vigente dimicantes*.

<sup>719</sup> *Ibid.*, doc. 10, p. 61 : *et inuiles non mortificantes sed uiuificantes carnem suam et non spiritum suum secundum lex omnes et beatus docet apostolus uelut mali mercenarii exterminant re ecclesiae et pauperum et quod peius est animas suas dissoluti atque per diuerso vagantes pergunt ut circiliones in locis aliis*.

<sup>720</sup> *Paenitentiale uigilanum sive albeldense*, éd. BEZLER, *Paenitentia Hispaniae*, p. 1-13, c. 2-3, p. 3 ; 96, p. 12 ; *Paenitentiale silense*, éd. *ibid.*, p. 15-42, c. 5-6, p. 18 ; 242, p. 40 ; *Paenitentiale cordubense*, éd. *ibid.*, p. 43-69, c. 6, p. 52 ; 137, p. 65 ; 148, p. 66. Voir plus largement sur le traitement des péchés sexuels et des péchés de gueule chez les clercs et les moines les commentaires de BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 193-200, 251-253 et 255.

<sup>721</sup> DEPA 2, doc. 141, p. 174-175.

avaient brisé la clôture ; d'autres y avaient pénétré pour s'adonner aux plaisirs de la chair<sup>722</sup>. En 952, un certain Mondino avait dû céder une terre au monastère de Celanova pour avoir donné sa propre fille *ad adulterio* au *frater* Vidramiro<sup>723</sup>. Quelques années plus tard, un certain Pedro, probablement moine, parce qu'il avait pris femme, avait « damné la profession » à laquelle il était soumis ; ses biens furent saisis par ordre du roi et de l'évêque<sup>724</sup>. On comprend que les peines encourues aient parfois conduit à prendre la fuite, comme le fit le moine Ero, homicide et fornicateur<sup>725</sup>.

Malgré les contrôles et les châtiments, les cas énumérés montrent que les pratiques étaient sans doute loin d'être toujours respectueuses des idéaux prescrits et répétés. Une tolérance de fait devait être courante, mais les discours étaient autres. En 927, un acte du cartulaire de Celanova dénonçait avec virulence le cas d'un monastère transformé, lit-on, en véritable lupanar. Le responsable méritait le nom d'apostat et de pseudo-religieux : il ne pouvait être considéré comme moine<sup>726</sup>. Peu de temps auparavant, l'auteur anonyme de la *Vita Froilanis* avait rapporté comment Froilán, ermite et fondateur de monastères, s'était vu contraint d'accepter la prêtrise par le roi Alphonse III, qui voulait en faire un évêque. Pour tenter d'échapper à une condition mondaine qu'il jugeait peu conforme à ses aspirations, Froilán s'était accusé auprès du roi d'avoir des enfants, donc d'être un *falsum monacum* : la

---

<sup>722</sup> CDCL 2, doc. 278, p. 36-37.

<sup>723</sup> CDMC 2, doc. 96, p. 74 : *Et pariamus uobis illo penis nostro facto quod filia mea dedi ad adulterio ad fratrem Uidramiro.*

<sup>724</sup> CSMOD, doc. 29 (988), p. 82-83 : *Et presimus illo de Petrum, per mandatum regis et episcopis, pro que damnabit confessionem que tenea super sua kapeza, et represera muliere.*

<sup>725</sup> CDCL 2, doc. 507 (985), p. 318 : *Et in fuga fuit ipse Ero monaco propter scelus fornicationem et propter omicidio quos fecit.*

<sup>726</sup> CDMC 1, doc. 29, p. 95 : *Igitur post obitum idem predictus abbas successit Saulus in uicem eius nefandus sperantis in eo, apostata quidem ex religioso pseudo effectus matrimoniauuit sibi uxorem, et locum qui Deo fuerat dicatum, lupanar efficere opinatum.* ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 117, considère cet acte comme falsifié, en raison du discours réformateur qu'il véhicule, à ses yeux caractéristique de l'époque grégorienne. Les arguments en faveur de l'authenticité sont cependant loin d'être négligeables, à moins de supposer un faussaire assez scrupuleux pour avoir su éviter les pièges de l'invraisemblance, de la contradiction ou de l'anachronisme tout en imprimant à son discours nombre de formules propres à lui conférer une haute crédibilité. Tous les noms cités correspondent à des personnages effectivement actifs avec le titre qui leur est attribué en 927. Un passage de l'acte est tiré d'un pacte monastique, auquel le texte fait par ailleurs allusion, comme l'ont noté BISHKO, « The Pactual Tradition », p. 35-36, et FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 440-441. Or si la rédaction de pactes monastiques est courante dans la Galice du X<sup>e</sup> siècle, on n'en connaît plus d'exemple après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Il est certainement plus logique de penser qu'un scribe avait sous les yeux ou en mémoire un tel texte – dont il affirme qu'il avait fait l'objet d'une lecture publique lors des débats préalables à la restauration du monastère de Loyo –, que d'imaginer un faussaire de la fin du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle assez subtil pour attribuer à cet établissement un acte conforme à des traditions révolues, et dont rien ne prouve qu'il était alors conservé : le cartulaire de Celanova, qui donne l'acte de restauration de Loyo, ne le livre en tout cas pas. En outre, la politique appliquée à Santa María de Loyo par Gutier Menéndez, père de Rosende de Celanova, n'est pas sans rappeler l'esprit de réforme que Rosende – présent à l'assemblée qui décide de la restauration de Santa María de Loyo – et son frère Froila insufflent moins de dix ans plus tard au grand monastère galicien, de sorte que l'argument de l'anachronisme se trouve fragilisé : sur la fondation de Celanova, voir *infra*, p. 260 *sq.*

copulation et l'engendrement n'étaient pas compatibles avec la revendication d'un monachisme authentique<sup>727</sup>.

### C. Renoncer aux richesses

L'éloignement du monde consubstantiel à la vie monastique passait aussi par le renoncement à toute forme de propriété personnelle<sup>728</sup>, comme le commandaient le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* ou les deux conciles de Compostelle<sup>729</sup>. Dans le *Codex albeldensis* et dans son jumeau, l'*Aemilianensis*, on trouve parmi quelques extraits de la règle bénédictine le chapitre relatif à la pauvreté, signe de l'importance accordée à une telle exigence<sup>730</sup>. Dans un bref texte de nature à la fois réglementaire et pénitentielle copié vers 945 au sein du Smaragde dit de Silos, à la suite du commentaire sur la règle de saint Benoît, le renoncement aux biens propres est défini comme la condition première et *sine qua non* d'entrée au monastère<sup>731</sup>.

Les moines sont donc présentés ici et là comme *pauperes Dei* ou *pauperes Christi*<sup>732</sup>. Ces « pauvres du Christ » n'étaient pauvres qu'à titre individuel ; dans les monastères convenablement dotés, les ressources communautaires devaient leur assurer un train de vie qui n'était pas celui des misérables. Le pacte de Santa María de Mezonzo, passé entre l'abbé Fulgaredus et ses moines en 871, est à ce titre éclairant : s'adressant à leur supérieur, ceux-ci

---

<sup>727</sup> *Vita Froilanis*, p. 582 : *Constrictus adque catenatus, procacioribus uerbis insultans regem, et filios habere se incusabat et falsum monachum se esse aserebat*. Le dernier *et* paraît chargé d'une valeur presque consécutive.

<sup>728</sup> Le thème a été traité assez amplement par LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 401-411 ; *ID.*, « La pobreza ». Cf. aussi MATTOSO, « O ideal de pobreza ». Pour l'arrière-plan wisigothique : LINAGE CONDE, A., « Pobreza, castidad y obediencia en el monacato visigótico », dans *Los consejos evangélicos en la tradición monástica. XIV Semana de estudios monásticos, Silos, 1973. IX Centenario de la muerte de Santo Domingo de Silos*, Silos, 1975 (*Studia silensia*, 1), p. 29-55. Plus généralement : LOZANO, J. M., « The Doctrine and Practice of Poverty in Early Monasticism », dans *Claretianum*, 16, 1976, p. 5-32 ; VOGÜÉ, A. DE, « La pauvreté dans le monachisme occidental du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle », dans *Collectanea cisterciensia*, 46, 1984, p. 177-185 ; LITTLE, L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, 1992<sup>3</sup> ; TONEATTO, *Les Banquiers du Seigneur*.

<sup>729</sup> LRBS, chap. VIII, p. 46-47 : *Quod non debent proprium aliquod habere sorores* ; xxx, p. 58-59 : *nihil proprium uindicent quodque non renuntiauerit recte non recipiatur in monasterio* ; MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 4, p. 100 : *De coenobialibus annectimus ut [...] proprias pecunias dimittant* ; conc. de Compostelle II (1063), c. 4, p. 103 : *De cenobialibus uero adicimus necti ut proprium non abeant*.

<sup>730</sup> ANTOLÍN, *Catálogo*, p. 362 et 398. Les extraits en question correspondent à la *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. XXXIII, p. 562 : *Si quid debeant monachi proprium habere*.

<sup>731</sup> *Penitencial monástico de Silos*, p. 610 : *Primum ut recte abrenuntient usque nummum unum, et nicil propium vindicent. Quod qui non abrenuntiauerit recte non recipiantur in monasterio*. Voir sur ce texte BEZLER, *Paenitentialia Hispaniae*, p. XVIII-XIX.

<sup>732</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p.125 ; CDMS 1, doc. 348 (994), p. 421 ; CDMS 2, doc. 409 (1022), p. 57 ; TSJS, doc. 73 (1030), p. 198 ; CDMS 2, doc. 471 (1042), p. 133 ; TSJS, doc. 155 (1053), p. 322 ; TC, doc. 56 (1095), p. 89.

s'engagent à ne revendiquer aucun bien comme leur appartenant en propre, mais au contraire à remettre toutes leurs possessions à l'abbé, pour un usage collectif. Si, par la suite, un membre de la communauté rompait son engagement et retournait au siècle, il n'aurait plus aucun droit sur les biens qu'il avait apportés au monastère à l'occasion de sa profession ; celui qui, malgré le pacte, tenterait de les usurper s'exposerait aux châtiments de Dieu, de l'évêque et du roi<sup>733</sup>. Une charte de San Román de Entrepeñas, datable de 1027, permet de préciser un peu : la possession commune ne pouvait être tenue pour celle des abbés et des moines ; les biens appartenaient aux saints dont le monastère conservait les reliques<sup>734</sup>. La richesse collective d'un monastère n'entraîne donc pas en contradiction avec la pauvreté individuelle de ses membres : le saint patron du monastère constituait le destinataire véritable des donations sur lesquelles se fondaient les temporels monastiques. La fortune d'un établissement dépendait ainsi plutôt de la puissance du ou des saints dont il conservait les reliques et de la capacité des moines qui le peuplaient à servir dignement ces derniers ; en d'autres termes, l'exemplarité de leur vie et la rigueur de leur ascèse devaient logiquement conduire à l'enrichissement du monastère<sup>735</sup>.

Pourtant, les cas ne sont pas rares où des moines semblent tenir en leur nom propre des biens dont on les voit disposer librement<sup>736</sup>. Plusieurs actes du *Tumbo* de Celanova attestent ainsi que des moines possédaient personnellement des vignes<sup>737</sup>. Dans le même cartulaire, le cas du prévôt Cresconio révèle encore que le renoncement individuel à toute possession était loin d'être toujours appliqué en toute rigueur. En 989, Cresconio avait reçu de l'évêque

---

<sup>733</sup> CDMC 1, doc. 4, p. 64 : *Vt quicquid adnuntiare uel imperare iusseritis, pro salute anime nostre humiliter omnia adimpleamus, nichil proprium uindicantes, sed omnia quicquid uisi sumus abere sit uobis post hunc scriptum sancte regule pacem abiturus ; ut nullus ex propinquis nostris uel extraneis potestatem in rebus nostris, que in uestra potestate tradimus, non abeat nisi tu et fratres tui, qui nobiscum pariter sub uestra potestate permanserint in regula sancta, uel in hunc pactum uel placitum post uestrum transitum ea post deuindicauerint et abeant omnia in perpetuum. [...] vt si, quod absit, aliquis ex nobis in malis perseuerauerint et fratres scandalizauerint et ad seculum reuertii uoluerint, sint excommunicati de omni re monasterii quos ibi abstulit, et careat omnem uocem causandi pro ipsa legis mundane, vt si aliquis res presumptiue de monasterio rapuerit, aut in aliquo loco monasterio conturbauerit, accipiat Deo emendatione et de parte et pontifice rege nostro sententiam qualem ipsi domni taxauerint.* On trouve des préventions comparables, quoique moins détaillées, dans d'autres pactes monastiques : voir par exemple TSJS, doc. S-1, p. 441 : *Siquis tamen ab hoc cenobii uel pactum regule discipline a seculo desiderio ad desiderit [sic] aut per quoquamque argumentum uagaberit, sit exoneratus ab omni dono ecclesie sancte et de mea benedictionem remaneat uacuum et expulsus.*

<sup>734</sup> CSRE, doc. 2, p. 49 : *et non abeat licitum neque abbates neque fratres neque serbus Dei qui cotidie Deum militant post partem monasterii Sancti Romani, set sanctus que sunt reliquie permaneat per omnia secula sancta.*

<sup>735</sup> Voir en ce sens SILBER, I. F., « Monasticism and the 'Protestant Ethic' : Asceticism, Rationality and Wealth in the Medieval West », dans *The British Journal of Sociology*, 44, 1993, p. 103-123.

<sup>736</sup> Voir LINAGE CONDE, « La pobreza en el monacato hispano », p. 507-522. Pour une vision géographiquement élargie : LESNE, É., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 3 vol., Lille, 1910-1936, vol. 1, p. 108-110 ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 126.

<sup>737</sup> CDMC 2, doc. 136 (961), p. 118 : *uinea de Miro monacho* ; TC, doc. 308 (1025), p. 453 : *uinea de Ysmahel monaco* ; doc. 309 (1026), p. 455 : *uineas de Guldere monaco*.

Pelayo une terre dans la *villa* de Bobadela, pour la posséder sa vie durant. À sa mort, elle resterait pour une génération dans sa parenté ; après quoi seulement, elle reviendrait au monastère de Celanova<sup>738</sup>. Vingt ans plus tard, le même Cresconio remettait à l'abbé Manila tous les biens qu'il avait acquis et possédés au cours de sa vie, pour qu'ils servent d'abord l'oratoire de San Silvestre de Aurea, avant de passer à Celanova après la mort de Manila<sup>739</sup>. En 1069, c'est l'abbé Gonzalo de Sahagún qui recevait à titre personnel plusieurs parts dans le monastère de San Félix de Bobatella : elles le « serviraient » jusqu'à sa mort, puis entreraient dans les possessions de Sahagún<sup>740</sup>. En 1087 encore, Alphonse VI de León-Castille exemptait de toute charge les biens que possédait ou que pourrait acquérir le prêtre Fernando, moine de San Millán de la Cogolla ; le monastère ne les posséderait qu'après sa mort<sup>741</sup>. Une trentaine d'années plus tôt, un prêtre Fernando, déjà – on est tenté de croire qu'il s'agit du même personnage –, avait pris à San Millán l'habit bénédictin en y apportant son propre monastère de San Antolín de Rívarredonda, mais en s'en réservant l'usage sa vie durant<sup>742</sup>. Un évêque, un roi pourtant réformateur, nombre de moines y compris haut placés ne semblaient voir là aucun motif de condamnation ni aucune contradiction avec l'exercice d'une vie pleinement reconnue comme monastique : le sacrifice des biens personnels comme marque d'une telle condition ne semble donc pas avoir constitué un critère intangible, en dépit des commandements réguliers.

Le refus du monde, la mortification des corps, le rejet des richesses : tels sont parmi les traits les plus propres à délimiter socialement les contours d'un mode de vie monastique. Parce que ces caractères s'ancrent dans une longue tradition à valeur d'autorité, ils correspondent aux idéaux véhiculés dans tout le monachisme tardo-antique et médiéval, en Orient comme en Occident. Il est sans doute banal de constater que le portrait du moine accompli se dissout à peu près dans celui du chrétien parfait : l'existence monastique définie comme renoncement n'est pas essentiellement distincte d'une vie chrétienne poussée à son plus haut degré de vertu, conformément au message évangélique<sup>743</sup>. Les moines n'étaient-ils pas simplement ceux qui suivaient l'évangile du Christ – *sequaces* ou *sequipedas*

<sup>738</sup> CDMC 3, doc. 210, p. 22-23. D'autres actes comportent des clauses comparables, par exemple TC, doc. 204 (ca. 1005), p. 287.

<sup>739</sup> *Ibid.*, doc. 180 (1010), p. 250-258. Sur la politique d'acquisition foncière menée par Cresconio, cf. CARZOLIO DE ROSSI, « Cresconio, prepósito de Celanova ».

<sup>740</sup> CDMS 2, doc. 681, p. 399. Cf. dans le même sens *ibid.*, doc. 682 et 683, p. 400-401.

<sup>741</sup> AVI, doc. 89, p. 236-237.

<sup>742</sup> CSM 1, doc. 298 (1058), p. 287-288.

<sup>743</sup> Sur le monachisme comme forme de l'excellence chrétienne, voir PENCO, G., « Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI », dans *Studia monastica*, 1, 1959, p. 7-50, spt. p. 10-16.

*euangelii*<sup>744</sup> ? Il n'est que de parcourir le long chapitre liminaire du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, consacré aux instruments des bonnes œuvres, pour percevoir que les exigences s'imposant aux moines pouvaient s'appliquer à tous les chrétiens désireux de perfection personnelle<sup>745</sup>. Dans les faits cependant, si l'on excepte peut-être quelques cas limites – pénitents, veuves consacrées, laïcs exceptionnellement pieux –, la rupture effective avec le monde, dans sa triple dimension spatiale, ascétique et socio-économique, devait bien constituer un critère distinctif de la condition monastique : comme l'a justement écrit Dominique Iogna-Prat, « c'est l'ascétisme qui marque la première distinction entre “la part de Dieu” et le reste des fidèles »<sup>746</sup>. Un tel critère vaut comme norme. Les pratiques monastiques, dans une proportion impossible à déterminer, en étaient plus ou moins éloignées : tous les moines n'étaient pas pauvres et chastes, tous n'avaient pas rompu avec leur parenté. Ces infractions aux idéaux convoyés par les règles ou par la tradition monastique participaient sans doute à définir en négatif l'état de moine, comme l'a montré Thomas Fuser pour des époques plus tardives<sup>747</sup>. La possession de biens personnels ou le maintien de liens familiaux, visiblement admis, montrent toutefois la complexité du problème et l'impossibilité de circonscrire le monachisme hispanique du haut Moyen Âge, dans ses diverses manifestations, à des frontières trop strictement bornées.

### III. Vêtements, signes visuels, attitudes corporelles

#### A. L'apparence comme signe identitaire

Au Moyen Âge, l'apparence physique et le vêtement constituent de puissants marqueurs identitaires, non pas au sens où ils donneraient à voir les personnes dans la spécificité de leurs caractères individuels, mais comme des signes visibles capables

---

<sup>744</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 125 : *qui creduntur sequaces euangelii tui* ; doc. 57 (938), p. 132 : *qui sequipedas euangelii tui esse noscuntur* ; CDMC 2, doc. 190 (982), p. 190 : *qui sequaces euangelii effecti*. Et de même TSJS, doc. 73 (1030), p. 198 ; doc. 179 (1041), p. 352 ; doc. 201 (1070), p. 379, etc. Voir aussi CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179-180 : *religiose fratrum congregatio seu monachorum cetu degentium et per anticorum patrum normam uiuentium euangelicaque itinera gradientium [...] Ideoque seruus Redemptoris mei, audiens precepta euangelica in tonantem et dicentem : [...] quicumque reliquerit omnia huius mundi propter me et propter euangelium, centuplum accipiet et insuper uitam eternam possidebit. Cfr. Mt. 19:29.*

<sup>745</sup> LRBS, chap. I, p. 9-36.

<sup>746</sup> IOGNA-PRAT, D., « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans D. IOGNA-PRAT et G. VEINSTEIN (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, 2003, p. 69-87, ici p. 78.

<sup>747</sup> FÜSER, T., *Mönche im Konflikt : zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern : 12. bis frühes 14. Jahrhundert*, Münster, 2000 (Vita regularis, 9).

d'objectiver l'appartenance à un groupe social<sup>748</sup>. La profession monastique s'effectue, en théorie, selon une cérémonie rituelle dont la conséquence est une modification de l'apparence : tonsure, vêtue, prise de voile au moyen desquelles celui ou celle qui se vouent à Dieu abandonnent tout ou partie de leur chevelure et rejettent l'habit séculier pour revêtir un habit religieux, symbole d'un changement de condition sociale et de mode de vie. Le *Liber ordinum* comporte ainsi la description d'une cérémonie de bénédiction du vêtement des femmes consacrées à Dieu, celle d'un rituel spécifique pour leur prise de voile ainsi qu'une prière pour la « sanctification du vêtement de ceux qui se sont récemment convertis, et veulent revêtir l'habit religieux »<sup>749</sup>. L'*ordo conversorum conversarumque* s'applique quant à lui à ceux – y compris les moines – qui veulent passer « de l'habit laïque à la vie religieuse » ; il prescrit la réception du vêtement religieux pour les femmes et celle de la tonsure pour les hommes<sup>750</sup>. Mais aucun de ces rituels n'est spécifiquement monastique : tous peuvent s'appliquer aussi bien aux laïcs voués à Dieu dans le monde. Par ailleurs, les pénitents, à l'occasion de cérémonies spécifiques, doivent aussi recevoir la tonsure et un habit « religieux » signalant leur état<sup>751</sup>. La tonsure est également imposée rituellement aux clercs, comme marque de leur condition<sup>752</sup>. Un sacramentaire romain copié en écriture caroline, peut-être à Cluny mais destiné à Sahagún après le changement de rite, dans les années 1080, contient une pièce *Ad monacum benedicendum*<sup>753</sup>. Même si les rubriques y sont peu explicites

<sup>748</sup> Voir en général MOOS, P. VON, « Le vêtement identificateur : l'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine ? », dans T. BRERO (éd.), *Le corps et sa parure. The Body and its Adornment*, Florence, 2007 (Micrologus, 15), p. 41-60 ; OUDIN, F., « L'habit fait-il le moine ? Quelques réflexions autour des proverbes vestimentaires au Moyen Âge », dans *Questes*, 25, 2013, p. 1-21.

<sup>749</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, XX, p. 110-111 : *Benedictio de veste Deo vote* ; XXII, p. 112-113 : *Ordo vel benedictio ad velandas Deo votas* ; XXVII, p. 120 : *Oratio de veste sanctificanda eorum qui noviter convertuntur, et religiosum habitum sibi mutare volunt*.

<sup>750</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, XXVIII, p. 121-122.

<sup>751</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, XXX, p. 124 : *Ordo penitentie. Si egrotans quis penitentiam cupit accipere, ingrediens sacerdos in primis detondit eum*. Plusieurs canons conciliaires de l'*Hispana* vont dans le même sens : VIVES, *Concilios*, conc. de Barcelone I (540), c. 6, p. 53 : *Poenitentes viri tonso capite et religioso habitu utentes ieiuniis et obsecrationibus vitae tempus peragant* ; conc. de Tolède III (589), c. 12, p. 128-129 : *Quicumque ab episcopo vel presbytero sanus vel infirmus poenitentiam postulat, id ante omnia episcopus observet et presbyter, ut si vir est, sive sanus sive infirmus, prius eum tondeat et sic poenitentiam ei tradat. Si vero mulier fuerit, non accipiat poenitentiam nisi prius mutaverit habitum* ; conc. de Tolède VI (638), c. 7, p. 238-239 : *hi quos sub religioso habitu poenitentiae professio pro peccatorum venia [...] Ut si quis ingenuorum utriusque sexus sub nomine poenitentis in habito religioso sunt conversati...*

<sup>752</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, t. 3, conc. de Carthage IV, c. 44, p. 363 : *De tonsura clericorum* ; Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, III, p. 55-56 : *De tonsura*. Sur la tonsure des moines et des clercs, voir en général TRICHET, L., *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris, 1990 ; AUZÉPY, M.-F., « Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ », dans EAD. et J. CORNETTE (dir.), *Histoire du poil*, Paris, 2011, p. 71-92.

<sup>753</sup> Sur ce sacramentaire (Madrid, BN, Vitr. 20-8), voir JANINI et SERRANO, *Manuscriptos litúrgicos*, n° 199, p. 248-251 ; GONZÁLVIZ RUIZ, R., *Hombres y libros de Toledo*, vol. 1, 1086-1300, Madrid, 1997 (Monumenta Ecclesiae Toletanae historica. Series V, Studia, 1), p. 79-80 ; WALKER, *Views of Transition*, p. 140-153. Sur ses liens avec Sahagún : HENRIET, P., « Sanctoral clunisien et sanctoral hispanique au XII<sup>e</sup> siècle, ou de l'ignorance réciproque au syncrétisme. A propos d'un lectionnaire de l'office originaire de Sahagún (fin XII<sup>e</sup> siècle) », dans

ou sont demeurées vierges, la comparaison avec les formules tirées de pontificaux ultrapyrénaïens des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, qui contiennent le même *ordo*, montre que la cérémonie décrite est celle d'une profession ritualisée où prennent place la tonsure, le rasage de la barbe, la bénédiction du vêtement, le rejet de l'habit séculier et la vêtue<sup>754</sup>.

Le passage à l'état monastique implique donc un changement d'apparence. Dans une certaine mesure, c'est même la prise d'habit qui doit faire le moine, combinée à un ensemble de gestes et de mots effectués et prononcés dans un cadre rituel déterminé<sup>755</sup>. Son importance est telle qu'elle peut suffire à désigner métonymiquement la profession monastique : quand Dominique, futur abbé de Silos, après s'être d'abord retiré au désert, décide d'adopter la vie des cénobites à San Millán de la Cogolla, il « reç[oit] l'habit de la sainte religion » ; cela suffit, sinon à le faire moine, du moins à énoncer qu'il l'est devenu. Un peu plus loin, l'hagiographe Grimaud connecte pareillement prise d'habit et entrée dans la vie monastique : la réception de l'habit régulier est un préalable à la stabilité dans le *propositum monachalis*<sup>756</sup>. À partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, plusieurs professions effectuées aux monastères de San Millán de la Cogolla, de Leire, de San Pedro de Dueñas ou d'ailleurs sont ramenées à l'expression d'une simple vêtue<sup>757</sup>. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, c'est une formule du même type

---

E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND et P. BERTRAND (éd.), « *Scribere sanctorum gesta* ». *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2004 (Hagiologia, 3), p. 209-259, ici p. 251-252 ; *Id.*, « *Mille formis daemon*. Usages et fonctions de la croix dans l'*Hispania* des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 163-181, ici p. 180. Nous transcrivons dans l'annexe VII, selon le manuscrit de Madrid, le texte du rituel *Ad monacum benedicendum*, déjà édité selon d'autres manuscrits (voir note suivante).

<sup>754</sup> Cf. GERBERT, M., *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, s. 1., 1779, p. 93-95 (PL 138, col. 1092-1094), ou ANDRIEU, M., *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. 1, *Le Pontifical romain du XII<sup>e</sup> siècle*, Cité du Vatican, 1938, p. 174-176.

<sup>755</sup> Dès l'époque du monachisme primitif, la prise d'habit était entendue comme un acte décisif dans l'accession à l'état monastique : cf. KRAWIEC, R., « "Garments of Salvation" : Representations of Monastic Clothing in Late Antiquity », dans *Journal of Early Christian Studies*, 17, 2009, p. 125-150, spt. p. 27. Plus généralement, voir CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism », p. 808-811 ; HELVÉTIUS, A.-M., « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident*, Lille, 1999 (Centre de recherches sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19), p. 189-203, ici p. 196-197 ; VOGÜÉ, A. DE, « Aux origines de l'habit monastique (III<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) », dans *Studia Monastica*, 43, 2001, p. 7-20, ici p. 14 ; DONADIEU-RIGAUT, D., *Penser en images les ordres religieux. XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2005, p. 81-85.

<sup>756</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 4, p. 192 : *Quo exemplo uir Deo plenus, Dominicus, heremum, non propositum heremi deseruit et monasterium sancti Emiliani, confessoris Christi egregii, quondam eiusdem propositi flore pollentis expetiit et artam angustamque uiam, Domino Iesu docente, arripuit et abitum sacre religionis suscepit* ; 5, p. 194 : *Suscepto igitur deuotus Deo Dominicus habitu regulari ac iuxta institutionem sanctorum patrum firmata stabilitate monachalis propositi*.

<sup>757</sup> CSM 1, doc. 253 (1048), p. 245 : *accepimus abitum beatum Benedictum per manus abbati domno Gundissalvi in Sancti Emiliani* ; CDVS, doc. 27 (ca. 1050 ?), p. 47 : *reddo meipsum Deo et Sancte Marie et suscipio ibi habitum monachi* ; DML, doc. 128 (1088), p. 184 : *ad monasticum habitum* ; doc. 146 (1094), p. 209 : *accepit monasticum abitum in Leiore* ; doc. 167 (1098), p. 240 : *ueniens ad monasticum habitum ad Leiorense cenobium* ; CDMS 3, doc. 1093 (1103), p. 444 : *ut ueniat uxor mea Fronilde Ouekiz in monasterio*

qu'emploie l'auteur de l'*Historia* improprement appelée *silensis* pour évoquer son adoption de la vie monastique – peut-être à Sahagún, selon l'hypothèse récemment argumentée par Patrick Henriët<sup>758</sup>. L'entrée dans la vie monastique s'effectuait aussi par la réception de la tonsure : une telle cérémonie fut pratiquée en 1039 au monastère d'Alaón sur le comte Pépin. Dans cette zone de marge entre le royaume aragonais et le monde catalan, il n'est pas certain que le rituel en vigueur ait été celui du rite hispanique : le même acte signale la présence des évêques de Narbonne et d'Urgell, qui vivaient sous le rite romain – les deux liturgies prescrivaient que le nouveau moine fût tonsuré<sup>759</sup>.

Si l'habit faisait le moine, il continuait logiquement de l'identifier comme tel tout au long de son existence : nombreuses sont les chartes hispaniques où la condition monastique est présentée comme une vie sous un habit diversement qualifié – religieux, sacré, monastique, régulier ou bénédictin<sup>760</sup>. Après sa mort, Dominique apparaît aux miraculés *in habitu monachali* : l'habit constitue, sous le calame de l'hagiographe Grimaud, un signe suffisant pour rappeler la condition monastique de l'ancien abbé, désormais saint patron du monastère de Silos<sup>761</sup>. À l'inverse, parce que le port de l'habit est consubstantiel à l'état monastique, son rejet symbolise, en même temps qu'il l'effectue, la rupture de profession ou l'exclusion du monastère. Ce que prescrivait déjà Benoît dans sa règle<sup>762</sup> ; ce qu'expriment aussi la *Regula communis*<sup>763</sup>, le pacte qui lui fut annexé et plusieurs de ceux qui en dérivent au cours du IX<sup>e</sup> siècle : le moine qui, coupable d'une faute grave, refusera de s'amender par la

---

*Sancti Petri cum istas suprascriptas uillas, ad illas dominas, et accipiat abitum sanctimoniam ;* CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : *si de nostris filiabus uel propinquis habitum monachilem acciperint.*

<sup>758</sup> *Historia silensis*, éd. J. PÉREZ DE URBEL et A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *Historia Silense*, Madrid, 1959 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Textos, 30), p. 118 : *apud cenobium quod domus Seminis nuncupatur habitum monachalem suscepit.* Voir sur le sens de ce passage HENRIËT, « L'*Historia silensis* », § 6-8.

<sup>759</sup> DCR, doc. 15, p. 27 : *Facta carta laudationis in ecclesia predicti monasterii in festo sancti stephani quando domnus Pipinus comenarunt comes pater uxoris mee domne Galinde a domno Alhelmo abbate coma capitis detonsa in sua et suorum monachorum societate receptus.*

<sup>760</sup> CSVO, doc. 20 (978), p. 57 : *qui post uobis successores aduenerint et in abitu monastico fidelis perseueraberint* ; CSM 1, doc. 291 (1055), p. 281 : *ad tibi Garseani episcopi [sic], cum agmina monachorum ibi sub abitura beati Benedicti seruiendum Deo* ; doc. 297 (1057), p. 286 : *Ego Azenari Ennecones, gratia Dei omnipotentis qui me fecit sub habitu sancti Benedicti vivere* ; doc. 258 (1058), p. 287 : *ut vivam sub regulam et habitum beati Benedicti* ; CSM 2, doc. 76 (1084), p. 62 : *ut vivere sub regula et habitu Sancti Benedicti in cenobio Sancti Emiliani presbiter* ; doc. 171 (1088), p. 121 : *sub habitu beati Benedicti* ; CDCL 4, doc. 1220 (1081), p. 493 : *quamdiu potuerit aliquis inueniri Deum timens in habitu monastico de nostra propinquitate ibidem preponatur* ; TC, doc. 302 (1086), p. 446-447 : *ut habitum regularem et opera sancta in eodem loco deserviam* ; CDMS 3, doc. 911 (1093), p. 230 : *ut omnes homines ibidem sub religionis abitu uiuentes* ; doc. 914 (1093), p. 241 : *omnibus ibidem sub monachali habitu perseuerantibus [...] omnes ibidem sub religionis habitu uiuentes.*

<sup>761</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, 20, p. 356 ; 25, p. 370.

<sup>762</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LVIII, p. 632 : *Illa autem uestimenta quibus exutus est reponantur in uestiario conseruanda, ut si aliquando suadenti diabulo consenserit ut egrediat de monasterio – quod absit ! – tunc exutus rebus monasterii proiciatur.*

<sup>763</sup> *Regula communis*, chap. XIV, p. 198 : *exuatur monasterii uestibus et induatur quibus ilim adduxerat saecularibus.*

pénitence, devra déposer l'habit religieux et vêtir à nouveau celui qu'il avait laissé au moment d'entrer au monastère, dont il sera exclu<sup>764</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un diplôme d'Alphonse VI nous donne à connaître le cas d'Aurodulce Bermúdez, dont le renoncement à l'état de moniale n'est signifié que par son rejet du *sanctimoniali abitu*<sup>765</sup>. Il était cependant possible d'usurper l'habit monastique, et par là de tromper : Isidore, dans ses *Offices ecclésiastiques*, avait mis en garde contre les circoncellions, ces pseudo-moines qui détournaient le vêtement supposé signaler leur condition<sup>766</sup>. Le groupe de textes qui clôture le *Beatus de Silos* dénonce de même à la fin du XI<sup>e</sup> siècle ceux qui, sous l'habit de religion, masquent aux autres hommes leur caractère arrogant et orgueilleux<sup>767</sup> : ceux-là, à l'évidence, n'empruntent aux moines que leur aspect, non la sincérité de leur conversion.

Car le port de l'habit ne relève pas seulement d'un acte rituel à valeur performative – revêtir l'habit, c'est devenir moine –, il est aussi chargé d'une puissante signification symbolique<sup>768</sup>. Le moment de la vêtue permet de signifier visuellement le changement d'état intérieur, la rénovation intime que suppose la conversion, comme l'exprime le sacramentaire de Sahagún à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Si l'on en croit les rubriques copiées dans d'autres manuscrits qui transmettent les mêmes prières, les formules finales : « Que le Seigneur extirpe de toi l'homme ancien... » et : « Que le Seigneur introduise en toi l'homme nouveau... », étaient prononcées tandis qu'était retiré l'habit séculier puis revêtu l'habit de religion<sup>769</sup>. Selon les termes du même sacramentaire, l'habit monastique devait rendre visibles la pureté et l'humilité des renonçants<sup>770</sup>.

<sup>764</sup> PRC, p. 210 : *Quod si aliquis istam prona sua uoluntate noluerit agere paenitentiam, extensus nudo corpore LXX et II flagella suscipiat ; et deposita ueste monasterii, indutus quod in introitu exutus est scissum notabili cum confusione a coenobio expellatur*. Parmi les pactes postérieurs à 711, on retrouve des formules comparables dans DEPA 1, doc. 27 (818), p. 147 : *deposita, ut diximus, ueste monasterii, indutus secularibus uestibus, per densissimas tenebras cum confusione et nota a monasterio ebellatur* ; HCC, doc. 26, p. 1059 : *dopositus [sic] veste monasterii, indutus aliquid sissum laicale, captas densissimas tenebras, nocte cum confusione et nocturna cenobio excommunicatus euellatur* ; LETINIER, « *Naturaleza jurídica* », p. 59, n. 11 : *deposita veste monasterii indutus aliquod scisum laycale captans, densas in tenebras nocte cum confusione et nota a cenobio excommunicatus euellatur*.

<sup>765</sup> CDCL 4, doc. 1293 (1097), p. 609 : *illa racione de Auro Dulce Uermudez, que, sanctimoniali abitu relicto, cum Nuno Domenquiz maleficauit*.

<sup>766</sup> Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, 7, p. 76 : *Quintum genus est circellionum qui sub habitu monachorum usquequaque uagantur, uenalem circumferentes yopocrisin, circumeuntes prouincias*.

<sup>767</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « *Consideraciones históricas* », p. 43 : *Multi enim sub religionis abitu rapiunt ut lupos et tipum elationis et superbie coram hominibus abscondunt*.

<sup>768</sup> Sur la valeur symbolique de l'habit monastique, voir en général CONSTABLE, « *The Ceremonies and Symbolism* », p. 808-831.

<sup>769</sup> Voir annexe VII : [Rubrique manquante] *Exuat te Dominus ueterem hominem cum rationibus suis*. [Rubrique manquante] *Induat te Dominus nouus hominem qui secundum Deum creatus est, in iustitia et sanctitate ueritatis*. À compléter avec GERBERT, *Monumenta veteris liturgiae*, p. 95 : *Item exuendo froccum dicitur ad singulos : Exuat te Dominus ueterem hominem cum actibus suis. Inter induendum cucullam dicitur ad unumquemque : Induat te Dominus nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iusticia et sanctitate ueritatis* ; ANDRIEU, *Le Pontifical Romain*, p. 175 : *Cum exuit veste seculari, dicit : Exuat te dominus ueterem hominem cum actibus*

Dans une anthropologie chrétienne du corps, les dispositions intérieures s'expriment extérieurement, et les attitudes corporelles aussi bien que les vêtements participent à cette traduction visuelle. On sait l'importance des gestes dans les sociétés médiévales<sup>771</sup>. Dans un long chapitre relatif à l'humilité, tiré du commentaire de Smaragde sur la règle de saint Benoît, le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* commande à la moniale :

« à l'œuvre de Dieu – à savoir quand elle prie ou chante des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels, ou toute autre œuvre de Dieu qu'elle accomplit au sanctuaire même – elle doit toujours avoir la tête inclinée. Et encore, dans le monastère, au jardin, en chemin, en toute œuvre ou service ; qu'elle soit assise ou debout ou en marche, partout elle aura toujours la tête inclinée et le regard fixé à terre ; se sentant à toute heure chargée de ses péchés, elle se voit déjà traduite devant le tribunal redoutable de Dieu et redit toujours dans son cœur ce que le publicain de l'Évangile disait, les yeux fixés à terre : “Seigneur, je ne suis pas digne, moi pécheur, de lever les yeux vers le ciel” (Lc 18:13). »<sup>772</sup>

Sous le poids du péché, mais aussi en signe d'humilité devant Dieu et devant les hommes, les moines sont donc ceux qui courbent constamment l'échine, le regard fiché en terre, y compris lors de leurs déplacements à l'extérieur du monastère<sup>773</sup>. Aussi sont-ils désignés, selon une formule plus ou moins figée, inspirée des Écritures (Mt. 11:29-30) et communément répétée, comme ceux qui soumettent leur cou sous le joug du Christ, de la règle ou de l'abbé<sup>774</sup>. Ici encore, l'apparence physique tient une place assez haute pour se convertir en marqueur d'identification : comme l'écrit Jean-Claude Schmitt, « le moine a les gestes des moines »<sup>775</sup>.

---

*suis. Cum induit eum dicit : Induat te dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.*

<sup>770</sup> Annexe VII : *hoc genus uestimenti quod sancti patres ad innocentiae uel humilitatis indicium abrenuntiantes ferre sanxerunt.*

<sup>771</sup> SCHMITT, J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990 (Bibliothèque des histoires).

<sup>772</sup> LRBS, chap. II, 12, p. 40-41 : *in opere dei, uidelicet dum orat aut psalmos cantat, hymnos, canticos aut aliquid opus dei in ipso facit sanctuario, semper capite debet esse inclinato ; in monasterio, in orto, in uia, in quolibet opere uel serbitio uel ubique sedens aut stans siue ambulans, inclinato sit semper capite et defixis in terram aspectibus, ream se omni ora extimens, iam se tremendo iudici presentari, dicens sibi in corde suo semper illud quod publicanus ille euangelicus fixis in terram oculis dixit : domine, non sum dignus ego peccator leuare oculos meos ad celum.* Nous suivons la traduction de SAÏD, « *Libellus* », chap. II, 12, p. 240-241.

<sup>773</sup> Ce passage, dans sa version bénédictine, est relevé et rapidement commenté par SCHMITT, *La raison des gestes*, p. 77-78 : « L'*humiliatio* est à la fois une disposition spirituelle et son expression physique transformée en *habitus* corporel. »

<sup>774</sup> CDMC 2, doc. 154 (962), p. 136 : *qui sub ope diuina istum remoratum locum Cellamnouam construxerunt et suaue Christi iugum et regule documentum propriis ceruicibus adibuerunt ; CSM 1, doc. 86 (967), p. 100 : Placuit fratribus militare sub huius regule et cervices ponere sub Metero abbate ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 180 : *serui Christi qui mundum cum operibus suis reliquerint et crucem Christi humiliter in corde gestauerint et sub regulari iugo colla subdiderint ; CDCL 4, doc. 1246 (1087), p. 533 : cum congregatione fratrum uel monachorum in seruitio Dei militantes et sub regulari disciplina colla submittentes.**

<sup>775</sup> SCHMITT, *La raison des gestes*, p. 19.

## B. Des garde-robes hétéroclites ?

Les règles qui circulent dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge détaillent certes les vêtements qui doivent être portés par les moines, mais elles se contentent de nommer sans les décrire les différentes pièces composant leur tenue habituelle<sup>776</sup>. Les prescriptions n'ont rien d'homogène d'une règle à l'autre, les législateurs ne se souciant guère eux-mêmes d'uniformité : pour Benoît, l'habit des moines doit être fonction de « la nature des lieux où ils habitent » et de leur climat ; la couleur et l'épaisseur n'importent pas : on prendra ce qu'on trouve sur place, à bas prix. Le *Libellus* recommande pareillement que les moniales adoptent le voile « selon la coutume du lieu », et Isidore stipule que les vêtements ne devront pas être distribués de façon égale, mais selon l'âge et le rang de chacun<sup>777</sup>. L'objectif n'est pas d'imposer un costume unique et comme tel reconnaissable, mais de prescrire la simplicité dans l'apparence : tel est le propos d'Isidore dans sa règle, qui rejette la pratique d'une trop grande austérité, cause possible d'affliction ou d'orgueil. Quelques décennies plus tard, Fructueux se contente de préciser que les vêtements ne doivent être ni nombreux, ni superflus, avant d'en offrir le détail<sup>778</sup>. L'essentiel tient donc dans l'humilité du vêtement : selon Isidore, dans le *De ecclesiasticis officiis*, le souci de l'élégance est le propre de ces pseudo-moines que sont les sarabaïtes<sup>779</sup>.

Le vêtement, avant d'être signe d'appartenance ou symbole, est un besoin vital, et c'est souvent comme tel qu'il apparaît dans les chartes monastiques du haut Moyen Âge : de très nombreux actes de donation sont ainsi effectués, entre autres motifs, pour la subsistance

---

<sup>776</sup> La liste des prescriptions vestimentaires de Pachôme, de Benoît, d'Isidore, de Fructueux ou plus tard du *Libellus a regula Benedicti subtractus* a été dressée plus d'une fois : voir en particulier VOGÜÉ, « Aux origines de l'habit monastique » ; TORALLAS TOVAR, S., « El hábito monástico oriental y su adaptación en Hispania », dans I. PÉREZ MARTÍN et P. BÁDENAS DE LA PEÑA (éd.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid, 2004 (Nueva Roma, 24), p. 155-163 ; DAVRIL et PALAZZO, *La vie des moines*, p. 104-109 ; VIVANCOS GÓMEZ, « Consumo y ascesis », p. 311-320.

<sup>777</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LV, p. 618-620 : *Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant uel aerium temperiem dentur [...]. De quarum rerum omnium colore aut grossitudine non causentur monachi, sed quales inueniri possunt in prouincia qua degunt aut quod uilius comparari possit* ; LRBS, chap. XXV, p. 55 : *uelamenta capitis secundum consuetudinem loci abeant* ; *Regula Isidori*, chap. XII, p. 109 : *Vestimenta non erunt aequaliter distribuenda omnibus, set cum discretione prout cuique aetas gradusque postulat*.

<sup>778</sup> *Regula Isidori*, chap. XII, p. 109 : *Cultus uestium uel indumentorum insignis monacho deponendi ; munitus esse debet monachus non delicatus ; sicut autem non oportet in monachis esse notabilis habitus ita nec satis abiectus. Nam pretiosa uestis animum ad lasciuiam pertrahit, nimis uilis aut dolorem cordis parit, aut morbum uanegloriae contrahit* ; *Regula Fructuosi*, chap. XI, p. 150 : *Vestimenta non multa nec superflua sint*.

<sup>779</sup> Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, 10, p. 77 : *Apud hos affectata sunt, inquit, omnia fluxae manicae, caligae follicante*.

et le vestiaire des moines<sup>780</sup>. La cause est assez sérieuse pour que, en 1098, le roi Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon décide de doter le monastère de Leire d'une rente annuelle de mille sous de Huesca pour vêtir les membres de la communauté<sup>781</sup>. D'autres fois, des vêtements sont directement offerts aux établissements monastiques : il nous est alors donné d'en connaître quelques détails. Il faut isoler parmi ces dons d'habits ceux qui relèvent de la paramentique, c'est-à-dire d'un usage spécifiquement liturgique : des moines sont diacres ou prêtres et revêtent ces *vestimenta in offerendis sacrificiis* donnés à Samos en 938 et significativement désignés comme *clericorum vestimenta*<sup>782</sup>. En 1026, un acte destiné au même monastère range certes sous la rubrique des *vestimenta monachis* des chasubles de soie et de lin, des aubes et des dalmatiques, mais il faut simplement y voir une donation de vêtements destinés aux moines ordonnés, pour l'accomplissement de leurs fonctions liturgiques<sup>783</sup>. Ces pièces ne sont pas proprement monastiques, mais ce sont elles qui sont le plus souvent passées en revue, sans doute en raison du prestige attaché à leur fonction et des matériaux précieux dans lesquels elles sont parfois tissées et taillées<sup>784</sup>. Sur la tenue quotidienne des moines, aucun acte n'est plus précis qu'une donation faite à Samos vers 1080, à l'occasion d'une entrée au monastère : le nouveau converti reçoit une cape, une peau, un manteau, un scapulaire pour le travail, des tuniques et des jambières. On ne saurait trop extrapoler à partir de ce cas tardif, d'autant moins qu'il présente une profession effectuée sous la règle bénédictine et fournit le détail

---

<sup>780</sup> DEPA 1, doc. 12 (787), p. 86 ; TS 1, doc. 43 (818), p. 76 ; CDMC, doc. 50 (936), p. 120 ; CDMS 1, doc. 144 (955), p. 181 ; TSJS, doc. 23 (982), p. 107 ; CDCA, doc. 145 (983), p. 159 ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 64 ; CDCL 4, doc. 925 (1034), p. 40 ; TC, doc. 6 (1056), p. 25 ; PMH, doc. 542 (1077), p. 330.

<sup>781</sup> DML, doc. 165, p. 238 : *Insuper ad uestimenta fratrum cenobitarum in monasterio Leiorensi Deo seruientium, dono mille solidos denariorum de mea lezta de Osca per unumquememque annum, ut habeant et possideant et teneant perpetualiter in eternum.*

<sup>782</sup> TSJS, doc. 43, p. 139 : *clericorum vestimenta in offerendis sacrificiis, que sunt sirica, linea et metallina.*

<sup>783</sup> TSJS, doc. 7 (1026), p. 78.

<sup>784</sup> CDCL 1, doc. 75 (927), p. 126 ; CDMS 1, doc. 114 (949), p. 149 ; TS 1, doc. 1 (952), p. 22 ; doc. 2 (955), p. 24 ; VMH, doc. 9 (959), p. 9 ; DURO PEÑA, « El monasterio de San Miguel de Bóveda », doc. 1 (968 ?), p. 152 ; LPC, doc. 142 (1021), p. 221 ; TC, doc. 281 (1024), p. 418 ; doc. 139 (1025-1040), p. 201 ; CDCL 4, doc. 924 (1034), p. 38 ; LPC, doc. 130 (1047), p. 199 ; TSJS, doc. 55 (1091), p. 165 ; doc. S-19 (1098), p. 472. On possède un inventaire remarquablement détaillé du trésor du monastère de Fanlo, dont la date n'est pas connue et a fait l'objet de diverses interprétations, mais qu'il faut fixer entre la fin du XI<sup>e</sup> et la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Y sont notamment décrits avec précision diverses pièces de vêtement liturgique : chasubles, amicts, dalmatiques, etc. Cf. CDAF, doc. 92, p. 110. Canellas López, éditeur de l'acte, propose une datation à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, mais DURÁN GUDIOL, A., *El castillo abadía de Montearagón en los siglos XII y XIII*, Saragosse, 1987, p. 57-58, argumente en faveur d'une datation autour de 1139 ; il est suivi par GALTIER MARTÍ, F., « El monasterio de San Andrés de Fanlo, el abad Banzo y el rey Ramiro I », dans *ID. (coord.), El beato del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un Apocalipsis aragonés recuperado. Facsímil y estudios*, Saragosse, 2005, p. 241-265, ici p. 249-250. Antonio Durán Gudiol est revenu ensuite, sans argument, à une datation plus haute, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : DURÁN GUDIOL, A., *Ramiro I de Aragón*, p. 110. Sur l'inventaire des biens de Fanlo, voir pour plus de détail GALTIER MARTÍ, « El monasterio de San Andrés de Fanlo », p. 249-254.

d'une tenue proche de celle que conseille Benoît : l'expression *scapulare pro opera* est directement empruntée au chapitre de la règle bénédictine relatif au vestiaire<sup>785</sup>.

Ailleurs et plus tôt, les listes de vêtements apparaissent nettement plus sommaires : en 912, le monastère de San Ciprian de Pinza ne reçoit en guise de *vestimenta monachorum et fratrum et levitarum* que des tuniques, des capes ou chasubles et des voiles – encore chacune de ces pièces pouvait-elle être aussi bien destinée à la liturgie : une énumération très semblable est placée sous la rubrique des *ornamenta altaris*<sup>786</sup>. En 924, une donation au monastère de San Martín de Villa Medina mentionne seulement des tuniques et des coules<sup>787</sup>. Plus souvent, il n'est question que des « vêtements des moines » ou des « vêtements pour l'œuvre des moines », sans évoquer la masse des documents qui se bornent à faire état de *vestimenta*<sup>788</sup>. Les maigres indications que l'on parvient à glaner laissent croire à une tenue généralement simple, réduite à quelques pièces. Le monastère de Celanova offre au milieu du X<sup>e</sup> siècle des éclairages remarquables : dans les années qui suivent sa fondation, il reçoit à plusieurs reprises de nombreuses pièces de vêtement, la plupart vraisemblablement destinées à la liturgie, d'autres d'un usage plus difficile à déterminer. Une chose est bien certaine : la garde-robe accumulée en quelques années par le grand monastère galicien est hautement hétéroclite, tant par les pièces qui la composent que par les étoffes dont elles sont faites ou leur facture, puisque certains vêtements sont d'origine musulmane<sup>789</sup>.

Signe possible d'une certaine indéfinition de l'habit monastique, les règles monastiques de Benoît ou de Fructueux prescrivent que les vêtements usagés des moines ne soient pas jetés ou détruits, mais donnés aux pauvres<sup>790</sup>. On ignore quelle application recevaient de tels commandements dans la péninsule Ibérique d'après 711, mais il est certain

---

<sup>785</sup> TSJS, doc. 147, p. 310 : *me colligitis in ipsum monasterium, vos dominus meus Fromaricus abba et fratres vestri, ad habitandum et sub regula sancti Benedicti et sanctorum patrum exemplis vivendum, et pro eo quod mihi datis subsidium temporale, tegumentum et victum, id est : [...] cappa, pelle, manto et scapulare propter opera, tunicas et femorales*. À comparer avec *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LV, p. 618 : *sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam [...] et scapulare propter opera, indumenta pedum pedules et caligas*.

<sup>786</sup> CDCA, doc. 10, p. 61 : *vestimenta monachorum et fratrum et levitarum, id est, casulas, tunicas, orales*. On retrouve la même énumération dans un acte d'authenticité incertaine : TSJS, doc. 33 (902), p. 121 : *vestimenta monachorum, sacerdotum et levitarum, id est : casulas lineas, tunicas lineas, orales*. À comparer avec MSCR, doc. 1 (928), p. 260 : *ornamenta altaris, velos, paleos, casulas, tunicas, albas, orales de sirgo et lineos*.

<sup>787</sup> LPC, doc. 514, p. 690 : *tunicas, cuculas*.

<sup>788</sup> DEPA 2, doc. 110 (875), p. 99 : *omne vestimentum monachorum* ; CDMS 1, doc. 144 (955), p. 181 : *pro victu atque vestimento monachorum in ipsa basilica deservientium* ; TS 1, doc. 38 (985), p. 70 : *vestimenta, que ad opus monasterii pertinent*.

<sup>789</sup> CDMC 1, doc. 50 (936), p. 120 ; doc. 52 (936), p. 123 ; doc. 57 (938), p. 132-133 ; doc. 72 (942), p. 155. Voir aussi CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179.

<sup>790</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LV, p. 620 : *Accipientes noua, uetera semper reddant in praesenti reponenda in uestiario propter pauperes* ; *Regula Fructuosi*, chap. XI, p. 151 : *Quidquid in uestimentis, calciamentis uel lectuariis monachorum uetustum fuerit, dum noua percipiunt, totum ab abbate pauperibus erogetur*.

que les moines continuaient de pratiquer la charité par le vêtement : nombreuses sont les chartes qui en témoignent, selon des formules un peu figées mais dont la portée effective ne peut être systématiquement mise en doute<sup>791</sup>. S'ils recevaient leurs vieux habits, les pauvres pouvaient donc se retrouver vêtus comme des moines. Il ne faut sans doute pas trop s'en étonner : l'habit monastique comme marqueur identitaire pouvait s'entendre dans un sens plus symbolique que matériel, même s'il est probable que des critères élémentaires – simplicité, monotonie, longueur – aient été assez communément respectés.

## C. Images de moines

Entre le milieu du X<sup>e</sup> siècle et le début du XII<sup>e</sup> siècle, nous conservons des images de moines hispaniques fixées sur une dizaine de supports distincts, certains d'entre eux offrant plusieurs représentations de moines<sup>792</sup>. Leur étude permet de compléter les analyses menées précédemment.

### 1. Des figures peu distinctes

Avant l'an mil, les images de moines se concentrent dans les manuscrits enluminés : antiphonaire de León, Bible de Valeránica, Beatus de Tábara, *codices albeldensis* et *aemilianensis*. À l'exception du premier, tous offrent l'image de personnages qui, bien que moines, bénéficient d'une représentation à leur effigie non en tant que moines, mais en tant que scribes ou enlumineurs<sup>793</sup>. La Bible dite de Valeránica, datée de 960 par son colophon, offre au folio 514<sup>r</sup> la représentation de quatre personnages, quasiment similaires, de part et d'autre de l'oméga qui clôturé le *codex*. Deux sont placés au registre supérieur et deux au registre inférieur<sup>794</sup>. Les deux premiers sont anonymes, mais les deux autres sont identifiés

---

<sup>791</sup> CDMS 1, doc. 164 (959), p. 203 : *ut pieret inde victum atque vestimentum egentum seu prevendi humanitati ospitum* ; CDMS 2, doc. 429 (1031), p. 82 : *pro uictu et uestitu egenorum* ; CDMC 1, doc. 23 (925), p. 85 : *in pauperibus erogandum, uestitum* ; TC, doc. 532 (1021), p. 733 : *pro eorum victum atquem vestitum pauperum* ; doc. 458 (1041), p. 630 : *pro eorum victum atque vestitum pauperum*.

<sup>792</sup> Un tableau synthétise les données disponibles. Toutes les images étudiées dans ces pages sont reproduites en suivant (annexe VIII).

<sup>793</sup> Ces diverses miniatures ont été souvent commentées. Retenons en particulier les analyses menées par SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía del siglo X*, p. 470-481 ; *EAD.*, « El papel de la Rioja en los orígenes hispánicos del retrato del artista », dans *Segundo coloquio sobre historia de la Rioja : Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, 3 vol., Logroño, 1986, vol. 3, p. 27-42 ; MENTRÉ, M., « L'enlumineur et son travail dans les manuscrits hispaniques du Haut Moyen Âge », dans X. BARRAL I ALTET (éd.), *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge*, vol. 1, *Les hommes*, Paris, 1986, p. 295-309, spt. p. 300-304.

<sup>794</sup> Sur ce manuscrit, voir en dernier lieu *Codex biblicus legionensis*.

par une légende : *Florentius confessus* ou *confessor* – façon commune, nous l’avons vu, de désigner les moines – et *Sanctius presbiter* (annexe VIII.ii). Le colophon qu’on peut lire au folio précédent, en vis-à-vis de l’enluminure, permet d’identifier ce dernier : Sancho, *notarius*, qui a achevé la copie du *codex*<sup>795</sup>. Quant au premier, son nom et des critères paléographiques permettent d’y reconnaître le copiste et enlumineur Florencio, bien connu dans les années centrales du X<sup>e</sup> siècle<sup>796</sup>. Les données conservées sur ce personnage sont assez abondantes et explicites pour attester qu’il était étroitement lié au monastère de Valeránica, où il était probablement moine<sup>797</sup>. Parce que Florencio fait de Sancho son *discipulus* et parce que Sancho désigne Florencio comme son *magister*, on peut penser que l’un et l’autre étaient ou avaient été membres du même monastère<sup>798</sup>. L’enluminure nous les montre en pied, se faisant face, tenant une coupe qu’ils lèvent l’un vers l’autre pour rendre grâce à Dieu de l’œuvre accomplie, comme l’indiquent les textes qui figurent entre eux, à la manière de phylactères<sup>799</sup>. Ni leurs vêtements très colorés et peu typés, ni leur coiffure où l’on note l’absence de tonsure, ni aucun attribut spécifique ne permettent de les distinguer des nombreuses figures bibliques copiées dans le reste du manuscrit ou de les identifier comme des moines. Les mêmes remarques valent aussi bien pour les deux personnages placés au registre supérieur ou pour ceux, proches encore, qui figurent au folio 4<sup>v</sup> du manuscrit et qui, bien qu’anonymes, pourraient être également identifiés aux deux copistes<sup>800</sup>. Dans tous les cas, la représentation peut être caractérisée par sa neutralité sociologique, c’est-à-dire par l’absence de marqueurs spécifiques : tout au plus pourrait-on retenir comme signe d’un état religieux le vêtement long, mais celui-ci, dans la tradition picturale hispanique en général et

<sup>795</sup> Colophon transcrit, par exemple, par SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., « Contenido del códice e identificación de sus miniaturas », dans *Codex biblicus legionensis*, p. 319-336, ici p. 333 : *Conscribitus est hic codex a notario Sanctioni presbitero XIII kalendas iulias era DCCCCLXVIII<sup>a</sup>.*

<sup>796</sup> Voir SHAILOR, B. A., *The scriptorium of San Pedro de Berlangas*, University of Cincinnati, 1975, p. 70-71.

<sup>797</sup> Sur Florencio de Valeránica et son œuvre, voir en particulier WILLIAMS, J., « A Contribution to the History of the Castilian Monastery of Valeránica and the Scribe Florentius », dans *Madriider Mitteilungen*, 11, 1970, p. 231-248, spt. p. 231-237 ; DÍAZ Y DÍAZ, « El escriptorio de Valeránica », p. 65-67 ; GARCÍA MOLINOS, E., « Florencio de Valeránica, calígrafo y notario del siglo X », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, XI*, León, 2004 (FEHL, 105), p. 241-430, spt. p. 260-264 sur les éléments biographiques.

<sup>798</sup> Textes transcrits par SUÁREZ GONZÁLEZ, « Contenido del códice », p. 333 : *Florentius confessus. Karissimo micique dilecto discipulo et pre gaudio retaxando Sanctioni presbytero : benedicamus caeli qvoque regem nos qui ad istius libri finem uenire permisit incolomes. Amen. Sanctius presbiter. Et iterum dico : magister, benedicamus dominum nostrum Ihesum Christum in secula seculorum qui nos perducatur ad regna celorum. Amen.*

<sup>799</sup> L’enluminure est décrite par SILVA Y VERÁSTEGUI, « El papel de la Rioja », p. 29-30.

<sup>800</sup> Pour un rapprochement entre les personnages du folio 4<sup>v</sup> et ceux du folio 514<sup>f</sup>, voir SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « La iconografía de la Biblia de San Isidoro de León (cód. 2), año 960 », dans *Codex biblicus legionensis*, p. 187-206, ici p. 202-203.

dans ce manuscrit en particulier, n'est pas même propre aux moines et aux clercs<sup>801</sup>. Une telle figuration ne permet certainement pas d'approcher la réalité d'une quelconque apparence monastique distinctive ; elle révèle bien plutôt un total désintérêt pour la représentation des moines en tant que tels.

Il en va un peu distinctement des figures de moines peintes sur la plus célèbre des miniatures du Beatus de Tábara, très abondamment reproduite et commentée, celle qui clôtуре le manuscrit et représente la tour du monastère (annexe VIII.III)<sup>802</sup>. Certains auteurs ont mis en cause l'appartenance de cette enluminure au Beatus de Tábara, où elle se trouve aujourd'hui, pour la rattacher plutôt au Beatus de Gérone, dont elle aurait été détachée à une date inconnue, mais cela importe peu pour notre propos<sup>803</sup>. On peut y admirer une tour-clocher où apparaissent quatre personnages et, accolé à elle sur la droite, un bâtiment à deux niveaux. À l'étage, divisé en deux pièces, se trouve un atelier de copie où trois individus sont à l'œuvre. Grâce au colophon copié au recto du même folio, qui comporte la fameuse invocation à la tour – *O turre tauarense alta et lapidea* –, l'image dans son ensemble peut être lue comme une représentation, simplifiée et partielle, du monastère (*arcisterium*) de Tábara, mettant l'accent sur deux espaces particulièrement symboliques, sa tour et son *scriptorium*<sup>804</sup>. Seuls deux des sept personnages sont identifiés, ceux qui se trouvent dans la pièce principale du *scriptorium* : Senior à gauche, Emeterio à droite<sup>805</sup>. Selon le colophon qui précède, Emeterio est le scribe qui a porté la main finale à la copie du manuscrit initiée par le prêtre et

---

<sup>801</sup> Certaines figures de soldats représentées dans le *codex* apparaissent revêtues d'un habit court qui s'arrête au-dessus du genou : cf. par exemple *Biblia visigótica mozárabe*. Codex biblicus legionensis, León, 1997 [éd. facsimilée du ms. León, Real Colegiata de San Isidoro, 2], f. 91<sup>r</sup> et 131<sup>v</sup>. Mais d'autres hommes en armes portent un vêtement long (f. 93<sup>r</sup>, 135<sup>v</sup>). L'ensemble du peuple hébreu, représenté aux f. 39 à 41, est aussi revêtu de vêtements longs très comparables à ceux que portent Florencio et Sancho.

<sup>802</sup> Cf. en particulier SILVA Y VERÁSTEGUI, « El papel de la Rioja », p. 30-31 ; GALTIER MARTÍ, F., « *O turre tabarense alta et lapidea...* Un saggio d'iconografia castellologica sulla miniatura della Spagna cristiana del secolo X », dans *XXXIV corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario internazionale di studi su « Archeologia e arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozárabica »*. Ravenna, 4-11 aprile 1987, Ravenna, 1987, p. 253-289, spt. p. 276-279 ; *The Art of Medieval Spain. A. D. 500-1200*, New York, 1994, p. 155-156 ; REGUERAS GRANDE, F. et GARCÍA-ARÁEZ FERRER, H., *Scriptorium. Tábara visigoda y mozárabe*, Tábara, 2001, p. 38-47 ; WILLIAMS, « El Beato de Tábara », p. 168-170 ; *Id.*, *El scriptorium de Tábara, cuna del renacimiento de los Beatos*, Tábara, 2011, p. 13-17.

<sup>803</sup> CRESPO, C., « Notas sobre el beato de Tábara del Archivo Histórico Nacional », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*, Madrid, 1978, p. 249-257, ici p. 254-256 ; GALTIER MARTÍ, « *O turre tabarense* », p. 269-270. L'hypothèse est rejetée par WILLIAMS, « El Beato de Tábara », p. 169.

<sup>804</sup> Le colophon du Beatus de Tábara est édité par PÉREZ, « Tres colofones de Beatos », p. 224-225.

<sup>805</sup> Les transcriptions données dans le tableau de l'annexe VIII correspondent aux lectures effectuées par GARCÍA LOBO, V., « Carácter internos », dans J. WILLIAMS et V. GARCÍA LOBO, *Beato de Tábara. Original conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Estudios*, Madrid, 2005 (Colección Scriptorium, 20), p. 121-136, ici p. 135. La miniature est assez mal conservée et les inscriptions sont peu lisibles ; d'autres auteurs ont antérieurement proposé des lectures partiellement divergentes, mais celles de García Lobo nous paraissent les plus fiables.

*conversus* Magio, arrêté dans son entreprise par la mort. Le titre de *conversus* attribué à Magio et son inhumation au monastère de Tábara, attestée par le même colophon, ainsi que sa soumission à l'autorité d'un abbé, affirmée dans le colophon du Beatus Morgan, permettent vraisemblablement de faire de lui un moine. Or le colophon du Beatus de Tábara nous apprend aussi qu'Emeterio avait été éduqué par Magio, qu'il désigne comme son *magister* : une fois encore, le rapport de maître à disciple rend probable une commune condition monastique. Le colophon du Beatus de Gérone conforte l'hypothèse : Emeterio y est désigné comme *frater et presbiter*. Senior y apparaît aussi avec le titre de *presbiter* : c'est tout ce que nous savons de lui, mais son association à Emeterio, l'origine et la destination monastiques des deux Beatus qu'il a contribué à réaliser – le premier, on l'a vu, a été copié au monastère de Tábara ; le second a pour commanditaire un certain *Dominicus abba* – laissent imaginer qu'il était moine lui-même<sup>806</sup>. Dans l'enluminure de la tour, Emeterio et Senior sont figurés comme copistes : assis face à face, devant une table ou un pupitre, le calame à la main, ils écrivent. Leur condition religieuse est peut-être rendue visible par le vêtement long qu'ils portent, lequel contraste avec les courtes tuniques dont sont revêtus les trois personnages placés dans la tour, juchés sur des échelles – le quatrième, sonnant les cloches, porte sans doute un habit comparable, serré par une ceinture, mais le parchemin mutilé ampute l'homme de ses deux jambes et interdit de voir jusqu'où descend l'habit. Tous quatre semblent affairés à des tâches subalternes : on y a vu peut-être à raison des laïcs, attachés au monastère comme serviteurs<sup>807</sup>. Le contraste entre vêtements courts et têtes nues, dans la tour, vêtements longs et bonnets, dans le *scriptorium*, paraît en tout cas significatif ; il marque un certain souci de caractérisation, déjà plus net que dans la Bible de Valeránica, mais ne permet encore pas de mettre en évidence la condition monastique de ceux qui sont vraisemblablement des moines : les couvre-chefs empêchent de repérer une tonsure éventuelle, les vêtements – surtout ceux d'Emeterio – sont toujours très colorés et peu déterminés.

Les enluminures des manuscrits *albeldensis* et *aemilianensis* s'inscrivent dans une tradition iconographique comparable. Considérons d'abord l'effigie de copiste qui figure à l'ouverture du *Codex albeldensis* (annexe VIII.IV)<sup>808</sup>. Le texte qui la surmonte permet d'identifier le personnage représenté : il s'agit de Vigila, le scribe principal du manuscrit<sup>809</sup>.

<sup>806</sup> Les colophons du Beatus Morgan et du Beatus de Gérone sont respectivement édités par PÉREZ, « Tres colofones de Beatos », p. 221-222 et 226-227.

<sup>807</sup> Voir en ce sens WILLIAMS, « El Beato de Tábara », p. 169.

<sup>808</sup> Voir sur cette enluminure SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía del siglo X*, p. 475-478 ; EAD., « El papel de la Rioja », p. 31-32 ; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E. et GALVÁN FREILE, F., « Iconografía, ornamentación y valor simbólico de la imagen », dans *Códice Albeldense 976*, p. 203-277, ici p. 207-209.

<sup>809</sup> Texte édité par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. VIIIc, p. 288.

Sur ce Vigila, on connaît peu de choses, mais assez pour le rattacher comme moine et prêtre au monastère d'Albelda dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle<sup>810</sup>. Les informations les plus précises sont fournies par les poèmes qu'il a lui-même composés et copiés au sein de l'*Albeldensis*, en particulier celui qui figure au f. 428<sup>v</sup> : Vigila y affirme que Salvus avait été son maître ; or on sait, grâce à la *Vita* transmise par le même manuscrit, que Salvus avait aussi été l'abbé d'Albelda. Le poème formule par ailleurs une sorte de prière pour le salut des moines qui peuplent le monastère<sup>811</sup> ; peut-être trouve-t-on en outre la trace de Vigila dans plusieurs chartes d'Albelda, où il pourrait avoir occupé l'abbatiate<sup>812</sup>. La miniature, qui frappe par les dimensions données au personnage, représente Vigila en position de scribe, selon un motif assez comparable à ceux qui avaient été utilisés quelques années plus tôt à Tàbara : assis devant un pupitre, écrivant. Mais la figure est ici beaucoup plus détaillée : le vêtement, longue tunique plissée, est coloré d'un ton orangé tirant sur le brun ; il est décoré de plusieurs bandes à pois blancs aux épaules, aux coudes, au poignet droit ; il est orné au pied d'un ourlet vert foncé. On remarque aussi une cape, posée sur les épaules et jetée en arrière pour laisser les bras libres ; un capuchon apparaît derrière la nuque. Sur la tête, une coiffe ornée de pois blancs, à moins qu'il ne s'agisse d'une représentation stylisée de la chevelure : en tout cas pas de tonsure visible ; aux pieds, des chaussures bicolores décorées d'un motif géométrique. L'impression qui se dégage est celle d'un certain raffinement, bien loin de la modération attendue d'un costume monastique. L'objectif, à l'évidence, n'est toujours pas celui d'une représentation réaliste : il est de donner à voir une belle image, propre à exalter la figure du scribe. En témoignent encore le travail soigné sur le siège et l'encadrement ornemental produit par un arc outrepassé, ou la position liminaire qu'occupe l'enluminure, placée à l'ouverture du *codex*.

Les deux manuscrits jumeaux, *albeldensis* et *aemilianensis*, comportent en outre dans leurs derniers folios une célèbre galerie de portraits, où l'on peut voir sur trois registres neuf personnages, répartis par groupes de trois (annexes VIII.v et VIII.vi)<sup>813</sup>. Ceux qui nous

<sup>810</sup> Sur Vigila, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 85-117 ; FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « Un calígrafo-miniaturista del año mil : Vigila de Albelda », dans *Codex aquilarensis*, 16, 2000, p. 153-180.

<sup>811</sup> Le poème est édité par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. XXII-7, p. 364. Une traduction en est donnée par *ID.*, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 108-109. Sur Salvus d'Albelda, *ibid.*, p. 81-84.

<sup>812</sup> CALb, doc. 19 (950), p. 29 : *Vigila scriba manu mea signum feci* ; CALb, doc. 28 (983), p. 38 : *abba Vigila, cum fratrum Albaldensium collegio*.

<sup>813</sup> Cf. sur ces deux galeries de portraits SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « Los primeros retratos reales en la miniatura hispánica altomedieval », dans *Príncipe de Viana*, 41, 1980, p. 257-262 ; *EAD.*, *Iconografía del siglo X*, p. 478-481 ; *EAD.*, « El papel de la Rioja », p. 32-33 ; *EAD.*, « La más antigua iconografía medieval de los reyes visigodos », dans *Los visigodos. Historia y civilización*, p. 537-558, ici p. 541-542 et 555-556 ; DODDS, *Architecture and Ideology*, p. 80 ; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ et GALVÁN FREILE, « Iconografía, ornamentación y valor simbólico », p. 270-273.

intéressent sont placés au registre inférieur, mais l'intérêt de cette composition est aussi de permettre une comparaison immédiate entre des catégories distinctes : aux registres supérieur et médian sont représentés des figures royales. Commençons par l'*albeldensis*, premier dans la chronologie. En bas, au centre, on distingue encore Vigila, copiste principal, désigné comme *scriba*. Il est encadré par Sarracino et García ; l'un et l'autre sont respectivement désignés comme *socius* et *discipulus* du premier. Même si nous ne disposons pas d'autres éléments biographiques sur ces deux personnages, on peut raisonnablement considérer qu'ils étaient comme Vigila moines au monastère d'Albelda<sup>814</sup>. Leur vêtement n'est aucunement distinctif, bien qu'il soit individualisé : les rois wisigoths au registre supérieur, les rois et la reine navarrais au registre médian, les responsables du *codex* au registre inférieur portent tous une toge unie et ourlée de bandes d'une autre teinte, à l'exception de celle, monotone, du disciple García. Cette première pièce d'étoffe laisse libre l'épaule et le bras droits ; elle s'arrête au genou et recouvre une tunique longue, presque toujours d'une teinte claire : seule se démarque celle du roi Ramire de Viguera, à droite du registre médian, de couleur brune. Tous, à l'exception encore de Ramire, portent une cape colorée sur le dos ; tous ont enfin des chaussures d'un même type, certaines ornées d'un motif similaire à celui qui figurait sur la représentation initiale de Vigila. Quelques attributs distinguent les personnages ou, tout au moins, les groupes. Vigila, Sarracino et García sont tonsurés, et chacun tient un rouleau de parchemin : on peut ainsi les identifier sans peine comme des copistes et, à tout le moins, comme des hommes consacrés à Dieu, mais la totale indistinction du costume est encore le signe d'une catégorisation sociale limitée. Rien n'indique un état spécifiquement monastique. On rencontre dans le manuscrit des figures pareillement tonsurées qui ne sont pas des moines, en particulier des évêques<sup>815</sup>.

La galerie de portraits contenue dans le *codex aemilianensis* est identique à la précédente par sa structure, et très proche par les choix de représentation. La condition monastique des copistes figurés est plus incertaine : l'*aemilianensis* est habituellement attribué au *scriptorium* de San Millán de la Cogolla, mais les arguments décisifs manquent, dans l'attente d'une analyse codicologique et paléographique détaillée<sup>816</sup>. Aucune mention explicite ne permet de déterminer indubitablement son origine. Les éléments les plus probants en faveur de San Millán sont d'une part la certitude que le manuscrit se trouvait au monastère

---

<sup>814</sup> Sur ces personnages et leur activité de copiste ou d'auteur, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 117-129 ; FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, « Copistas y colaboradores ».

<sup>815</sup> Des reproductions sont données par SILVA, *Iconografía del siglo X*, par exemple pl. xvii, xix, 128, 147, 162, 171, etc.

<sup>816</sup> Sur ce manuscrit, voir ANTOLÍN, *Catálogo*, p. 320-368 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 155-162.

au XVI<sup>e</sup> siècle, d'autre part le rôle tenu par l'évêque Sisebuto de Pampelune dans l'élaboration du manuscrit<sup>817</sup>. On identifie généralement cet évêque au personnage du même nom, attesté comme abbé de San Millán de la Cogolla en 984 et versé dans l'art d'écrire puisqu'il souscrit comme scribe la seule charte où il apparaît<sup>818</sup>. L'identification de ces deux Sisebuto n'est pas assurée, mais elle est vraisemblable : elle se fonde sur l'homonymie, sur d'étroites concordances chronologiques et géographiques – la Rioja, les dernières années du X<sup>e</sup> siècle –, sur la commune qualité de scribe et sur la fréquence des passages de l'abbatiate à l'épiscopat dans la péninsule Ibérique des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, tout spécialement dans le diocèse de Pampelune<sup>819</sup>. Il n'existe toutefois pas d'argument qui exclue définitivement l'hypothèse, avancée par Gonzalo Martínez Díez, selon laquelle le *codex aemilianensis* aurait été copié dans le même *scriptorium* que celui dont procédait son modèle, c'est-à-dire au monastère d'Albelda<sup>820</sup>. Retenons en tout cas que son élaboration au sein d'un *scriptorium* monastique est l'hypothèse la plus acceptable. Comme dans l'*albeldensis*, les trois responsables du manuscrit sont figurés au registre inférieur de l'enluminure. Sisebuto de Pampelune est au centre : évêque, ainsi désigné par la légende qui surmonte son effigie, il est représenté comme tel, trônant sur la cathédre, bénissant et mitré ; nous ne nous y attarderons pas. Les deux personnages qui l'encadrent sont les deux autres copistes du manuscrit, Velasco, *scriba*, et un autre Sisebuto, *notarius*. Une note marginale nous apprend que le premier est prêtre et que le second est le disciple, ou bien de l'évêque Sisebuto, ou bien du scribe Velasco. S'ils étaient moines, l'enlumineur ne s'est encore pas préoccupé de le donner à voir. Exactement identiques, représentés symétriquement, ils portent le même costume que les deux rois wisigoths qui leur répondent aux angles supérieurs. Comme les rois Sanche II de Pampelune et Ramire de Viguera dans les deux manuscrits, les deux scribes sont nimbés, mais le sens de ces nimbes est difficile à interpréter : sans doute n'ont-ils pour vocation que

<sup>817</sup> Comme le note ANTOLÍN, *Catálogo*, p. 368, le folio de garde comporte dans une écriture datable du XVI<sup>e</sup> siècle les mentions : *Cogolla*, au recto, et *Codex Emiliani de la Cogolla*, au verso. Sur l'évêque Sisebuto de Pampelune, voir GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, vol. 1, *siglos IV-XIII*, Pampelune, 1979, p. 110-114. Son rôle dans la confection du *Codex aemilianensis* est souligné non seulement par sa représentation figurée, éclairée par la légende *Sisebutus episcopus*, mais aussi par la note qu'on peut lire en marge de cette représentation : DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. XIb, p. 297 : *Sisebutus episcopus cum scriba Belasco presbitero pariterque cum Sisebuto discipulo suo edidit hunc librum*.

<sup>818</sup> CSM 1, doc. 97 (984), p. 111-112 : *vobis abbati dompno Sisebuto ceterisque servis Dei in arcisterio Sancti Emiliani [...] Sisebutus abbas Sancti Emiliani exaravit*. Une telle identification, qui remonte à Prudencio de Sandoval, est soutenue notamment par UBIETO ARTETA, A., « Los primeros años del monasterio de San Millán », dans *Príncipe de Viana*, 34, 1973, p. 181-200, ici p. 193 ; GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos*, p. 110-111.

<sup>819</sup> Voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 211-220 ; *ID.*, « Tiempos de convivencia », p. 51 et 58-60.

<sup>820</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 1, p. 117.

d'imprimer un caractère chrétien, peut-être une certaine dignité<sup>821</sup>. Un seul attribut permet de caractériser Sisebuto et Velasco en rapport avec la légende qui les surplombe, leur matériel de copiste : chacun tient d'une main un calame, de l'autre une tablette.

La représentation de l'abbé Ikila contenue dans l'antiphonaire de León se distingue des précédentes dans la mesure où elle ne figure pas un copiste ou un enlumineur, mais le destinataire du manuscrit (annexe VIII.1). On a signalé plus haut les hypothèses relatives à son identification : il est probable que cet abbé ait été le supérieur d'un monastère, mais il pourrait avoir été aussi un dignitaire du clergé cathédral, les deux fonctions ne s'excluant d'ailleurs pas nécessairement vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle<sup>822</sup>. La miniature montre Ikila assis sur un siège bas semblable à la chaise curule des magistrats romains, richement vêtu d'une chlamyde bleue fixée sur l'épaule droite par une fibule orange. Sous la chlamyde apparaissent deux couches de vêtements longs : une tunique jaune pâle recouverte d'une robe à pans de couleur verte ; la manche droite, seule visible, est encore d'une autre couleur, de la même teinte que la fibule. Comme les scribes de l'*aemilianensis*, l'abbé apparaît nimbé<sup>823</sup>. Il exécute de la main droite un geste de bénédiction et tient de l'autre main un bâton en forme de tau. Celui-ci n'est pas propre aux abbés puisqu'on le trouve aussi bien, dans la miniature hispanique du X<sup>e</sup> siècle, entre les mains des évêques : il s'agit donc d'un insigne du pouvoir ecclésiastique, non spécifiquement abbatial<sup>824</sup>. De fait, c'est comme figure de pouvoir que l'enlumineur a voulu donner à voir Ikila : le siège curule, le bâton, la chlamyde, la taille du personnage qui, bien qu'assis, dépasse son vis-à-vis d'une demi-tête, sa position en léger surplomb sur une sorte de marchepied, le geste de bénédiction, tout concorde à l'exhausser dans une posture de dignité et d'autorité. N'était la légende qui permet de l'identifier comme abbé, on pourrait y voir aussi bien un évêque. La représentation, comme dans le cas des copistes, demeure en tout cas celle d'une fonction, non celle de l'appartenance à un groupe. Rappelons en outre que l'emploi de la couleur, dans ces enluminures du X<sup>e</sup> siècle, ne vise aucune figuration véracé mais relève d'un « processus de “dé-réalisation” du sensible vers le transcendant », selon l'expression de Mireille Mentré<sup>825</sup>.

---

<sup>821</sup> Voir en ce sens HENRIET, *Hispania sacra*, troisième partie, chapitre 1, à propos des représentations des conciles dans les deux manuscrits *albeldensis* et *aemilianensis*.

<sup>822</sup> Voir sur l'abbé Ikila et sa représentation dans l'antiphonaire de León *supra*, p. 94-95.

<sup>823</sup> YARZA LUACES, « Las miniaturas del Antifonario », p. 187.

<sup>824</sup> Voir en ce sens WERCKMEISTER, O.-K., « Das Bild zur Liste der Bistümer Spaniens im Codex Aemilianensis », dans *Madridier Mitteilungen*, 9, 1968, p. 399-423, ici p. 401. Il est vrai que le bâton fait partie des insignes remis à l'abbé par l'évêque, selon le rituel d'ordination abbatiale décrit par le *Liber ordinum* : FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 110, mais il est aussi l'un des attributs de l'évêque selon Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, v, 12, p. 60.

<sup>825</sup> MENTRÉ, *La peinture mozarabe*, p. 147.

## 2. Vers une catégorisation sociale accrue

Après cette série de figures généralement peu typées – ou qui mettent en avant un type non spécifiquement monastique –, concentrées dans les manuscrits enluminés de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, un long hiatus ne s'interrompt que dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, où l'on rencontre à nouveau des images de moines hispaniques. Même si la variation des supports limite le jeu des comparaisons, cette seconde époque de l'iconographie monastique atteste à la fois une certaine continuité avec les représentations précédentes et de notables évolutions.

Au tympan d'un petit arc ornemental, sur la façade méridionale de l'église de San Fructuoso de Barós, en Aragon, on peut voir un personnage sculpté sur une plaque de pierre en haut-relief (annexe VIII.viii). L'église, comme les diverses sculptures qui l'ornent, ont été datées par Fernando Galtier de la fin du XI<sup>e</sup> siècle ; le style architectural atteste l'influence des maîtres lombards, bien présents à cette époque en Aragon<sup>826</sup>. Un acte de 1062 nous informe que l'église de Barós abritait des moines : on peut donc raisonnablement supposer que l'édifice conservé correspond au lieu de culte attaché au monastère du même nom à la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>827</sup>. L'identification du personnage sculpté comme un abbé, proposée par Fernando Galtier sur le fondement de critères iconographiques, s'en trouve consolidée. La représentation est très sommaire : une figure en pied, vêtue d'une simple tunique, apparemment courte – mais le sens aléatoire des proportions interdit ici de leur accorder trop d'importance. Sur le torse descend une étole croisée, signe d'un rang sacerdotal. Les deux bras sont levés, la main droite bénissant, la main gauche tenant un bâton en tau. La tête est nue, mais la localisation de la sculpture, en hauteur, empêche de voir si le haut du crâne est tonsuré. La coupe de cheveux est courte et régulière, arrêtée sur le front en une frange rectiligne qui laisse les oreilles et, semble-t-il, l'arrière du crâne dégagés : on est loin des abondantes chevelures de Florencio et de Sancho dans la Bible de Valeránica ou de l'abbé Ikila dans l'antiphonaire de León. On peut donc considérer que le personnage est représenté comme abbé – muni d'un bâton – et comme prêtre – portant l'étole. La simplicité générale de son allure n'interdit toutefois plus d'y voir la représentation schématiquement réaliste d'un moine. Il est vrai que le support n'offre pas les mêmes possibilités d'ornementation qu'une

---

<sup>826</sup> Sur l'église de San Fructuoso de Barós et son ornementation sculptée, voir GALTIER MARTÍ, F., « La iglesia de San Fructuoso de Barós : perspectivas de una restauración », dans *Artigrama*, 6-7, 1989, p. 219-240. Sur la réception de l'art lombard en Aragon et en Ribagorce, on peut se reporter à la riche note bibliographique d'ID., « Aragón en la época del beato de Fanlo », dans ID. (coord.), *El beato del abad Banzo*, p. 189-239, ici p. 237, n. 40.

<sup>827</sup> CDCH, doc. 22 (1062) p. 37 : *Scemeno monako de Barosse*.

page enluminée, mais le sculpteur n'a manifestement pas recherché la sophistication du costume.

L'enluminure contemporaine témoigne d'évolutions comparables, quoique plus nettement inscrites dans la continuité des types iconographiques antérieurs, comme le montre la représentation de l'abbé Pelayo de San Salvador de Villacete au bas d'un acte de donation daté de 1042 (annexe VIII.IX)<sup>828</sup>. La copie conservée est datable des dernières décennies du XI<sup>e</sup> ou du début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>829</sup>. Contrairement à ce qu'affirme Charles Garcia, elle n'est pas contenue dans le cartulaire ou *Becerro gótico* de Sahagún, mais au bas d'un acte copié sur un parchemin indépendant<sup>830</sup>. Le texte qui surmonte l'enluminure enregistre une donation effectuée par les époux Oveco Muñoz et Marina au monastère de Villacete, dont ils sont les fondateurs. Plus tard, l'abbé Pelayo fait « restaurer » – comprenons sans doute : recopier – la charte, comme l'indique une brève mention placée sous les souscriptions : *In nomine Domini Pelagius abba restauravit hunc testamentum*<sup>831</sup>. Quatre personnages sont représentés : sur la gauche, groupés, un Christ *Pantocrator* qui paraît surgir d'une couche de nuages est entouré du couple de bienfaiteurs agenouillés, les mains tendues vers lui dans un geste de prière. Sur la droite, un peu à l'écart, l'abbé Pelayo assis est identifié par une légende inscrite au-dessus de sa tête : *Pelagius abba*. Contrairement aux moines enluminés d'avant l'an mil, il est figuré dans un habit d'aspect sobre : une longue tunique d'un brun pâle, ourlée au pied d'un brun plus foncé, qui contraste avec l'habit écarlate des deux donateurs. Comme eux, il porte sur sa tunique un habit de couleur verte, mais là où Oveco est revêtu d'une chlamyde attachée par une fibule et Marina d'un élégant manteau serré à la ceinture et ourlé d'une bande décorative, Pelayo porte un habit plus modeste, simplement drapé à la manière d'une toge, monotone, sans attache ni décoration particulière. Le cadre même dans lequel il figure est plus austère, sans bordure colorée et ornementale au contraire de ceux qui entourent les trois autres personnages. L'abbé tient dans sa main droite une crosse symbolisant son pouvoir pastoral ;

---

<sup>828</sup> Sur cette charte enluminée, voir GUTIÉRREZ DEL ARROYO, C., « Sobre un documento notable del monasterio de San Salvador de Villacete », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 67, 1959, p. 7-20 ; GARCIA, C., « El magnate, la mujer y el abad. Iconografía y "memoria" de los antepasados en el territorio de la actual Zamora (siglos XI-XII) », dans *Studia zamorensia*, 5, 1999, p. 9-22 ; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., « Donación al monasterio de San Salvador de Villacete », dans I. G. BANGO TORVISO (éd.), *Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos*, vol. 1, Pampelune, 2006, n° 23, p. 142-145 ; HENRIET, *Hispania sacra*, cinquième partie, chapitre 4.

<sup>829</sup> GUTIÉRREZ DEL ARROYO, « Sobre un documento notable », p. 15-17, propose une datation entre 1080 et 1117, avec une préférence pour les premières années du XII<sup>e</sup> siècle. Il est suivi sur ce point par Charles Garcia et Patrick Henriet, mais CASTIÑEIRAS, M., « Donación al monasterio de San Salvador de Villacete », p. 144-145, a argumenté en faveur d'une datation un peu plus haute, entre 1072 et 1082.

<sup>830</sup> GARCIA, « El magnate, la mujer y el abad », p. 10 et 15.

<sup>831</sup> CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 138.

dans sa main gauche, sans doute une Bible<sup>832</sup>. Sa tête est cernée d'un disque écarlate que l'on identifie sans trop d'hésitation comme un nimbe ; il ne paraît pas tonsuré. L'iconographie abbatiale s'inscrit dans le prolongement de celle que donnait à voir l'antiphonaire de León plus d'un siècle en amont, mais on note une évolution dans le sens d'une plus grande simplicité et, peut-être, d'une monachisation de la figure. Contrairement à l'abbé Ikila, Pelayo est représenté pieds nus. Il est vrai qu'Oveco l'est aussi, mais la posture de supplication dans laquelle l'enlumineur a voulu placer le donateur conforte, plus qu'elle ne contredit, l'interprétation de ces pieds déchaussés comme marque d'humilité.

Un autre exemple d'acte illustré, celui-ci au sein d'un cartulaire, est livré au début du XII<sup>e</sup> siècle par le *Becerro antiguo* de Leire (annexe VIII.XI). Le dessin était apparemment destiné à recevoir une enluminure, mais seuls les contours ont été tracés, à l'encre noire. La figure que nous pouvons voir aujourd'hui entrain dès l'origine dans les plans du cartulariste : elle surmonte sans la chevaucher la première partie d'un privilège pontifical adressé en 1100 par le pape Pascal II à l'abbé Raymond de Leire<sup>833</sup>, et l'ensemble de la page témoigne d'une volonté de mise en scène et d'ornementation. Les deux premières lignes du texte et une partie de la troisième sont écrites en majuscules carolines, la première dans un module beaucoup plus important ; la suite l'est en minuscule, le tout dans une graphie et une mise en page soignées. La lettrine par laquelle s'ouvre le texte aurait dû comme l'image recevoir une mise en couleur, mais celle-ci n'a pas non plus été réalisée : indice supplémentaire que la copie du texte et l'illustration furent élaborées au même moment. La copie de cet acte dans le cartulaire dut intervenir vers 1111 : selon l'étude codicologique d'Ángel Martín Duque, le cartulaire primitif de Leire est composé d'un groupe de sept cahiers, lequel ne comporte à trois exceptions près que des actes datables de l'abbatit de Raymond (1083-1121), dont aucun n'est postérieur à 1111. Or ce cartulaire primitif s'ouvre précisément par la page qui nous occupe : de là l'effort d'ornementation, resté inachevé<sup>834</sup>. Si les trois personnages figurés sur cette illustration initiale ne sont identifiés par aucune légende, la première ligne du texte, *Paschalis ep(iscopu)s servus*, en lettres majuscules d'un gros module, ne tient-elle pas quelque peu cette fonction ? Elle permettrait alors d'identifier la figure centrale au pape Pascal II et de voir dans cette ébauche d'enluminure une représentation du privilège pontifical

---

<sup>832</sup> GARCIA, « El magnate, la mujer y el abad », p. 13, propose d'y voir un volume des Écritures. HENRIET, *Hispania sacra*, cinquième partie, chapitre 4, a suggéré qu'il pourrait s'agir de l'acte de donation, mais la forme de l'objet, très similaire à celui que tient le Christ dans sa main gauche, est bien celle d'un *codex*.

<sup>833</sup> DML, doc. 179, p. 254-255.

<sup>834</sup> DML, p. XV-XXVII. Sur l'abbatit de Raymond de Leire, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 111-121.

copié en suivant<sup>835</sup>. Au centre, assis sur un trône dont on aperçoit le dossier – ou s’agit-il d’une curieuse forme de nimbe ? –, Pascal II effectue de la main droite un geste de bénédiction ; il reçoit de la main gauche un rouleau de parchemin couvert de texte, sans doute l’acte qu’il destine à Leire. Le personnage qui le lui remet, debout, est peut-être le notaire Pedro, scripteur de l’acte. À la droite du pontife, également debout, un autre personnage tend la main gauche, paraissant attendre que lui soit remis le rouleau dont le pape est en train de se saisir. Or le privilège est adressé à l’abbé Raymond de Leire : c’est donc probablement ce dernier qui figure à la droite du personnage trônant. Peu d’éléments distinguent les trois personnages : tous sont tonsurés, tous revêtus d’un même vêtement long et ourlé, aube ou dalmatique, que recouvre une ample chasuble sacerdotale ; celle de Pascal II est seule ornée de deux bandes centrales. Raymond n’est différencié que par la crosse qu’il tient à sa main droite, symbole du pouvoir abbatial. Tonsure, vêtements liturgiques, bâton pastoral : même s’il est peu distinct des deux autres figures, également ecclésiastiques, Raymond de Leire est représenté comme un dignitaire religieux, prêtre et abbé.

Le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle avait aussi vu apparaître en péninsule un type iconographique sans précédent, celui du simple moine, représenté comme un moine : c’est là qu’il faut situer l’évolution la plus significative. Celle-ci se manifeste pour la première fois sur les plaques d’ivoire sculptées de l’*Arca antigua* de San Millán de la Cogolla<sup>836</sup>. Ce précieux reliquaire avait été élaboré au monastère entre la fin des années 1060 et la décennie suivante. Disloqué au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il figurait, sculptés dans l’ivoire et le métal, des épisodes de la vie du saint, en bonne part inspirés du récit hagiographique composé par Braulion de Saragosse au VII<sup>e</sup> siècle<sup>837</sup>. La plus grande partie des plaques d’ivoire est heureusement conservée, pour l’essentiel à San Millán, en partie aussi dans divers musées du monde. Parmi les très nombreuses figures humaines qu’elles donnent à voir – nous en dénombrons quatre-vingt dix-huit, sans prendre en compte le Christ, les anges et les démons –, six peuvent être assurément identifiées comme des moines. D’autres moines étaient représentés, mais les plaques qui les figuraient sont perdues : nous en avons connaissance

---

<sup>835</sup> Notre interprétation diverge sur ce point de celle de M. T. López de Fuereño Sanz dans BANGO TORVISO (éd.), *Sancho el Mayor y sus herederos*, vol. 2, p. 813-815, qui propose de voir dans cette image l’abbé Raymond trônant, entouré d’un évêque et d’un laïc. Si les deux premières identifications ne sont pas *a priori* inacceptables, la troisième ne peut être admise car le personnage est indéniablement figuré comme un clerc.

<sup>836</sup> Sur l’*Arca antigua* de San Millán, voir principalement PEÑA, J., *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 1978 ; HARRIS, J. A., *The Arca of San Millán de la Cogolla and its Ivories*, University of Pittsburgh, 1989 ; EAD., « Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla », dans *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 9, 1991, p. 69-86 ; BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda* ; HENRIET, *Hispania sacra*, troisième partie, chap. 4 ; cinquième partie, chap. 4.

<sup>837</sup> Braulion, *Vita sancti Emiliani*, éd. L. VÁZQUEZ DE PARGA, Madrid, 1943 ; éd. J. OROZ, « *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita Sancti Aemiliani*, edición crítica y traducción », dans *Perficat*, 9, 1978, p. 165-227.

grâce à la description du reliquaire effectuée au XVII<sup>e</sup> siècle par Sandoval, mais celle-ci est insuffisamment détaillée pour permettre de connaître leur apparence. Certains personnages, moines peut-être, sont d'une identification plus douteuse. Nous nous cantonnerons donc aux six figures assurément monastiques (annexe VIII.VII). Celles-ci se trouvaient autrefois aux deux frontispices du reliquaire ; elles comportent toutes une légende, qui permet d'identifier les personnages : l'abbé Blas et le scribe Muño, le *procer* Muño et le prévôt Gómez, l'abbé Pedro et son suivant Muño<sup>838</sup>. Ces six moines, certains connus par ailleurs<sup>839</sup>, sont tous représentés selon une même typologie. Ils sont revêtus d'un costume limité à trois pièces : une tunique longue couverte d'un scapulaire, lequel est dans quatre cas sur six pourvu d'un capuchon ; une paire de chaussures basses – seules celles du prévôt Gómez montent jusqu'à la cheville –, que l'on peut imaginer de toile ou de peau grâce aux coutures en certains cas apparentes. Même si l'on distingue assez mal, il apparaît en outre que plusieurs de ces moines ont le sommet du crâne tonsuré. Pour la première fois, la volonté apparaît manifeste de figurer les moines dans une tenue proprement monastique, en correspondance étroite avec les prescriptions régulières : à une date où San Millán de la Cogolla peut être considéré comme très avancé sur la voie de la bénédictinisation, les membres de la communauté sont représentés dans un vêtement – le scapulaire – dont le port était explicitement recommandé par Benoît<sup>840</sup>. En même temps, cette figuration plus uniformisée permet de distinguer très nettement les moines des laïcs, qui apparaissent sur d'autres plaques d'ivoire, toujours revêtus de courtes tuniques et sans tonsures.

Nous achèverons cette revue de l'iconographie monastique par la considération d'un cas particulier, celui du manuscrit du *De virginitate beatae Mariae* d'Ildefonse de Tolède conservé à la Bibliothèque palatine de Parme (annexe VIII.X)<sup>841</sup>. Sa réalisation, aux alentours de 1100, ne peut être tenue pour hispanique : on sait depuis Carl Nordenfalk et surtout Meyer Schapiro que le *Parma Ildefonsus* est une œuvre élaborée à Cluny, si bien que les enluminures luxueuses qu'il contient reflètent une vision avant tout clunisienne. Mais on sait aussi que le manuscrit était très tôt parvenu en péninsule : il témoigne donc, à tout le moins, des modèles

---

<sup>838</sup> Légendes transcrites par BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda*, p. 169 : *Munio scriba politor suplex* ; *Blasius abba hujus operis effector*, et p. 171 : *Petrus abba* ; *Munio adsecla* ; *Munio procer* ; *Gomessanus praepositus* (cette dernière, aujourd'hui disparue, est connue grâce à Sandoval).

<sup>839</sup> Voir BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda*, p. 54-58.

<sup>840</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LV, p. 618. Voir déjà dans le même sens BANGO TORVISO, « La imagen del monasterio hispano », p. 181-182.

<sup>841</sup> Sur ce manuscrit, retenons deux contributions essentielles, qui permettent de reconstituer la bibliographie antérieure : SCHAPIRO, M., *The Parma Ildefonsus. A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny and Related Works*, New York, 1964 ; HENRIET, P., « Le moine, le roi, l'évêque. À propos du *Parma Ildefonsus* (Biblioteca Palatina de Parma, ms 1650) », dans *e-Spania* [En ligne], 3, 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 1<sup>er</sup> avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/358> ; DOI : 10.4000/e-spania.358.

qui y circulaient alors, et mérite à ce titre notre attention. L'essentiel du corpus iconographique livré par ce *codex* est l'œuvre d'un même enlumineur, auteur de toutes les miniatures centrées sur la figure d'Ildefonse de Tolède. Les deux enluminures qui représentent le scribe Gómez d'Albelda – lequel avait réalisé en 951 un copie du *De virginitate* pour l'évêque Godescalc du Puy<sup>842</sup> – sont l'œuvre d'un second peintre. Comme l'a montré Patrick Henriët, l'archevêque Ildefonse, ancien abbé du monastère d'Agalí, est représenté dans la très grande majorité de ces images sous l'aspect d'un moine clunisien<sup>843</sup>. Ildefonse, comme les moines qui l'entourent sur certaines miniatures, porte une large tonsure cernée d'une couronne de cheveux ; leur habit est constitué d'une longue coule sombre à capuchon et d'une tunique de couleur plus pâle. Le scribe Gómez est représenté selon un type très semblable, quoique l'on distingue nettement le style propre à chacun des deux enlumineurs ; seule varie la taille de la tonsure, plus réduite sur le crâne de Gómez. Comme dans le cas du reliquaire de San Millán, le vêtement permet de distinguer au premier coup d'œil ceux qui sont moines et ceux qui ne le sont pas, laïcs ou juifs non tonsurés et revêtus de courtes tuniques, évêque richement paré de vêtements liturgiques ornés et colorés.

L'étude de l'iconographie monastique dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge permet donc de saisir une nette évolution. Avant l'an mil, les représentations de moines hispaniques parvenues jusqu'à nous ne se préoccupent jamais de montrer ces derniers comme des moines mais, au mieux, comme les tenants d'une fonction particulière, celle de scribe ou d'abbé. Passé le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, après un hiatus de trois-quarts de siècle où aucune image de moine n'est à notre connaissance conservée, sculpteurs et enlumineurs témoignent d'un souci nouveau de figurer les moines selon un type iconographique correspondant à leur condition générique, même si l'évolution n'est ni linéaire, ni uniforme<sup>844</sup>. Celle-ci se produit vraisemblablement sous l'effet d'une ouverture accélérée aux courants monastiques, culturels et artistiques venus d'ailleurs. Toutes les représentations de moines datables d'après les années 1050 témoignent à des degrés divers de contacts avec l'extérieur : l'église de San Fructuoso de Barós, construite et décorée dans un style lombard ; la miniature de Villacete, vraisemblablement exécutée au monastère de Sahagún récemment réformé sur le modèle clunisien<sup>845</sup> ; celle de Leire, qui illustre un privilège pontifical et figure à l'ouverture du

---

<sup>842</sup> Voir sur ce manuscrit DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 55-62.

<sup>843</sup> HENRIËT, « Le moine, le roi, l'évêque », § 9-12.

<sup>844</sup> Notons qu'elle se prolonge et se confirme logiquement dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle, au-delà des bornes chronologiques de cette étude, comme le montrent plusieurs cas étudiés par GÓMEZ GÓMEZ, A., « Clero regular y secular en la iconografía del arte románico : formas, contextos y significados », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y obispos en la España del románico*, p. 212-251.

<sup>845</sup> Sur la réforme « clunisienne » de Sahagún, voir *supra*, p. 163-164.

cartulaire élaboré sous l'abbatiat de Raymond, originaire peut-être du nord des Pyrénées<sup>846</sup> ; le reliquaire de San Millán, dont l'exécution est due en partie au moins à des artisans d'origine germanique<sup>847</sup> ; les enluminures du *Parma Ildefonsus*, probablement réalisées à Cluny même. Cet effort de catégorisation sociale peut donc s'expliquer par une perméabilité aux styles extra-péninsulaires et par la circulation en Hispanie de modèles venus du nord des Pyrénées. Mais le sens d'une telle évolution ne se borne sans doute pas à un renouveau formel : elle pourrait témoigner aussi des changements profonds qui touchent au même moment le monachisme péninsulaire et sa place dans la société, redéfinie au contact des modèles ultra-pyrénéens. On note en outre que les mutations de l'iconographie monastique rencontrent un parallèle chronologique dans les textes, bien plus enclins à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle à faire du port de l'habit une métaphore de l'état monastique. Une telle synchronie n'est sans doute pas insignifiante. Parce que le phénomène monastique se délimite alors avec plus de précision, en particulier par l'adoption de la règle bénédictine comme texte de référence, les moines pourraient avoir manifesté le souci de mieux signaler leur condition. L'évolution des discours répondrait ainsi aux considérations ecclésiologiques alors en vogue dans la chrétienté latine : la volonté de séparer plus distinctement les ordres et les genres de vie – déjà manifeste aux conciles de Coyanza et de Compostelle<sup>848</sup> – se serait donc imprimée dans les représentations textuelles et iconographiques. Enfin et surtout, il ne faut une nouvelle fois pas sous-estimer l'impact péninsulaire des liens renforcés avec le monde monastique ultra-pyrénéen : quand les références textuelles ou iconographiques à l'habit religieux se précisent dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, c'est souvent d'un habit bénédictin qu'il est question. Parce qu'un monachisme marqué par l'influence clunisienne s'implante alors en

---

<sup>846</sup> Sur la possible origine ultra-pyrénéenne de Raymond de Leire, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 908 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 91.

<sup>847</sup> Cf. BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda*, p. 58-59.

<sup>848</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Coyanza (1055), c. 3, p. 81-82 : *Vestes presbiterorum sint : superpellicium, amictus, alba, cinctorium, balterum, stola, manipulum et casula. Vestes diaconorum sint : amictus, alba et stola [...]. Illi uero presbiteri qui ministerio ecclesie funguntur habeant uestimenta usque ad talos ; armis bellicis, non utantur ; semper coronas apertas habeant et barbas radant ; conc. de Compostelle I (1056), c. 1, p. 98 : Vestimenta episcoporum, atque clericorum vsque ad talos induantur ; cilicio omnes canonici apud se habeant et kapelos nigros, vt cum oportunitas fuerit, non sit eis necessitas inquirendi, sed omnibus diebus quadragesimae, litaniarum et quarta feria et sexta et quando poenitentiam tenuerint, induantur ; c. 2, p. 99 : Nec vllus minister Ecclesiae arma saecularia portet. Et omnes cunctos detonso desuper capite, vt circuli coronae deorsum dimittant, et abscissas habeant barbas ; conc. de Compostelle II (1063), c. 1, p. 102 : Vestimenta episcoporum, presbiterorum, diaconorum usque ad talos. [...] Et super res et kausa omni ecclesie nullus laicus diligationem abeat, sed qui mores et abitu canonicus apparuerit ; c. 6, p. 103 : Innectimus de quod supra ut illos qui baruas non raderint, nec in coro ingrediant, nec lectiones diuinas legant...*

péninsule Ibérique, il n'est pas illogique de penser que les coutumes vestimentaires du nord des Pyrénées y auraient été également importées<sup>849</sup>.

## **Conclusion : Des moines en tant que groupe social**

La condition monastique, en péninsule Ibérique comme dans le reste de l'Occident chrétien médiéval, peut être appréhendée au prisme d'une série de marqueurs spécifiques. Les imprécisions et les variations lexicales entraînent une nouvelle fois pour l'historien, contraint par les sources à sa disposition, une difficulté d'appréhension. Celle-ci est peut-être due, en partie, à un effet de sources : les textes sont trop laconiques pour permettre de conférer aux mots un sens fixe et toujours clair, et les scribes du haut Moyen Âge sont vraisemblablement coupables d'un certain flou linguistique. Sans doute procède-t-elle aussi d'une confusion intrinsèque au réel, qu'il nous est permis de saisir sous des angles variés. La condition monastique, rendue visible par une modification de l'apparence – réception de la tonsure et changement d'habit – implique normalement un bouleversement des dispositions intérieures et du mode de vie, fait d'éloignement du monde et d'ascèse : une rupture sociale qui isole le moine des autres hommes et, par là même, doit permettre de fixer son identité.

La documentation révèle pourtant de nombreux écarts à la norme, au point qu'il est légitime de s'interroger sur la validité des éléments de définition dégagés. Les règles de vie contraignantes auxquelles les moines étaient supposés s'astreindre n'étaient pas toujours suivies avec rigueur. Si les violations de l'ascèse sexuelle ou alimentaire paraissent avoir fait l'objet d'une surveillance étroite et de condamnations fréquentes, bornant ainsi en négatif les limites de l'état monastique, il en va différemment du rapport aux biens matériels, dont la possession à titre personnel semble avoir été largement tolérée, en dépit des prescriptions régulières et pactuelles. Derrière l'idéal d'une rupture affichée, c'est en définitive l'impression d'un *continuum* entre la simple piété laïque et la vie proprement monastique qui se dégage. Les hésitations et la confusion du vocabulaire aussi bien qu'une iconographie monastique faiblement typée jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle témoignent, sinon d'une méconnaissance des moines comme groupe doté de caractère propres, du moins d'un défaut de volonté ou d'une absence de nécessité d'en tracer nettement les contours : en d'autres termes, d'une catégorisation sociale peu avancée.

---

<sup>849</sup> Sur l'évolution historique du vêtement monastique au nord des Pyrénées, voir PASTOUREAU, M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004, p. 171-175.

## Conclusion de la première partie

Il s'agissait de tracer les contours de la condition monastique dans la société hispanique du haut Moyen Âge. L'attention portée au lexique, première voie d'accès à la matière que l'historien cherche à saisir, révèle d'emblée la difficulté de l'entreprise. Si les termes de *cenobium* ou de *cenobita* semblent *grosso modo* propres à désigner respectivement les monastères entendus dans leur acception cénobitique et les individus qui y vivent, ils sont d'un usage toujours minoritaire aux côtés de vocables variés, dont le sens apparaît est beaucoup moins clairement déterminé. Entre le groupe de clercs entourant un évêque et la communauté cénobitique, entre l'église rurale et le petit monastère privé, entre le pieux laïc voué à Dieu et le moine retiré du monde, les termes employés sont souvent les mêmes et ne permettent guère de percevoir les nuances que l'on serait porté à croire bien établies. C'est sans doute qu'une telle volonté de classification et de distinction est en partie anachronique : la confusion apparente du lexique est signifiante, parce qu'elle révèle la complexité d'un réel que nos catégories mentales sont inaptes à saisir de façon satisfaisante.

L'effet de brouillage produit par l'approche sémantique trouve confirmation dans l'étude des normes et des pratiques censément constitutives du genre de vie monastique. Le moine est bien, en principe, celui qui vit selon les préceptes d'une règle, mais l'indétermination de celle-ci, dans un système où domine jusqu'à l'orée du XI<sup>e</sup> siècle au moins la fluidité des *corpora regularum*, laisse le champ libre à d'innombrables variations. Le pouvoir de l'abbé paraît alors se fonder davantage sur la relation interpersonnelle qui l'unit à ses moines – parfois contractualisée par l'intermédiaire d'un pacte écrit – que sur l'autorité supérieure d'une règle conçue comme stock de références hétéroclites, susceptibles d'être combinées de multiples façons. Dans bien des cas, fort mal documentés, il est permis de croire que ni règle, ni abbé ne venaient régenter la vie quotidienne de ceux que les textes désignent pourtant comme « moines », vivant dans des « monastères ». Cet état du monachisme, que l'on pourrait qualifier de proto-institutionnel, explique sans doute les distorsions que la documentation donne à voir entre, d'une part, un idéal de perfection monastique affirmé, qui vaudrait à l'identique dans tout le monachisme chrétien – le moine est celui qui renonce au monde et à ses plaisirs pour se consacrer à l'ascèse et au service de

Dieu –, et, d'autre part, sa mise en pratique assouplie : les accommodements ne donnent pas toujours lieu, il s'en faut, à de sévères réprobations. De cette grande ductilité de la vie monastique résulte peut-être aussi une apparence physique des moines assez indifférenciée. Si l'habit fait effectivement le moine, par l'intermédiaire d'une cérémonie liturgique de vêture dont on ignore à dire vrai le degré d'application effective, les sources textuelles ou iconographiques ne permettent guère de prouver avant l'an mil qu'il ait rempli la fonction d'un véritable marqueur social, objet d'une compréhension visuelle immédiate.

Le XI<sup>e</sup> siècle est une époque d'institutionnalisation accrue et de catégorisation sociale affinée. La règle bénédictine, déjà bien connue dans certaines régions depuis le X<sup>e</sup> siècle, gagne du terrain dans les principaux monastères, sous l'impulsion de la royauté réformatrice. Dans quelques cas, son adoption s'enrichit de celle des coutumes clunisiennes. L'influence de Cluny se marque aussi dans l'apparition de titres et de fonctions intra-communautaires jusqu'alors à peu près ignorés. En parallèle, l'absorption progressive des petits monastères par les grands établissements favorise l'extension du modèle. Entre clercs et moines, les genres de vie se distinguent plus clairement ; les premiers *canonici* apparaissent dans les textes, et l'on se soucie pour la première fois de représenter dans l'iconographie des physionomies proprement monastiques. Ces évolutions s'intègrent à une série de mutations ecclésiologiques dont l'effet conjoint commence de se faire pleinement sentir dans les dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle. Antérieurement, le groupe des moines ne bénéficie probablement pas d'une position et d'un rôle aussi bien délimités dans l'*Ecclesia* chrétienne. Il ne faudrait pas en conclure pour autant à leur marginalité : sur le terrain pratique, les fonctions qu'ils remplissent les placent au contraire au centre du jeu social.

# DEUXIÈME PARTIE

## TROPISMES MONASTIQUES

### FONDATEURS, CONVERSIONS, DONATIONS

Partout, dans l'Occident latin du haut Moyen Âge, les monastères constituent des centres de polarisation capables de concentrer à leur entour une multitude de mouvements et d'intérêts matériels et humains<sup>850</sup> : autant de « tropismes monastiques », qui constituent sans doute la preuve la plus immédiatement évidente du rôle central rempli par les moines dans la société chrétienne. Si l'on admet la validité d'un postulat fonctionnaliste, l'attraction exercée par les monastères vient alors de ce qu'ils répondent, par leur existence même ou par leur action, aux attentes sociales, économiques, politiques, spirituelles ou idéologiques de ceux qui se tournent vers eux. Dans la péninsule Ibérique comme ailleurs, le témoignage remarquablement abondant des chartes illustre la faculté des monastères à susciter les transferts et les flux, conduisant par là même à s'interroger sur les motivations de ceux dont ils émanent. Trois grandes catégories de relations sociales au phénomène monastique se dégagent, dont l'étude peut aider à comprendre son extraordinaire fortune. Dans les faits, ces catégories se chevauchent et s'interpénètrent souvent. La première peut être caractérisée par le diptyque fondation-domination : une grande partie des monastères connus, dans la

---

<sup>850</sup> On peut partir, pour une réflexion générale, d'OEXLE, O. G., « Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le haut Moyen Âge », dans DIERKENS, MISONNE et SANSTERRE (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident*, p. 255-272.

chrétienté hispanique du haut Moyen Âge, procède d'une logique de fondation « privée ». Ces établissements sont conçus comme objets stratégiques, utiles à promouvoir les intérêts des individus et des groupes qui les placent et les maintiennent sous leur pouvoir. Sans ce puissant attrait exercé par le modèle monastique sur les couches supérieures de la société – des élites locales jusqu'à la royauté –, on ne saurait entendre l'ampleur de son succès social (chapitre IV). Les moines et les moniales sont astreints à la chasteté et ne peuvent assurer eux-mêmes le renouvellement générationnel de leur mode d'existence. Les monastères doivent donc s'alimenter au-delà de leur enceinte, augmentant et renouvelant leurs effectifs de recrutements nécessairement effectués au cœur du monde dont ils se veulent détachés. Entre monachisme et société, les conversions tissent ainsi un faisceau de liens croisés, deuxième modalité essentielle des interrelations qui les unissent (chapitre V). La troisième, et la plus amplement documentée, est celle que fait naître la pratique du don aux monastères : mus par une complexe logique de l'échange que les travaux récents invitent à ne pas borner trop simplement à une réciprocité mécanique, des laïcs ou des clercs séculiers se délestent au profit des communautés monastiques de biens meubles et immeubles ; ils en espèrent en retour des formes de services variés (chapitre VI).

# Chapitre IV

## Fonder et contrôler des monastères

Entre VIII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècle, le monachisme exerce une puissance de séduction suffisante pour justifier la multiplication, dans des proportions très élevées, d'établissements que les sources permettent d'identifier comme monastères<sup>851</sup>. L'immense majorité d'entre eux apparaît entre les mains de particuliers, groupes ou individus, rois, clercs ou laïcs qui les tiennent comme des biens propres, si bien que l'indéniable succès social du monachisme pendant le haut Moyen Âge peut être dans une très large mesure rapporté à ses formes dites privées, familiales ou patrimoniales : en d'autres termes, à la capacité de leurs propriétaires à contrôler ces monastères et à en disposer librement, dans une indépendance à peu près totale vis-à-vis de l'autorité épiscopale et sans que l'abbé et sa communauté puissent y trouver à redire. Il n'y a là rien d'original : l'appétit des hommes du haut Moyen Âge pour la fondation d'églises familiales – les *Eigenkirchen* d'Ulrich Stutz – constitue un fait bien connu<sup>852</sup>. Or celles-ci, on l'a vu, ne sauraient être systématiquement distinguées des *monasteria propria* qui inondent les actes de la pratique. Derrière cette catégorie générique, les réalités sont certes variées : à côté d'une multitude de *monasteria* modestes qui n'abritent qu'une poignée d'individus et dont le caractère proprement monastique est souvent ténu, on connaît de grands établissements fort riches, bien peuplés et beaucoup mieux documentés, mais qui n'en restent

---

<sup>851</sup> En témoigne l'inventaire réalisé par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3.

<sup>852</sup> STUTZ, U., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*, Berlin, 1895. Voir en dernier lieu sur ce sujet la magistrale synthèse de WOOD, *The Proprietary Church*.

pas moins fermement contrôlés par de puissants laïcs. *Mutatis mutandis*, la fondation et le contrôle de monastères aux tailles très variables répondent à des enjeux similaires, entre consolidation d'un pouvoir, préservation et extension d'un patrimoine, renforcement de la cohésion familiale ou réponse à des préoccupations spirituelles<sup>853</sup>.

## I. Génétique des monastères patrimoniaux

### A. Des fondations par centaines

Le processus de fondation qui donne naissance à ces monastères reste le plus souvent obscur, parce que nombre d'entre eux n'apparaissent qu'au moment où, déjà bien constitués, ils sont cédés à un établissement religieux de plus ample envergure, plus rarement à une personne particulière. Les exemples pourraient être multipliés par centaines : tel est le cas de San Justo y San Pastor de Pesquera, cédé au monastère de San Pedro de Cardaña en 945 ; de San Salvador de Planeto, annexé à Samos en 991 ; de San Millán de Porcellos, donné à San Félix de Oca en 998 ; de Santa Cruz de Oviedo, San Salvador de Deva, San Juan de Aboño et San Martín de Salas, transmis en 1006 au siège épiscopal d'Oviedo ; de San Pelayo de Villagómez et de San Pedro de Mazuecos, offerts à Sahagún en 1059 et en 1080 ; de Santa María de Arboniés, transféré en 1063 à Leire<sup>854</sup>. Sur la genèse de ces monastères, et sur celle de beaucoup d'autres, il faut se résoudre à tout ignorer. L'émergence des monastères dans les premières décennies VIII<sup>e</sup> siècle ou la survie d'établissements anciens par-delà la rupture historique de 711 nous sont presque entièrement masquées par l'absence de documentation conservée. D'autres fois, les sources permettent de retracer leurs origines, avec un degré de netteté et de certitude évidemment très variable. Le schéma le plus fréquent qui se dessine alors est celui de fondations initiées par des élites sociales de condition hétérogène qui ont en commun la disposition de ressources, principalement foncières, propres à leur assurer une domination sociale et territoriale d'une portée plus ou moins ample. Il est possible d'en

---

<sup>853</sup> Pour une vue d'ensemble sur la fondation de monastères familiaux et ses motivations, voir récemment les mises au point historiographiques de MAZEL, F., « Pouvoir aristocratique et Église aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Retour sur la "révolution féodale" dans l'œuvre de Georges Duby », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 1 | 2008, mis en ligne le 28 janvier 2008, consulté le 15 octobre 2013. URL : <http://cem.revues.org/4173> ; *Id.*, « Monachisme et aristocratie », qui permettent de remonter le fil de la bibliographie générale. Concernant l'espace ibérique, voir les références citées *supra*, n. 82-85.

<sup>854</sup> Respectivement : CSPC, doc. 51, p. 83 ; TSJS, doc. 100, p. 240 ; CSM 1, doc. 115, p. 124 ; CDCO, doc. 37, p. 130-131 ; CDMS 2, doc. 605, p. 300 ; CDMS 3, doc. 776, p. 62-63 ; DML, doc. 69, p. 108.

dégager un cadre d'interprétation englobant, nécessairement schématique, mais en même temps assez précis et cohérent pour conserver une large valeur descriptive et explicative<sup>855</sup>.

Dès la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, de nombreuses chartes attestent la construction de nouveaux établissements monastiques. Dans le royaume asturien, à une époque où la documentation conservée demeure peu abondante, on connaît ainsi les fondations de San Emeterio de Taranco, de San Román de Tobillas, de San Salvador de Osina, de San Andrés de Asia, de Santa María de Barreto, de San Miguel de Negrello, de San Andrés de Sozello, de San Martín de Pontacre, de San Román de Dondisla ou de San Pedro de Lordosa<sup>856</sup>. Même si nombre de monastères paraissent avoir été construits aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles<sup>857</sup>, la dynamique de fondation est loin de se tarir aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. À côté de fondations en apparence modestes, comme celles d'Abelio, de San Salvador de Barxa, de Santa María de Ribeira, de San Juan Bautista de Jaurrieta, de San Salvador de Longares ou du *proprio monasterio* de San Millán de Hoyo<sup>858</sup>, celles de monastères familiaux richement dotés, attachés aux grandes familles de l'élite laïque, se multiplient. La raison en est sans doute en partie documentaire : les textes se font un peu moins rares et un peu plus diserts ; nous sommes donc en mesure d'identifier un peu moins mal quelques figures de fondateurs et de connaître leurs attaches familiales et leur condition sociale. Mais elle est aussi, indissociablement, socio-historique : pour des raisons multiples qu'il ne nous appartient pas d'élucider ici, les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles sont un temps où s'accroît la puissance des aristocraties locales et régionales, et avec elle leur capacité à fonder des établissements religieux et à faire consigner leurs actes par écrit<sup>859</sup>.

---

<sup>855</sup> Voir déjà quelques propositions générales dans MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 43-44.

<sup>856</sup> Taranco : CSM 1, doc. 2 (800), p. 10-12 ; Tobillas : DEPA 1, doc. 30 (822), p. 156-158 ; Osina : CSTL, doc. 6 (829), p. 10-11 ; Asia : DEPA 1, doc. 42 (836), p. 197-199 ; Barreto : CDMC 1, doc. 1 (842), p. 58-59 ; Negrello : DEPA 2, doc. 95 (870), p. 53-55 ; Sozello : *ibid.*, doc. 97 (870), p. 58-60 ; Pontacre : CSM 1, doc. 11 (872 ?), p. 22-23 ; Dondisla : *ibid.*, doc. 13 (872), p. 25-26 ; Lordosa : DEPA 2, doc. 125 (882), p. 139-140. Plusieurs de ces chartes de fondation datées du IX<sup>e</sup> siècle ont été jugées d'une authenticité douteuse par MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán ». PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E., *Castilla en el tránsito de la antigüedad al feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, 1996, p. 127 ; LARREA, J. J., « Construir iglesias, construir territorios : las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava) », dans LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA et MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria*, p. 321-336, ici p. 331-332, et SANTOS SALAZAR, « Obispos, abades, presbíteros », p. 897, défendent cependant leur crédibilité.

<sup>857</sup> Voir en ce sens DAVIES, *Acts of Giving*, p. 50-51, même s'il est faux d'affirmer que « after the 950s, records of such foundations disappear » : beaucoup d'exemples étudiés dans ce chapitre le montreront en suffisance.

<sup>858</sup> Abelio : TS 1, doc. 122 (960), p. 151 ; Barxa : TSJS, doc. 132 (978), p. 288-289 ; Ribeira : CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 110-111 ; Longares : CSJP 2, doc. 90 (ca. 1046), p. 66 ; Hoyo : CSM 1, doc. 327 (1062), p. 313 ; Jaurrieta : DML, doc. 84 (1068), p. 126-127, mais la fondation remonte sans doute à plusieurs décennies.

<sup>859</sup> Sur l'aristocratie hispanique du haut Moyen Âge, voir les tableaux historiographiques proposés par MARTÍNEZ SOPENA, P., « La nobleza de León y Castilla en los siglos XI y XII. Un estado de la cuestión », dans *Hispania*, 53, 1993, p. 801-822 ; *Id.*, « La aristocracia hispánica. Castilla y León (siglos X-XIII) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 22 janvier 2009, consulté le 22 septembre 2013. URL : <http://cem.revues.org/10052> ; MARTIN, C.,

Celanova est ainsi fondé en 936 par Rosende Gutiérrez avec l'aide de son frère Froila et de sa mère Ilduara Eriz<sup>860</sup>, tous représentants de la plus haute aristocratie galicienne, apparentés de près à la famille royale – Rosende et Froila sont les cousins de Ramire II, alors roi de León<sup>861</sup>. En Galice, Hermenegildo Aloítiz, son épouse Paterna et leur fils, l'évêque Sisnando d'Iria, font édifier vers 952 le monastère de Sobrado<sup>862</sup>. Les fondateurs appartiennent par le sang à la plus haute aristocratie galicienne : le titre comtal de Presaras que porte Hermenegildo et

---

« L'historiographie des élites hispaniques du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », dans *Textes de travail rédigés dans le cadre de la recherche sur « Les Élités dans le haut Moyen Âge. VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle » (Marne-la-Vallée et Paris 1)*, 27 et 28 novembre 2003. Travaux mis à la disposition de la communauté scientifique en octobre 2004, consulté le 19 octobre 2013. URL : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/martin.pdf>. Parmi les principales études, voir MATTOSO, J., « A nobreza portugalense dos séculos IX a XI », dans *Do tempo e da história*, 3, 1970, p. 35-50 ; *ID.*, *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Lisbonne, 1981 ; LALIENA CORBERA, « Una revolución silenciosa » ; ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á., « La nobleza del reino de León en la Alta Edad Media », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, VII*, León, 1995 (FEHL, 58), p. 49-329 ; ÁLVAREZ BORGE, I., *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*, Valladolid, 1996, p. 73-104 ; *La nobleza peninsular en la Edad Media. VI Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 1999 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 129-202 ; ÁLVAREZ BORGE, I., « La nobleza castellana en la Edad Media : familia, patrimonio y poder », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE et J. L. MARTÍN RODRÍGUEZ (éd.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de estudios medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Logroño, 2001, p. 221-252.

<sup>860</sup> Le 12 septembre 936, Froila remet à Rosende la villa de Villare, pour qu'il y construise un monastère en l'honneur du Sauveur : CDMC 1, doc. 53, p. 125-126. En 977, dans l'acte connu des historiens comme son « testament » (voir DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El testamento monástico de san Rosendo », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 16, 1989, p. 47-102 ; GONZÁLEZ LOPO, D. L., « El testamento de San Rosendo », dans *Rudesindus*, 6, 2010, p. 217-225), Rosende affirme avoir fondé le monastère de Celanova avec sa mère, Ilduara : CDMC 2, doc. 185 (17 janvier 977), p. 179 : *Rudesindus episcopus una simul pariter cum genitrice mea Ilduara construximus locum supra taxatum*. De fait, un an et demi après l'acte initiateur de septembre 936, Ilduara avait effectué une donation en faveur de Celanova. Elle y procédait à une très ample dotation en terres, en bâtiments, en bétail et en biens meubles d'usage liturgique ou domestique, qui venait compléter le premier apport de Froila Gutiérrez : CDMC 1, doc. 57 (938), p. 130-134. Sur la fondation de Celanova, voir CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Participación monástica en el control de la repoblación. El monasterio de San Salvador de Celanova en el siglo X », dans *Cuadernos de historia de España*, 70, 1988, p. 5-59, ici p. 18-24 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., « La implantación del monasterio en la sociedad : Celanova », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo, 2007, p. 121-139, spt. p. 121-126 ; *ID.*, « San Rosendo » ; PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., « Ilduara Eriz, cofundadora del monasterio familiar de Celanova », *ibid.*, p. 64-87 ; CARRIEDO TEJEDO, M., *Sanctus Rudesindus*, Mondoñedo-Ferrol, 2007, p. 83-105 ; *ID.*, « San Rosendo, la familia real y los orígenes del monasterio de Celanova », dans *Rudesindus*, 5, 2009, p. 25-34.

<sup>861</sup> Sur la famille de Rosende, voir SÁEZ, E., *Los ascendientes de san Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X*, tiré à part de *Hispania*, 8, 1948 ; GARCÍA ÁLVAREZ, « Gutier e Ilduara » ; PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., *Ilduara Eriz, una aristócrata del siglo X*, La Corogne, 2004<sup>2</sup> (Galicia medieval : Estudios, 4), p. 60-70 ; CARRIEDO TEJEDO, M., « La familia de San Rosendo », dans *Estudios mindonienses*, 23, 2007, p. 103-123 ; MUÑIZ LÓPEZ, I., « San Rosendo y su familia : bases de poder de la aristocracia asturleonese en la Asturias de los siglos IX y X », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 221-264.

<sup>862</sup> Le rôle de ces différents personnages dans la fondation du monastère est attesté par une série de chartes dans les années 950 : TS 1, doc. 1 (952), p. 21 ; doc. 2 (955), p. 23-24 ; doc. 3 (952), p. 27 ; doc. 106 (958), p. 126. Sur les origines du monastère : PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C. et PORTELA SILVA, E., « Os mosteiros, protagonistas da colonización e do proceso de señorialización na Galicia medieval : o exemplo do Sobrado », dans *Estudis d'història agrària*, 2, 1979, p. 51-71, ici p. 52-59 ; PALLARES MÉNDEZ, *El monasterio de Sobrado*, p. 71-76 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 2, p. 924-925 ; SIERRA MACARRÓN, L., « La presencia de la mujer en la documentación del siglo X : Paterna Gundesindiz y el monasterio de Sobrado », dans M. DEL V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA (éd.), *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*, Gijón, 2005, p. 47-58 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 245-246.

l'épiscopat d'Iria tenu par Sisnando Menéndez prouvent assez la hauteur de leur rang<sup>863</sup>. Presque au même moment, la comtesse Mumadona Díaz fonde le monastère de Guimarães, à proximité de Braga<sup>864</sup>. Au tournant des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, les puissants comtes de Castille sont à l'origine de deux grands monastères familiaux, ceux de Covarrubias et d'Oña<sup>865</sup>. En 1010, Adosinda Gudestéz, apparentée à la famille de Rosende et à celle du comte galicien Rodrigo Velázquez, fait édifier le monastère de San Martín de Lalín<sup>866</sup>. L'année suivante, le comte de Saldaña Muño Fernández et son épouse Elvira fondent le monastère de San Juan Bautista de León<sup>867</sup>. Entre 1038 et 1040, leur fille Sancha Muñoz fonde à son tour les monastères de San Antolín et de San Salvador del Esla, le premier en compagnie de son époux, le comte Rodrigo Galíndez<sup>868</sup>. Une quinzaine d'années plus tôt, l'infante Cristina, fille de Bermude II, procédait à la dotation fondatrice du monastère de Cornellana<sup>869</sup>. En 1043, le comte Piniolo Jiménez et son épouse Ildonza Muñoz édifient le monastère de San Juan Bautista de Corias, dans les

---

<sup>863</sup> Voir sur cette famille SÁEZ, *Los ascendientes de San Rosendo*, p. 6-8 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 313-316.

<sup>864</sup> VMH, doc. 9 (959), p. 7-10. Approche succincte dans MARQUES, J., « O mosteiro de Guimarães », dans *Boletim de trabalhos históricos (Guimarães)*, 41, 1990, p. 7-13. Sur Mumadona et sa famille, voir GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « ¿La reina Velasquita, nieta de Muniadonna Diaz? », dans *Revista de Guimarães*, 70, 1960, p. 197-230 ; CARDOSO, M., « Seria Mumadona tia de Ramiro II, rei de Leão ? », dans *Revista de Guimarães*, 72, 1962, p. 376-391 ; MATTOSO, *A nobreza medieval*, p. 136-151 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 295-298.

<sup>865</sup> CDCC, doc. 52-54 (978), p. 396-411 ; doc. 64 (1011), p. 458-478. Sur la fondation de ces deux monastères, voir OLMEDO BERNAL, *Una abadía castellana en el siglo XI*, p. 15-42 ; MARTÍNEZ DíEZ, G., *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, 2 vol., Valladolid, 2005, vol. 2, p. 487-491 et 641-644 ; ISLA FREZ, « Oña, innovación monástica » ; REYES TÉLLEZ, F., « Los orígenes del monasterio de San Salvador de Oña : eremitismo y monasterio dúplice », dans R. SÁNCHEZ DOMINGO (éd.), *Oña. Un milenio : Actas del Congreso Internacional sobre el monasterio de Oña (1011-2011)*, Oña, 2012, p. 32-51.

<sup>866</sup> CAÑIZARES, B., « El monasterio de San Martín de Lalín », dans *El Museo de Pontevedra*, 1, 1942, p. 177-218, doc. 3, p. 204-209. Sur Adosinda, cf. *ibid.*, p. 184-193.

<sup>867</sup> CDCL 3, doc. 701, p. 253. Sur le comte Muño Fernández et sa descendance, voir TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 357-373.

<sup>868</sup> CDCL 4, doc. 970-971 (1038), p. 105-116 ; doc. 992 (1040), p. 145. Sur la fondation de San Antolín del Esla, voir SER QUIJANO, G. DEL, « Un monasterio benedictino leonés olvidado : San Antolín », dans *Semana de historia del monacato cantabro-astur-leonés*, p. 175-194 ; MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 39-40. SER QUIJANO, « Un monasterio benedictino », p. 176, juge le premier de ces actes interpolé sur la base du second, mais leur éditeur, José Manuel Ruiz Asencio, défend leur compatibilité et conclut à l'authenticité des deux actes. Sur Sancha Muñoz et Rodrigo Galíndez, voir TORRES SEVILLA, M. et GALVÁN FREILE, F., « La condesa doña Sancha, una nueva aproximación a su figura », dans *Medievalismo*, 5, 1995, p. 9-29 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 371-373 et 438-439.

<sup>869</sup> CDSC, doc. 1 (1024), p. 109-117. Voir aussi sur cet acte FLORIANO CUMBREÑO, A., *El monasterio de Cornellana. Cartulario, índices sistemáticos y referencias documentales*, Oviedo, 1949, p. 17-20 ; PRIETO ENTRIALGO, C. E., « La carta dotacional del monasterio de Cornellana (1024) y su doble redacción. Observaciones lingüísticas, paleográficas y diplomáticas », dans A. A. NASCIMENTO et P. F. ALBERTO (éd.), *IV Congreso internacional de latim medieval hispánico*, Lisbonne, 2006, p. 745-767 ; EAD., « Otra vez sobre la carta fundacional del monasterio de Cornellana », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 217-246. Sur la fondation du monastère et ses acteurs, voir aussi ALONSO ÁLVAREZ, R., « El monasterio de San Salvador de Cornellana y el patrocinio nobiliario : de la iglesia propia a la dependencia de Cluny », dans *Imágenes y promotores en el arte medieval : miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, 2001, p. 45-57, spt. p. 47-52 ; CALLEJA PUERTA, M., *El monasterio de San Salvador de Cornellana en la Edad Media*, Oviedo, 2002, p. 37-41.

Asturies<sup>870</sup>. En 1052, celui de San Miguel de Tubilla est construit par les soins de Bermudo Díaz, aristocrate de moyenne envergure<sup>871</sup>. À la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle, l'aristocratie magnatice continue de fonder des monastères : ainsi Pedro Ansúrez à Santa María de Valladolid<sup>872</sup>.

Les fondations de monastères paraissent avoir été moins courantes chez les souverains, peut-être par un effet de sources, sans doute aussi parce que les rois concentrèrent prioritairement leur attention sur un groupe restreint de grands établissements dont nous ignorons le plus souvent les origines, mais dont beaucoup durent être originellement constitués sous un patronage royal plus ou moins étroit, perpétué pendant l'essentiel du haut Moyen Âge. Quelques cas sont un peu moins mal éclairés : Sampiro relate ainsi brièvement les fondations réalisées vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle par Ramire II<sup>873</sup> ; un siècle plus tard, une charte de dotation remarquablement développée nous permet de saisir la fondation de Santa María de Nájera par le roi García IV de Navarre<sup>874</sup>.

## B. Le processus de fondation

Une partie des cas précédemment évoqués nous est connue par des chartes de fondation, qui permettent d'éclairer les conditions et les modalités selon lesquelles un monastère prend naissance. La possession d'un domaine foncier où asseoir la nouvelle communauté est l'exigence première. De là dérive, presque naturellement, la nature privée et patrimoniale d'un grand nombre de ces établissements : tous ont été édifiés sur des biens appartenant à leurs fondateurs, acquis par défrichement ou par transmission familiale. Le

---

<sup>870</sup> RCor, p. 44-52. Sur cette fondation et ceux qui la réalisent, voir GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 73-88 ; EAD., « Monasterios benedictinos y aristocracia laica », p. 209-214 ; GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A., « La arquitectura religiosa como donación piadosa : la iglesia fundacional del monasterio de Corias », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 197-216.

<sup>871</sup> L'acte de fondation est édité par MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 2, p. 120-122. Cf. aussi sur la fondation et le fondateur *ibid.*, p. 98-103 ; MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 38-39.

<sup>872</sup> DCP, doc. 16 (1094), p. 43-47. Voir sur cette fondation RUCQUOI, A., « Fundación y evolución de la abadía de Santa María la Mayor de Valladolid (1080-1250) », dans *El Pasado histórico de Castilla y León*, vol. 1. *Edad Media*, Burgos, 1983, p. 429-440. Sur Pedro Ansúrez : RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Pedro Ansúrez*, León, 1966 ; REILLY, B., « The Rediscovery of Count Pedro Ansúrez », dans S. BARTON et P. LINEHAN (éd.), *Cross, Crescent and Conversion : Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leyde, 2008 (The Medieval Mediterranean, 73), p. 109-126.

<sup>873</sup> Sampiro, *Chronicon*, 24, p. 329-330 : *Ramirus, qui erat rex mitissimus, filiam suam Geluiram deo dicatam, et sub nomine eiusdem monasterium intra urbem Legionensem mire magnitudinis construxit in honore sancti Saluatoris, iuxta palacium regis. Alia quidem monasteria in nomine sancti Andree et sancti Christofori aedificauit super ripam fluminis Ceye. Aliud super ripam Dorii in nomine sancte Marie aedificauit. Aliud eciam monasterium in sua hereditate propria in nomine sancti Michaelis archangeli super fluum nomine Ormam.*

<sup>874</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 17-22.

prêtre Cardello et son père Valerio établissent le monastère de San Andrés de Asia *in proprietate nostram*<sup>875</sup> ; San Martín de Pontacre est construit par l'abbé Pablo, le prêtre Juan et le clerc Nuño sur des terres qu'ils ont eux-mêmes mises en exploitation<sup>876</sup> ; San Pedro y San Pablo de Oria est édifié par Pedro Froilaz et son épouse sur une *villa* de leurs possessions<sup>877</sup> ; San Millán de Hoyo est constitué par le prêtre Saturnino sur le patrimoine qu'il a reçu en héritage<sup>878</sup>. Le cas des grandes fondations aristocratiques offre souvent davantage de détail. La *villa* de Guimarães, qui allait recevoir le monastère du même nom, provenait des domaines du comte Hermenegildo González, époux de la fondatrice Mumadona. En 950, peu après la mort du comte, ses biens furent partagés entre ses héritiers ; la *villa* de Guimarães échut à Onega, sa fille, et un monastère y fut rapidement édifié<sup>879</sup>. Quelques années plus tard, on apprend qu'Onega s'était détournée de son genre de vie pour retourner au monde, et qu'elle avait alors cédé à sa mère Mumadona la *villa* de Guimarães, où cette dernière finit par parachever la fondation en 959<sup>880</sup>. On sait aussi que la *villa* de Cornellana avait été reçue en don par Cristina de son époux Ordoño Ramírez<sup>881</sup>, que celle de Lalín avait été transmise à Adosinda lors du partage des biens légués par son père Gudesteus<sup>882</sup>, ou que le terrain sur lequel serait fondé San Juan Bautista de León avait été

<sup>875</sup> DEPA 1, doc. 42 (836), p. 197 : *edificabimus in proprietate nostram monasteria cum regula sancta in Aletese, in locum quod dicitur Asia.*

<sup>876</sup> CSM 1, doc. 1 (872 ?), p. 22 : *hedificavimus hunc atrium Sancti Martini, fecimus domus et excalidavimus ecclesias per manibus nostris, et presimus presuras in montibus, in fontibus, in exitis et introitis, et sernas et vineas.*

<sup>877</sup> CDCA, doc. 314 (1048), p. 262 : *anuit nobis consilium [...] ut fecissemus monasterium in nostra hereditate, et villa nostra propria.*

<sup>878</sup> CSM 1, doc. 327, p. 313 : *proprio monasterio cui vocabulum Sancti Emiliani de Foio, quem ego in mei patrimonii hereditate fundavi.*

<sup>879</sup> VMH, doc. 6, p. 5 : *Euenit in parte Onecha deuota Vimaranes cum suis abiacentiis.* Sans doute dès la même année, le monastère de Guimarães apparaît constitué : par un diplôme, probablement mal daté, du 18 mai 951 – peut-être en réalité 950 – le roi Ramire II accorde une donation à la communauté de Guimarães, déjà établie sous l'autorité de Mumadona Díaz, mère d'Onega : VMH, doc. 5, p. 4 : *Horum tantum mirabiliorum domine te patrem cognoscens ego seruis Ranimirus tua dispositione huic regno indeptus elegi ex magnificentia nostra tribuere in locum sancti saluatoris et sante marie semper uirginis in loco predicto uimaranes ut contestarem tibi conlaza nostra mummadonna uilla nostra propria mellaes.* La date attribuée à cette charte (*ibid.*, p. 5 : *Facta series testamenti x<sup>o</sup>v<sup>o</sup> kalendanus [sic] iunii. Era D<sup>a</sup>CCCC<sup>a</sup>L<sup>a</sup>XXX<sup>a</sup>VIII<sup>a</sup>*) pose doublement problème. 1) Le roi Ramire II avait renoncé au trône et reçu la pénitence le 5 janvier 951 : RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II*, p. 244-245. 2) Le siège épiscopal léonais était occupé, au moins depuis le 1<sup>er</sup> janvier 951, par l'évêque Gonzalo. Or le diplôme royal est souscrit par l'évêque Oveco, qui n'est plus attesté après 950 : UBIETO ARTETA, *Listas episcopales*, vol. 1, p. 192. Il n'y a guère de difficultés à imaginer une erreur de transcription du copiste qui aurait ajouté une unité au millésime de l'*era*. L'acte pourrait être alors daté du 18 mai 950, ce qui résoudrait les deux problèmes signalés.

<sup>880</sup> VMH, doc. 9, p. 7-10.

<sup>881</sup> CDSC, doc. 1, p. 111 : *secundum illam iurificabimus cum viro et domino nostro diue memorie domno Ordonio, qui eam nobis concessit in dono.*

<sup>882</sup> CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 205 : *Sane siquidem omnibus notum manet locum esse fundatum [sic] et ecclesiae constructam miro opere vibranti in uilla nuncupata Lalini, cominus manens a flumine Dezon et aroio Beruie, qui fuit de jenitore nostri diue memorie Gudesteus, prolis Ordoni et uxoris sue Ledegundie, euenit nobis ipsam uillam prefatam de hereditas parentum nostrorum per colmellum*

préalablement acheté par les deux époux fondateurs<sup>883</sup>. Quant aux fondations royales, bien que mal connues, elles ont pu procéder parfois d'un point de départ comparable : Ramire II fit ainsi construire un monastère dédié à l'archange saint Michel *in sua hereditate propria*<sup>884</sup>.

Dans tous les cas, une dotation minimale était prescrite par la *sententia canonica*, comme le rappellent plusieurs chartes de fondation. L'exigence valait pour chaque église, et donc pour chaque monastère. Son origine est mal connue mais il semble que la norme canonique avait précocement fixé cette dotation obligatoire – ou *dextros* – à un rayon de quatre-vingt-quatre pas *in circuitum*, autour du bâtiment ecclésial. Ces *dextros* étaient constitués de deux cercles concentriques : le premier, au plus près de l'église, était voué à l'inhumation des corps dans un rayon de douze pas ; le second, étendu de soixante-douze pas supplémentaires, devait assurer la subsistance des desservants<sup>885</sup>. Le calcul pouvait être imprécis : en 944, Agio, fondateur du monastère de San Martín de Aldoar, avait bien tracé un cercle de douze pas de rayon pour l'inhumation des corps, mais il se bornait à laisser aux moines, pour leur subsistance, la *villa* sur laquelle il les avait établis<sup>886</sup>. L'acte de fondation de San Salvador de Flavelo, en 947, comme celui de San Pedro de Negrillos en 1077, ne

---

*diuisionis et certam diuisionem inter meos fratres uel eredes et obtinuit ea cum uiro meo Gundesalbus Pelagi dum uita uixit.*

<sup>883</sup> CDCL 3, doc. 701, p. 252-253 : *Ego exigus et indignus famulus Dei Munnio Fredenandiz una cum coniuge mea Geloira [...] emimus solarem in ciuitatem et sedem Legionis intus municione muri, et est a nobis empta pro precio iusto de domna Eldoara et de filiis suis [...]. Et postquam istum iam perhedificatum fuit, uenit nobis desiderium, quos iam in corde nostro manebat de multis temporibus, edificare ecclesiam pro animas nostras.*

<sup>884</sup> Sampiro, *Chronicon*, 24, p. 330.

<sup>885</sup> DEPA 2, doc. 95 (870), p. 53 : *et dedimus ei in circuitum ipsa ecclesia pro sepultura corpora, secundum canonica sententia docet, et pro toleradura fratrum, in circuitum* ; doc. 125 (882), p. 139 : *damus ipsa uilla ubi ipsa ecclesia fundamus in omnibus circuitu, suos dextruos sicut kanonica sententia docet : duodecim pasales pro corpora tumulandum et LXXII<sup>os</sup> ad tolerandum fratrum adque indigentium ; et foris dextruos ipsa uilla* ; PMH, doc. 8 (875), p. 5 : *idem addicimus suos dextros per suos terminos antiquos XII. passales pro corpora sepeliendum et LXXII. pro tolerantia fratrum uel sororum* ; doc. 63 (951), p. 36 : *XII<sup>m</sup> pasales pro corpora sepeliendo et LXX II<sup>o</sup> pasales pro tolerantia fratrum monachi uel sororum* ; TC, doc. 267 (1054), p. 389 : *concederunt ibidem pro sepultura defunctorum duodecim passuum omnique giro ecclesie, et pro usu clericorum septuaginta duo passuum eiusdemque ambitu sicut lex canonica docet* ; LFB 1, doc. 233 (1061), p. 275 : *ad corpora tumulanda XII passus et pro tolerantia fratrum atque victu LXX.<sup>a</sup>II.<sup>os</sup> dextros* ; TSJS, doc. 244 (s. d.), p. 428 : *Constructo uero loco, ipsi auui nostri [...] posuerunt ei dextros XII passales ad corpora sepeliendum et LXX<sup>a</sup> II pro dextris ecclesie concludere in omni circuitu.* Le canon conciliaire auquel se réfèrent allusivement certaines de ces chartes pourrait être le cinquième du deuxième concile de Braga, qui avait stipulé que les évêques ne devaient consacrer les églises que si elles étaient pourvues d'une dotation suffisante pour assurer l'entretien de leurs desservants. Cf. VIVES, *Concilios*, conc. de Braga II (572), c. 5, p. 83 : *Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam nisi antea dotem basilicæ et obsequium ipsius per donationem chartulæ confirmatam accipiat.* Voir en outre sur ces *dextros* GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 439-444 ; BANGO TORVISO, I. G., « La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico », dans IGLESIA DUARTE (éd.), *VII Semana de estudios medievales*, p. 61-120, ici p. 64-69 ; *Id.*, « La imagen del monasterio », p. 196-210 ; LÓPEZ QUIROGA, J., *Arqueología del mundo funerario en la península ibérica (siglos V al X)*, Madrid, 2010, p. 74-78.

<sup>886</sup> LPC, doc. 526, p. 705 : *contestamus dextruos ad ipsa ecclesia XII<sup>m</sup> passus, in omnique giro de ipsa ecclesia, pro corpora ad tumodanda et propter gubernacionem fratrum ipsa alia hereditatem quod desursum resonat.*

mentionnent qu'un cercle de soixante-douze pas autour de l'église<sup>887</sup>. À Sobrado, les fondateurs se bornent à préciser que le monastère avait été constitué sur la *villa* éponyme *cum suos dextros integros in omnique circuitu*<sup>888</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle encore, le moine qui copie les derniers folios du Beatus de Silos prouve l'hésitation du droit et de la pratique à propos de ces *dextros* : on y lit qu'ils devaient mesurer soixante-douze pas, dont douze étaient consacrés aux inhumations et soixante à l'entretien des moines<sup>889</sup>. Il se pourrait même qu'ils aient été parfois étendus au-delà de quatre-vingt quatre pas : vers 1076-1077, le roi Alphonse VI confirma au monastère de San Millán la possession de trois églises et des cent vingt pas *in sagrero* qui entouraient chacune d'elles<sup>890</sup>. Rien n'empêchait ensuite les fondateurs d'ajouter ce que bon leur semblait. C'est ce qu'ils firent souvent, et que les chartes s'attachent à enregistrer : de là ces amples variations dans l'ampleur des temporels monastiques, qui devaient se limiter souvent à quelques arpents de terres mais pouvaient atteindre aussi la proportion d'immenses patrimoines, comme à Covarrubias ou à Oña<sup>891</sup>.

Sur le terrain primitif, celui qui donne plus tard son nom au monastère, sont élevés les édifices constitutifs du nouvel établissement. Les fondateurs rapportent régulièrement avoir élevé « de leurs propres mains » les églises, demeures et autres bâtiments nécessaires au déroulement de la vie monastique ou à l'exploitation d'un domaine<sup>892</sup>. En 1020, les fondateurs de San Martín de Pereda affirment avoir « fabriqué de leurs mains ce monastère » et y avoir « construit une sainte demeure et une maison de prière en l'honneur de saint Martin évêque et glorieux confesseur du Christ »<sup>893</sup>. Sans doute convient-il de ne pas entendre trop

<sup>887</sup> TSJS, doc. 226 (947), p. 410 : *cum Dei gratia fabricavi ecclesiam manibus meis et arbitrio meo et invenimus ibi dextro in nostro, quot sunt LXXII* ; CDCA, doc. 407 (1077), p. 322 : *oferimus ad ipsum supradictum locum in primis propter remedium animae nostrae et propter uictum monachorum, sectuaginta duos dextros in giro*.

<sup>888</sup> TS 1, doc. 1 (952), p. 22.

<sup>889</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 51 : *Septuaginta et duos dextros per omnes partes circuitu ecclesie siui uindictet, XII<sup>m</sup> sint pro corporalia, LX<sup>a</sup> pro monachorum uictu et utensilia*.

<sup>890</sup> AVI, doc. 56, p. 140 : *ecclesiam Sanctorum Cosme et Damiani in Sagrero CXX<sup>ti</sup> passos circumquaque [...] Et in Terrazas ecclesiam Sancti Emiliani CXX<sup>ti</sup> passos circumquaque ; ecclesiam Sancte Eolalie de Refoio similiter CXX<sup>ti</sup> passos circumquaque*. L'acte est jugé suspect par son éditeur, mais il est peu probable que les éventuelles manipulations aient touché ce chiffre peu habituel et trois fois répété.

<sup>891</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 396-400 ; doc. 53 (978), p. 407-410 ; doc. 54 (978), p. 410-411.

<sup>892</sup> CSM 1, doc. 2 (800), p. 10 : *baselica extirpe manus nostris construximus [...] hedeficauimus ibi domicilia, cellarios, orreos, torcularibus* ; DEPA 1, doc. 30 (822), p. 156 : *atrio, quod nuper manibus meis edificauimus* ; doc. 42 (836), p. 197 : *constituimus ecclesias* ; doc. 55 (853), p. 248 : *Hanc igitur nos edificauimus hunc atrium S. Martini, fecimus, ergo domus, et excalidauimus ecclesias per manibus nostris* ; CDMC 1, doc. 1 (842), p. 58 : *fecit [...] casas multas* ; TSJS, doc. 226 (947), p. 410 : *Ego enim cliens ac pusillus, licet, omnium servorum Dei servus Genitrigus, construxi comparavi et contramutavi, et cum Dei adiutorio, edificavi sub timore Dei ecclesiam in meam hereditatem, quam comparavi de fratribus meis Arosindo et Iunnimio et de heredibus meis in terra de Lemos, loco predicto Flanello, discurrente fluvio Homano, sub calce monte Aquoso ; cum Dei gratia fabricavi ecclesiam manibus meis* ; CDCL 4, doc. 924 (1034), p. 38 : *Et in ipso solare cum Dei adiutorio construxi in illum arcisterium ex pauimento cum domos et abudecis et ecclesia a manibus meis fundata*.

<sup>893</sup> CSMB, doc. 1 (1020), p. 6 : *fabricauerunt ex manibus suis ipso arcisterium et conposuerunt ibi habitaculum sanctum et domum orationis in honore Sancti Martini episcopi confessoris Christi et gloriosi*.

littéralement de telles affirmations, même si la participation active de certains fondateurs à l'édification matérielle du monastère, dans le cas de modestes établissements, est tout à fait vraisemblable. Mais le recours aux compétences d'un architecte ou à une main d'œuvre ouvrière dut être également pratiqué, comme le suggère l'inscription dédicatoire de l'église de San Miguel de Teverga, datée de 1036<sup>894</sup>. Il fallait encore apporter à la nouvelle communauté le matériel domestique et liturgique que nécessitait la vie monastique : les actes de fondation, ou les actes de dotation qui viennent les compléter peu de temps après, en livrent le détail avec plus ou moins de précision et de profusion<sup>895</sup>.

Pour enregistrer ces différentes concessions de biens meubles et immeubles, une charte de dotation devait être en théorie rédigée : l'exigence en avait été formulée par le deuxième concile de Braga en 572<sup>896</sup>. Même si les meilleurs exemples de fondations monastiques nous sont précisément donnés à voir par de tels textes, on ne saurait surestimer la portée de ce canon ancien. Si les origines de l'écrasante majorité des monastères attestés en péninsule au cours de cette période nous sont totalement inconnues, c'est sans doute parce que bon nombre d'entre elles n'avait donné lieu à aucune formalisation écrite. Les chartes de fondation ou de dotation conservées montrent cependant que la procédure canonique était en certains cas respectée. Il s'agissait alors de fixer l'acte par l'écrit pour lui conférer davantage de pérennité : la charte de fondation d'Oña s'achève ainsi par une formule exigeant « que, par la suite, ce texte conserve une pleine validité »<sup>897</sup>. Il s'agissait aussi de conférer à l'acte de

<sup>894</sup> IMA, n° 182, p. 177 : *Cerne omnem templum hoc hic nosce a famula Dei Eldonciae fundatum est post obitum virii sui ad annos V era bis quaderdena supersunt bis ternis dive memoriae. Fieri iunsit pro remedio animae meae architectoni, fuit facta ex mea munera empta haec domus Dni*. Sur cette inscription, voir aussi SUÁREZ BOTAS, G., « La inscripción fundacional de San Miguel de Teverga. Año 1036 », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 126, 1988, p. 441-446.

<sup>895</sup> CSM 1, doc. 2 (800), p. 10 : *lectuaria, vestimenta, casullas, libris, calicis, patenas, cruces, vasa argentea* ; DEPA 1, doc. 55 (853), p. 248 : *Composuimus tesauo ecclesie libros et casullas et calices duos argenteos, IIII casullas palias, XXX libros, duas cruces de allaton, duos incensarios ; quinque basos argenteos, sex ganapes, tres ganapes pallias, sex plumazos* ; DEPA 2, doc. 95 (870), p. 54 : *adicimus ibidem cruce salsa, calicem, libros Ordinum, Commitus et Passio Sancti Christoforis* ; doc. 97 (870), p. 59 : *contestamus cum suo ornamento ecclesie libros, casullas, uestimenta altaris uel templi, cruces, super euangelia, et corona, et calice et patena argentea [...] signum, [...] cubus et cupas lectos et catedras, mensas* ; doc. 125 (882), p.139 : *cubus, cubas, lectus, kadedras, mensas, signum de medalo, cruce, capsas, calice de ariemto* ; TSJS, doc. 226 (947), p. 411 : *ecclesia et omnia ornamenta eius : crux argentea, capsas argentea, calix argenteus, casulla viride de sirico, dalmatica vermicula, casulla alba, velos de super altare IIII, et pala et corporale* ; *Libros prenomatos : Manualium, Psalterium, Conmicum, Ordinum ; et incensale, et signum metallum ; et omnes casa necessarias, et omnia perfia in eis, torcularia* ; CDSC, doc. 1 (1024), p. 111 : *de lectuaria, lectos palleos II<sup>os</sup>, vasos de argento IIII<sup>or</sup>, seruitio de mensa argenteo integrum ; in ministeria ecclesie, cruces argenteas II<sup>as</sup>, kabsas argenteas II<sup>as</sup>, kalices de argento II<sup>os</sup> cum suas patenas, coronas argenteas II<sup>as</sup>, candelabro argenteo I<sup>o</sup>, signos de metallo II<sup>os</sup>, libros ecclesiasticos de toto anni circulo integros ; vakas X<sup>m</sup>, equas V<sup>e</sup>, pecora permiscua numero C<sup>m</sup>, mula I<sup>a</sup>* ; CDCA, doc. 407 (1077), p. 322 : *cruce una ex metallo heptasa, calice uno argente cum sua patena, vestimenta vel bela altaris libros de toto anni circulo signo uno ex metallo, equas duas, de bobes iugo uno*.

<sup>896</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Braga II (572), c. 5, p. 83.

<sup>897</sup> CDCC, doc. 64 (1011), p. 463 : *Facta carta confirmacionis die notum secunda feria in era M XL VIII et deinpcebs [sic] hanc scripcionem plenam habeat in firmitatem*.

fondation toute la solennité qu'il méritait. On conserve, sous forme d'originaux ou de copies contemporaines, les chartes de dotation des grandes fondations castillanes de Covarrubias et d'Oña. Dans les deux cas, plusieurs actes furent composés dont il est difficile de déterminer l'ordre de rédaction et la destination : deux copies contemporaines du temps de la fondation dans le cas de Covarrubias, et trois dans celui d'Oña, sont parvenues jusqu'à nous. Leurs dimensions, leur caractère particulièrement soigné, l'appel aux compétences du fameux scribe et enlumineur Florencio de Valeránica pour la réalisation des chartes de Covarrubias prouvent que la fonction de ces documents dépassait la simple nécessité d'archivage<sup>898</sup>. On conserve de même deux versions originales de l'acte de fondation du monastère de Cornellana, d'assez respectables dimensions<sup>899</sup>. Ces chartes constituaient en elles-mêmes des objets précieux et certainement assez coûteux, propres à illustrer par le développement d'une rhétorique visuelle la grandeur de l'acte qu'elles enregistraient<sup>900</sup>. Leur souscription pouvait donc avoir lieu lors d'une cérémonie publique, au cours de laquelle la charte devait être exhibée afin d'impressionner l'assistance et d'imprimer dans les mémoires le souvenir de l'acte fondateur. À Guimarães, une longue charte fut rédigée pour la consécration de l'église, le 26 janvier 959 ; on peut imaginer qu'elle fut montrée à cette occasion<sup>901</sup>. En 1020, la charte de dotation de San Martín de Pereda fit l'objet d'une lecture publique au sein de la forteresse d'Aguilar, en présence des fils du fondateur, de l'évêque diocésain et de nombreux représentants des

---

<sup>898</sup> Pour une étude paléographique de ces différents actes, voir CDCC, p. 400-404 et 472-476. Les deux actes de dotation de Covarrubias sont souscrits par le scribe Florencio : CDCC, doc. 52 et 53, p. 400 et 410 : *Florentius scriba licet indignus exarabit*. Les chartes fondatrices de Covarrubias mesurent 750 x 520 mm (CDCC, doc. 52, p. 397) et 500 x 700 mm (CDCC, doc. 53, p. 407) ; celles d'Oña 600 x 290 mm, 618 x 600 mm et 545 x 290 mm (CDCC, doc. 64, p. 459). Sur la charte de fondation d'Oña, voir aussi ZABALZA DUQUE, M., « Hallazgo del documento original de la fundación del monasterio de Oña », dans *El pasado histórico de Castilla y León. Actas del I Congreso de historia de Castilla y León*, Burgos, 1983, p. 325-333 ; *ID.*, « El documento fundacional del monasterio de Oña (1011) : estudio y comentario », dans R. SÁNCHEZ DOMINGO (éd.), *San Salvador de Oña. Mil años de historia*, Oña, 2011, p. 122-151. Sur la qualité d'exécution de ces actes, retenons simplement le commentaire de Manuel Díaz y Díaz à propos du double original de Covarrubias : DÍAZ Y DÍAZ, « El escriptorio de Valeránica », p. 66 : « Documento de excepcional solemnidad y brillantez, con sus líneas en colores alternados, con su letra alargada, esbeltísima. » On donne en annexe une reproduction de l'une des chartes de fondation-dotation de chaque monastère (annexe IX).

<sup>899</sup> CDSC, doc. 1 p. 109 et 113. La « rédaction A », selon la terminologie employée par l'éditrice, mesure 328 x 611 mm, et la « rédaction B » 482 x 525 mm.

<sup>900</sup> Comme l'écrit FERNÁNDEZ FLÓREZ, « El fondo documental », p. 131 : « Cabe recordar que es por entonces cuando se detecta en varios centros del Norte de *Hispania* un cierto interés por las *litterae longariae et ornatae*, por las formas alargadas y adornadas de las grafías, con las que sin duda pretendían dotar a los textos de una cierta categoría y prestancia ; de tal forma que si fuera preciso exhibirlos en un momento dado, la mera contemplación de su solemnidad y espectacularidad pudiera deslumbrar a los que los contemplaran ». Nous empruntons la notion de « rhétorique visuelle » aux travaux de Peter Rück, en particulier RÜCK, P., « Die Urkunde als Kunstwerk », dans V. A. VON EUW et P. SHREINER (éd.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, vol. 2, Cologne, 1991, p. 311-333.

<sup>901</sup> VMH, doc. 9, p. 10 : *Notum die VII<sup>o</sup> kalendas februarias. Era D<sup>a</sup> CCCC<sup>a</sup> LXXX<sup>a</sup> VII<sup>a</sup>. Ego quidem Mummadomna conuersa hanc concessionem quam cenobio supra dicto facere libentissime sepe procuraui et in diem dedicationis ipsius beatitudinis aule propria manu confirmaui ex officio palatini.*

élites locales<sup>902</sup>. Pour assurer aux actes de fondation et de dotation une fixité, et peut-être une visibilité supérieures à celles que conféraient les fragiles parchemins, il arriva qu'ils fussent transcrits dans la pierre, comme en témoigne l'exemple de San Salvador de Fuentes dans les Asturies : l'établissement avait été fondé par Diego Pepigiz et son épouse Mansuara en 1021, son église consacrée par l'évêque d'Oviedo en 1023 ; les chartes rédigées à ces deux occasions sont conservées sous une forme épigraphique<sup>903</sup>.

L'étape ultime de la fondation, survenue ici après un délai de deux ans, est celle de la consécration des autels et de l'église. Sans doute les fondateurs de monastères se dispensaient-ils parfois d'une telle exigence, d'autant plus volontiers qu'elle pouvait avoir un coût<sup>904</sup>. Le deuxième concile de Braga avait pourtant commandé aux évêques de ne rien exiger pour la consécration des églises ; ils pouvaient tout au plus accepter les cadeaux spontanément offerts par les fondateurs<sup>905</sup>. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, on connaît l'exemple d'un évêque ayant reçu, pour la consécration d'un monastère, une sorte de courtepoinde de facture byzantine ou musulmane<sup>906</sup>. De même le fondateur de San Salvador de Fuentes, en plus de la dotation dont il avait pourvu le monastère qu'il avait édifié, s'était-il engagé à y apporter, vraisemblablement à l'occasion de sa consécration en 1023, quatre pains, un agneau ou un poisson et une demi-mesure de vin<sup>907</sup>. D'une pratique libre à son institution coutumière, l'écart n'était sans doute pas grand. En 1045, une certaine Apalla, *Dei ancilla*, fut ainsi contrainte de céder à l'évêque Gómez de Calahorra le *monasterium proprium* de San Millán de Albillos, parce qu'elle ne disposait ni de la somme de cent sous qui constituait le *precium sacrationis*, ni des moyens de financer, comme le voulait la coutume, un banquet de

---

<sup>902</sup> CSMB, doc. 1, p. 7 : *Nos quidem fratres Flaino Fernandiz, Oueco Fernandiz, Petro Fernandiz, Pelagio Fernandiz, Munio Fernandiz, Didaci Fernandiz coniuncti sumus simul in castello aquilare ante presente patri et pontificem nostrum Seruando episcopo et multi filii uene natorum et audiimus istum testamento legere et conplacuit nobis multum et per nostra bona uoluntate roborabimus eum in ipso concilio et diximus coram omnibus ut uotum patri nostro sit acceptum a Domino.*

<sup>903</sup> IMA, n° 240-243, p. 214-221.

<sup>904</sup> Voir en ce sens GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 434-437 ; MARTÍNEZ DíEZ, « Las instituciones del reino astur », p. 103.

<sup>905</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Braga II (572), c. 5, p. 83 : *Ut pro consecratione basilicae episcopus nicil exigat. Placuit ut quotiens ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias episcopi invitantur, non quasi ex debito munus aliquod e fundatore requirant, et si ipse quidem aliquid ex suo voto obtulerit, non respuatur ; si vero aut paupertas illum aut necessitas retinet, nicil exigatur ab illo.*

<sup>906</sup> CSMOD, doc. 242, p. 344 : *Et adceptimus de uos, ad inuestimendum kartula, una alifafe alfaneque in pano grecisquo ; et dedimus illa ad illo episcopo qui sagrauit illo monesterio Sancti Antonino.* Sur le sens des termes *alifafe* et *alfaneque*, voir GARCÍA ARIAS, X. L., *Arabismos nel dominiu llingüísticu ástur*, Oviedo, 2006, p. 114 et 124-125.

<sup>907</sup> IMA, n° 243, p. 221 : *Vocatum templum tui nominis sci in loco isto quos aedificavi reliquiae sunt reconditae sci Salvatoris Sci Michaelis archangeli Sci. Petri et Pauli sci Bartholomaei sce Marinae virginis boto feram ad sco Salbadore quator de pane et cordario aut piscato et S de vino.* Le texte est gravé sur le pilastre où se lit également l'inscription de consécration proprement dite ; la référence aux reliques conservées rappelle le contexte d'une consécration.

consécration (*prandium sacrationis*). Le monastère existait pourtant bien, mais il n'avait pas été consacré. Cette situation irrégulière avait pu passer longtemps inaperçue, car les évêques n'avaient guère les moyens de contrôler efficacement les constructions d'églises ou de monastères au sein de leurs vastes diocèses. Une tolérance de fait pouvait ainsi exister. Informé, l'évêque avait néanmoins entrepris de rétablir son contrôle. Sa réaction ne fut pas trop sévère : la possibilité fut d'abord accordée à Apalla de faire procéder normalement à la consécration ; devant son incapacité, elle dut céder son monastère – comprenons qu'il fut saisi, même si la cession est présentée comme librement décidée – mais reçut en compensation une mule d'une valeur de deux cents sous<sup>908</sup>.

Une fois fondé le monastère, dans un respect plus ou moins étroit des normes canoniques, les fondateurs ne s'en détachaient pas : les efforts et les dépenses qu'ils avaient consentis devaient servir leurs intérêts et ceux de leur famille. Aussi s'efforcèrent-ils, non sans difficulté, de maintenir l'établissement dans le giron du groupe parental.

## II. Un contrôle pérenne ?

### A. Transmission héréditaire et mainmise sur l'abbatit

Ces monastères privés, au moins dans les premières générations, restent généralement une affaire familiale<sup>909</sup>. Le cas du monastère galicien de Santa María de Barreto, tel qu'il nous est connu par une charte datée de 842, est à ce titre éclairant. Édifié par l'abbé Senior *in sua proprietate*, sur une terre qu'il avait auparavant défrichée, il est ensuite tenu conjointement par le fondateur et deux de ses neveux pendant de nombreuses années. Le premier occupe ensuite l'abbatit, qui revient après sa mort au second<sup>910</sup>. À Santa María de Mezonzo, la charge d'abbé est transmise au sein de la même famille sur quatre générations entre la fin du IX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du X<sup>e</sup> siècle. Le monastère, à l'abandon, est restauré vers 870 par l'abbé Retericus, sur une *villa* que lui a concédée le roi Alphonse III. Gravement malade,

---

<sup>908</sup> CSCP, doc. 247 (1045), p. 292-293 : *Hec est series testamenti quod patriari uolui ego Appalla, Dei ancilla, tibi domino meo, nutu Dei Gomessano episcopo [...]. Obinde ego Apalla, iam supra nominata, non abens centum solidos in precio sacrationis soluendos, libenti animo et spontanea mea uolumptate conuenio et facio cartulam traditionis de ipso monasterio proprio, reliquie namque residentis loci illius Sancti Emiliani, qui est situm in uilla que uocitant Aluiellos, in riuulo Kauie, ab omni integritate [...] ut regendi et possidendi tui sit abiturum. [...] Et quia non est facultas mici facere prandium sacrationis, consuetudini adiungens, trado hoc solium tradite possessioni; et tu Gomessanus episcopus diuino amore compulsus et adquisiti monasterii formatione gauisus, tribuisti mici Appalle mulam ducentorum solidorum uerissime dignam.*

<sup>909</sup> Voir sur leur caractère familial l'étude classique d'ORLANDIS, « Los monasterios familiares », et plus récemment DAVIES, *Acts of Giving*, spt. p. 36-44 et 61-62.

<sup>910</sup> CDMC 1, doc. 1, p. 58-59.

Retericus meurt peu après, mais il a pris soin de transmettre le monastère à ses neveux, les prêtres Fulcaredus et Pedro, et à sa nièce, Berilli, consacrée à Dieu<sup>911</sup>. Le 5 juin 871, tous trois procèdent à une donation en faveur de la communauté, comprenant la *villa* même où le monastère avait été restauré<sup>912</sup>. Le même jour, un groupe de dix-sept personnes – quinze hommes et deux femmes – s’engage par la souscription d’un pacte à mener une vie monastique sous l’autorité de l’abbé Fulcaredus et du prêtre Pedro<sup>913</sup>. Certains des membres de la communauté au moins, selon un acte de 955, sont eux-mêmes les neveux des précédents. C’est l’un d’entre eux, Vimara, petit-fils de Retericus, qui est élu abbé par la communauté après la mort de Fulcaredus et celle de Pedro. Vimara fait renouveler le pacte et remet avant sa mort le monastère à son propre neveu, Gundesindus, lequel devient abbé à son tour. La chaîne des successions héréditaires s’arrête là : en 955, Gundesindus décide d’échanger avec l’évêque Sisnando d’Iria le monastère de Mezonzo contre l’église de Dilatanes<sup>914</sup>.

Ces transmissions familiales de monastères continuent d’être bien documentées au XI<sup>e</sup> siècle. On connaît ainsi, par un acte daté de 1057, l’histoire du monastère de San Pelayo, situé à proximité de San Salvador de Bande : il était passé du *domnus* Gemondo et de la *domna* Vistiverga à leur fille, Odrozia, puis d’elle à sa propre fille Leodegundia, consacrée à Dieu, qui l’avait tenu pendant soixante ans, *per ordinem et rerum aviorum vel parentum suorum*. À la fin de sa vie, probablement par vœu testamentaire, Leodegundia avait légué le monastère à un certain Tannito Violenz, dont on ignore s’il était son parent. En 1057, celui-ci le cédait à son tour à sa nièce, également nommée Leodegundia<sup>915</sup>. Une charte de 1068 permet de reconstituer de la même façon la généalogie du *monasteriolum* de San Juan de Jaurrieta, en Navarre. La *casa* où devait être fondé le monastère avait été d’abord la propriété de Mancio Sánchez de Jaurrieta ; de lui, elle était passée au seigneur Eriz Akutiz, son neveu, qui y avait édifié le *monasteriolum* ; mourant, ce dernier l’avait remis à son propre neveu, Eriz Aznárez, qui l’avait donné à son tour à son frère, Sancho Aznárez ; Sancho l’avait ensuite transmis à un autre de leurs frères, Mancio. C’est ce même Mancio Aznárez qui, en 1068, décide avec son neveu Aznar, fils du précédent Sancho et moine de son état, de céder finalement San Juan de Jaurrieta au monastère de Leire<sup>916</sup>. Cette transmission héréditaire des monastères particuliers s’effectue prioritairement, on le voit, entre « moines de consanguinité », selon l’expression

---

<sup>911</sup> DEPA 1, doc. 99 (870), p. 65-66 ; CDMC 1, doc. 3 (871), p. 62 ; TS 1, doc. 110 (955), p. 134.

<sup>912</sup> CDMC 1, doc. 3, p. 62-63.

<sup>913</sup> *Ibid.*, doc. 4, p. 63-64.

<sup>914</sup> TS 1, doc. 110, p. 134-136.

<sup>915</sup> TSJS, doc. 25, p. 110.

<sup>916</sup> DML, doc. 84, p. 126-127.

d'une charte de 1047 – comprenons : entre membres d'une même famille consacrés à la vie monastique<sup>917</sup>. Ceux-ci, parce qu'ils étaient tenus à la virginité, n'avaient en théorie pas de descendance directe : de là ces passages nombreux d'un oncle à son neveu ou d'un frère à un autre, qui permettent de retracer, à grands traits, l'histoire de véritables dynasties abbatiales.

Tenir l'abbatiate était en effet le moyen le plus simple et le plus efficace de préserver la domination sur un monastère<sup>918</sup>. Aussi les familles s'efforcèrent-elles souvent d'y réserver à leurs membres l'accès aux fonctions dirigeantes. Dans une telle logique, les fondateurs de San Claudio de Ribeiro firent porter sur le parchemin la clause suivante :

« lorsqu'il arrivera que l'un de nos consanguins fasse le vœu de se convertir pour persévérer ici dans la vie sainte – nous ne voulons pas dire avec orgueil ou impudence, mais avec humilité –, que lui soit concédé un lieu où habiter dans ce monastère et, s'il est digne de se consacrer au soin des brebis, que tous lui obéissent »<sup>919</sup>.

Dans les mêmes années, les fondateurs de São Salvador de Grijó émettaient de semblables exigences à propos de la direction future de leur communauté<sup>920</sup>. Nous les voyons parfois traduites en pratique : en 1063, le monastère familial de Santa María était ainsi parvenu aux mains de l'abbé Gonzalo sans que la charge abbatiale fût jamais revenue à une personne extérieure à sa lignée<sup>921</sup>. La désignation devait être effectuée généralement par la simple volonté des fondateurs ou des patrons, comme à San Salvador de Longares dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>922</sup>. Le recours à l'élection communautaire pouvait alors n'être qu'un artifice, visant à conférer au nouvel abbé un surcroît de légitimité, quand le choix des moines se portait naturellement sur le patron lui-même ou l'un de ses parents : vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, Sunilano, *confessus* et propriétaire du monastère de Santiago de Barbadelo, avait ainsi

---

<sup>917</sup> PMH, doc. 357, p. 219 : *monagu de sanquinitate*.

<sup>918</sup> Cf. WOOD, *The Proprietary Church*, p. 118 : « although a founder's family could have a strong positive interest in his foundation, the abbot or abbess was nearer than anyone else to "owning" the place [...] after the founder's death ».

<sup>919</sup> MSCR, doc. 1 (928), p. 260 : *ut dum quislibet ex consanguineis nostris convertendi votum evenerit, ut ibi in vita sancta perseverans vivat, non dicimus contumaciter vel proterbe, sed humiliter, concedatur ei locum in ipsum monasterium habitandi et, si dignus est, ut curam ovium impendat, humiliter et cuncti obediant*.

<sup>920</sup> CGri, doc. 130 (922), p. 125 : *Ego eo Gotierre, abba, simul cum fratri meo Ausindus per quos fundabimus eglisea in villa quos vocitant Eglesiola [...] concedimus ab ipsum sanctum et logum predictum omnem hereditas nostre per quos avemus illa de avolinga sive et de parentela tan etiam sive et de conparadela, pro atolerantia fratrum et sororum qui in ipso logo habitantes fuerint sive et sacerdos de omnem genus nostri qui bonus fuerit et viam monastigam tenuerit. Abeant et possideant pro remedio animas nostras sive omnem genus omnio [sic] quicquid abitantes fuerint inde sibi elegerint abbate in illorum ereditas fiant postestatem*.

<sup>921</sup> CDO, doc. 45 (1063), p. 79 : *Ego Gundisaluus abbas [...] cum placimento de meis parentibus, et de meis sobrinis [...] dono ad Sancti Saluatoris de Honia et de meo iure abrado et ad tibi domno meo abbati Enneco in perpetuum, illum locum qui dicitur Santa Maria, que est fundata in ualle Monasterii, et nos fabricauimus eam quia fuit de nostris auunculis et de omni tempore non habuit alter abbas ibi, nisi de nostra generatione*.

<sup>922</sup> CSJP 2, doc. 90 (ca. 1046), p. 66 : *misimus in predicto loco abbatem Eximino*.

été choisi par les moines et les moniales comme leur abbé et protecteur<sup>923</sup>. Dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, quand nombre de petits monastères furent cédés à des établissements plus puissants par leurs propriétaires, ces derniers tentèrent encore de maintenir l'abbatiate au sein de leur famille. En 1066, le prêtre Arias, en compagnie de ses neveux Nuño, Pedro et Domingo, s'était ainsi donné à San Pedro de Cardeña avec le monastère de San Salvador de Villavuega, à la condition que, si l'un des trois neveux était apte à diriger le monastère, il le tiendrait sa vie durant avec l'autorisation de l'abbé de Cardeña et servirait depuis cette position le grand monastère castillan<sup>924</sup>. On pourrait citer dans le même sens les exemples de San Antolín de Orna et de San Pelayo de Pozuelo, respectivement cédés en 1080 et 1092, aux mêmes conditions, à l'évêque d'Oviedo et à celui de León<sup>925</sup>. L'un des enjeux cruciaux était la perpétuation d'une forme de propriété familiale sur le monastère. Ainsi, quand Senior et son épouse Olimpia fondent en 1033 le monastère de San Juan de la Cortina, ils ont soin de faire préciser que ceux de leurs descendants qui s'y convertiraient à la vie religieuse « auront et posséderont » le monastère<sup>926</sup>. Plus tard, les formules plus complexes appliquées à Santa María de Piasca ou San Salvador de Polvorosa visent fondamentalement un même but : s'assurer d'un contrôle patrimonial par la mainmise exercée sur la désignation des abbés, choisis dans le groupe des parents ou, faute de candidats familiaux, directement nommés par eux<sup>927</sup>.

<sup>923</sup> TSJS, doc. 61 (976), p. 177 : *Tam ego Sunilani simul et Nunnita confesa, vel omnes sui fratres, filii Trodilli, nepte Visclafredoni abba, Dayldus presbiter, Vistressilli confesa, Fredenandus et Ioaquintus et Ayricus presbiter, hec omnia condonarunt nobis et de illis abba et eligerunt vel tutorem loci illius.*

<sup>924</sup> CSPC, doc. 319, p. 369 : *Et si de ipsis sobrinis fuerit aliquis qui bene possit regere isto supra dicto monasterio, cum licentia abbas Sancti Petri teneat in sua uita et seruiat sicut frater decet ad Sancti Petri.*

<sup>925</sup> CDCO, doc. 83 (1080), p. 242 : *et si de Froila et de Antolino semen exierit qui aut per semetipsos qui uitam monasticam duxerit teneat eum de iure de ipsius episcopi qui in anc fuerit sedem, et si se extinxerit ipsa semen qui operam sanctam non adimpleat, integrum et intemeratum permaneat ad partem eglise sancte ; CDCL 4, doc. 1271 (1092), p. 573 : *ut si post obitum nostrum aliquis de gens nostra in seruitio Dei persistere uoluerit, uestro consilio annuente illo episcopo et nostro adiutorio, erigatur ille abbas in ipso monasterio.**

<sup>926</sup> CDCO, doc. 44 (1033), p. 150 : *et filios aut filias uel neptis de qui nos natos fuerint uel de progenie nostre et qui in uita sancta perseuerauerit et ad ipsos sanctos conuerterit abeat et possideat qui ibidem in ipso loco Domino ministrancium hac peregrinorum hospiciu adueniendum. Voir aussi CSVO, doc. 24 (990), p. 63 : *Post ouitum uero tuum et nostrum qui ex genimine tua uel nostra fuerit, abeat et possideat qui uia monastica duxerit, et in agone Dei certauerit ; CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111 : *Et elegit ipse dominus Adefonsus in ipso testamento ut qui plus de propinquis suis extrenuus in seruicio Dei fuisset, et ipse eum possidisset ; CDCL 4, doc. 1112 (1058), p. 319 : *Et si fuerit de progenie nostre aliquid monachus aut clericus ad ipsum locum remorantes, abeat ad possidendum.****

<sup>927</sup> CDCL 4, doc. 1196A (1075), p. 458-459 : *et de istas gentes que superius diximus qui ibi melior fecerit ponant ibi abates in illos monasterios, et illos abbates que tenurint [sic] istas casas non se ternet cum illas neque ad regem, neque ad alia potestas extranea, sed senper ambulent inter nos, qui ad illos melior fecerit inter nos ereditarios sint aprestameros illos abbates, et illos adiubent eos in homni bono quatum potuerint, et illos abbates que teneant illas casas cum bono lauore et cum bono honore et cum bona ueritate et cum omni deligentia quatum potuerint ; doc. 1196B (1075), p. 460-461 : *Et si de gens nostra Dominus demonstraberit, tam uirum quam mulierem, qui in seruicio Dei ambulaberit et in uita sancta perseueraberit, ut teneat illos monasterios iam supra nominatos cum honore, sicut ego Urraka tenuit illos. Et si tantum defecerit de gens nostra, tam de uiris quam feminis, que non abeat qui illos monasterios teneant, que istas gentes que superius**

De telles motivations n'empêchent pas que le choix des abbés, en théorie au moins, doive s'effectuer de façon raisonnée. Trois conditions sont communément formulées : l'abbé devra être moine lui-même – il n'est jamais question d'un abbatiat laïque ; en l'absence d'un parent désireux de se retirer dans le monastère familial, le chef de la communauté pourra être choisi hors de la descendance des fondateurs ; entre les moines qui en seraient issus, l'abbé désigné devra être le meilleur, le plus assidu dans le service divin, le plus capable de porter les intérêts des moines qu'il dirigera<sup>928</sup>. En outre, l'évêque était supposé exercer un contrôle *a posteriori* en apportant sa bénédiction au candidat qu'on lui proposait. Le neuvième concile de Tolède avait en effet octroyé aux fondateurs d'églises ou de monastères une sorte de droit de présentation du desservant, mais en précisant que leur choix devait être approuvé par l'évêque<sup>929</sup>. Déjà, le quatrième concile de Tolède avait donné à l'évêque le pouvoir d'introniser l'abbé<sup>930</sup>, et le *Liber ordinum* prévoyait une cérémonie *ad hoc*<sup>931</sup>. À San Juan Bautista de Corias, la procédure paraît s'appliquer strictement : le premier abbé, Arias Cromaz, choisi par le comte fondateur Piniolo Jiménez, est consacré par l'évêque Froila d'Oviedo en 1043. Vingt ou trente ans plus tard, Muño Ectaz, deuxième abbé du monastère choisi par la comtesse Ildonza, veuve de Piniolo, et par la communauté des moines de Corias, reçoit à son tour la consécration des mains du même Arias, devenu entre-temps évêque d'Oviedo<sup>932</sup>. Mais les maîtres des monastères devaient se passer souvent d'une telle

---

*diximus ponant abbates in illos monasterios, et illos abbates qui tenuerint istas casas non se tornent cum illas neque ad regem, neque ad alio comite extraneo, neque ad alia potestate, set semper ambulent cum concilio de illos heretoros, et inter illos hereditarius sint prestameros illos abbates et illi adiubent eos in omni bono quantum potuerint ; CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : Et si aliqua ex nostris propinquis se conuertere uoluerit in illo monasterio, in sua potestate illud habeat usque ad obitum suum. Et si aliqui propinqua in illo monasterio non habuerit monasterio, sit semper in potestate de illo nostro abbate que nos heredes ibi posuerimus. Et ipse abbas liberas habeat illas uillas et illas hereditates et illo monasterio. Et nullus ex nobis potestaem in illo abbate habeat nisi quem ipse abbas ex nostros heredes uoluerit.*

<sup>928</sup> Voir par exemple MSCR, doc. 1 (928), p. 260 : *De cetero dicimus, si nostram consanguinitatem defuerit, qui sanctam vitam exercent sicut unum quicumque fratribus ordinem quo valuerit teneat ; CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111 : Et elegit ipse domnus Adefonsus in ipso testamento ut qui plus de propinquis suis extrenuus in seruicio Dei fuisset, et ipse eum possidisset et alius de propinquis suis sub regimine illius uitam monasticam deduxisset, ainsi que les exemples cités à la note précédente.*

<sup>929</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IX (655), c. 2, p. 299 : *Quia ergo fieri plerumque cognoscitur ut ecclesiae parrochiales vel sacra monasteria ita quorundam episcoporum vel insolentia vel incuria horrendum decidant in ruinam, ut gravior ex hoc oriatur aedificantibus moeror quam in construendo gaudii extiterat labor, adeo pia compassione decernimus, ut quamdiu earumdem fundatores ecclesiarum in hac vita supprestes extiterint pro eisdem locis curam permittantur habere sollicitam, et sollicitudinem ferre praecipuam, atque rectores idoneos in eisdem basilicis idem ipsi offerant episcopis ordinandos.*

<sup>930</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 51, p. 209 : *abbates aliaque officia instituire.*

<sup>931</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 109-111.

<sup>932</sup> RCor, p. 211-212 : *Arianus Cromacii extitit primus abbas monachorum in cenobio Coriensi, electus ab ipso comite Piniolo et uxore eius Ildoncia Munioni in abbatem sub era M<sup>a</sup>LXXX<sup>a</sup>I<sup>a</sup>. Hunc preclarus comes in eodem monasterio Coriensi, in ecclesia que nunc est Beate Marie Virginis, ab episcopo Froilano Ouetensi fecit in abbatem consecrari [...]. Post hunc abbas Munio Ectaz successit in abbaciam, electus a domina sua comitissa Ildoncia et ab omni collegio monachorum Coriensi. Consecratus fuit in abbatem ab episcopo dompno Ariano Ouetensi in ciuitate Legionensi, in ecclesia Beate Marie.*

autorisation, que les évêques n'avaient certainement pas la force ou les moyens d'imposer partout<sup>933</sup>.

Le contrôle de l'abbatit ne s'effectuait pas seulement par l'octroi de la charge aux membres de la famille propriétaire du monastère. La désignation du premier abbé de Celanova par l'évêque Rosende, fondateur du monastère, semble avoir été motivée en premier lieu par sa réputation : le choix s'était porté sur l'abbé réformateur Frankila, précédemment illustré par la restauration du monastère de San Esteban de Ribas de Sil<sup>934</sup>. À la mort de Frankila, Rosende assumait lui-même la direction de Celanova. En 977, sentant approcher son propre trépas, il désigne son successeur devant les moines assemblés autour de lui : non pas l'un de ses parents – encore que l'hypothèse ne puisse être exclue – mais son « fils spirituel », le moine Manila, plus tard décrit en termes élogieux par le prévôt Cresconio<sup>935</sup>. Là encore, le choix se porte donc sur un abbé compétent, mais il n'en reste pas moins entre les mains du fondateur. Un schéma comparable se dégage à Corias, où l'abbé Arias est désigné par le comte Piniolo Jiménez et son épouse Ildonza, fondateurs du monastère<sup>936</sup>. Cet Arias avait antérieurement servi comme clerc lettré dans le *palatium* comtal : on peut en déduire que le choix de Piniolo s'était porté sur l'un de ses fidèles, mais rien n'indique qu'il lui ait été apparenté<sup>937</sup>. L'insistance sur la qualité de son instruction, si l'on en croit le *Libro registro* de Corias, laisse croire en tout cas que la volonté de donner à la communauté un digne supérieur avait aussi pesé dans la décision du fondateur.

---

<sup>933</sup> Comme l'écrit MATTOSO, *Le monachisme ibérique*, p. 197 : « la généralisation du patronat laïc après 711 [a] dû opposer un obstacle à la mise en pratique de cette législation. Tout porte à croire que les propriétaires des petits monastères familiaux choisissaient l'abbé sans prendre la peine de le faire confirmer par l'évêque ». Voir plus largement sur la désignation des abbés dans les monastères familiaux *ibid.*, p. 196-202 ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 127-136.

<sup>934</sup> CDMC 1, doc. 72 (942), p. 154-155 : *Et ita gestum paratumque est, quod totum per manum famuli Dei Frankilani abbatis, hec oblatio offerre misus sum, quem elegi patrem et rectorem super ipsam domum uel commorantes in ea* ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *Hec omnia gestum paratumque est totum per manum famuli Dei patris mei Frankilani abbatis*. On sait que Frankila avait restauré le monastère de San Esteban de Ribas de Sil en 921 : voir DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil*, Orense, 1977, doc. 1, p. 247-249. Voir plus largement sur ce personnage FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Fránquila, primer abad del monasterio de Celanova », dans *Compostellanum*, 18, 1973, p. 41-58.

<sup>935</sup> CDMC 2, doc. 185 (977), p. 180 : *Et instituo uobis patrem hunc filium meum spiritualem Manillanem abbatem, et post ipsum qui uicem Christi agere uideretur, sapientia eruditus, uite probatus* ; TC, doc. 180, p. 250 : *domnus noster et sumus sacerdos Rudesindus episcopus dedit se una nobiscum in manus nutritoris sui et a prima infantia perfectus bonus et insignis apertis abbas et domnus filium illius spiritualem Manillanem confessus*. Sur Manila de Celanova, voir CARZOLIO DE ROSSI, « Cresconio, prepósito de Celanova ».

<sup>936</sup> RCor, p. 211 : *Arianus Cromacii extitit primus abbas monachorum in cenobio Coriensi, electus ab ipso comite Piniolo et uxore eius Ildoncia Munioni in abbatem sub era M<sup>a</sup>LXXX<sup>a</sup>I<sup>a</sup>*.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Interea clarus in palacio comitis Pinioli, ubi Dei Arianus bonis pollebat moribus, a primeua etate studiis litterarum traditus, fidelis et cautus existebat. Hunc uidens comes soli Deo militantem fecit eum gradibus ecclesiasticis ordinari et a Froilano Ouetensi episcopo in monasterio Coriensi*.

## B. Les aléas de la domination

Nombre de monastères propres ne demeurèrent pourtant pas longtemps sous le pouvoir de la famille fondatrice. L'édification d'un monastère relevait, dans de nombreux cas, d'une initiative individuelle ou conjugale qui ne nécessitait pas l'appui ou l'accord d'une large parentèle, ni même nécessairement celle des héritiers présomptifs, et pouvait au contraire s'affronter à leurs réticences<sup>938</sup>. Dans bien des cas, les motivations des fondateurs s'arrêtaient à eux ou à leurs descendants immédiats, si bien que l'exercice d'un contrôle effectif sur le monastère fut souvent d'une durée limitée. De fait, les fondateurs semblent s'être souvent bornés à d'assez courtes vues – ces « short-term plans » qu'évoque justement Susan Wood<sup>939</sup>.

### 1. Une espérance de vie réduite

La tiédeur des vocations constitua un premier obstacle à la pérennité des établissements familiaux, ce pourquoi les fondateurs ou les bienfaiteurs des monastères formulèrent parfois de sévères mises en garde à l'encontre des moines hésitants<sup>940</sup>. Dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, un monastère féminin des environs de León dont ni les origines, ni le nom ne nous sont connus, ayant appartenu à la *domna* Froilo et placé sous l'autorité de l'abbesse Proniflina, avait ainsi été laissé vide après que les sœurs se furent abandonnées à la fornication ; les habitants des alentours, en réaction, étaient accourus sur les lieux pour en massacrer les occupantes, et le monastère était ensuite resté longtemps à l'abandon<sup>941</sup>. Le sort tragique de ces moniales incontinentes procédait d'un défaut de discipline certainement assez commun au sein de ces monastères familiaux abritant des communautés sexuellement mixtes,

---

<sup>938</sup> PÉREZ, « El control de lo sagrado », p. 805 et 817-818.

<sup>939</sup> WOOD, *The Proprietary Church*, p. 136, et plus largement *ibid.*, p. 176-181 et 344-345.

<sup>940</sup> Voir par exemple TSPM, doc. 8 (923), p. 92 : *Quod si quispiam ex cultores ecclesie vestre et hoc quod prona voluntate et sincera devocione obtulimus per tepiditate naufragaverit aut per quolibet contractum vel modicum hujus sancte ecclesie vestre aut potens per potencia alienare presumpserit, sacrilegii crimen teneatur* ; CSPE, doc. 9 (929), p. 69-70 : *Denique adclinis poscimus tam iste supra nominatus abba seu fratres qui post eum in loco eius successerint uotum hoc nostrum qualibet tepida conuersatione audeant dissoluere* ; CSRE, doc. 1 (940), p. 47 : *Tamen monemus ut tam iste supra nominatus abba seu futurus qui post eum in loco eius successerint uotum hoc nostrum qualibet tepida conuersatione audeant dissolbere*.

<sup>941</sup> CDCL 2, doc. 278 (954), p. 36 : *ad sorores de monasterio qui fuit de domna Froilo alium testamentum similiter elegi et construxi et confirmaui per manu abbatissa, nomine Proniflina, et eorum sorores. Et postquam omnia feceram atque elegeram, post IIII<sup>or</sup> dies expletis, exierunt ipsas sorores alias pregnantes, alias adulterio penetrantes. Gentem uero, de ipsas meretrices dum agnouissent tali scelus, cucurrerunt at ipso reculso et multas de illas occiderunt et quod non occiderunt exterminauerunt. Et per multis diebus seu temporibus atque annis permansit ipse reclusus direptus de ipsa confessione*.

où l'application rigoureuse d'une vie d'ascèse ne constituait pas l'objectif premier<sup>942</sup>. Même si les récits sont rarement aussi détaillés, des histoires apparentées avaient pu entraîner la ruine d'autres monastères, dont on apprend qu'ils avaient été délaissés en raison des péchés ou de la négligence de leurs habitants<sup>943</sup>.

La faiblesse des moyens ou le tarissement du recrutement sont à l'origine d'autres coups d'arrêt. La petite communauté de Villare de Mazarafe, près de León, constituée après la destruction du monastère familial de Santa Cristina de León par Al-Mansûr, et qui n'était apparemment peuplée, à son origine, que par Domna Matre, son fils Arias et sa fille Flora, finit par être tout à fait délaissée quand, après la mort de sa mère et de son frère, Flora décide de se retirer à Santiago de León : l'existence du monastère de Mazarafe ne s'était probablement pas prolongée au-delà d'une vingtaine d'années<sup>944</sup>. San Pedro de Castañero, dans les décennies centrales du X<sup>e</sup> siècle, dans sa première phase d'existence, n'atteint peut-être pas le demi-siècle : fondé sous les épiscopats successifs de Gennade et de Fortis d'Astorga, soit approximativement entre 909 et 930<sup>945</sup>, il est remis dès 960 par l'évêque Odoario aux descendants des fondateurs, pour qu'ils procèdent à sa restauration<sup>946</sup>. Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, San Juan de Lemos est trouvé en ruines par Jimena Flaínez, descendante et héritière de la fondatrice. Elle le remet alors à un certain Odoario Cídiz et à son épouse, Adosinda, en échange de leur aide et de l'assurance qu'ils prendront en charge sa propre subsistance. Ceux-ci placent au monastère leur fille Gontina, mais ne s'occupent ni d'y restaurer la vie communautaire, ni de pourvoir aux besoins de Jimena, qui tente alors de revenir sur l'engagement pris. Odoario et son épouse portent l'affaire en justice. Sans protecteur, Jimena en appelle à l'infante Elvira, fille du roi Bermude III, pour faire valoir son bon droit<sup>947</sup>. Outre la ruine rapide que peut subir un monastère, ce cas révèle surtout la modestie de certaines familles patronales : Jimena n'a la capacité ni de restaurer seule le monastère que ses aïeux n'ont pu ou voulu entretenir, ni de se défendre elle-même en justice.

---

<sup>942</sup> Voir en ce sens LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345-358.

<sup>943</sup> CDMS 3, doc. 850 (1089), p. 156 : *Post hec peccatis exigentibus deuenit locus ille Sancti Michaelis in destructionem* ; Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 6, p. 230 : *ut domus in honorem nominis tui fundata atque consecrata et nunc peccatis ac negligenciis inhabitantium destructa ac desolata, denuo restauretur et ad pristinum decorem reuocetur et pastor in ea bonus constituatur.*

<sup>944</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394-395.

<sup>945</sup> Voir UBIETO ARTETA, *Listas episcopales*, vol. 1, p. 24-25.

<sup>946</sup> CDCA, doc. 93, p. 129 : *plerisque manet notum eo quod antecessores nostri diuae memoriae donus Iennadius, Dei gratia episcopus seu et donus Fortis, Dei gratia episcopus, concesserit locum supratatum ad aedificandum monasterium [...] et talibus nobis accessit voluntas sive etiam cupimus restaurare locum sacrum ipsum sicut antea fuit in suo adstare coenobii et perelegimus vos filios nostros Teudemundus conversi sive et Petrus diconus [sic], damus atque concedimus vobis ipsum locum sicut prius verifice fuit pressum ab aviis vestris.*

<sup>947</sup> TSJS, doc. S-13 (1058), p. 462-463.

L'histoire du monastère de Santa María de Bacón, au tournant des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, illustre pareillement la fragilité économique des monastères familiaux et de leurs propriétaires. Son fondateur, l'abbé Vistremiro, l'avait remis à son petit-fils, le prêtre Teodesilo. À sa mort, ses neveux Riziario, Adriziario et Gonzalo en avaient hérité. Tous trois s'étaient alors accordés avec une certaine Eustachia, *deodicata*, pour qu'elle y maintînt la vie monastique ; ce qu'elle fit, du moins

« jusqu'à ce que la nécessité les opprimât et que cette maison fût réduite à la pauvreté : tous ceux qui habitaient là sont dispersés parce qu'était survenue la mort d'Adriziario, qui la tenait, et qu'ils n'avaient plus personne pour leur apporter de l'aide »<sup>948</sup>.

## 2. La transmission hors du cercle familial

Le propriétaire d'un monastère pouvait également décider de s'en séparer, et la chaîne de transmission familiale s'interrompre ainsi brutalement. En 836, Kardellus, co-fondateur du monastère de San Andrés de Asia, décida, après la mort de son père et à l'approche de la sienne propre, de s'en dessaisir au profit de la communauté de moines qui l'occupait<sup>949</sup>. Un demi-siècle plus tard, le diacre Taiellus remettait son monastère de San Esteban de Elaba à l'abbé Riciulfo<sup>950</sup>. En 1057, Mumadona Eriz remettait au siège d'Oviedo le monastère familial de San Salvador de la Piñera, en assortissant la concession de clauses restrictives : après sa mort, sa sœur Onega posséderait le monastère avec l'abbé Diego ; par la suite, si l'un de ses neveux voulait se convertir à la vie religieuse, il tiendrait le monastère sous le pouvoir de l'évêque ; aucun d'entre eux, toutefois, ne pourrait aliéner l'établissement du patrimoine épiscopal. Quant aux autres parents de Mumadona, il leur était interdit de réclamer quoi que ce soit du dit monastère<sup>951</sup>. De telles cessions s'expliquaient en certains cas par l'absence

---

<sup>948</sup> TLo, doc. 220 (1010), p. 271 : *usque oprimit eos necessitas et deuenit illa casa in paupertas et omnis ibi habitantium dispersi sunt quod uenit obitum Adrizarius qui eam obtinebat et non habebant qui eis adiutorium prebuissent.*

<sup>949</sup> DEPA 1, doc. 42 (836), p. 197-198 : *Iam illi diu transierunt et omnia michi sub uno relinquerunt in unione regule, et ego cum iam in extremis dies deuenio et timens et tremens ero de die et ora illa quando ac luce migrauero, [...] nunc uero de presenti narremus ; sit omnia concessum ad ecclesia domini et patroni mei sancti Andee [sic] apostoli in loco quod superius memini.*

<sup>950</sup> CDCO, doc. 12 (889), p. 46-47 : *Ego Taiellus diaconus una pariter cum congregatione regule Sancti Stefani leuite et martiris Dei a tibi Riciulfo presbitero [...] comendo tibi abbati meo Riciulfo presbitero filium meum nomine Reuelionem quem in peccato meo abui et omnem meam hereditatem quem abeo de proprietatem parentum meorum, abeas ipsam hereditatem perpetim abiturum, et si ipse filius meus absque filios re cesserit [sic], abeas omnia donitum perpetim abiturum ea scilice [sic] ratione seruata tibi dico ut dum uita ac uisquero gubernes me, uestias et bonum facias et tu omnia quod in carta superius resonat abeas omnia in uita mea et post meum dissesum.*

<sup>951</sup> *Ibid.*, doc. 59 (1057), p. 186-188 : *concedimus et donamus tibi [...] monasterium quos uocitant Piniaria uocabulo Sancti Saluatoris [...] ratione seruata ut dum ego Mumadonna uibente fuerit omnem integrum*

d'héritier ou de descendant désireux de mener une vie monastique : le monastère de San Pedro de Arouca, avant d'être agrandi par Ansur Gudestéiz et son épouse en 951, leur avait été vendu par les premiers fondateurs, Loderigo et Vandilo, parce que tous leurs enfants et autres proches étaient morts<sup>952</sup>. À la fin du X<sup>e</sup> siècle, Fakilo Alfonsiz, veuve sans enfant de Tructino Bermúdez, cédait le monastère de Santa Eulalia de Fingoi au roi Bermude II, alors même qu'il était resté dans sa famille depuis sa fondation, deux générations auparavant<sup>953</sup>. Un quart de siècle plus tard, c'est encore parce qu'il n'avait personne à qui le léguer que l'abbé Jacob avait cédé son monastère de São Sever do Vouga à un certain Sandino Suárez et à son frère, Gundesindo<sup>954</sup>. Dans son testament de 1060, l'abbé Sancho de Huértalo avait de même exprimé son vœu prioritaire de voir son neveu lui succéder à la tête du monastère, avant de stipuler que si ni celui-ci, alors enfant, ni un autre parent de Sancho ne pouvaient ou ne voulaient satisfaire son espoir, le monastère familial serait cédé à celui de San Martín de Cillas<sup>955</sup>.

---

*possideat ; post obitum uero meum abeat illo iermana mea domna Onneca cum ipso abbas domno Didaco sicut nobiscum et post ec si abuerit iermano meo Menendo Arias filium uel filia qui apud Dei desideraberit et in fide sancta perseueraberit, ut abeat ipsum monasterium in sua uita per iussionem aepiscopi sedis Ouetao et faciant ei serbitium qualem ad illos aepiscopos placibilitas fuerit et istos quos in scriptura dinumerauimus si istum monasterium uoluerint in alias partes extraniare uel de iure egleisie Sancti Salbatoris sedis Ouetao eum transferre uoluerint, licitum abeant pontifices qui illam sedem tenuerint ipsum monasterium adprehendere et facere de eum quod uoluerint et neminem ordinamus qui de nostras gentes uel de propinquis nostris rationem in ipso monasterio non abeant exeptis istos qui testamento resonant per uoluntatem aepiscopi in ipsum monasterium non sedeat datum in ataondo nec cadeat in laicauli nec cambiare nec in alias partes extraniare, exeptis qui in uita sancta perseueraberint et uiam monasticam tenuerint serbos et ancillas Dei et per iussionem episcopi Sancti Salbatoris sit stabilitum per secula cuncta amen.*

<sup>952</sup> PMH, doc. 781 (1092), p. 464 : *Et ipso monasterio sancti petri de arauca fuit ab initio fundatum per manus loderigo et uandilo et ipsi mortui filiis eorum et filie et propinquis illorum uendiderunt illum ad domno ansuri et ad domna eileuua pro dignissimum pretium. Ipsi autem magis edificarunt et construxerunt illum per bonum studium et dederunt illum ad domno ermegildo abbate.* Sur cette fondation en deux temps, voir COELHO, M. H. DA. C., *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra, 1977, p. 22-24.

<sup>953</sup> TVL, doc. 141 (995), p. 290 : *plerisque omnibus cognitum patet eo quod donna Eldoncia filia donni Gundesindi et donna Senior edificauit monasterium in amore Dei et in honore sancte Eolalie in uilla sua propria quam inter fratres suos ac genitoribus in diuisione accepit, qui est secus fluuio Minei territorio Gallecie et suburbio lucense uocabulo Fingoni, qui reliquid eum filie sue diue memorie domne Monnie. Post discessum uero illius, dimisit eum filio suo Tructinus Ueremudi. Ipse uero Tructinus Ueremudiz accepit uxorem in Asturias filiam domni Adefonsi et domna Ualasquita nomine Faquilo. Dum in uno coniugio persisterent et absque liberos existissent, annuit intrasse uoluntas ut faceret de omnia bona sua scripturas benefacti. Post non multo uero tempore, ipse iam factus Tructinus Ueremudiz ab hymahelitis Septimanca in urbe gladio interemptus est. Modo uero ego iam supradicta nominata Faquilo deuota habitante tebricense territorio asturiense pro uiduitate et longinquitate minime ualebam omnia comprehendere per ambulare uel constringere. Obinde annuit mihi uoluntas ut uobis domino meo et regi magno domno Veremudo principe darem atque concederem ipsum monasterium iam supra nominatum Sancta Eolalia.*

<sup>954</sup> LPC, doc. 134 (1019), p. 205 : *et obtinuit eum ipse Jacob, in omni uite sue ; et ad omni obitum suum, relinquit illam casam et illud testamentum in manus de Sandinu Suariz et de suo jermano, Gundesindo Suariz, quia ipse Jacob non lavabit posteritate qui ipsum monasterium obtinuisset.*

<sup>955</sup> CSJP 2, doc. 156 (1060), p. 194-195 : *si unus de nostra progenie et de nostra radice fuisset qui cantaret et honorata teneret illa ecclesia, quod hereditassemus et possideremos eam cum tota sua radice per in secula. Et akora sic afirmo eam ad mea germana domna Tota per tale in preceptum ut, si filius eius uenerit ad intelligibile etate et fuerit bonus, metuat eum in eandam ecclesiam per abbatem et stetit ibi et decantet honorate eam hac si quomodo de nostros avolos et de nostra radice. Si uero alier ut ipse sentio in meo corde ire uiderit mea germana*

La transmission d'un monastère hors de la famille patronale n'alla cependant pas toujours sans résistances : certains pouvaient s'en estimer, et s'en trouver effectivement spoliés. En 1040, un conflit relatif à la possession du monastère de Vermoim, dans les environs de Porto, dut ainsi être porté devant une assemblée judiciaire. Oseredo Tructesindiz et sa mère Unisco avaient promis de le céder, avec le monastère de Leça, à l'abbé Tudeildus de Vacariça. Oseredo mort, un acte de donation avait été émis par Unisco en 1021, conformément aux dernières volontés de son fils. Après le décès de cette dernière, leurs proches accoururent pour revendiquer la propriété de Vermoim et mirent l'affaire entre les mains des juges. Tudeildus fut sommé de montrer les actes écrits qui prouvaient son droit ; il obtint, grâce à eux, une sentence favorable<sup>956</sup>. De semblables réclamations entraînent de semblables procès : en 957, un certain García se voit contraint de reconnaître, après l'avoir contestée, la cession du monastère de San Pedro y San Pablo de Tobilla effectuée par son frère Oveco en faveur de San Pedro de Cardeña<sup>957</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, différents procès opposent à propos du monastère de San Salvador de Tol l'église épiscopale d'Oviedo à de lointains descendants du fondateur, le comte asturien Gundemiro Pinioliz<sup>958</sup>.

Pour prévenir de tels conflits, on comprend que les patrons d'un monastère propre, au moment d'en faire don, et que les moines, au moment de le recevoir, aient souhaité parfois s'assurer de l'assentiment des héritiers. En 1087, Urraca de Ledena remettait ainsi le monastère de Santa María de Larraun à celui de Leire, conformément aux volontés de son

---

*et defuerit de nostra radice qui honoratum non teneat ipsa abbatia, ingenuet eam cum tota sua radice ad Cella monasterio.* Voir sur ce cas LARREA, « La documentación de San Martín de Cillas », p. 27-30.

<sup>956</sup> LPC, doc. 142 (1021), p. 220 : *Ego, Unisco, prolis Menendi et Patrina [...]. Vobis Todeogildo, abbati, et fratribus et sororibus habitantes in monasterio Vaccariza, concedimus vobis [...] monasterium de Leza [...], secundum quod illum obtinuit pater noster, Truitesindus, et ego, Unisco, cum filio meo, Oseredo ; doc. 115, p. 176-177 : Ambiguum quippe non est, [...] eo quod fuit habitante Tudeildus abba, in cenobio Vaccarice, cum collegio monachorum et fratrum, et Oseredo Tructesindiz, una cum genitrice sua, Unisco, in cenobio Leza et Vermudi, et cepit illos, gratanter animo, ut fecissent testamentum vel confirmationem ad ipsum locum predictum Vaccariza et ad ipsum pater [...]. Post obitum de ipsa domna Unisco, surrexerunt omnes propinquiiores sui et inquietaverunt inde monasterium Vermudi et pervenerunt inde in concilio ante iudices.*

<sup>957</sup> CSPC, doc. 90 (957), p. 120-121 : *ego Garsea Refugano [...]. Uerum est quod negare non ualeo quia ypsa casa Sanctorum Petri et Pauli, qui est sita in locum quem uocitant Tobiella, quia cognosco me in ueritate quem ego germano Obeco presbiter tradidit ita illa et suum corpus et anima ad Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli [...]. Et postea sic uenit Dominico presbiter cum saione de comite, pernominato Sarraciono Obecoz, et miserunt ipsos fratres in sua casa per mandato de comite, et fecimus exinde placitum quarto die post Natale Domini si non uenisset ante comite cum meas cartas, que ipso meo germano iam supra dicto presbiter mici tradiderat ypsa casa coram multis testibus et ante Adefonso Sendiniz, que pariassem CCC solidos a parte comite per manu Bersende fideiussore. Et non potui firmare ; et cum mea superuia feci uobis contemptio et iudicio ante comite et ante domno Sebuldo abba ; et pro meo peccato negaui ipsa carta de traditione ecclesie et ipsa pagina, quia non fecit meo germano carta nisi pro gubernio et continentia de undecim fratres, et non potui firmare.*

<sup>958</sup> Voir sur ce dossier complexe GUDÍN RODRÍGUEZ MAGARIÑOS, A. E., « La aplicación del derecho gótico de la Alta a la Baja Edad Media : los pleitos sobre el monasterio de San Salvador de Tol », dans *e-Legal History Review*, 10, 2010, p. 1-33.

époux, avec l'accord de ses trois filles et de ses deux petits-fils<sup>959</sup>. En 1090, Toda de Huarte entérinait, avec le consentement de sa fille Urraca et de son gendre Jimeno, la cession du monastère de San Esteban de Huarte, à Leire encore, telle que l'avait jadis réalisée son aïeule Sancha avec l'aval des parents de Toda<sup>960</sup>. Forts de l'approbation de quatre générations successives, les moines espéraient contenir efficacement les éventuelles réclamations. La menace était une autre option. Elle s'exprime couramment parmi les clauses comminatoires formulées à l'encontre des héritiers<sup>961</sup>. La prévention n'était pas nécessairement de pure forme : en 1048, la moniale Galga, comme elle cédait le monastère de Santiago de Luquedeng aux moines de San Juan de la Peña, avait mis en garde ses parents contre d'éventuelles réclamations<sup>962</sup>. Un an plus tard, il avait pourtant fallu résoudre un litige entre la fille de Galga et les moines de San Juan de la Peña, à propos d'un autre monastère que celle-ci estimait devoir lui revenir<sup>963</sup>.

### 3. Les contestations de la parentèle

D'autres conflits nés des réclamations familiales montrent au contraire que c'est l'existence même d'un monastère propre qui pouvait se trouver mise en cause : de telles

---

<sup>959</sup> DML, doc. 126, p. 182 : *dompna Urraca de Ledena, uxor supradicti senioris Enneco Sancii, appropinquante die obitus sui, sicut disposuerant uoluntarie ambo, simul cum uoluntate et consilio filiarum suarum, uidelicet dompna Oria et dompna Tota et dompna Sancia, et nepotum suorum senior Lope Lopeiz et senior Enneco Fortuniones, ipsa suprascripta dompna Vrraca et omnes isti dederunt, miserunt et confirmauerunt supradictum monasterium Sancti Martini de Larraun.*

<sup>960</sup> *Ibid.*, doc. 130, p. 187 : *Ego dompna Tota de Huarte dono ipsum monasterium quod est constructum et consecratvum in honore Sancti Stephani in Varte [...] Sancto Salvatori Leiorensis monasterii, cum consilio et uoluntate filie mee Urracha nomine et uiri sui seniore Eximino Fortuniones. Recognosco enim quod auia mea dompna Sancia, cum consensu et uoluntate patris mei et matris mee, dedit supradictum monasterium cum tota sua radice ad supranominatum monasterium Leierensem pro remedio animarum suarum. Quapropter ego suprascripta dompna Tota donando confirmo omnia superius dicta Sancto Salvatori.*

<sup>961</sup> Voir par exemple CDMS 1, doc. 105 (946), p. 141 : *Si quis sane quod fieri minime credo meum oc votum germanis, suprinis aut aliquis ex prosapie generis mei quod nefas est dici anc meam devotionem infringere aut inmutare vel inrumpere conatus fuerit in primis vibens ambabus a fronte careat lucernis et ex hinc anathema maranatha eiusdem iuste et digne proprio requiescat in vertice ; deinde morte multatus cum Datam et Aviron iaceat prosternatus luens baratri penas et cum Iuda obtineat participium in municipatum eius ; et insuper conferat ad sanctis altaribus vel ad parte regis auri libras v perpetim abiturum ; CSJP 1, doc. 57 (1032), p. 170 : *siquis parentum vel nepotum seu generationum meorum vel aliorum contra hanc meam scripturam aliquid agere intenderit aut inquietare conaberit, pro qualibet modo vel argumento, sit reus cum impiis et condemnatus in iudicio Domini nostri Ihesu Christi, in super cum Datam et Abiron et cum Iuda traditore in inferno baratro obtineat portionem.**

<sup>962</sup> CSJP 2, doc. 96 (1048), p. 80 : *Si quis vero ex meis successoribus propinquiis sive nepotibus aut aliquis extraneus instinctu diabolico hanc meam conaverit convellere devotionem et oblationem, perpetuam et diram hic et in eternum obtineat damnationem et cum Datam et Abiron et Iuda traditore abeat porcionem.*

<sup>963</sup> CSJP 2, doc. 98 (1049), p. 82-85.

fondations, en elles-mêmes, risquaient de léser les intérêts des parents ou héritiers<sup>964</sup>. Sous le règne d'Ordoño I<sup>er</sup>, la fondation du monastère de Santa María de Trubia par Gladila, futur évêque de Braga, avait ainsi fait l'objet d'une contestation par son neveu, Froila<sup>965</sup>. À une date inconnue, sans doute au cours du X<sup>e</sup> siècle, une certaine Zacaria avait pareillement dû affronter les revendications des membres de sa parenté : ils prétendaient détourner à leur profit le monastère de Santa María de Ribeira, fondé par les parents de Zacaria et que celle-ci avait hérité d'eux à leur mort<sup>966</sup>. En 983, au moment de fonder le monastère de Santa Tecla de Moreira et de le remettre d'un même mouvement au grand établissement familial de Guimarães, le comte Gonzalo Menéndez avait donc prévenu :

« Nous ordonnons seulement qu'à notre fils, neveu, petit-fils ou arrière-petit-fils, à quiconque de notre descendance ne soit donnée la permission de soustraire quoi que ce soit à cet opuscul, ni en usant de sa puissance, ni par présomption, ni par quelque autre manière, ou en affirmant : "C'est l'héritage de mes parents, de mes aïeux ou de mes bisaïeux", et en disant : "Il me revient de posséder cet héritage", comme beaucoup ont l'habitude de le dire et de le faire »<sup>967</sup>.

Comme lui, au moment de procéder à la fondation du monastère de Guimarães, sa mère Mumadona Díaz s'était élevée contre les réclamations éventuelles de ses descendants, peut-être échaudée par la menace que sa fille Onega avait fait peser sur la communauté à peine naissante. C'est en effet Onega qui, à la mort de son père, époux de Mumadona, avait reçu en partage la *villa* de Guimarães. C'est pour elle que Mumadona avait fait édifier le monastère. Mais Onega avait quitté la vie religieuse pour prendre un mari, et la comtesse fondatrice avait alors dû négocier avec sa fille pour qu'elle lui cède la *villa* de Guimarães et que le monastère ne se trouve pas menacé dans son fondement patrimonial<sup>968</sup>. Dans l'acte émis en 959 pour la

---

<sup>964</sup> Voir en général WOOD, *The Proprietary Church*, p. 177-178. Concernant le cas hispanique, voir notamment LORING GARCÍA, M. I., *Cantabria en la Alta Edad Media. Organización eclesiástica y relaciones sociales*, Madrid, 1988, p. 304-312.

<sup>965</sup> CDCO, doc. 8 (863), p. 35 : *et sic postea nobis presentibus in ciuitate Legionis fuerunt hinc de Asturias idem Mundericus, Tasius, Auicus, et ubi cultores idem ecclesie ad me Gladilanem qui per mandatum diue memorie dompni Ordoni principis uenimus ad ciuitatem Legionem et intulistis nobis querelam et suggestionem contra suprinum meum Froilanem qui sibi cartam falsariam fecerat de omnem meam hereditatem quod ego ecclesie sancte ante dudum concesseram*. Comme le note FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 226, n. 28, cet acte interpolé n'en possède pas moins un certain degré de crédibilité.

<sup>966</sup> CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111 : *In ipso monasterio nutrita fuit filia eius nomine Zagaria, et ad obitum genitorum sui relinquerunt eum in suo iure et omnium ganatum quamtum ibidem aquirere uel adpligare potuerunt. Ipsa uero filia sua Zagaria, post obitum parentes sui, surrexerunt de gens sua qui ei maledixiose querebant et ipso monasterio obiurgare cupiebant*.

<sup>967</sup> VMH, doc. 17, p. 19 : *Precepimus tantumodo ut noster filius, aut sobrinus, neptus, vel trineptus, quisquis fuerit ex prosapie nostre, non damus illis licentiam de hoc opusculo aliquid auferre, nec potestative, nec presumptive, nec pro qualive via, aut dicendi : hereditas patrum meorum aut avorum, aut de bisauio : et dicendi : mea est possidendi ista hereditas, sicut solent multos talia dicere, vel facere*.

<sup>968</sup> VMH, doc. 9, p. 7.

consécration de l'église de Guimarães, Mumadona avait alors fait inscrire une série de clauses préventives. Les biens cédés ne pourraient être réclamés par quiconque, parent ou étranger engagé dans les affaires mondaines, mais profiteraient seulement à ceux qui auraient fait profession sous l'autorité de l'abbé<sup>969</sup>. Plus loin, les sanctions comminatoires ne s'appliquaient significativement qu'aux descendants de la comtesse fondatrice<sup>970</sup>. Vers l'an mil, au moment où la *conversa* Iquilo, sans descendance directe, choisissait de céder tous ses biens au monastère de Santa Eulalia de Ermolfi qu'elle avait reçu de ses parents, elle interdisait à tous ceux qui se prétendraient ses héritiers de se rendre au monastère *ad destruendum*<sup>971</sup>. Un demi-siècle plus tard, à l'autre bout de la péninsule, les fondateurs de monastères avaient les mêmes préoccupations : ceux de San Salvador de Longares exigeaient que l'abbé Jimeno, qu'ils avaient désigné, ne soit inquiété par aucun de leurs proches<sup>972</sup>.

Il n'empêche : les appétits de la famille pouvaient toujours se retourner contre le monastère. Des décennies plus tard, la *villa* de Taboadelo, propriété de Guimarães, avait ainsi été prise de force par un certain Ordoño Ramírez, probablement le fils de Ramire Menéndez, descendant en ligne directe de Mumadona Díaz, la fondatrice du monastère<sup>973</sup>. L'histoire de San Martín de Escalada offre une autre illustration des menaces que pouvaient faire peser sur le monastère les appétits de la famille patronale. Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, Gonzalo Salvadorez et sa tante Fido, pour en tirer chacun profit, avaient procédé au partage du monastère fondé par leurs ancêtres, et avaient ainsi mené l'établissement à la ruine. Repentis, ils entreprirent de le restaurer autour de 1070. Ils jugèrent alors bon d'avertir leurs descendants pour qu'ils ne tombent pas à leur tour dans les mêmes turpitudes, avant de leur interdire, sous peine de lourdes sanctions spirituelles et pécuniaires, de soustraire quelque bien que ce fût à la propriété du monastère<sup>974</sup>.

---

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 10 : *nullis ex propinquis nostris uel extraneis possum uindicantes quos secularibus negociis fuerint occupati nisi quod in hunc locum sub manu abbatis et census regule fuerint domino seruietes et in pactum roborati.*

<sup>970</sup> *Ibid.* : *Nulli homines pertinentes nobis filii uel nepti trinepo uel prosapie generis nostris aneptri hunc factum nostrum in aliquam euellere uel infringere temerare conauerit quisquis ille fuerit sit anathema in conspectu dei et sanctis apostolis...*

<sup>971</sup> CDCM, doc. 6 (1002), p. 28 : *et non liceat ibidem uenire neque filium neque heredi ad destruendum sed humiliter ad seruiendum.*

<sup>972</sup> CSJP 2, doc. 90 (ca. 1046), p. 66 : *et notescimus nominibus vobis, quia misimus in predicto loco abbatem Eximino et devitamus ut non inquietet aliquis ex nostris eum.*

<sup>973</sup> VMH, doc. 33 (1045), p. 34 : *Post hanc causam uenit ordonio ranemiriz et sua mulier domna Geluira ad multis temporibus in portugale et pressit ipsa villa per potencia et sine ullo recabito.* Sur Ordoño Ramírez, voir MATTOSO, *A nobreza medieval*, p. 150-151.

<sup>974</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 1, p. 116-120. L'acte ne nous est transmis que par une copie réalisée au XVIII<sup>e</sup> siècle sur une traduction datée de 1470.

On comprend alors que les fondateurs aient parfois requis l'assentiment d'une large parentèle, selon une pratique qui n'est pas sans rappeler la *laudatio parentum* au nord des Pyrénées<sup>975</sup>. Selon les termes de Régine Le Jan, « la liberté de propriété, garantie par la loi, ne se compren[ait] que dans le respect des droits et des intérêts des communautés concernées par un éventuel transfert »<sup>976</sup>. Même si les biens qui constituaient la dotation d'un nouvel établissement apparaissent généralement tenus par un individu ou par un couple, la fondation d'un monastère n'en concernait pas moins, d'un point de vue patrimonial, l'ensemble des proches parents. Les fondateurs de Celanova et de Guimarães étaient bien les propriétaires du terrain qui allait en constituer la dotation primitive. La *villa* de Villare, par la suite désignée sous le nom de Celanova, avait été donnée à Rosende Gutiérrez par son frère Froila ; lui-même l'avait reçue de ses parents, qui la tenaient à leur tour du roi Sanche Ordóñez<sup>977</sup>. Celle de Guimarães avait été acquise par Mumadona Díaz auprès de sa fille Onega, laquelle l'avait héritée de son père défunt. Au moment de procéder ou de faire procéder à la fondation des deux monastères, Froila et Mumadona avaient pourtant dû s'assurer du consentement de leurs familles respectives. L'acte de donation de Villare à Rosende, en 936, reçut ainsi la souscription de Froila Gutiérrez et de son épouse Sarracina, mais aussi celles d'Ilduara Eriz, mère de Froila et de Rosende, de leur tante Ildonza Menéndez, et de nombreux magnats qui leur étaient apparentés : Gutier Osórez, mari d'Ildonza ; Muño Gutiérrez, frère de Rosende et de Froila ; Hermenegildo González, leur cousin ; Jimeno Díaz et Pelayo González, leurs beaux-frères<sup>978</sup>. Il en alla pareillement dans les années suivantes, quand Ilduara et Rosende complétèrent la dotation fondatrice d'autres concessions<sup>979</sup>. Dans une même logique, la charte

<sup>975</sup> Voir WHITE, S., *Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill-Londres, 1988.

<sup>976</sup> LE JAN, R., « *Malo ordine tenent*. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », dans F. BOUGARD (dir.), « Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale. VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle (I). Actes de la table ronde de Rome, 6, 7 et 8 mai 1999 », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 111, 1999, p. 487-972, ici p. 951-972, spt. p. 953.

<sup>977</sup> CDMC 1, doc. 26 (927), p. 90 ; doc. 44 (935), p. 113 ; doc. 53 (936), p. 125-126.

<sup>978</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126-127 : *Froila in hanc seriem testamenti quod uolui manibus propriis roborem indidi [signum]. Ylduntia in hoc testamentum sobrinis mei. Ilduara in hoc testamentum filii mei confirmans [signum]. Sarracina in hanc seriem testamenti quod uir meus elegit et ego confirmo [signum]. [...] Guttiherr Hosori conf. ts. [...] Munius Guttiherriz [signum]. Hermegildus Gundisaluiz. Scemenus Didaz. Pelagius Gundesaluiz [signum].* Pour l'identification de ces différents personnages, voir PALLARES MÉNDEZ, *Ilduara*, p. 60-70 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 282-312 ; CARRIEDO TEJEDO, *Sanctus Rudesindus*, p. 87.

<sup>979</sup> En 938, la donation d'Ilduara à Celanova est confirmée par Rosende, par Froila Gutiérrez et son épouse ; par Adosinda Gutiérrez leur sœur ; par Fernanda, leur belle-sœur ; de nouveau par Jimeno Díaz et Pelayo González ; par Ordoño Godestéiz, Ero et Froila Gundesindiz, tous neveux d'Ilduara et cousins germains de Rosende : CDMC 1, doc. 57 (938), p. 134 : *Ilduara in hoc testamento quod in redemptione domini et uiri mei domni Guttiherriz et mea fieri elegi confirmo [signum]. Scemenus Didaci confirmans [signum]. Pelagius Gundisaluiz confirmans. Froila Guttiherriz confirmans. Fredenanda confirmans [signum]. Adosinda confirmans. Sarracina confirmans [signum]. [...] Erus Gundesinz ts. Hordonijs Godesteiz ts. [...] Froila Gundesentiz ts.* En 942, la nouvelle dotation octroyée par Rosende est souscrite par sa mère Ilduara, ses frères Muño et Froila, sa sœur

émise par Mumadona pour la fondation de Guimarães et la consécration de son église, en 959, portait les confirmations de ses quatre fils Gonzalo, Diego, Ramiro et Arias<sup>980</sup>. En 1020, Fernando Flaínez, fondateur de San Martín de Pereda, avait souhaité que l'ensemble de ses fils souscrivît la charte de dotation de la communauté<sup>981</sup>. Une trentaine d'années plus tard, l'acte de fondation de San Miguel de Tubilla avait été émis non seulement par Vermudo Díaz et son épouse Erbiorio, mais aussi par leurs enfants Muño, Pedro, Diego et Elvira<sup>982</sup>. En 1087, une charte relative au monastère de San Román de Castromalo rappelle que son édification avait nécessité la réunion du couple fondateur et de ses six enfants<sup>983</sup>.

#### 4. L'autonomie monastique

D'autres fois, c'est par la volonté des fondateurs que le monastère se détache de leurs possessions ou de leur pouvoir. Le cas le plus frappant est, sans nul doute, celui de Celanova. Dès 936, Froila Gutiérrez avait expressément stipulé que le terrain sur lequel serait établi le futur monastère ne devrait en aucun cas être cédé à une autre communauté religieuse, à un siège épiscopal ou à quelque personne que ce soit<sup>984</sup>. Quarante ans plus tard, Rosende réitérait

---

Adosinda, ses belles-sœurs Sarracina et Fernanda, ses beaux-frères Pelayo González et Jimeno Díaz, sa tante Ildonza, ses cousins Ero Gundesindiz, Froila Gundesindiz ou Rodrigo Gutiérrez : *ibid.*, doc. 72 (942), p. 156-157 : *Ilduara hanc dotem uel concessionem filii mei Rudesindi episcopi prona mente confirmo [signum]. Munius Guttitherri omnem axem testamenti confirmo. Froila Guttitherri ex toto corde obtans et fieri conf. Adosinda in matris et fratrum meorum uoluntatem conf. Scemenus Didaci interfui conf. Pelagius Gundisalui interfui conf. Fredenanda conf. Sarracina conf. [signum]. Amita supra memorati conlatoris episcopi Yldonzia conf. [...] Froila Gondesindiz comes et dux. Herus Gundesindiz comes et dux. Rudericus Guttitherri commes et dux.* Pour l'identification de ces personnages, voir les références données à la note précédente.

<sup>980</sup> VMH, doc. 9, p. 10 : *Ego denique Gundisalbus filius gonsalui et de Mummadomne hunc uotum matris mee et salutis anime nostre confirmo. Necnon et ego frater Didacus uotum parentorum nostrorum deuota mente confirmo. Simili modo et ego Ranemirus ultro uoluntarie uotam salutis et ex profectu mee mercedis genitricem conf. Etiam et ego Arriane hunc factum matris mee confirmo.* Sur les confirmations familiales apportées aux actes destinés à Guimarães, voir plus largement les exemples relevés par MATTOSO, *A nobreza medieval*, p. 139-151.

<sup>981</sup> CSMB, doc. 1 (1020), p. 7 : *Nos quidem fratres Flaino Fernandiz, Oueco Fernandiz, Petro Fernandiz, Pelagio Fernandiz, Munio Fernandiz, Didaci Fernandiz coniuncti sumus simul in castello aquilare ante presente patri et pontificem nostrum Seruando episcopo et multi filii uene natorum et audiuius istum testamento legere et conplacuit nobis multum et per nostra bona uoluntate roborabimus eum in ipso concilio et diximus coram omnibus ut uotum patri nostro sit acceptum a Domino [...] et coniuro omne uero confirmamus inter nos per Deum et diuina hinc que sunt sacra ut de nos ad hanc scriptura per omnia quam supra ibidem conscripta et conroboratione esse amplius disturbance non ibi faciamus nec inmodice.*

<sup>982</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 2, p. 121 : *facimus hoc memorato monasterium ego Bermudo Diaz et uxor mea Aerbiorio, cum filiis nostris Mognio Bermudez et Petro Bermudez et Diago Bermudez et Aelvira Bermudez in honore beatissimi Michaelis archangeli.*

<sup>983</sup> PMH, doc. 680, p. 407 : *Et ipsos domnos conuocauerunt filiis et filiabus suis quorum ista sunt nomina petrus luzu gontina ilduara gontrode uniscu.*

<sup>984</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *Obtestor tamen omni anima a pusillo usque ad maximum ut ipsa uilla a nullo monasterio testetur aut sede [...]. Ipse quidem locus quod usque nunc uocatus fuit Uillare et dehinc uocatur Cellanoua a nullo homine testetur quocumque monasterio aut cathedrali loco.*

ces prescriptions : les moines de Celanova ne devaient être soumis à aucune autorité autre que celle de leur abbé<sup>985</sup>. Pour permettre le respect de telles dispositions, le monastère fut placé sous la protection distante de la royauté<sup>986</sup>. C'est aussi dans le sens d'une autonomie effective de la communauté vis-à-vis des pouvoirs extérieurs qu'il faut situer le vœu prononcé par Rosende sur son lit d'agonie : après avoir nommé l'abbé Manila pour le remplacer, il établit que ses successeurs seraient désignés selon un régime de libre élection par les membres de la communauté<sup>987</sup>. Rapidement, l'intervention des Gutiérrez dans le destin du monastère se fait d'ailleurs moins visible. Froila n'avait-il pas exigé « qu'il soit permis à tous d'offrir ici à Dieu ce qu'ils souhaiteraient »<sup>988</sup> ? Alors que les largesses accordées à Celanova sont majoritairement le fait de la famille fondatrice dans les dix premières années d'existence de la communauté, celle-ci n'occupe plus par la suite qu'une part infime dans l'ensemble des donations reçues, pour disparaître tout à fait des rangs des donateurs à la troisième génération (fig. 9).

Période	Donations effectuées par un membre de la famille Gutiérrez	Donations effectuées par un membre de la famille royale	Autres donations
936-945	5	1	1
946-955	1	3	15
956-965	0	1	5
966-975	1	1	1
976-985	1	2	5
986-995	0	3	13
996-1005	2	1	16
1006-1015	0	1	6
1016-1025	0	0	5
1026-1035	0	0	6

**Fig. 9. Origines des donations au monastère de Celanova dans le siècle suivant sa fondation<sup>989</sup>**

<sup>985</sup> CDMC 2, doc. 185 (977), p. 180 : *Neminem quidem uobis ibidem alium dominatorem uel heredem nec consanguineis, propinquis uel extraneis, sed quicumque uoluerit inter uos maior fieri sit omnium seruus.*

<sup>986</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *sit monasterio in principali gradu manente* ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 126 : *Inprimis conmodo uos creatori meo Domino Ihesu Christo, cui uos adquisiui et in cuius amorem hunc locum construxi ; et ad regem qui in urbem Legionensem in apicem regni unctus fuerit ad saluandam et tuendum potius quam ad imperandum.*

<sup>987</sup> *Ibid.*, doc. 185 (977), p. 180 : *Et instituo uobis patrem hunc filium meum spiritualem Manillanem abbatem, et post ipsum qui uicem Christi agere uideretur, sapientia eruditus, uite probatus et omni collatione preelectus.*

<sup>988</sup> CDMC 1, doc. 53, p. 126 : *licitum sit omnibus ibi Domino offerre quicquid aliquis uoluerit.*

<sup>989</sup> L'identification des membres de la famille Gutiérrez a été réalisée à partir de TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 282-312. Nous avons exclu du décompte toutes les formes de donations contraintes, liées notamment au paiement d'une amende ou au remboursement d'une dette.

L'indépendance que Froila et Rosende avaient voulu dès l'origine conférer au monastère, y compris en regard de leur propre domination, interdit donc d'y voir un simple monastère familial. De fait, la fondation de Celanova semble procéder d'une dynamique de réforme ou, du moins, d'une volonté d'instaurer un monachisme aux normes de vie rigoureuses, peu conformes avec celles qui s'appliquaient alors le plus souvent dans les monastères privés : les chartes destinées au monastère le rappellent à l'envi<sup>990</sup>.

L'insistance portée sur le caractère évangélique et régulier de la vie monastique qui devrait s'y dérouler ne relève pas simplement de formules topiques : on peut y voir une continuation de l'action que Gutier Menéndez, le père de Rosende, avait menée dix ans plus tôt à Santa María de Loyo<sup>991</sup>. L'établissement, de fondation ancienne, avait été une première fois restauré par un abbé du nom de Quintila, lequel y avait établi sous le régime du pacte monastique une communauté de frères menant vie régulière, dont la réputation s'était étendue à toute la région. Après la mort de Quintila, l'abbé Saül lui avait succédé. Reniant sa vocation religieuse, il avait pris une épouse au sein même du monastère, avant de le remettre par un acte de donation à la comtesse Ermesinda, mère de Gutier Menéndez. Celle-ci y avait alors envoyé ses propres moines, mais la situation ne s'était pas améliorée. Gutier décida donc de s'en remettre à une assemblée d'évêques, d'abbés et de grands pour faire procéder à la restauration de la vie monastique. Le 23 décembre 927, en présence des rois Sanche Ordóñez

---

<sup>990</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *et congregetur ibi fratrum congregatio Deo militantium sub regulari tramite gradientium et sic, Domine, ipse sciterio diuinis edoceatur docmis ut pax ibi redundet in fratrum corda ut effici mereantur uasa mundissima in quibus tu habitare delectes et inhabitando sanctifices, sit, Domine, ibi domus Dei et porta celi, ut qua ora ibi peccator ad te ex toto corde conuerterit, iubeas eius delere peccaminum nodos. Ita habeant omnia ista suprataxata serui Dei qui mundum relinquerunt et pompis eius, solum sectantes te Dominum largitorem et conlatorem bonorum omnium* ; doc. 57 (938), p. 132 : *ut sit in subsidium pauperum tuorum qui sequipedas euangelii tui esse noscuntur, qui abnegantes semetipsos relinquerunt mundum et pompis eius deputantes eum uelut stercore, nichil preponentes amori tuo, non patrem aut matrem ceteraque futura mundi* ; doc. 65 (941), p. 143 : *offerimus ad ipso loco sepe dicto Cellanoua uel famulo tuo, antistiti nostro, Rudesindo episcopo necnon a cuncta fratrum illius contio qui in ipso loco in uis monasticis degent uel in subsequentibus temporibus pie, iuste ac sobrie perseuerauerint* ; doc. 69 (941), p. 148 : *nulli ambiguum est, clementie nostre consulens pontifex Rudesindus episcopus construxit monasterium quod uocant Cellanoua atque in eum monachorum congregationem deiere fecit regulis patrum norma tenentes* ; CDMC 2, doc. 81 (947), p. 43 : *ut copuler in eorum consortiis qui in predicto monasterio suas ad herudiendas atque sanctificandas Christo animas tradiderunt* ; doc. 154 (962), p. 136 : *omnia quod Deo nostro contulimus per manum cultoribus eius Rudesindi episcopi et fratrum eius, qui sub ope diuina istum remoratum locum Cellamnouam construxerunt et suaue Christi iugum et regule documentum propriis ceruicibus adibuerunt per manus ipsorum a Domino in emolumentum sit susceptum* ; doc. 185 (977), p. 179 : *Ibi denique Domino et Redemptori hominum caste et pie sancteque et religiose fratrum congregatio seu monachorum cetu degentium et per anticorum patrum normam uiuentium euangelicaque itinera gradientium Deoque fideli deuotione militantium* ; doc. 190 (982), p. 190 : *post parte monasterii Cellenoue et eis qui ibidem habidem habitantes angustam pro nomine Ihesu tradiderunt uiam, in cuius concupiscentiam mortuus est mundus et ipsi mundo qui sequaces euangelii effecti crucem propriam non nisi ligati gestauerint, nudoque umero portantes iugo Christi suauissimo iugo sit eis hec in subsidium*. Sur la fondation de Celanova comme entreprise réformatrice, voir MATTOSO, « S. Rosendo », p. 43 ; ANDRADE CERNADAS, J. M., « Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI », dans *Archivo ibero-americano*, 65, 2005, p. 587-609, ici p. 606-609 ; *ID.*, « San Rosendo y el monacato auriense », p. 24-28.

<sup>991</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95-96.

de Galice et Alphonse IV de León, un *concilium* se réunit, auquel participèrent Rosende et l'abbé Frankila. L'assemblée prit les dispositions suivantes : Gutier Menéndez serait constitué protecteur du monastère ; les moines indignes en seraient expulsés et remplacés par une communauté véritablement régulière ; le moine Busianus, originaire du monastère alors gouverné par l'abbé Frankila – probablement San Esteban de Ribas de Sil – serait placé à sa tête et exhorterait les frères à mener une vie conforme à la règle. C'est ce même Frankila que Rosende décida de nommer abbé de Celanova dès sa fondation : il n'est alors guère douteux d'y voir une forme de prolongement de l'action menée à Loyo. Celle-ci a parfois été interprétée comme une volonté de lutter contre un monachisme familial caractérisé par l'entrée collective et sans distinction sexuelle des membres d'une même parenté dans des communautés où la vie religieuse pouvait être assez éloignée des canons énoncés par les règles monastiques. Dans le cas de Loyo, l'acte de 927 précise que moines et moniales seront désormais placés dans deux communautés séparées, quoique voisines, et que les religieuses seront soumises à un strict régime de clôture<sup>992</sup>. Cinq ans plus tôt, l'évêque de Lugo remettait à Gutier Menéndez et son épouse Ilduara le monastère de Santa Marina afin qu'ils en parachèvent la construction : seuls des moines y sont mentionnés<sup>993</sup>. À Celanova, il n'est jamais question que d'hommes ; Rosende et Frankila pourraient ainsi avoir voulu y instituer un monachisme exclusivement masculin, perçu comme une condition nécessaire à l'application des hautes exigences ascétiques, morales et spirituelles qu'ils avaient placées à l'origine du nouvel établissement<sup>994</sup>.

Le cas de Celanova est sans doute exceptionnel, surtout à une date aussi précoce, mais d'autres fondations monastiques d'origine aristocratique pourraient avoir été menées dans un esprit comparable, comme celle de San Martín de Lalín en 1010. Adosinda Gudestéiz, la veuve fondatrice – par ailleurs apparentée à la famille de Rosende – avait en effet souhaité que l'abbé ou l'abbesse du monastère fussent élus par Dieu et par la communauté, et que les

---

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 96 : *pro utilitate fratrum in eodem monasterio degentium, siue et religiosis feminis que degunt in claustra reclusionis iuxta basilicam Sancte Marine, in locum Porto Marini scita. [...] Ego Ylduara cum filiis meis [...] adicimus in hoc testamentum [...] inter ambos ipsos monasterios Sancti Saluatoris et Sancte Marie, in ripa Logii uel ad fratres et sorores qui in ipsa monasteria sub regulari tramite uitam sanctam duxerint.*

<sup>993</sup> *Ibid.*, doc. 17 (922), p. 80 : *Recaredus episcopus [...] uobis Guttier et Ilduare [...]. Non est dubium sed multis manet cognitum eo quod est ecclesia uocabulo Sancte Marine, ripa Minee [...]; damus et concedimus uobis eam per omnes suos terminos qui ad ipsa ecclesia pertinent, ut secundum inquoastis monasterium ibidem cum Dei adiutorio perficiatis illud, fratres namque qui ibidem sunt secundum ad nostram steterunt hordinationem, ita et modo ad uestram stent dominatione.*

<sup>994</sup> Voir en ce sens MATTOSO, « S. Rosendo », p. 43 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 116 ; ANDRADE CERNADAS, « Los modelos monásticos », p. 607.

moines n'aient au-dessus d'eux aucun maître, hormis l'évêque et le supérieur du monastère<sup>995</sup>. De tels exemples restent cependant toujours minoritaires, et il serait erroné d'imaginer dans ces fondations aristocratiques du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle un régime anachronique de pleine liberté monastique. En 951, au moment de fonder São Pedro de Arouca, Ansur Gudestéiz et son épouse Eileuva avaient promis à l'abbé Hermenegildo qu'il pourrait à sa mort disposer librement du monastère et le remettre aussi bien à l'un de leurs proches qu'à une personne qui leur serait étrangère. Une telle liberté, sans doute très théorique, n'empêcha pas qu'Hermenegildo le cédât ensuite à la nièce des fondateurs, Guntina<sup>996</sup>. Dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, le monastère était toujours tenu par la même famille, c'est-à-dire par Tuda Gudestéiz, petite-fille de Guntina, et Froila Gudestéiz, neveu de la première<sup>997</sup>.

### C. Les voies du patronage aristocratique : *defensores* et *benefactores*

La famille Gutiérrez, qui s'était délestée d'un immense patrimoine foncier au profit du monastère de Celanova, y avait d'autant moins abandonné tout droit de regard que le monastère, du fait même de sa généreuse dotation, s'était rapidement élevé au rang d'une puissance foncière et seigneuriale d'envergure régionale<sup>998</sup>. Ses destinées restèrent longtemps

<sup>995</sup> CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 206 : *sub manu et imperio abbatis uel abbatisse, quem Dominus et conlatio sancta ibi preelegerit et in uita sancta persistente ; nullum ibi super eos alium dominatorem premitimus nisi episcopo uel abbati pro ad collationem casticandi, corrigendi uel erudiendi et corripiendi, uel defendendi.*

<sup>996</sup> PMH, doc. 63 (951), p. 36 : *at uero obitu tuo licitum habeas tu faciendi inde quod uolueris tam propinquis nostris quam estraneis cui fuerit uoluntas tua relinquo istum testamentum et omnia que inuenta fuerint in manus tuas ; doc. 392, p. 239 : ego seruus uester indignus ermegildus aba [...] tenuimus ipso monasterio pro testamento quod ad nobis fecit domno ansuri et domna eileiua ut teuuessemus [sic] eum in uita nostra et post uero obitum nostrum relinquissemus eum in manus cui uoluissimus nos. Obinde ego famulus dei ermegildus aba placuit mihi pro bona pacis uoluntas ut facerem uobis domna guntina textum scripture firmitatis de ipso loco sancto quod superius resonat cum quantum in se obtinet et ad prestitum hominis est sicut illum ad nobis dedit uestros tios domno ansuri et domna eileuua. L'acte est daté de l'Era M<sup>o</sup>XCII<sup>a</sup>, soit 1054, ce qui est évidemment inadmissible au regard de l'année de fondation. Il faut le situer dans la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, probablement avant 975 selon AZEVEDO, R. DE, « Observações de diplomática », dans *Revista portuguesa de história*, 12, 1969, p. 125-183, ici p. 183.*

<sup>997</sup> PMH, doc. 423 (1060), p. 264 : *ego famula dei tuda gudesteiz deuota [...] fatio ad tibi subrino meo froila gudesteiz textum et scriptura firmitatis et serie benefactis de monasterio meo que habeo in ualle arauca ; doc. 781 (1092), p. 464 : Et ipso monasterio sancti petri de arauca fuit ab initio fundatum per manus loderigo et uandilo et ipsi mortui filii eorum et filie et propinquis illorum uendiderunt illum ad domno ansuri et ad domna eileuua pro dignissimum pretium. Ipsi autem magis edificarunt et construxerunt illum per bonum studium et dederunt illum ad domno ermegildo abbate. Et domno ermegildo abbate ad obitum suum relinquit eum in manus de domna guntina deuota et domna guntina reliquit eum in manus de sua nepta domna tuta prolix gudesteiz et domna tuta reliquit eum in manus de patri nostro froila gudesteiz. Voir sur les liens de parenté entre les patrons successifs du monastère MATTOSO, *A nobreza medieval*, p. 126. Sur l'histoire du monastère de São Pedro de Arouca, COELHO, *O mosteiro de Arouca*, spt. p. 20-26 sur la fondation et p. 29-43 sur les patrons successifs.*

<sup>998</sup> Voir CARZOLIO DE ROSSI, « Participación monástica en el control de la repoblación » ; *EAD.*, « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino : Celanova. Siglos X-XII » ; *EAD.*, « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino : Celanova. Siglos X-XI » ; ANDRADE

présidées par Rosende, le fondateur, ou par les hommes qu'il avait lui-même choisis, Frankila et Manila. L'attestation d'un *defensor* associé au monastère révèle en outre la volonté des patrons, aux origines au moins, de conserver une capacité de contrôle sur la communauté<sup>999</sup>. La fonction de *defensor monasterii*, qui n'est pas sans rappeler à certains égards celle de l'avoué dans les monastères du nord des Pyrénées, était en effet très ambivalente<sup>1000</sup>. L'objectif affiché était d'apporter à la communauté des garanties contre les violations qu'elle risquait de subir. À Celanova, au milieu du X<sup>e</sup> siècle, comme au monastère de San Román de Castromalo, dans le diocèse de Braga, vers la même époque, les *adiutores et defensores* avaient pour mission de préserver l'intégrité du temporel monastique contre les prétentions éventuelles que des puissances extérieures à la communauté – y compris les *defensores* eux-mêmes – pourraient être tentées d'afficher<sup>1001</sup>. Aucun document, mieux que l'acte de fondation du monastère de Santa Tecla de Moreira par Gonzalo Menéndez, ne permet de dessiner les contours d'une telle charge. Gonzalo était le fils de Mumadona Díaz, comtesse fondatrice du monastère de Guimarães. Il avait précédemment cédé la *villa* de Moreira aux moines de Guimarães, mais en se réservant la possibilité d'y fonder un monastère<sup>1002</sup> – ce qu'il fit en 983. L'acte de fondation émis à cette occasion est remarquablement clair :

---

CERNADAS, « La implantación del monasterio en la sociedad » ; LÓPEZ QUIROGA, J., BENITO DÍEZ, L. et CATALÁN RAMOS, R., « *Monasteria et territoria* en la 'Galicia' interior en torno al año mil. El monasterio de San Salvador de Celanova », dans LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA et MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria*, p. 409-428 ; SÁNCHEZ PARDO, J. C., « Estrategias territoriales de un poder monástico de la Galicia medieval : Celanova (siglos X-XII) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 28, 2010, p. 155-178.

<sup>999</sup> La fonction est attestée par trois fois à Celanova au cours du X<sup>e</sup> siècle : CDMC 1, doc. 57 (938), p. 133 ; CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 ; doc. 191 (982), p. 200.

<sup>1000</sup> On ne saurait à ce titre souscrire aux propos un peu naïfs d'ORLANDIS, « "Traditio corporis et animae" », p. 347 : « les incumbe [...] una misión de protección y defensa, pero que aquí no supone intervención alguna en la vida y observancia de la comunidad o en la administración de sus bienes, sino solamente la *defensio et tuitio* frente a los enemigos exteriores y la obligación de ser fieles *adiutores* de los monjes ». Sur les *defensores* des monastères hispaniques, voir plus largement *ibid.*, p. 344-350 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 124-128. Pour des éléments de comparaison ultra-pyrénéens : WOOD, *The Proprietary Church*, p. 350-351.

<sup>1001</sup> CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 : *Hoc eis facimus et concedimus ut cuncta quod monasteriis in isto loco Cellanoua testamus adiutores et defensores in ipsa ereditate post sanctorum existant ubi ea contestamus. Quod si de ipsa ereditate quod dicimus defensores existere noluerint aut quod est infericius disturpare quiberint scripturas ipsas nullam abeant firmitatem quod de nostro nomine factus monstraverint ;* PMH, doc. 680 (1087), p. 407 : *Et nullus hominum laicorum uel imperatorum ibi habeat potestatem iudicandi dandi uel uendendi aut testandi per nullam occasionem aut de suis rebus in alia parte extraniandi sicut in canones generalium conciliorum resonat et regula sancti benedicti affirmat sed iuri sancte ecclesie habeat et possideat. Et ipse quendanus tenuit ipsum locum in uita sua. Ad obitum uero suum relinquit illum ad seruos dei qui ibi erant habitantes et ad ipsos domnos superius nominatos ut fuissent adiutores et defensores.*

<sup>1002</sup> VMH, doc. 15 (968), p. 15-16 : *Ita ut in uita mea obtineam ego duas porciones et tres post parte monasterii et post obitum meum omniam ab integro relinquam ab ipsius loci deseruitura [...] apud monasterio vimaranes ea tamen ratione ut siquis aduenerit puro corde mente deuota diues pauper nobilis innobilis aduena uel peregrinus que in hanc sepe dicta villia moraria monasterium construar sub regulari regimine et uitam monasticam habitare ibi uoluerit cenobium ibi uoluerit construere sub regimine fratribus de uimaranes sit ibi ei ad nos et ad deo licentia adtributa.*

« Nous ordonnons aussi à nos enfants, petits-enfants ou arrière-petits-enfants ou à notre descendance qu'ils soient dorénavant les défenseurs des moines menant ici vie régulière et, pour les prophètes de ladite église et ceux qui y habitent, un bouclier de défense contre quiconque s'opposerait à eux dans le ciel du Seigneur. Et, dans la crainte du Christ, [qu'ils soient désignés] où nous l'avons dit par l'assemblée et la communauté des frères et serviteurs de Dieu de Guimarães. Nous ordonnons qu'ils n'exigent rien pour eux de ce lieu, mais, comme nous l'avons dit, qu'ils interviennent pour [la] défense [des moines] et représentent la voix de cette église ou de ses serviteurs devant les princes, les juges ou les pontifes, et défendent le parti du monastère de Guimarães. Ce que nous affirmons, qu'aussi bien nos enfants, nos petits-enfants et nos arrière-petits enfants le respectent et l'accomplissent. »<sup>1003</sup>

Cet extrait met en lumière une série d'éléments caractéristiques de la charge de *defensor* : elle comportait des prérogatives militaires – le *defensor* est le *scutum defensionis* du monastère – et un mandat judiciaire – il constitue, en présence des puissants, la *vocem ecclesiae* –, et devait être tenue par un descendant du fondateur choisi par la communauté monastique. En 968, Mumadona avait remis aux moines de Guimarães le *castellum* de São Mamede, en octroyant à ses enfants – le comte Gonzalo et sa sœur Onega – le droit de s'installer dans la forteresse, à la condition de ne pas l'aliéner en faveur d'un tiers. À la mort des enfants de Mumadona, São Mamede serait tenu par la personne que les moines choisiraient, exclusivement parmi les descendants de la comtesse fondatrice<sup>1004</sup>. Si le terme n'apparaît pas, de telles clauses renvoient à une fonction équivalente à celle de défenseur du monastère. La charge de *tutor* remplie par Gutier Menéndez, père de Rosende de Celanova, auprès du monastère de Santa María de Loyo, révèle un autre aspect de la protection aristocratique sur les monastères : elle comprend dans ce cas un pouvoir de contrôle disciplinaire. L'autorité du magnat galicien sur l'établissement procédait d'une légitimité patrimoniale et familiale, puisque le monastère avait été antérieurement donné à la comtesse Ermesinda, sa mère<sup>1005</sup>.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, doc. 17 (983), p. 18-19 : *Filiis quoque nostris, saltim neptis, aut trineptis, seu prosapie nostre precipimus, ut sint ipsorum monachorum, ibidem regulari degentes, ut sint illis amodum defensores, et in eorum profetibus supradicte Ecclesie, vel ibidem habitantibus scutum defensionis contra quoslibet adversantibus illis in celo Domini, et timore Christi, per concilium, et collatione fratrum, vel servorum Dei, ubi diximus, de Vimaranes ; non sibi ex ipso loco aliquid vindicantes ; sed in defensione eorum, ut diximus, precipimus ocururos, et in presentia principum, vel iudicum, seu pontificum vocem ipsius ecclesie, vel cultorum ejus intendant post parte confessionis de Vimaranes defendant, ut aymus, tam filii nostri, et nepti, seu trineti hoc adimpleant, et compleant.*

<sup>1004</sup> *Ibid.*, doc. 14, p. 15 : *ita ut si actio talis fuerit que filii mei gundisalui et Onnice in hoc castellum intredere uoluerint non habeant licentia cum in alia parte extraneandi nisi sit post parte monasterii permanendi et in uita filii mei iam sepe dicti teneat eum sub manu et auxiliorum illorum et post obitum filiorum meorum ex meis nepti quod fratrum et sororum elegerint teneat eum post parte sanctum cenobium longo per euo persistentium.*

<sup>1005</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95-96 : *Denique adserunt umbraculo domne Ermesende comitisse, et fecerunt ei kartam donationis de ipso monasterio [...]. Dedit quidem celo armatus domnus Guttier comes, qui et filius erat*

La charge de *defensor* n'avait pas seulement pour but d'assurer la protection du monastère contre les appétits extérieurs en lui offrant l'appui secourable d'un bras armé et d'une représentation judiciaire, ni d'éviter aux moines retirés du monde de se mêler de trop près aux affaires séculières. Parce qu'elle était normalement réservée à la parentèle des fondateurs, elle visait aussi à l'instauration d'une forme de contrôle, en évitant que s'impose sur le monastère une domination contraire aux intérêts de la famille patronale. En même temps, elle permettait l'enrichissement matériel de celui qui l'exerçait par la perception d'amendes ou l'acquisition de terres. Ceux qui violeront les dispositions formulées par Ilduara Eriz en 938 en faveur de Celanova se verront ainsi contraints de payer sept talents d'or au *defensor monasterii*<sup>1006</sup>. Quelques décennies plus tard, Gonzalo Menéndez, dont on a vu que sa mère lui avait confié la garde du château de São Mamede et la protection du monastère de Guimarães, reçoit des moines en concession viagère la *villa* de Taboadelo, parce qu'il les a efficacement défendus<sup>1007</sup>. L'exemple de San Juan Bautista de León montre que la défense exercée sur la communauté devait permettre la perpétuation d'un contrôle assez étroit. Le monastère avait été construit en 1011 par le comte Muño Fernández et sa femme. À sa tête se trouvait une abbesse, Teresa, qui ne semble pas apparentée au fondateur. D'emblée, la communauté avait en outre été placée sous l'autorité de l'évêque léonais, auquel elle devrait *obsequium et censum*<sup>1008</sup>. Les fondateurs continuaient pourtant d'y tenir un rôle de protection

---

*idem domne Ermesinde, ad sanctum concilium cum illo testamento pristino et extremam kartam quam domne Ermesinde fecerant detulit. Et residentibus in concilio lectum testamentum et kartam donationis, censitum est a nostro concilio ut ydem domnus Guttier sit tutor ab hoc monasterio, et eicere ex eo monachos indignos et extra ueritatem gradientes, et collocare in ipso monasterio regulares monachos, qui sub regulis patrum militent et recto tramite gradient.*

<sup>1006</sup> *Ibid.*, doc. 57 (938), p. 133 : *Quod si qualibet generis homo, comes uel infaustus iudex, accensus igne cupiditatis uenerit ut uel quid inmodicum de hoc uoto meo irrumpat quippiam uel extraneare presumat, tunc sit licitum regi, pontifici uel omnes qui zelum Dei possiderint in uoce mea exurgere et destructorem ipsum prehendere et diris penis eum discrucari ut temporalis discrimina afflicto pariat ad defensorem monasterii septies auri talentorum.* On trouve une clause similaire dans TSJS, doc. 15 (1020-1061), p. 92 : *ut temporalis discrimina afflicto pariet ad defensorem monasterii septies auri talentorum* ; et de même *ibid.*, doc. 73 (1030), p. 199 ; doc. 90 (1057), p. 226 ; doc. 131 (1050), p. 287 ; doc. 149 (1030), p. 313 ; doc. 179 (1041), p. 353.

<sup>1007</sup> VMH, doc. 33 (1045), p. 34 : *villa uocitata Tauoadelo quos fuit de comes domno Gundisaluu menendi sicut illa obtinui ipse dux magnus in uita sua per consensum monachus et fratres et sorores de cenobio vimaranes et per iussionem de arriani abba qui dedit mandamento de tauoadelo ad ipso comite in tempore quando abuit alphetena cum gundisaluu muniuz et ganavi ipsa villa in ipse mandamento quando seuet ad ipsa alphetena in sancto mames ad defendendum ipsa terra et casa de vimaranes, et abuit uerbo alligato ille comite cum ipse abba domno Arias et cum fratres et sorores in ipso monasterio habitantes ut in uita sua habuisset ipsa villa in stipendio suo per benedictione et ad obitum suum tornasset se post parte testamento quod fecit.* Sur le sens du terme *alphetena* comme « engagement militaire », voir MARTÍNEZ SOPENA, P., « Reyes, condes e infanzones. Aristocracia y *alfetena* en el reino de León », dans *Ante el milenario de Sancho el Mayor*, p. 109-154, ici p. 133-134 ; ISLA FREZ, A., *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, 2010, p. 191-192, n. 470.

<sup>1008</sup> CDCL 3, doc. 701, p. 253-254 : *tibi dilecte in Domino Tarasia deodicata cum alias Christo certatrices Deo rogentes et eloquia Dei meditantes et in Christo perseuerantes [...] ordinamus ad ista domna Tarasia et ad alios qui postea uenerint ad habitandum in hoc cimiterio deseruire et obedire ad sedem Sancte Marie et Sancti*

et de patronage, puisqu'ils étaient chargés de l'*opem defensionis* du nouvel établissement<sup>1009</sup>. De fait, une trentaine d'années plus tard, on constate la pérennité de leur pouvoir sur le monastère, quand il apparaît contrôlé par leur fille, la comtesse Sancha Muñoz<sup>1010</sup>.

Alors que les *defensores monasterii* se trouvent documentés avec le plus de détail en Galice au cours du X<sup>e</sup> siècle, une charge comparable, celle de *dominus*, est attestée dans les régions centrales du royaume léonais au XI<sup>e</sup> siècle. Pour Pascual Martínez Sopena, dès la fin du X<sup>e</sup> siècle, dans certains monastères familiaux,

« un *dominus* (habituellement une *domina*, jeune fille ou veuve consacrée à Dieu) représentait toute la parentèle en veillant à ses intérêts. Il ne s'agissait pas des abbés ou des abbesses des établissements, mais des intermédiaires entre la communauté religieuse et la collectivité formée par l'ensemble de ceux qui possédaient des droits sur le monastère. »<sup>1011</sup>

Il faudrait ajouter que ce *dominus* – cette *domina* – détenait au sein de l'établissement familial le pouvoir le plus élevé, surplombant celui d'un abbé dont la mission devait se cantonner aux aspects disciplinaires et gouvernementaux. Même si le titre n'est pas clairement attesté au X<sup>e</sup> siècle, une telle fonction puise ses origines dans une réalité déjà bien documentée avant l'an mil : la retraite d'un ou plusieurs membres de la parentèle fondatrice au sein du monastère familial, qui, sans prendre le titre d'abbé, y exercent un pouvoir surplombant l'autorité abbatiale.

À Sobrado, selon un modèle courant dans les monastères familiaux du haut Moyen Âge hispanique, une communauté sexuellement mixte avait été instituée, dirigée par un abbé et par une abbesse<sup>1012</sup>. Ceux-ci sont souvent mentionnés isolément l'un de l'autre, mais les

---

*Cipriani episcopi siue et pontifice domno Nuno episcopo, qui ipsam domum Sancti Iohannis consecrauit, et omni tremore censum et obsequium reddant ad sedem Sancte Marie Uirginis Legionense sedis.*

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 253 : *non merentes si nobis opem defensionis porrexeritissimus euasuri.*

<sup>1010</sup> CDCL 4, doc. 1010, p. 175 : *A me etenim inutile et peccatrix Utrozia comitissa uobis patronis meis sancte Marie Uirginis alme et sancte Iohannes Babtiste et sancte Thome apostole Dei et ceterum Christi testium, corum in nomine et honore cellulam edificata est in ciuitate de Legionem, intus municione muri, iusto monasterio Sancti Saluatoris, non longe porta de ciuitate quam dicunt Arco de Rege, et est ipso monasterio de domna Sancia comitissa.*

<sup>1011</sup> MARTÍNEZ SOPENA, « Aristocracia, monacato y reformas », p. 75 : « en cada uno de ellos, un *dominus* (habitualmente, una *domina*, doncella o viuda consagrada a Dios) representaba a toda la parentela, velando por sus intereses. No eran los abades o abadesas de la casa, sino los intermediarios entre la comunidad religiosa y la colectividad formada por el conjunto de poseedores de derechos sobre la casa. » Sur la figure du *dominus*, voir aussi *ID.*, « Monasterios particulares, nobleza y reforma », p. 327-329 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 229-231.

<sup>1012</sup> Frères et sœurs y sont conjointement mentionnés dans divers actes, par exemple TS 1, doc. 3 (952), p. 28 : *in necessariis uirginum uel religiosarum in loco ipsius deseruientium, necnon et fratrum qui in in uita sancta ibidem leue Christigeno portauerint iugo* ; doc. 6 (966), p. 36 : *in uita sancta perseuerauerint fratribus uel sororibus habitantibus et Cristo militantibus regulari uita degentes* ; doc. 107 (968), p. 128 : *congregationi fratrum uel deuotarum, utrorumque sexus qui in ipso iam dicto loco adnixa militant Deo* ; doc. 108 (978), p. 130 : *omni congregationi fratrum et sororum tenentes normam sanctitatis et ordinem confessionis in monasterio Superato* ; doc. 64 (984), p. 97 : *domui Sancti Saluatoris et monasterio Superaddo, siue Petro abbati fratribusque*

chevauchements chronologiques des abbatiats et l'apparition conjointe d'un abbé et d'une abbesse dans plusieurs actes démontrent la réalité d'un gouvernement à deux têtes (fig. 10).

Date	Supérieur(e-s)		Composition de la communauté	N° de l'acte (TS 1)
	Abbé	Abbesse		
952 (14.05)	—	Elvira	Mixte	3
955 (20.12)	Diego	—	Frères seuls	2
958 (16.02)	—	—	Frères seuls	56
959 (09.07)	Guntitus	—	Frères seuls	20
961 (03.06)	Diego	—	Frères seuls	7
962 (04.05)	Diego	—	Frères seuls	57
963 (24.10)	—	—	Frères seuls	94
964 (23.10)	—	—	Frères seuls	121
966 (10.12)	Pedro	—	Mixte	6
968 (17.09)	Pedro	—	Mixte	107
976 (14.05)	—	—	Frères seuls	17
978 (18.07)	Pedro	Muña	Mixte	108
984 (11.11)	Pedro	—	Mixte	64
995 (15.05)	Adelfus	Argilo	—	55
996 (29.03)	—	Argilo	Mixte	88
1001 (05.06)	—	—	Frères seuls	132
1005 ? (08.04) <sup>1013</sup>	—	Argilo	—	96
1016 (17.09)	—	—	Mixte	9
1022 (22.01)	Gutier	—	Mixte	133
1031 (13.10)	Gutier	—	—	42
1044 (31.05)	Gutier	—	Mixte	51

**Fig. 10. Sobrado, monastère double (milieu X<sup>e</sup>-milieu XI<sup>e</sup> siècle)**

Un tel régime de mixité sexuelle peut s'expliquer par les origines familiales du monastère : il permet que s'y retirent aussi bien des hommes que des femmes liés à la parentèle des fondateurs<sup>1014</sup>. Hermenegildo Aloítiz semble y avoir passé son veuvage. En même temps que son épouse Paterna disparaît de la documentation – elle était probablement morte avant le 30 décembre 955<sup>1015</sup> –, on le voit apparaître dans plusieurs actes destinés à Sobrado, vivant au monastère avec le titre de *confessus* et y occupant une position apparemment exhaussée : c'est

---

*et sororibus ibidem militantibus* ; doc. 88 (996), p. 114 : *nos habitantes in monasterio Superato [...] fratres et sorores* ; doc. 9 (1016), p. 41 : *cum collegio fratrum et sororum degentes uobiscum* ; doc. 51 (1044), p. 85 : *cum consensu fratrum uel sororum permanentium in cimiterio Superaddi*.

<sup>1013</sup> L'acte est daté en réalité de 965, mais les personnages mentionnés, Gutier Muñoz et l'abbesse Argilo, attestés seulement à partir de 996, laissent supposer une datation erronée. Celle-ci pourrait s'expliquer, par exemple, par l'oubli d'un X<sup>e</sup>.

<sup>1014</sup> Sur cette famille, voir TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 313-318.

<sup>1015</sup> TS 1, doc. 2, p. 24-25 : *concedo ibidem ego Sisnandus episcopus ipsam uillam nuncupatam Superatum pro anima mea et pro anima genitricis me Paterne*.

à lui que sont adressés certains actes<sup>1016</sup>. Dans les quinze ans qui suivent la fondation, plusieurs de ses parents se retirent ou séjournent à leur tour à Sobrado. Tel paraît avoir été le cas de ses fils Sisnando et Rodrigo ainsi que de l'épouse de celui-ci, Elvira. Tous trois octroient en 966 une donation à Sobrado ; l'acte qui l'enregistre laisse entendre qu'ils partagent alors la vie de la communauté<sup>1017</sup>. À l'image d'Hermenegildo, Sisnando ou Elvira reçoivent nommément les biens destinés au monastère<sup>1018</sup>. Il en va de même, un peu plus tard, de Gutier et Muña Muñoz, petits-neveux d'Hermenegildo : l'un et l'autre sont attestés conjointement à Sobrado entre 996 et 1016, le premier comme diacre, la seconde comme *confessa* et *deodicata* – eux aussi reçoivent en personne des actes destinés au monastère. Gutier meurt en 1023 ou peu avant, mais Muña est attestée au monastère jusqu'en 1044, et peut-être dès 978<sup>1019</sup>. Entre 1022 et 1044 au moins, l'abbatiate est occupé par Gutier Eriz, neveu de Gutier et de Muña Muñoz<sup>1020</sup>. À la même époque, le monastère est tenu par une

<sup>1016</sup> *Ibid.*, doc. 110 (955), p. 134-135 : *Ego Gundesindus abbas, una cum fratribus meis, uobis patri domno Sisnando episcopo seu et genitori uestro Hermegildo confesso. [...] Ideoque ego Gundesindus abbas concedo uobis patri domno Sisnando episcopo genitorique uestro Hermegildo confesso...* ; doc. 2 (955), p. 24 : *Nos exigui famuli uestris Sisnandus licet indignus cathedre sancti Iacobi apostoli et Iriense sedis episcopus, simul cum genitore meo Hermegildo confesso* ; doc. 56 (958), p. 90 : *uobis gloriosissimis atque inuictissimis sancto Saluatori, sancto Iohanni Bapteste et sancto Pelagio martiri in cuius nomine basilica fundata est in uilla Superato, territorio Presares super riulo Tamare, siue Hermegildo confessori uel fratribus qui ibidem in uita sancta perseuerauerint* ; doc. 45 (963), p. 79 : *Hermegildus confessus* ; doc. 121 (964), p. 149 : *uobis domno Sisnando episcopo, simul et genitori uestro domno Hermegildo confesso [...]. Annuit nobis et uobis bone pacis uoluntas ut faceremus uobis, simul et fratribus uestris habitantibus in monasterio Superato, scripturas contramutationis unus ad alios de uillis...* Paterna, très abondamment attestée au sein du cartulaire de Sobrado jusqu'en 953, n'y apparaît plus après le 29 octobre de cette année (*ibid.*, doc. 87, p. 114 ; doc. 89, p. 115).

<sup>1017</sup> *Ibid.*, doc. 5 (966), p. 32-33 : *Sub ea tandem ratione seruata ut nos sepedictos patri domno Sisnando episcopo et frater eius Rodericus simul cum coniuge mea Giluira dum uitam adiuxerimus sint omnia nostra communia et pernotata pro uictum et uestitum, tam nostrum quam qui in seruitio Dei nobiscum in ipso prefato monasterio permanserint*. La même formule peut être lue *ibid.*, doc. 6 (966), p. 36, mais cet acte, daté du même jour que le précédent, faisant intervenir les mêmes acteurs mais développant considérablement le contenu de la donation, semble avoir été interpolé sur le modèle du précédent.

<sup>1018</sup> Voir les actes cités *supra*, n. 1016, ainsi que TS 1, doc. 8 (964), p. 39 : *in uilla quam uocitant Superaddo, siue et monasterium fundatum sub regimine et tuitione monachorum, patri domno Sisnando episcopo* ; doc. 107 (968), p. 128 : *donamus atque contestamus sacro sancto et uenerabili altario uestro femine Geloire confesse* ; doc. 97 (971), p. 120 : *uobis Geloire confessa et omni congregationi de cimiterio Superati* ; doc. 17 (976), p. 50 : *uobis domna Giluira et fratribus de sciterio Superato*.

<sup>1019</sup> *Ibid.*, doc. 108 (978), p. 130 : *tibi fratri nostro Petro abbati, Munie abbatisse uel omni congregationi fratrum et sororum tenentes normam sanctitatis et ordinem confessionis in monasterio Superato* ; doc. 88 (996), p. 114 : *nos habitantes in monasterio Superato scilicet Gutier diaconus et Munie deodicate* ; doc. 132 (1001), p. 168 : *uobis patri et pontifici domno Petro episcopo, et sub eius regimine diaconem uestrum Gutier Munionis, uel fratres uel monachorum qui in ipso monasterio in uita sancta perseuerantes* ; doc. 96 (1005 ?), p. 119 : *uobis Gutier diaconus et Argiloni abbatisse* ; doc. 9 (1016), p. 41 : *uobis Gutier diaconus et Munie prolix Munione confesse, simul cum collegio fratrum et sororum degentes uobiscum normam sanctitatis et ordinem confessionis in scitorio Superato* ; doc. 133 (1022), p. 170 : *Ego Munia confessa, et Gutier abbas, et fratres et sorores et omnem congregationem qui habitant in monasterio Superaddi* ; doc. 51 (1044), p. 85 : *Ego Munia quanuis indigna confessa, una cum consensu fratrum uel sororum permanentium in cimiterio Superaddi*. Gutier était mort le 25 novembre 1023, comme le révèle un acte qui lui est à cette date fictivement attribué : TS 1, doc 126, p. 157 : *Ego cliens ac pusillus seruorum Dei, licet indignus Gutier Munionis, cuius corpus ibi est humatum, que iussit ad suum obitum ibi dare, uilla uidelicet nuncupata Anobre*.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, doc. 133 (1022), p. 170 : *Gutier abbas, et fratres et sorores et omnem congregationem qui habitant in monasterio Superaddi* ; doc. 42 (1031), p. 74-75 : *Ego cliens ac pusilla ancillarum Dei ancilla quanuis indigna*

autre nièce de Gutier et de Muña, Adosinda Arias, et par son époux, Segeredo Aloítiz<sup>1021</sup>. Pendant un siècle et trois générations, le monastère reste donc étroitement contrôlé par la famille, passant de main en main, toujours au sein de la même parentèle. L'organigramme, même s'il a pu varier en complexité, semble avoir compris deux niveaux de direction : au sommet, un ou plusieurs membres de la famille fondatrice entrés dans l'état religieux ; en dessous d'eux, un abbé et une abbesse aux prérogatives limitées<sup>1022</sup>. Autour de 1020, le schéma est quelque peu modifié : l'abbatiate est désormais occupé par un membre de la famille, Gutier Eriz, tandis que le monastère est tenu par deux de ses parents, Adosinda et Segeredo, lesquels semblent exercer leur domination, peut-être pour la première fois, depuis l'extérieur de la communauté.

Un même modèle de gouvernement paraît s'être appliqué à Guimarães. Comme Sobrado, le monastère accueille une communauté double. L'acte de dotation de 959 signale qu'elle est dirigée par un abbé, dont nous ignorons tout<sup>1023</sup>. Là encore, le pouvoir effectif est en fait détenu par la famille des fondateurs. Mumadona Díaz occupe dans les premières années d'existence du monastère une position d'autorité, sous le simple titre de *conuersa*, *ancilla Dei* ou *deuota*<sup>1024</sup>. Plus tard, avec ou sans solution de continuité, l'autorité de ses descendants s'incarne dans d'autres figures féminines. Une seconde Mumadona Díaz, petite-

---

*Munia confessa, tibi subrino meo Gutier abba prolis Eronis, in domino Deo eternam salutem amen. Ambiguum quidem non est, set multis manet notum eo quod ego et germanus meus diue memorie domnus Gutier diaconus et confessor prolis Munionis et Froiloni in unum dulciter duximus uitam, et consilio inito cum Dei adiutorio fecimus inter nos scripturam firmitatis de omnibus rebus nostris [...] ut unus ex nobis qui primitus de hoc seculo migraret, ille qui uiuens remaneret, iuri eius omnia relinqueretur, et curam diligenter exhiberet anime illius qui primitus obisset in pauperibus in sacerdotibus et in egenis omnia diligenter dispertiret. Casu igitur accedente ille primitus migravit et mihi remansit omnia de super notata. Ob inde ego Munia confessa tibi subrino meo Gutierri abbati concedo pro anima eius ecclesiam quam uocitant Sancta Maria de Preseto [...] sicut iam diximus pro anima tui Gutier ; doc. 51 (1044), p. 85 : ego Gutier abbas cum omne collegium clericorum uel monachorum normal [sic] sanctitatis obtinentium in ipso prefato monasterio.*

<sup>1021</sup> TS 2, doc. 8 (1118), p. 23 : *Ego Urracha regina Hispanie, bone memorie regis domni Adefonsi filia, una cum filio meo rege Adefonso, comitis Raimundi filio, uobis Uermudo Petri et fratri uestro Fernando Petri, damus monasterium de Superaddo, quod iacet inter Montem Rosum et terram de Spelunca, quod prefuit auus meus Fredenandus rex et uxor eius regina domna Sancia de auo uestro Segeredo Aluiti et de uxore sua Adosinda Arie uiolenter sine omni directo, et damus uobis supradictum monasterium per hanc scripturam donationis, ut eum ulterius habeatis hereditario iure.*

<sup>1022</sup> Cf. fig. 10, où l'on voit que, sauf exception, les noms des abbés et abbesse ne correspondent pas à ceux, attestés dans les mêmes années, des membres de la famille qui sont entrés au monastère de Sobrado et/ou reçoivent en son nom les actes qui lui sont destinés.

<sup>1023</sup> VMH, doc. 9, p. 8 et 10 : *sub manu abbatis.*

<sup>1024</sup> *Ibid.*, doc. 5, p. 4 : *ego seruus Ranimirus elegi ex magnificentia nostra tribuere in locum sancti saluatoris et sante marie semper uirginis in loco predicto uimaranes ut contestarem tibi conlaza nostra mummadonna uilla nostra propria mellares [...]. Concedo uobis illa ad tuicionem ipsorum fratrum et sororum que sub regimine uestro militant ; doc. 9, p. 8-9 : Fundo cenobio fratrum et sororum in uita sancta perseuerantes caste pie et sobrie uiuentes sub manu abbatis degentes necnon et regulas precedentium recte custodientes tamquam nobiscum consistunt [...]. Ego ancilla dei exigua omnium seruorum dei Mumadona conuersa... ; doc. 11, p. 11 : Flamula deuota filia Ruderici et Leodegundie dum uenit ad infirmitate [...] ordinauit ducere ad homines bonos [...] ducerent eam ad locum monasterii vimaranes et ad tie sue Mummadona deuota.*

filles de la comtesse homonyme, reçoit en 992 au nom de la communauté la donation d'un certain frère Daniel<sup>1025</sup>. À une date inconnue mais antérieure à 1022, c'est la comtesse Toda, autre petite-fille de la fondatrice, que l'on voit agir comme détentrice du pouvoir au sein de la communauté, capable de concéder à un tiers, avec l'abbé Honoricus, une église appartenant au monastère<sup>1026</sup>.

Au XI<sup>e</sup> siècle, la fonction de *dominus* paraît dériver d'un pouvoir similaire à celui qu'exercent à Sobrado ou à Guimarães des membres de la famille fondatrice, comme en témoigne l'exemple de la comtesse Sancha Muñoz, fondatrice du monastère de San Antolín del Esla. Dès l'époque de la fondation, cette dernière est désignée comme *admonita Deo* ou comme *Christi ancilla*<sup>1027</sup>. Un acte de 1067 nous apprend ensuite que la comtesse, morte à cette date, avait vécu à San Antolín comme *cultor et domina*<sup>1028</sup>. Le monastère était certes dirigé par un abbé, mais son autorité devait être surpassée par celle de la fondatrice<sup>1029</sup>. À l'image de Mumadona à Guimarães, Sancha était à la fois servante de Dieu, moniale parmi les moniales, et maîtresse (*domina*) de la communauté qu'elle avait elle-même fondée.

Dans les mêmes années, le cas de Santa María de Piasca offre de la même fonction une remarquable illustration. Le monastère avait été fondé vers 930, mais il est difficile de le relier dès cette époque à la famille du comte Alfonso Díaz, dont les origines sont obscures<sup>1030</sup>. Les liens entre celle-ci et le monastère de Piasca sont néanmoins assez étroits par la suite pour que l'un des fils d'Alfonso puisse prétendre, en 1030, que le monastère avait été fondé par ses aïeux<sup>1031</sup>. Le même acte qualifie ces derniers de « patrons »<sup>1032</sup>. Une trentaine d'années plus

---

<sup>1025</sup> PMH, doc. 166, p. 102 : *Ego fratri daniel uobis mea domna Mummadonna prolix didaci et ad fratres et sorores habitantes sub tramite regularis in cenobio Vimaranes*. Voir sur ce personnage MATTOSO, *A nobreza medieval*, p. 141.

<sup>1026</sup> VMH, doc. 27, p. 30.

<sup>1027</sup> CDCL 4, doc. 971 (1038), p. 113 : *ego Santia indigna, prolix iam sepe dictis genitoris mei Munioni et Geluira, Deo admonita* ; doc. 992 (1040), p. 145 : *inutile et peccatrix Sancia, Christi ancilla, Munionis comitis filia*.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, doc. 1151 (1067), p. 383 : *ad sciterio qui est fundato in ripa Estola, ubi sepultus est corpus illius, ubi cultor et domina erat tia sua comitissa domna Sancia*.

<sup>1029</sup> *Ibid.*, doc. 970 (1038), p. 110 : *domum Domini et Sancti Antonini sub regimine abbati domno Garsea* ; doc. 971 (1038) : *seruorum uel ancillarum Dei qui ibidem habitant uel uenerint ad habitandum uel abbati domno Garsea*. Voir dans le même sens MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 40.

<sup>1030</sup> Le monastère est attesté à cette date dans une charte aux allures de dotation fondatrice : CSMP, doc. 6, p. 36-39. Sur les origines du monastère, l'étude la plus détaillée est celle de MONTENEGRO VALENTÍN, *Santa María de Piasca*, 1993, p. 41-53. Sur la famille d'Alfonso Díaz, voir MARTÍNEZ SOPENA, P., *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*, Valladolid, 1985, p. 352-359 ; *Id.*, « Parentesco y poder » ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 274-282.

<sup>1031</sup> Les relations entre Piasca et le lignage Alfonso ont été analysées en détail par MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 46-50 ; *Id.*, « Monasterios particulares, nobleza y reforma », p. 324-329 ; LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 113-120 ; MONTENEGRO VALENTÍN, *Santa María de Piasca*, p. 71-99.

<sup>1032</sup> CSMP, doc. 27 (1030), p. 63-64 : *uobis Fronilidi abbatissa qum greiem que tota ipsum monasterii quos edificaberunt abios et parentes nostros adque patronos pro ad abbates et collegium fratrum uel omnium seruorum et ancillarum Christi qui quotidie die Deum militant et depregant uel aduenerint Deum depregare*.

tôt, l'abbesse Justa s'était adressée à Alfonso Díaz comme à son *amantissimo domno*<sup>1033</sup>. Entre les années 1040 et les années 1070, le pouvoir familial est ensuite incarné à Piasca par la comtesse Urraca, fille d'Alfonso Díaz<sup>1034</sup>. Celle-ci apparaît alors attachée à la communauté comme *conversa*, *confessa*, *Deo digata* ou *Christi ancilla*, et plusieurs autres expressions laissent croire qu'elle mène effectivement une vie monastique, « sous la règle des moines et des sœurs »<sup>1035</sup>. Un acte de 1048 définit sa fonction comme celle d'un *tutor*<sup>1036</sup>. Au temps où elle est attestée à Santa María de Piasca, l'abbé Rodrigo – documenté seulement entre 1050 et 1052<sup>1037</sup> – apparaît largement effacé par la figure d'Urraca, elle-même gratifiée des titres de *mater* et – une seule fois – d'*abbatissa*<sup>1038</sup>. À l'exception d'un cas, où Urraca est elle-même donatrice<sup>1039</sup>, toutes les donations au monastère sont à cette époque reçues par cette dernière, sans allusion à Rodrigo<sup>1040</sup>. Un acte de 1052 est significativement adressé *ad uobis abbas domno Roderigo de Piasca et ad regulantibus suis sub iussione de domna Vrraca*<sup>1041</sup>. L'autorité d'Urraca et les intérêts familiaux qu'elle représente ne se bornent en outre pas à l'enceinte de Santa María de Piasca. En 1042, à quatre mois d'intervalle, Urraca reçoit des donations pour deux autres monastères, ceux de San Salvador del Cea et de San Martín de la Fuente, dans la Tierra de Campos. Dans le premier acte, l'identification de la *domna Urraca* bénéficiaire du don est permise par la présence, en tête des souscripteurs, de ses deux frères Muño Alfonso et Gutier Alfonso<sup>1042</sup>. Le second acte émane de leur commune sœur,

<sup>1033</sup> *Ibid.*, doc. 25 (997), p. 61 : *Ego domna Iusta cum socis meis. Placuit nobis uono anima et spontania nobis uenit uoluntas ut comutare uouis, domno et amantissimo domno Adefonso Didaz, terras que abemus de nostros abos et de parentes et de eglise Sancte Marie que sunt in territorio liuanense.*

<sup>1034</sup> Sur la position d'Urraca dans le lignage Alfonso : MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 72.

<sup>1035</sup> CSMP, doc. 32 (1048), p. 72 : *Urraca Deo digata cum sotiis [sic] christicolis* ; doc. 39 (1058), p. 84 : *tibi mater Urraca cum norma monachorum ibidem degentium* ; doc. 41 (1065), p. 86 : *ancilla Christi Urraca cum norma monachorum vel sororum Dei ancillarum ibidem degentium* ; doc. 42 (1068), p. 88 : *in presentia de domna Urraca, Christi ancilla, in predicto monasterio ad Dominum conuersa [...] domna Urraca, Christi ancilla et ad Deum confessa* ; doc. 44 (1068), p. 92 : *Christi ancilla Urracha cum norma monachorum uel sororum ibidem degentium* ; doc. 47 (1071), p. 95 : *Christi ancilla Urraca cum norma monachorum vel sororum ibidem degentium* ; CDCL 4, doc. 1196 (1075), p. 458 : *Urraca, Christi ancilla.*

<sup>1036</sup> CSMP, doc. 32, p. 72 : *Urraca Deo digata [...] que huic loco tutorem esse constituendum religiositas ornat.*

<sup>1037</sup> *Ibid.*, doc. 34 (1050), p. 76 : *abbas domno Rodrico de Sancta Maria de Piascha* ; doc. 35 (1051), p. 78 : *abbas domno Ruderigo* ; doc. 36 (1052), p. 80 : *indignus abbas Rodericus* ; doc. 37 (1052), p. 82 : *abbas domno Roderigo de Piasca.*

<sup>1038</sup> *Ibid.*, doc. 39 (1058), p. 84 : *tibi mater Urraca* ; doc. 42 (1068), p. 88 : *tibi domina et mater mea domna Urraca* ; doc. 47 (1071), p. 95 : *tibi mater Christi ancilla Urraca* ; doc. 45 (1068), p. 93 : *Urracha, Christo fauente, in Piasca abbatissa.*

<sup>1039</sup> *Ibid.*, doc. 35, p. 77-79.

<sup>1040</sup> *Ibid.*, doc. 32 (1048), p. 71-73 ; doc. 39 (1058), p. 83-85 ; doc. 41 (1065), p. 86-87 ; doc. 42 (1068), p. 87-89 ; doc. 44 (1068), p. 91-92 ; doc. 47 (1071), p. 95-96 ; doc. 48 (1071), p. 96-97.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, doc. 37, p. 82.

<sup>1042</sup> CDMS 2, doc. 471, p. 133 : *Ego frater Qualite, una cum uxore mea ac filiis, facimus uobis domna nostra Urracca carta de nostras hereditates que placet nobis ut pro animas nostras ponamus in quinta a Sancto Saluatore, qui est fundatum hic in ciuitate de Ceia [...]. Monnio Afonso comes conf. Guttier Afonso comes conf.*

Enderquina Alfonso et, comme à Piasca, Urraca y est gratifiée du titre de *tutor* du monastère<sup>1043</sup>.

En 1075, selon un acte conservé en deux versions originales, la même Urraca, à la tête d'un large groupe de parents, établit les normes censées définir le patronage de la famille Alfonso sur les monastères de Santa María de Piasca et de San Martín de la Fuente<sup>1044</sup>. L'objectif est d'abord de maintenir indivise la propriété de la famille sur ces deux établissements : aucun des copropriétaires ne devra y introduire de *partitio*, sous peine de perdre ses droits<sup>1045</sup>. Pour assurer en outre la domination familiale, il est stipulé :

« si le Seigneur désigne quelqu'un de notre famille, aussi bien homme que femme, pour marcher dans le service de Dieu et persévérer dans la vie sainte, qu'il tienne avec honneur ces monastères susnommés, ainsi que moi, Urraca, je les ai tenus. Mais s'il ne se trouve pas au sein de notre famille d'homme ou de femme pour tenir ces monastères, que ces parents que nous avons mentionnés plus haut installent dans ces monastères des abbés, et que les abbés qui tiendront ces maisons ne se tournent avec elles ni vers le roi, ni vers un autre comte étranger, ni vers une autre puissance, mais qu'ils avancent toujours avec le conseil de ces héritiers, et qu'au nom de ces héritiers, ces abbés soient *prestameros* et que ceux-là viennent en aide à ceux-ci en tout bien qu'ils pourront leur prodiguer »<sup>1046</sup>.

---

<sup>1043</sup> *Ibid.*, doc. 474, p. 138-139 : *ego Enderquina, Adefonsi filia [...] offero et concedo sancto suprascripto monasterio, quod in uestro honore dinoscitur esse constructum, siue etiam domna Urraka, soror mea, cum ceteris Christi ancillis hunc locum tutorem esse religioitas ornat.*

<sup>1044</sup> CDCL 4, doc. 1196, p. 457-461. Pour une analyse détaillée de cet acte, voir MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 48-49.

<sup>1045</sup> CDCL 4, doc. 1196A, p. 458-459 : *Ego Urraca, Christi ancilla, una pariter cum omnes gentes meas, filios et filias de ille comite domno Monnio et filios et filias et neptis de ille comite domno Gutier et filios et filias et neptis de illa comitissa domna Adosinda, facimus series scripture testamentum de illos monasterios de Sancta Maria de Piasca et de Sancti Martini de Illa Fonte ut nullus homo sit ausus non mittat in illos partitione [...]. Et si aliquis, quisquis fuerit, homo ex genere nostra ausus in illos monasterios iam supra nominatos uoluerit uel fecerit et in eos partitione miserit, quomodo pariet illos duplatos et triblatos et quatum aplacuerint ad illos que in ueritate steterint melioratos et insuper careat ibi sua portione et numquam in illos partem abeant, neque parentes, neque filii, neque neptis, neque qui de sua radice fuerit, que non habeant rationem in hoc que superius diximus ; doc. 1196B, p. 460 : *Ego Urraka, Christi ancilla, una pariter cum omnes gentes meas, filios et filias de ille comite domno Monnio et filios et filias et neptis de illo comite domno Gutier et filios et filias et neptis de illa comitissa domna Adosinda, facimus series scripture testamentum de illos monasterios de Sancta Maria de Piasca ut nullus homo mittat in illos partitione, tam in uita mea quam post obitum meum, sic de Sancta Maria quomodo et de Sancti Martini de Illa Fonte, sicut supra diximus, que nullus homo sit ausus mittere in illos partitione. Et si aliquis, quisquis fuerit, homo ex genere nostra qui istos monasterios supra nominatos uoluerit uel fecerit et in eos partitione miserit, que non abeat ratione in illa mea portione de mihi Urraka que me contigit in illos monasterios et in illas hereditates que ibi adtesto uel confirmo qui fuit mea dyuisione. Neque parentes, neque filii, neque neptis, neque qui de sua radix fuerit que non abeat ratione in hoc quod superius diximus. Pour l'identification des personnages cités, frères et sœur d'Urraca, voir MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 70-72.**

<sup>1046</sup> CDCL 4, doc. 1196B, p. 460-461 : *Et si de gens nostra Dominus demonstraberit, tam uirum quam mulierem, qui in seruitio Dei ambulaberit et in uita sancta perseueraberit, ut teneat illos monasterios iam supra nominatos cum honore, sicut ego Urraka tenuit illos. Et si tantum defecerit de gens nostra, tam de uiris quam feminis, que non abeat qui illos monasterios teneant, que istas gentes que superius diximus ponant abbates in illos monasterios, et illos abbates qui tenuerint istas casas non se tornent cum illas neque ad regem, neque ad alio*

Deux situations sont envisagées. S'il se trouve un membre de la parenté pour mener une vie religieuse, il exercera, comme l'a fait jusque-là Urraca, le pouvoir au sein de ces monastères – rien n'est dit, dans ce premier cas de figure, d'un éventuel abbé : peut-être prévoit-on de s'en dispenser, la charge abbatiale étant alors tenue par le moine ou la moniale du lignage Alfonso envoyé au monastère au nom de sa famille. Si cette condition ne peut être remplie, le groupe parental désignera collectivement un abbé, qui gouvernera la communauté comme simple *prestamero* : comprenons qu'il tiendra le monastère à la manière d'un bénéfice<sup>1047</sup>. Dans tous les cas, la famille patronale s'assure ainsi d'exercer sur le monastère, de l'intérieur, un assez ferme contrôle.

Une procédure comparable est attestée, quelques années auparavant, à San Salvador de Villacete. En 1042, les fondateurs du monastère avaient ordonné que les abbés fussent toujours placés sous le *ius* de leurs propres descendants, et que fût désigné parmi ces derniers, comme *domno de isto monasterio*, celui qui donnerait au monastère les meilleures garanties. Le texte est ici légèrement mutilé, mais l'emploi du verbe *sedere* laisse penser que ce *dominus* devait demeurer parmi les moines<sup>1048</sup>. Des formules approchantes sont mises en œuvre à San Miguel de Tubilla en 1052, à San Salvador de Polvorosa et Santa Eugenia de Cordovilla en 1097 ou à San Cristóbal de Ibeas en 1107<sup>1049</sup>. Par la liberté de choix qui était conférée aux

---

*comite extraneo, neque ad alia potestate, set semper ambulent cum concilio de illos heretoros, et inter illos hereditarius sint prestameros illos abbates et illi adiubent eos in omni bono quantum potuerint. Voir aussi ibid., doc. 1196A, p. 459 : et de istas gentes que superius diximus qui ibi melior fecerit ponant ibi abates in illos monasterios, et illos abbates que tenurint istas casas non se tornet cum illas neque ad regem, neque ad alia potestas extranea, sed senper ambulent inter nos, qui ad illos melior fecerit inter nos ereditarios sint aprestameros illos abbates, et illos adiubent eos in homni bono quatum potuerint, et illos abbates que teneant illas casas cum bono lauore et cum bono honore et cum bona ueritate et cum omni deligentia quatum potuerint.*

<sup>1047</sup> Sur la fonction de *prestamero*, voir PÉREZ GONZÁLEZ, *Lexicon*, s. v., p. 623 : « noble o eclesiástico que tenía un territorio del rey en “beneficio”, quien a su vez cedía distritos o localidades en préstamo a sus vasallos, principalmente a los caballeros ».

<sup>1048</sup> CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 136 : *Hec nempe communium nostrarum omnium inuenit electio et tamen [...] interposita conditione ut quousque nobis Dominus uiuere permiserit, igitur, post [dis]cessui nostro et solutione mortis conditione alius abba in locum uestrum successerit, de iure filiis nostris permaneant ; et qui de nostros filios uel filias ibidem melior fec[erit]... se] sedeat domno de isto monasterio et inter se fratres in unum retineant leges quas supra retexendo elegimus.*

<sup>1049</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 2 (1052), p. 122 : *qui exe fuerit abbas istius monasterii nostri sit de benefetria de nostris parentibus, de qualicumque ei placuerit ; CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : Et si aliqua ex nostris propinquis se conuertere uoluerit in illo monasterio, in sua potestate illud habeat usque ad obitum suum. Et si aliqui propinqua in illo monasterio non habuerit monasterio, sit semper in potestate de illo nostro abbate que nos heredes ibi posuerimus ; AVI, doc. 139 (1097), p. 360 : facio tibi Lecenio abbati et presbytero cartulam de benefetria de illo supradicto monasterio, cuius opusculum Sancte Eugenie [...] Et ad qualem dominum vel sanctuarium ire uolueritis, eatis ; DCB, doc. 84 (1107), p. 159-160 : Tali, autem, pacto et tenore ego, Albar Didat, et uxor mea, Theresa Ordonnet, donamus tibi, Dominico, abbati, supra dicto monasterio et hereditates ut, ex hac die vel tempore sint tue in vite et, post obitum tuum, successoribus tuis, et ingenu sitis tu et successoribus tuis et monasterium tuum. Et, in diebus nostris, sit noster ad benefaciendum et ad vindicandum vos, omnibus diebus vite nostre et vestre, et post obitum nostrum, non permittimus hec monasteria et has hereditates in participatione intrare non de filiis, neque filabus [sic], neque de neptis nostris ; sed de filiis uel filiabus aut neptis aut bisneptis, quod ego Albar Didat habuero et Theresa Ordonnet, ad qualem de istis uobis, Dominico, abbati vel successoribus uestris placentium fuerit reclamum haberi, illius reclamum habeatis ;*

moines, la fonction du *dominus* s'apparentait à celle du *defensor*, dont on a vu qu'elle devait être remplie, à Guimarães ou à Castromalo, par un membre du lignage patronal désigné par la communauté. Il en va encore de même à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, à Santa Pía en Navarre, où les moines devaient élire parmi les descendants du maître du monastère un *senior et defensor*<sup>1050</sup>. Probablement vers la même période, la forgerie d'une charte relative à San Esteban de Huértalo révèle que des fonctions comparables étaient alors connues dans l'est péninsulaire : aux termes de cet acte censément daté de 860, l'abbé Atilio avait légué le monastère de Huértalo à ceux de ses parents qui seraient capables d'en assumer l'abbatit ou, à défaut, aux moines de Cillas, mais en exigeant que chacun de ces deux établissements ait son propre abbé et son propre *senior*<sup>1051</sup>. La possibilité – étroitement limitée aux membres du lignage patronal – donnée à la communauté monastique de choisir comme protecteur celui qui prouverait à son endroit sa volonté de *bene facere* ou de *melius facere* permet de rapprocher la relation qui liait les monastères à leurs patrons aristocratiques de celle qu'instituaient entre un homme et son seigneur l'institution hispanique de la *benefactoria*<sup>1052</sup>. En échange d'une protection plus ou moins choisie, les moines devaient à celui qui la leur accordait des services que détaillent partiellement les deux chartes de 1075 relatives à Santa María de Piasca et San Martín de la Fuente. Trois ans plus tard, il est remarquable que l'un et l'autre soient identifiés comme

---

*et si ipsum ad quem reclamum habueritis, non recte defenderit vobis, sit a Deo maledictus.* Sur le cas de San Martín de Tubilla, voir MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 102-103 ; sur celui de San Salvador de Polvorosa, MARTÍNEZ SOPENA, « Monasterios particulares », p. 326-328 ; sur celui de San Cristóbal de Ibeas, ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales*, p. 61 ; ESTEPA DÍEZ, C., *Las behetrías castellanas*, 2 vol., Valladolid, 2003, vol. 1, p. 73-74 ; MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 45-46.

<sup>1050</sup> CDI, doc. 68 (1088), p. 90 : *et abbas qui ibi fuerit habeat licitum ex nostris filiis aut nepotibus qui in eodem monasterio fuerit sepeliendus habere seniore et defensorem quem uoluerit.*

<sup>1051</sup> CSJP 1, doc. 6, p. 29 : *Et facio testamentum de illa mea villa que vocatur Ortulo cum sua ecclesia Sancti Stephani denante illo et denante toto conventu de illa Zella et denante totos illos meos meskinos, et sic mando ut si abuerit de mea radice et de mea progenie qui possit de post meos dies honoratu tenere illa mea abbatia et decantare illa supra dicta ecclesia, teneant et possideant cum tota sua villa. Si vero, quod absit, defecerit de nostra radice, quod non abeat qui honorata teneat illa abbatia, accipiant eam illi de Sancti Martini de Zella quam hedificavi, et siat unus abbas et unus senior de illa ecclesia et de illa, et decantent eam per in secula.* Voir sur cet acte LARREA, « La documentación de San Martín de Cillas », p. 27-30.

<sup>1052</sup> Voir en ce sens MARTÍNEZ SOPENA, « Monasterios particulares, nobleza y reforma », p. 328 ; *Id.*, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 45-46 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 103-108. Sur la *benefactoria*, voir notamment ESTEPA DÍEZ, C., « Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León », dans *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 1989, p. 157-256, ici p. 223-236 ; *Id.*, *Las behetrías castellanas*, vol. 1, p. 39-80 pour l'époque qui nous occupe ici ; JULAR PÉREZ-ALFARO, C. et ESTEPA DÍEZ, C., *Land, Power, and Society in Medieval Castile : A Study of "Behetría" Lordship*, Turnhout, 2010 (The Medieval Countryside, 3) ; MARTÍNEZ GARCÍA, L., « Los pactos de *benefactoria* en la formación de la red feudal leonesa y castellana (siglos X-XII) », dans *Hispania*, 70, 2010, p. 325-358.

*benefectrias*<sup>1053</sup>. C'est dans le même sens qu'il faut entendre la désignation du monastère de San Miguel de Tubilla comme *benfietria* en 1052<sup>1054</sup>.

Ces formes variées de la domination aristocratique sur les monastères qu'incarnaient les *defensores, tutores, domini* ou *benefactores* consolidaient ainsi un rapport de pouvoir où le monastère protégé se trouvait placé dans l'étroite dépendance du patron. De telles formules permettaient alors, comme l'écrit José Ángel García de Cortázar, de « compenser les possibles effets pernicieux que la pluralité d'héritiers pou[vait] avoir dans la vie du monastère » par « la centralisation de la tutelle du monastère familial entre les mains d'une seule personne »<sup>1055</sup>. En 951, Jimeno Díaz et Adosinda Gutiérrez remettaient à leur frère et beau-frère Rosende et à son monastère de Celanova, parmi d'autres terres, la *villa* de Castello pour qu'il y fasse construire un monastère. Là, comme sur tous les biens qu'ils offraient, les donateurs entendaient établir le monastère de Celanova et les saints qui y étaient honorés comme *adiutores et defensores*<sup>1056</sup>. Mais le recours à un « bienfaiteur » pouvait aussi – c'était le principe même de la *benefactoria* – être plus ou moins librement choisi par une communauté monastique initialement indépendante du protecteur auquel, pour des motifs qui tenaient souvent à une situation de fragilité économique et sociale, elle décidait de se soumettre. À une date inconnue, mais avant le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, c'est peut-être selon une telle logique que le monastère de San Martín de Escalada en était venu à constituer une *beetría* de la famille Salvadórez<sup>1057</sup>. En 1097, l'abbé Salvador de Santa María de Fitero avait pareillement placé le monastère qu'il gouvernait sous la protection du comte Pedro Ansúrez : celui-ci deviendrait son *dominus*, et aucun autre pouvoir ne pourrait exercer sa domination sur l'établissement<sup>1058</sup>. Il n'y avait pas de raison pour que le protecteur fût nécessairement un

---

<sup>1053</sup> CDMS 3, doc. 763 (1078), p. 45 : *Adicio tibi Pelagio adhuc illas benefectrias de illos monasterios de Sancti Martini et de Sancta Maria.*

<sup>1054</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 2 (1052), p. 122, commenté *ibid.*, p. 103-108.

<sup>1055</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 229-230 : « Con el tiempo, en general desde mediados del siglo XI, surge una fórmula que compensa los posibles efectos perniciosos que la pluralidad de herederos podría tener en la vida del monasterio. Se trata de la centralización de la tutela del cenobio familiar en manos de una sola persona, de un *dominus*. »

<sup>1056</sup> CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 : *Hoc eis facimus et concedimus ut cuncta quod monasteriis sanctis in isto loco Cellanoua testamus adiutores et defensores in ipsa ereditate post sanctorum existant ubi ea contestamus. Quod si de ipsa ereditate quod dicimus defensores existere noluerint aut quod est infericius disturuare quiberint scripturas ipsas nullam abeant firmitatem.*

<sup>1057</sup> Telle est l'interprétation de MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 104, à propos d'un passage de l'acte édité *ibid.*, doc. 1 (1065-1072), p. 118 : « Otrosí, deseamos añadir a estas cosas, que aquí abemos dichas, que este monasterio siempre sea de beetría, por todos que agora sirven allí a Dios y para los que les vinieren a servirle de aquí adelante ».

<sup>1058</sup> DSZC, doc. 17 (1097), p. 32 : *Ego, exiguus, mole peccatorum depressus, Saluator, prolis, et uenit michi caro animo et spontanea uoluntate integroque consilio et liberari arbitrio ut facerem cartula testamenti, sicuti et fatio, ad hunc locum Sanctae Mariae Uirginis, cuius reliquiae recondite esse noscuntur in locum quem dicunt Fitorio, super ripam amnis Pisorga, sub tibi, comes don Petro, et uxor tua, comitissa domna Haelo, uel filiis*

aristocrate laïque : il suffisait qu'il fût puissant. En 1072, quand l'abbé Diego reçoit par un acte de concession collective le monastère de Santa María de Olmos, l'établissement est désigné comme *benefectria* : les copropriétaires stipulent que Diego devra servir, depuis ce monastère, *quibus tibi melius fuerit uolumptatis*, en précisant qu'un tel protecteur pourra être aussi bien le roi ou le comte que l'évêque ou une église monastique<sup>1059</sup>. Dix ans plus tard, c'est donc au titre d'une telle exigence qu'on le voit se donner avec son établissement au grand monastère de San Pedro de Cardeña<sup>1060</sup>.

La soumission à la protection d'un puissant n'allait toutefois pas sans risques. Parce qu'il était leur *benefactor* – comprenons sans doute : sur une portion de leur domaine –, le comte de Castille Fernán González avait pu exiger des moines de Sahagún qu'ils lui accordent sa vie durant la rente tirée du travail de deux hommes de la *villa* de San Andrés, en pain et en vin. Jusque-là rien que de très normal : les moines devaient au comte services et assistance pour la défense qu'il leur fournissait. Mais on perçoit en même temps le caractère subi, inégal, toujours fragile d'une telle protection. Dans bien des cas, elle dérivait sans doute moins d'une sollicitation spontanée de la communauté monastique que d'une contrainte imposée par celui qui en avait la force : en échange de ce qu'il avait reçu, le comte s'abstint simplement de nuire à la *villa* et aux hommes qui l'exploitaient. Pire : à la mort de Fernán, la comtesse Mumadona rompit l'accord qui avait lié son père à Sahagún et prétendit s'approprier la *villa* de San Andrés<sup>1061</sup>. L'appétit des protecteurs avait parfois de plus funestes conséquences. Nous avons croisé plus haut l'histoire de Zacaria, héritière du monastère de Santa María de Ribeira, confrontée aux contestations des membres de sa propre *gens* qui revendiquaient la

---

*uestris ; id est, concedo ibi omnem meam hereditatem atque mobile ganatum, quantum ganare uel augmentare potuaero [sic]. Et ego, comes Petro Assuriz, simul cum uxore mea, superius nominata, uel filiiis nostris, similiter facimus tibi, Saluator, abbas, cartula firmitatis ut in ipso monasterio non habeas alium dominum super te, nisi nos aut unus ex nostris filiiis, et non habeas super te manneria neque iudex nec saione.*

<sup>1059</sup> CSPC, doc. 335 (1072), p. 385 : *et facimus tibi tale pactu testationis ut seruias tu sedente in ypse monasterio quibus tibi melius fuerit uolumptatis, tam regis quam comitis aut pontificis seu ecclesie monasticis, et abeas tale benefectria et tale foro atque introitus et regressis, sicut unum ex nobis desuper nominatis.*

<sup>1060</sup> *Ibid.*, doc. 373 (1082), p. 425.

<sup>1061</sup> CDMS 2, doc. 444 (1036), p. 100 : *Fecit rex domnus Raimirus priorem scripturam testamenti que nunc iacet secus monasterium ipsum uilla nominata Sancti Andre et ipsa uilla conclusa, ab integro, per terminos suos antiquos, secundum quod in testamentum uetus resonat. Et per ipsum testamentum tenuerunt fratres ipsam uillam iure quieto post partem ipsius ecclesie supra taxate. Surrexit comes Fernandus Gunsaluiz, dux Castelle, uenit ad ospitium ad ipsum arcisterium Sanctorum Facundi et Primitiui, fecit suggestionem abbati domno Segerico uel omni collegio fratrum eius ut dedissent illi duos homines qui habuissent commendatum panem et uinum suum unde habuisset ille comes toleranciam in uia sua. Adquieuerunt ei fratres quia erat ille comes benefactor ipsius monasterii et fratrum; et ad petitionem suam dederunt ei ipsos duos homines et tenuit eos usque ad obitum suum per iussionem fratrum et malum non fecit in eadem uilla nec in suos homines. Post mortem uero eius, surrexit filia sua, nomine domna Momadona, comitissa, habuit uirum nomine comite Gomiz Diaz, et fecit superbiam ad ipsum monasterium et ad fratres et non fecit obedientiam sicut genitor suus fecerat. Et per potentiam et cupiditatem disruptit ipsum testamentum priorem et cepit iurificare ipsa uilla quasi propria. Voir sur cet acte ESTEPA DÍEZ, *Las behetrías castellanas*, vol. 1, p. 75-76.*

propriété de l'établissement. Pour s'en prémunir, Zacaria avait sollicité la protection de l'abbesse Guntroda, « parce qu'elle était plus forte ». Mais à la mort de Zacaria, Guntroda s'était emparée du monastère, pillant son trésor et sa bibliothèque, expulsant la communauté qui y vivait avant de le réduire à l'état de ruine et de désolation<sup>1062</sup>.

Par ces derniers exemples, on perçoit l'un des multiples intérêts que les patrons des monastères plaçaient derrière les établissements contrôlés – ici d'ordre matériel et patrimonial. Plus largement, l'ample succès du monachisme privé et du patronage aristocratique sur les monastères s'explique par une combinaison de facteurs sociaux, économiques, politiques et spirituels qu'il convient d'analyser en détail.

### III. Entre ciel et terre : usages des monastères patrimoniaux

#### A. Faire son salut et celui des parents défunts

##### 1. Rédemption

Aux origines des monastères, on trouve presque systématiquement des préoccupations d'ordre spirituel. Leur formulation tient sans doute en partie à la nature des sources conservées : rédigées par des moines ou par des clercs, elles expriment leur vision du monde. Il serait cependant erroné de penser qu'elles ne reflètent pas en même temps les profondes aspirations de ceux qui accordent au monachisme une importance assez haute pour y consacrer de larges parts de leur richesse. En 882, les fondateurs de Lordosa disent simplement agir « pour le repos de [leurs] âmes »<sup>1063</sup>. La donation fondatrice de Celanova est délivrée par Froila Gutiérrez « pour le salut de l'âme de [ses] géniteurs Gutier et Ilduara » et « pour qu'il leur advienne, ainsi qu'à [lui], une récompense lors du jugement éternel »<sup>1064</sup>.

---

<sup>1062</sup> CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111-112 : *Ipsa uero filia sua Zagaria, post obitum parentes sui, surrexerunt de gens sua qui ei maledixiose querebant et ipso monasterio obiurgare cupiebant. Perrexit ad domna Gunterode, qui fortiose erat, et posuit se in suas manus ad honorificandum et defendendum de omnisque partes. [...] Ipsa domna Gonterode, ut audiuit de obitum eius, perrexit cum fratribus et sororibus suis ad ipsum monasterium Sancta Marie, non ad edificandum sed ad dextruendum eum, et fregit illo temsauro et adrapinauit inde homnia ornamenta ecclesie, tam argentea quam sirica, et omnia uolumina librorum, sic et fregit illa reposte et derapinauerunt homnia quantum in ea inueniri potuerunt, argentum, palleum, concus et aquamaniles uel omnia mobile quantum intus et foris potuerunt inuenire, sicut in noticias resonat, et parauerunt ipso monasterio iuri suo et eiecerunt inde foras qui ibidem in seruicio Dei persistebant, usque ipsum locum sanctum positus fuit in rugina et desolatione de suo iure.*

<sup>1063</sup> DEPA 2, doc. 125, p. 139 : *pro remedio animabus nostris [sic].*

<sup>1064</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *offero glorie et honori nominis tui pro remedio animarum genitorum meorum Guttiherris et Ylduare [...] omnia ab integro dono Domino Saluatorique omnium pro remedio animarum genitorum meorum supradictorum qualiter illis et michi magna occurrat mercis in eterno iudicio.*

Deux ans plus tard, Ilduara Eriz complète la dotation primitive apportée par Froila dans l'espoir que Dieu

« commande d'effacer les injustices de [son] époux et seigneur, le seigneur Gutier, de défaire les nœuds de [ses propres] péchés et de libérer [leurs] deux cous du poids des crimes au temps du jugement, quand [Il] apparaîtr[a] dans une terrible puissance pour juger le monde et rendre à tous ce qui leur est dû selon leurs propres œuvres »<sup>1065</sup>.

En 960, on apprend que le monastère d'Abelio avait été édifié par Elaguntia, sa première abbesse, pour le salut de son âme et pour celle de son fils défunt<sup>1066</sup>. Quelques décennies plus tard, les fondateurs de Santa Eulalia de Pecaria avaient agi « par crainte de la géhenne »<sup>1067</sup>. Le comte du Bierzo Pedro Froilaz et son épouse Teresa, peu après la mort de leur fils Pelayo, avaient de même édifié le monastère de San Pedro y San Pablo de Oria « pour le repos de [leurs] âmes et de celles de leurs enfants », « craignant la mort corporelle et le feu de la géhenne »<sup>1068</sup>. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la fondation de San Miguel de Tubilla fut effectuée par Vermudo Díaz, son épouse et leurs enfants « dans la crainte du jour du Jugement et du châtement du supplice, c'est-à-dire de la torture de l'enfer, car comme l'affirme l'Écriture, il n'est pas de rédemption en enfer », pour que l'archange Michel « soit le guide de [leurs] âmes au jour ultime » et « pour que Dieu tout-puissant soit pour [eux] propice et clément et [leur] accorde le royaume des cieux et la vie éternelle »<sup>1069</sup>. Ces divers exemples montrent que la fondation et le contrôle d'un monastère étaient supposés répondre aux inquiétudes qui taraudaient normalement tout chrétien, celles qui touchaient à la question du salut et de la

---

<sup>1065</sup> *Ibid.*, doc. 57 (938), p. 131-132 : *quatenus tu iubeas domini et uiri mei domni Guttihherri obliuiscere iniquitatibus et meis soluere peccaminum nodos, et de amborum colla mole facinorum deponere in examinis tempore, dum ambitus seculi iudicaturus apparueris in potestate terribilis reddere omnibus secundum operibus propriis debentur.*

<sup>1066</sup> TS 1, doc. 122, p. 151 : *construxit ibi monasterium et pro sue anime remedium uel filii sui et fratres ac sorores ibidem habitare fecit.*

<sup>1067</sup> CSJP 1, doc. 58 (1033), p. 171-172 : *Ego prior Sancius et ego Eximinus, et ego Dakus presbiteri et ego frater Vancius, cum aliis fratribus, coadunabimus una pariter manus nostras et, propter metum gehenne, dimisimus parentibus universis nostris atque vicinis, et simul in unum pervenimus ad locum sanctum ecclesie que dicitur Sancte Eulalie et Sancte Marie genetricis Domini nostri Ihesu Christi vel Sancti Mikahelis arcangeli, prope Peccaria quem vocitant villa ; et enim est ex hereditate nostra et omnia que parentes nostri dimiserunt nobis, et nos amplius ganare potuimus, de propria et espontanea voluntate ibidem cuncta retulimus, sive offerimus, et in quantum potuimus zenovium ibi construximus.*

<sup>1068</sup> CDCA, doc. 314 (1048), p. 262 : *dum talia vidimus, timente morte corporea et pavente ignis gehena, anuit nobis consilium salutaris, ut pro remedium animabus nostris, et filiorum nostrorum, ut fecissemus Monasterium in nostra hereditate, et villa nostra propria, sicut et fecimus et hodie patet constructus super crepidinem alvei Cuae, loco praedicto Orria, vocabulo Sanctorum Petri et Pauli.*

<sup>1069</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 2, p. 121 : *facimus hoc memorato monasterium ego Bermudo Diaz et uxor mea Aerbiorio, cum filiis nostris Mognio Bermudez et Petro Bermudez et Diago Bermudez et Aelvira Bermudez in honore beatissimi Michaelis archangeli, ut sit ipse ductor animarum nostrarum in extremis die [...]. Timendo diem iudicii penamque supplicii, vel cruciatu inferni, quia sicut dicit scriptura in infernum nulla est redemptio, [...] ut Deus omnipotens sit nobis propitius et clemens et det nobis regnum celorum vitamque sempiternam.*

damnation. De telles motivations puisent leurs racines dans une théologie qui, depuis l'Antiquité tardive, en était venue à se soucier de plus en plus du sort des âmes après la mort. En 940, Diego Muñoz et son épouse Tigridia procédèrent ainsi à la restauration et à la dotation du monastère de San Román de Entrepeñas, « anticipant la future et inévitable condition mortelle de l'homme », préoccupés du salut de leurs âmes et de leur destin au jour du Jugement<sup>1070</sup>. La même crainte avait motivé la fondation de Sobrado en 952, celle de Covarrubias en 978 ou celle de San Juan Bautista de León en 1011<sup>1071</sup>.

C'est que la fondation d'un monastère constitue en soi un acte de piété, effectué dans l'espoir de susciter la miséricorde divine. Dès l'époque wisigothique, un modèle d'acte de fondation royale véhicule l'idée que l'édification d'un monastère constitue une offrande susceptible d'être compensée par les bienfaits de Dieu<sup>1072</sup>. Brodé autour des mêmes motifs, un tel discours se trouve parfois considérablement développé : ainsi lors de l'édification de Celanova en 936<sup>1073</sup>. L'acte de fondation peut en théorie se suffire à lui-même : parce qu'il

---

<sup>1070</sup> CSRE, doc. 1, p. 46 : *Ego, Didaco Monniz, una pariter cum coniuge mea, Tegridia, inspirante diuina misericordia in cordibus nostris hac premeditantes futuram et deuitam condicione mortis humane, studuimus has basilicas restaurare, ampliare et ditare pro remedio animarum nostrarum, qualiter in iudicii diem Christus uenturus exercuerit nos pro hoc licet indigni ab auditu malo liueremini.*

<sup>1071</sup> TS 1, doc. 1 (952), p. 21 : *ut et hic sanctorum precamine apud Deum mereamur prauor declina [ ]ingredere atque ut in illo regenerationis die placabilem et misericordiam Domini mereamur prospectare dum seculum per ignem cepit iudicare ; CDCC, doc. 52 (978), p. 397-398 : *Hoc est series testamenti que patrari uoluimus, ego Garsea Fredinandez, cum coniuge mea Aua comitissa, extremitate ultimi iudicii diem enixius decernentes, expedit ducatum mentibus nostris aliquid preponere, quatenus cum tuba terribilis mundum concusserit omne iubamine a culpe in Christo mereamur accipere ; CDCL 3, doc. 701 (1011), p. 253 : *Omnes has uillas et hereditatibus [...]damus et contestamus pro remedio anime nostre, ut in die examinis uenerit iudex nos ante eius presencia absoluantur uniuersa delicta peccata nostra.***

<sup>1072</sup> GIL, « Formulae », n° IX, p. 82 : *Alia quam facit rex qui ecclesiam aedificans monasterium facere voluerit. Domino glorioso ac triumphatori beatissimo ill. martiri ill. rex. Si beneficii diuinitus nostra compensetur oblatio, paruipenditur quod offerimus, qui quod sumus, quod uiuimus, quod ueri capaces quodque regno praediti et rerum domini sumus, caelesti largitate percepimus. Sed quoniam omnis oblatio pro fidei quantitate et sinceritate pensatur, non putamus esse minima quem magna fides Deo consecrat.*

<sup>1073</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 125-126 : *postremo tu idem es, Domine, qui a peccatoribus te exorari mandasti secundum iugem pietatem tuam. Ad te nunc cum puris mentibus precibus lito, ut digneris de sede maiestatis tue aurem pietatis acomodare et placido uultu uotum meum accipere. Oro, Domine, oro, et indesinenter te postulo ut non despicias exiguum munus quod tibi ex sincera uoluntate offert uilitas fragilitatis mee, sed accipe secundum misericordiam tuam de quo tu michi largire dignatus es. Ego enim, Domine, opus sum manuum tuarum et omnia tua sunt, et quod de manu tua accepi ouans tibi offerre cupio, secundum prophete auctoritas me admonet et psalmista : Uouete et reddite Domino, et cetera. Queso, Domine, ut aperiantur porte tue iugiter et detur locus orationi mee in celo, ut dirigatur uotum meum in conspectu tuo sicut sacrificium mundum et immaculatum. Scio utique Deus quia tu nichil indiges, cui cuncta seruiunt celestia et famulantur terrena, cuius nutu gubernantur, disponuntur regunturque omnia, sed excogitauit ex rebus michi creditis offerre in honore tuo quid sit in subsidium peregrinorum pauperumque tuorum qui creduntur esse sequaces euangelii tui qui in uoce tua loquitur dicens : Si quis uult post me uenire abneget semetipsum et sequatur me. Et qui non preposuerunt amori tuo patrem aut matrem aut cetera transitoria qui his monitis impleuerint, ipsos tu predixisti tuos esse discipulos. Ipsi ergo adherere michi bonum est et ipsis michi seruire iocundus est ut et futuro eorum merear glomerari catalogo. Vt dum in examinis diem apparueris magnus et manifestus et in sublimi gloria excelsus reddere iustis premia et malis que merentur mala, tum ego ab ipsis procul sim et merear admisceri mundis ouibus quibus ab initio a patre tuo complacuit dare regnum. His, Domine, excogitans seruus tuus tantis et tam magnis misteriis absconditis quod preparasti sperantibus et diligentibus te, ut inter eos adsim perpetue luce quam dignatus es dare electis tuis.*

entre dans la logique des bonnes œuvres, il est intrinsèquement doté d'un pouvoir de rédemption, comme le rappellent diverses formules réitérées au cours des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles au sein des chartes de dotation ou de fondation : « il place justement les vœux de son espérance dans la maison céleste aux multiples demeures, celui qui restaure la maison d'une sainte église ou qui s'applique à la construire en mieux »<sup>1074</sup>. En édifiant San Martín de Lalín, Adosinda Gudestéiz affiche son espoir que, par ce seul fait, elle-même et son défunt époux recevront de Dieu une récompense plus grande, c'est-à-dire le repos de la vie éternelle<sup>1075</sup>. Trois ans après la naissance de Sobrado, ses fondateurs rappellent avec la force de l'auto-persuasion que « celui qui construit et consolide l'espace clos d'un monastère pour l'édification et la demeure des moines servant [le Sauveur], celui-là met en effet son pas sur le chemin d'une bonne œuvre »<sup>1076</sup>. Dans les dernières années du XI<sup>e</sup> siècle, l'ensemble bigarré qui vient compléter le *Beatus de Silos* dans ses derniers folios, d'une brève sentence, affirmait encore qu'édifier un monastère sur ses propres terres, c'était construire « la porte du ciel et du paradis » : autre façon d'affirmer la valeur intrinsèquement rédemptrice de la fondation<sup>1077</sup>.

## 2. Inhumation

La fonction funéraire remplie par ces monastères à l'égard de leurs fondateurs, de leurs patrons ou de ceux qui leur étaient apparentés procède des mêmes inquiétudes eschatologiques. Dans la tradition antique de l'inhumation *ad sanctos*, l'élection de sépulture au plus près des corps saints était supposée offrir aux morts des garanties supérieures pour la

<sup>1074</sup> CSPC, doc. 6 (913), p. 30 : *digne igitur iam sue spei uota in domo celica mansionem multarum conlocat, qui domum sancte ecclesie restaurat, ut in melius construere procurat* ; et de même doc. 43 (944), p. 74 ; doc. 66 (949), p. 98 ; doc. 335 (1072), p. 385 ; CSRE, doc. 1 (940), p. 46.

<sup>1075</sup> CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 207 : *Hec autem omnia superius nominata, tam uillas quam etiam omnem rem supra taxata, sit pariter idem ecclesie concessam, stabilitam pro remedium anime mee, supra memorate Adosinda condese, et de viro meo Gundesaluus et quam supra iam memorauimus, ut ante Dominum pro tali facto eueniat nobis merces cumulata et uite eterne remedium.*

<sup>1076</sup> TS 1, doc. 2 (955), p. 24 : *Ille et enim in stadio boni operis sui dirigit gressus, qui ad edificationem habitationemque monachorum tibi seruientium claustra cenobii construit et confirmat.* Formule répétée ultérieurement, par exemple *ibid.*, doc. 115 (1019), p. 141.

<sup>1077</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 51 : *Placuit in concilio niceno ut quicumque christianus basilicam in terram suam fundauerit pro deuotione et oratio fidei christiane quicquid in ea monaci desumpta et oblatio populi colliguntur nichil sibi exinde laycus uindictet [...]; uoluntatem enim suam domum Dei edificabit et porta celi et paradisi construxit.* L'idée que le monastère constitue *per se* une porte d'entrée au paradis, dérivée d'une expression biblique (Gn. 28, 17), se trouve exprimée ailleurs à des dates plus précoces, à Celanova : CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *sit, Domine, ibi domus Dei et porta celi* ; ou à Santa Marina de Valverde dans le Bierzo : HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae*, n° 240 (986), p. 77 : *Ecce domus Dni et porti caeli aeclesia.*

période d'incertitude qui attendait leurs âmes<sup>1078</sup>. Une bonne illustration de l'attention portée aux corps des parents défunts et du rôle dévolu dans ce but aux monastères familiaux est fournie par les deux histoires mouvementées de Santa Eulalia de Curtis et de Santa Cristina de León. Le premier de ces deux monastères, restauré vers 995 par l'évêque Pedro d'Iria, avait été fondé par son trisaïeul, Placentius, avant d'être incendié par les Vikings. Martin, arrière-petit-fils de ce dernier, alors abbé de Santa Eulalia, avait cependant réchappé du saccage. Sentant sa mort approcher, il demanda que son corps fût inhumé où reposaient déjà ceux de tous ses parents – trisaïeul, bisaïeul, aïeul, épouse et enfants. Pedro, qui n'était pas encore évêque, lui en fit la promesse par serment. Peu après, il s'attacha donc à relever le monastère familial de ses ruines, « pour la rémission des péchés de [ses] géniteurs [...] et de tous [ses] parents qui repos[aient] en ce lieu »<sup>1079</sup>. Avant sa destruction par les troupes d'Al-Mansûr, la communauté de Santa Cristina de León avait de même reçu les dépouilles du fondateur, Arias, et de ses deux enfants, Baldredo et Justa, mais le raid amiride avait laissé le monastère et les tombes qu'il abritait à l'état d'abandon. Après bien des péripéties, Flora, fille de Baldredo, anciennement moniale à Santa Cristina, avait fini par entrer au monastère de Santiago de León. Elle avait cependant pris soin de récupérer au préalable les corps de ses ancêtres qui gisaient encore sous les ruines de Santa Cristina, afin de les transporter dans son établissement d'accueil. Le transfert fut effectué en grande pompe, un cortège de prêtres, de diacres et de moines entourant Flora<sup>1080</sup>. On ne saurait mieux exprimer l'importance accordée au corps des parents défunts, la nécessité pour les survivants d'en prendre soin et la fonction funéraire dévolue dans ce but aux monastères familiaux. Une telle vocation constituait sans doute même l'un des objectifs premiers de la fondation. Fernando Flaínez et son épouse Elvira avaient ainsi souhaité dédier une partie de leur patrimoine à l'édification d'un

---

<sup>1078</sup> Sur la pratique de l'inhumation *ad sanctos* : DUVAL, Y., *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988 (Collection des études augustiniennes. Série Antiquité, 121) ; EAD., « *Sanctorum sepulcris sociari* », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), p. 333-351.

<sup>1079</sup> LCFA 2, doc. 110, p. 9-10 : *Dum uenit ad oram extremam, ordinauit ad omnes auditores suos qui ibi aderant ut ibi fuissent corpus illius humatum ubi iam aui, bisau, trisau, uxor et filiis sortem quiescendi habebant ; et tunc ibi non erat iam dictus episcopus Petrus, dedit super eum suam coniurationem ut corpus illius non fuisset translatum in alium locum [...]. Obinde ego Petrus episcopus, tam pro remissione peccatorum genitorum meorum, fratrum cum sacerdotibus, uel omnium consanguineorum meorum qui in ipso loco sepulti quiescunt, pro me et ipsis, hic cupio facere uoluntatem patris mei. Ipsam ecclesiam uetustam in terra prostrauit et quantum me Dominus adiuuauit in melius restaurauit.*

<sup>1080</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394-395 : *Post multum uero temporis inuenit ora mortis ad ipse Arias, qui ipso arcisterium hedificauerat, et accepit sepultura in ipso loco [...] perducta est cum sacerdotibus, leuitas simul et confessores ad ipso arcisterio Sancte Christine qui est distructum et tulit secum corpus Arias, Baldredo etiam et Iusta et misit eorum corpora in Sancti Iacobi apostoli et fratris Domini.*

monastère « où leurs corps recevraient l'inhumation » : ainsi naquit San Martín de Pereda<sup>1081</sup>. À Guimarães, la comtesse Mumadona Díaz plaça, dès la fondation, le corps de son jeune fils défunt<sup>1082</sup>.

On ignore dans ces deux cas si d'autres membres de ces familles avaient ensuite fait le même choix de sépulture, mais il est permis de constater parfois une diversification des stratégies funéraires, où les volontés individuelles semblent primer sur le poids d'une tradition familiale. María Elida García l'a montré à propos de l'infante Cristina Bermúdez et de son fils Alfonso : celui-ci avait été inhumé au monastère de Cornellana, fondé par sa mère, mais cette dernière avait élu sépulture à Santa María de Villanueva de Carzana<sup>1083</sup>. Ailleurs, une préférence familiale est nettement visible. En 951, Adosinda Gutiérrez et son époux Jimeno avaient élu sépulture à Celanova, fondé quinze ans plus tôt par Rosende et Froila, frères de la première<sup>1084</sup>. Une inscription datée de 958 révèle ensuite que leur mère Ilduara y avait été inhumée<sup>1085</sup>. On sait aussi que, dès après sa mort survenue en 977, le « corps très saint » de Rosende fut précieusement conservé dans le même monastère<sup>1086</sup>. À Sobrado, la tradition d'inhumation se perpétue pendant plus de soixante ans : le même choix de sépulture est fait en 959 par Rodrigo et son épouse Elvira, fils et bru du fondateur Hermenegildo, puis vers 1023 par Gutier Muñoz, son petit-neveu<sup>1087</sup>. Trois inscriptions aujourd'hui disparues, autrefois

---

<sup>1081</sup> CSMB, doc. 1 (1020), p. 5 : *A multis est scitum necnon a paucis manet declaratum eo quomodo est homo vir nomine fredenandus flayniz et eius coniuge Geloire sedente namque uterque in unum uenit eis desiderium construere monasterium in hereditatem suam ubi corpora eorum tumulationem accepissent.*

<sup>1082</sup> VMH, doc. 9, p. 7-8 : *Conatus quidem dulcissimus mihi pignus Nunnus dum adolescentie ad annos effectus esset adductus fefre grauissima correptus ad diem usque extremo est deductus. Postmodum tamen spiritum trahens a multis patefecit per quos misericordia mihi innouabit ut pars hereditatis sue pro illius anime remedium fecissem secundum uoluntati mee exitisset arbitrium. Nec non et auctoritas legum censuerunt ut de predia filii defuncti qui superstites soboles non relinquerent parentibus eorum possidenda laxarent. Vt ibi eius corpusculum umatum quiescit in uestra hinc datur intelligi ad seruiendum terrena illius subici causa.*

<sup>1083</sup> GARCÍA GARCÍA, « Aristocracia laica y monasterios », p. 268-269. Voir aussi dans le même sens PÉREZ, « El control de lo sagrado », p. 802-803.

<sup>1084</sup> CDMC 2, doc. 91, p. 65 : *Adhuc maiora et nobis inexcusabile uobis fratribus Cellenoue iniungimus et per Deum ut conpleatis monimus et testamus, quod ubi nos deuidum mortis repperit et e seculo migraberimus cum omni caritate in hoc monasterio corpora nostra deferatis adque sepelliatis, et pro animabus nostris Deum omnino rogetis ut ea que de uos speramus apud Dominum promereri uestra prece et uestro lauore adibiscamus ut confidimus.*

<sup>1085</sup> HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae*, n° 231, p. 76 : *Deget hic humatum Ilduarecentse [sic] sanctum corpus, condita a Rudesindo episcopo proli suo XIII kalendas Ianuarias era DCCCCLXXXVII<sup>a</sup>.* Il faut évidemment comprendre : *Ilduare c(o)m(i)t(is)se*. L'inscription se trouvait, selon Hübner, au-dessus de la porte du jardin qui conduit à l'oratoire de San Miguel de Celanova.

<sup>1086</sup> CDMC 2, doc. 186 (977), p. 183 : *monasterium situm est loco predicto Cellenoue, quod uenerabilis pater et diue memorie auius noster domnus Rudesindus episcopus fundauit et ubi sanctissimum corpus eius honorifice humatum abetur.*

<sup>1087</sup> TS 1, doc. 4 (959), p. 30 : *in loco predicto ubi corpusculi nostri requieverint* ; doc. 126 (1023), p. 157 : *Ego cliens ac pusillus seruorum Dei, licet indignus Gutier Munionis, cuius corpus ibi est humatum.* Gutier était donc mort et enterré à cette date, mais la fiction qui consiste à lui attribuer alors une capacité juridique, comme s'il était encore vivant, suggère que son décès était assez récent. Sur ces liens familiaux, rappelons TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 313-318.

situées dans l'église de San Juan Bautista de Corias, signalaient pareillement l'existence d'une préférence familiale dans les choix de sépulture : le comte Piniolo en 1049, son épouse Ildonza en 1063, leur nièce Onega Rodríguez en 1078 avaient été successivement ensevelis dans l'établissement fondé par les premiers, avant que leurs tombes ne soient transférés au XII<sup>e</sup> siècle dans l'église primitive convertie en chapelle funéraire, quand une nouvelle église fut construite<sup>1088</sup>. Il en va de même à San Antolín del Esla, où Nuño Pérez fut inhumé après que son oncle Rodrigo Galíndez, fondateur du monastère, y eut élu sépulture<sup>1089</sup>.

Le désir de sépulture monastique ne vise pas seulement la proximité des corps saints et tous les bienfaits qui peuvent en résulter. Comme dans la demande formulée en 951 par Adosinda Gutiérrez et son époux aux moines de Celanova, le choix d'une inhumation *ad sanctos* s'articule étroitement avec une autre exigence : celle de voir la communauté élever ses prières pour l'âme des défunts, afin d'augmenter leurs chances de salut<sup>1090</sup>. La présence de leurs tombes entre les murs du monastère permettra de les rappeler, s'il en est besoin, au souvenir des spécialistes de l'oraison que sont les moines.

### 3. Commémoration

En la matière, les exigences des fondateurs restent parfois assez vagues : ceux de San Román de Entrepeñas ou de Cornellana se bornent à demander que les moines ne négligent pas de prier pour leur salut<sup>1091</sup> ; les fondateurs de San Miguel de Trevías, selon le texte d'une inscription datée de l'an mil, réclament que tous ceux qui, dans cette église, élèveront leurs prières pour autrui, les aient aussi présents à l'esprit<sup>1092</sup> ; le roi García IV, fondant Santa

---

<sup>1088</sup> IMA, n° 145, p. 153 : *In praecluso lapide hic requiescit famulus Dei Piniolus Comes defunctus qui obiit XI Kal. Iunii era millesima octagesima septima* ; n° 146, p. 153 : *In hoc recluso lapide requiescit famula Dei Ildontia defuncta confessa VII Kal. novemb. era centesima prima post millesima(m)* ; n° 147, p. 154 : *Oneca Roderici, neptis nostrae comitissae, tegitur hoc lapide, requiescat placide. Obiit era MCXVI*. Voir sur ces sépultures et leur localisation GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A., « La topografía funeraria del monasterio de Corias en la época medieval a partir de la arqueología y las fuentes escritas », dans *Territorio, sociedad y poder*, 7, 2012, p. 129-178, ici p. 132-134.

<sup>1089</sup> CDCL 4, doc. 970 (1038), p. 107 : *ibi desideravi sepulturam abere* ; doc. 1151 (1067), p. 383 : *Nunnus Petriz concessit omnia sua bona ad sciterio Sancti Antonini, qui est fundato in ripa Estola, ubi sepultus est corpus illius*.

<sup>1090</sup> Voir par exemple en ce sens CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 : texte cité n. 1084.

<sup>1091</sup> CSRE doc. 1 (940), p. 47 : *perpetim ibidem obsecramus tam abbates quam ceteri qui ibidem aduenerint fratres, ut pro sospitate nostra uel incolomitate regni orare non desineant* ; CDSC doc. 1 (1024) p. 111 : *cultores ecclesie sivi vindicent et possideant ut pro se lucrum inde adquirant et pro nos orare non pigeant*.

<sup>1092</sup> IMA, n° 157, p. 162 : *Quantique in loco isto orent pro ceteris si in mente nos avent et in nobis post vitam aveant protectorem*. Voir aussi sur cette inscription GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, 1995, n° 72, p. 140-141. San Miguel de Trevías est désigné comme *monasterium* dans un acte de 1037 : CDCO, doc. 46, p. 156 : *aliud monasterium in locum qui dicitur Trebes in honore Sancti Michahelis fundatum*.

María de Nájera en 1052, formule le vœu que son nom soit commémoré pour l'éternité<sup>1093</sup>. Les recommandations sont d'autres fois plus précises et mettent alors en lumière un caractère primordial de ces établissements : ils constituent pour les familles fondatrices et patronales des lieux de mémoire liturgique où seront prises en charge les âmes des parents défunts, et permettent par là même de répondre aux inquiétudes spirituelles dont on a vu qu'elles contribuaient largement à motiver les fondations de monastères<sup>1094</sup>. En 800, les fondateurs de San Emeterio de Taranco exigent ainsi que les moines chantent pour eux une messe trois fois par an<sup>1095</sup>. En 870, ceux de San Miguel de Negrello demandent aux prêtres et aux frères de se souvenir d'eux, chaque année, le jour où ils célébreront saint Michel, « promesse de rédemption » : ils espèrent ainsi bénéficier de la miséricorde divine au jour du Jugement<sup>1096</sup>. Moins de vingt ans plus tard, le prêtre Beatus, à l'origine de la restauration du monastère de San Salvador de Arnoya, demande aux prêtres du lieu de réaliser pour lui un service liturgique lors des *dies sanctos* et *anniversarios*<sup>1097</sup>. En 927, la fondatrice de San Pedro de Sorga exige de même des prêtres du monastère qu'ils offrent chaque année pour elle et son époux, le jour de Noël, un sacrifice eucharistique et un repas commémoratif<sup>1098</sup>. En 938, Ilduara Ériz offre à Celanova, fondé deux ans plus tôt par ses deux fils, de nombreuses têtes de bétail *pro nostras missas*<sup>1099</sup>. En 976, au moment de céder le monastère de Santiago de Barbadelo à son fils Vermudo, l'abbé Sunilano lui rappelle de ne pas négliger ses *votos et anniversarios et kalendarios*, de sorte que l'un et l'autre puissent espérer dans le salut<sup>1100</sup>. Trois-quarts de siècle plus tard, les fondateurs de San Juan de la Cortina attendaient des moines et des moniales qu'ils célèbrent annuellement les « jours de [leurs] fêtes » – entendons, sans doute, la date anniversaire de leur trépas – pour le repos de leur âme<sup>1101</sup>.

Plus détaillées encore sont les demandes adressées par leurs fondateurs aux monastères de Celanova, en 942, et de San Martín de Lalín, en 1011. Aux moines du premier, Rosende demande

« qu'ils s'occupent en tout temps d'accomplir leur office en mémoire de [son] saint père spirituel, l'évêque Sabaricus, à la fête de saint Romain, moine ; qu'un service soit rendu à

---

<sup>1093</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 19 : *unde nostri nominis in perpetuum esset memoriale*.

<sup>1094</sup> Tous les textes évoqués dans les lignes suivantes sont cités dans l'annexe XII.

<sup>1095</sup> CSM 1, doc. 2, p. 11.

<sup>1096</sup> DEPA 2, doc. 95, p. 54.

<sup>1097</sup> CDMC 1, doc. 7 (889), p. 68.

<sup>1098</sup> *Ibid.*, doc. 27 (927), p. 92.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, doc. 57 (938), p. 133.

<sup>1100</sup> TSJS, doc. 61, p. 177.

<sup>1101</sup> CDCO, doc. 44 (1033), p. 150.

celle de saint Vincent lévite pour la sauvegarde de [son] géniteur Gutier ; pour [sa] génitrice Ilduara, qu'ils fassent un petit service à la fête des saints Adrien et Nathalie ; qu'un office comparable soit accompli pour le pécheur Rosende au jour de la mort des saints Facond et Primitif ; et que la fête de saint Michel archange soit souvent consacrée à la mémoire de [son] cher frère Froila, afin que, vivant pieusement en communauté dans le présent, [ils] mérit[ent] dans le futur, avec les saints, le secours de Dieu et son royaume. »<sup>1102</sup>

À ceux qui peuplent la communauté de Lalín, la fondatrice Adosinda Gudestéiz adresse cette supplication :

« Je vous conjure et vous prie, ô serviteurs de Dieu et servantes du Christ qui combattrez en ce lieu susmentionné pour le service de Dieu, de garder la mémoire de mes géniteurs : mon père Gudesteus, au jour de la saint Christophe ; ma mère Leodegundia au jour de sainte Marie, mère de la lumière ; mon très doux époux Gonzalo, au jour de la saint Martin évêque ; l'éminent père, très saint pontife et grand seigneur, l'évêque Arias qui ébaucha l'édification de ce lieu et y fonda une maison pour le Seigneur et la sainte Église, au jour de la saint Romain où il a quitté ce monde ; moi, Adosinda, vouée à Dieu, indigne et pécheresse, qui ai offert ce présent et cette offrande au Dieu vrai et vivant, au jour de la naissance du Seigneur. »<sup>1103</sup>

Rosende et Adosinda formulent des demandes de services anniversaires pour eux-mêmes et pour leurs proches, vivants et morts<sup>1104</sup>. Dans le premier cas au moins, probablement aussi dans le second, ceux-ci doivent être perpétuellement réitérés. Leur contenu n'est pas précisément défini, mais la référence aux fêtes du calendrier chrétien, en même temps que l'emploi des termes *memoria* et *servitium*, orientent vers la mise en place d'une liturgie d'intercession et de commémoration, exercée d'abord en faveur des fondateurs et de leurs parents.

Ces stratégies familiales de salut, centrées sur les établissements monastiques, s'inscrivent ensuite dans le temps. Les fondateurs, leurs proches, leurs descendants continuent de se tourner vers le monastère du lignage dans les années et les décennies qui suivent sa fondation, dans l'espoir qu'y sera prise en charge la mémoire des parents défunts. En 955, Sisnando dote le monastère de Sobrado non seulement pour le salut de son âme, mais aussi

---

<sup>1102</sup> CDMC 1, doc. 72 (942), p. 156.

<sup>1103</sup> CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 208.

<sup>1104</sup> L'évêque Sabaricus avait précédé Rosende sur le siège de Mondoñedo : voir PALOMEQUE TORRES, A., *Episcopologio de las sedes del reino de León*, León, 1966, p. 353-359 ; GARCÍA ORO, J. (coord.), *Historia de las diócesis españolas*, 15, *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, Madrid, 2002, p. 219. Quant à l'évêque Arias mentionné, il s'agit d'Arias Peláez, également évêque de Mondoñedo et oncle de la fondatrice Adosinda Gudestéiz : voir CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », p. 185-187.

pour celui de sa défunte mère Paterna<sup>1105</sup>. En 966, le même Sisnando, Rodrigo et son épouse Elvira, en une sorte de testament mutuel, précisent que les biens engagés devront être employés par les survivants, depuis leur retraite de Sobrado, à faire l'aumône aux pauvres et aux voyageurs pour que leurs prières favorisent le salut de ceux qui mourront les premiers<sup>1106</sup>. En 1031, aux termes d'un accord comparable, Muña Muñoz octroie une donation à l'abbé de Sobrado Gutier Eriz pour l'âme de Gutier Muñoz, frère de la première et oncle du second, mort une dizaine d'années plus tôt<sup>1107</sup>. Même permanence du « souci des morts »<sup>1108</sup> – entendons encore : des morts de la famille – à Guimarães : en 960, Flamula, nièce de la fondatrice Mumadona, malade et craignant pour sa vie, reçoit la pénitence et demande à être conduite à Guimarães en présence de sa tante ; pour le salut de son âme, elle lui commande de distribuer ses biens : une partie d'entre eux devra revenir aux moines et aux moniales de Guimarães, à charge pour eux de dire des messes à sa mémoire<sup>1109</sup>. Trente ans plus tard, un certain Pater Iunas et son fils Fafila donnent 140 *quinales* de vin aux moines de Guimarães pour le repos de Mumadona González, fille de Gonzalo Menéndez et petite-fille de Mumadona Díaz<sup>1110</sup>. En 1040, Nuño Pérez, neveu de la fondatrice Sancha, donne au

<sup>1105</sup> TS 1, doc. 2, p. 24-25 : *concedo ibidem ego Sisnandus episcopus ipsam uillam nuncupatam Superatum pro anima mea et pro anima genitricis mee Paterne.*

<sup>1106</sup> *Ibid.*, doc. 5, p. 33 : *et qui ex nobis primitus ab hac miserrima uita migrauerit, ille qui adhuc uiuens uel incolumis permanserit, legitime currat in obsequiarum elemosinarum pauperum et peregrinorum, deprecantes domini maiestatem ut exaudiat eorum precem et animam abstrahat a baratro et tartaro inferni.*

<sup>1107</sup> *Ibid.*, doc. 42 (1031), p. 74-75 : *Ambiguum quidem non est, set multis manet notum eo quod ego et germanus meus diue memorie domnus Gutier diaconus et confessor prolix Munionis et Froiloni in unum dulciter duximus uitam, et consilio inito cum Dei adiutorio fecimus inter nos scripturam firmitatis de omnibus rebus nostris [...] ut unus ex nobis qui primitus de hoc seculo migraret, ille qui uiuens remaneret, iuri eius omnia relinqueretur, et curam diligenter exhiberet anime illius qui primitus obisset in pauperibus in sacerdotibus et in egenis omnia diligenter dispertiret. Casu igitur accedente ille primitus migravit et mihi remansit omnia de super notata. Ob inde ego Munia confessa tibi subrino meo Gutierri abbati concedo pro anima eius ecclesiam quam uocitant Sancta Maria de Preseto [...] sicut iam diximus pro anima tui Gutier ut dum uitam uixeris bucellam pauperibus tribuas et ipsam ecclesiam [...] habeas iuri quieto dum uitam uixeris et post obitum tuum, germanus tuus uel suprinus filius germani tui, siue uir seu mulier, qui dignus fuerit et uitam monasticam uixerit, habeat et possideat. Sin alias tornet se ad nostros propinquos qui in uita sancta perseruerauerint et faciant pro anima de domno Gutier sicut superius diximus.*

<sup>1108</sup> L'expression est de LAUWERS, M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1996 (Théologie historique, 103).

<sup>1109</sup> VMH, doc. 11 (960), p. 11-12 : *Flamula deuota filia Ruderici et Leodegundie dum uenit ad infirmitate timendo die extremo leuauit confessionem hic in uilla lalini. Ordinauit ducere ad homines bonos id est tie sue Godo Eroni Gontemiri conuersi fromaricus nantz quintilla gaudiniz Julianus reuelliz et cum eos alios multos filios bonorum hominum ducerent eam ad locum monasterii vimaranes et ad tie sue Mummadona deuota. dum peruenit ibidem in eius presentia uidit se astricta in infirmitate [sic] ordinauit ad ipsa sua tia omnia sua distribuere pro remedium anime eius. Et in laicale nichil transferre nisi ad monasteria et in captiuis et peregrinis tam villas quam seruus que ei ordinamus ingenuare [...]. Concedimus ad monasterio de vimaranes id est in illa extrema villa cersaria treuules baldoigii medium. [...] Villa de lalin sit in arbitrio de ipsa nostra tia domna Mummadonna cum as villas que ibidem sunt testatas [...] ut pro anima nostra faciant monasterium de vimaranes. [...] et illa alia de domno Nuno dent pro ea xv boues pro meas missas.*

<sup>1110</sup> PMH, doc. 221 (1013), p. 135 : *et dimisimus tibi inde pro remedio de mummadonne Gundisalbus diue memorie C<sup>m</sup>XXX<sup>a</sup> quinales de uino.*

monastère de San Antolín del Esla un ensemble de biens « pour le soulagement de [son] âme et de celle de [ses] géniteurs, Pedro Muñoz et dame Gudigeva, afin qu'en ce jour, en présence du Seigneur, [leurs] crimes soient absous »<sup>1111</sup>. En 1060, la *deovota* Tuda Gudestéiz transmet le monastère de São Pedro de Arouca à son neveu Froila pour « qu'après [sa] mort, [il] prenne soin de [son] âme au moyen de messes, offrandes, prières et psalmodies, et en offrant de la nourriture aux pauvres pour le salut de [son] âme, pour que le Seigneur [l]'ait toujours en sa mémoire »<sup>1112</sup>.

La permanence, la rigueur, la réalité même de la vie monastique au sein de ces monastères privés, parfois d'une envergure fort modeste, la capacité de leurs membres à remplir des fonctions liturgiques, la profondeur de leur conversion peuvent être parfois et à raison mises en cause<sup>1113</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'une part non négligeable d'entre eux se trouvait, inégalement peut-être, mais suffisamment pourvue en hommes ou en femmes un peu lettrés, en prêtres, en clercs, en livres et en équipement liturgique pour offrir une réponse aux exigences qui leur étaient adressées. San Emeterio de Taranco, qui comptait un prêtre parmi ses fondateurs, avait ainsi reçu des livres, des chasubles, des calices, des patènes et des croix<sup>1114</sup>. À San Martín de Pontacre, la dotation initiale – apportée par un abbé, un prêtre et un clerc – comprenait des chasubles, deux calices d'argent, deux encensoirs, deux croix et pas moins de trente livres<sup>1115</sup>. San Esteban de Alaba avait été fondé par un prêtre puis transmis à son neveu, diacre, qui en avait à son tour confié l'abbatiate à un prêtre ; le monastère possédait en 889 une large gamme de livres liturgiques : manuel, passionnaire, psautier, antiphonaire, *liber ordinum* et d'autres dont le contenu n'est pas précisé<sup>1116</sup>. En 1039, le prêtre Gevoldo dotait sa fondation de San Pedro y San Pablo de Sauto de terres et d'objets liturgiques *pro*

<sup>1111</sup> CDCL 4, doc. 993 (1040), p. 147 : *pro remedium anime mee et de genitoribus meis Petrus Muniz et domna Gudigeua ut in die illa ante Domini presenciam absoluantur nobis crimina.*

<sup>1112</sup> PMH, doc. 423 (1060), p. 265 : *Do ad tibi froila isto que in testamento resonat pro que contines me in mea senectute de uicto et de uestito et de modulatura et pro tuo seruitio bono que ad mihi facis et que ad mihi placet. Et post obitu uero meo habeas cura de anima mea in missas et in uotiuos et in oratione et in recitatione et bucella in pauperibus tribuendo pro remedio anime mee ut et dominus memorie sit mihi semper.*

<sup>1113</sup> Voir en ce sens GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 146-149 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345-358 ; ORLANDIS, « Reforma eclesiástica », p. 319 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 542-546.

<sup>1114</sup> CSM 1, doc. 2, p. 10 : *Ego Vitulus abba [...] cum congermano meo Erbigio presbitero [...] concedimus [...] casullas, libris, calicis, patenas, cruces.*

<sup>1115</sup> DEPA 1, doc. 55, p. 248 : *Paulus abba et Johannes presbiter et Nunno clerico [...] composuimus tesauo ecclesie libros et casullas et alices duos argenteos, IIII casullas palias, XXX libros, duas cruces de allaton, duos incensarios.*

<sup>1116</sup> CDCO, doc. 12, p. 46 : *Ego Taiellus diaconus [...] tibi Riciulfo presbitero [...] adsigno de presenti ecclesiam iamdictam Sancti Stefani siue libros Manualem, Passionum, Psalterium, Antifalalem, Ordinum, uel omnes libros ecclesiasticos.*

*luminariis iugiter accedentibus et pro odoribus odolentibus sacris*<sup>1117</sup>. En 1043, Santa María de Ribeira était riche d'une croix d'argent, d'un calice, d'un encensoir, de trois *ordinos* couvrant tout le cycle liturgique, d'un antiphonaire et d'un psautier<sup>1118</sup>. Dans les grandes fondations aristocratiques, à Celanova, à Sobrado, à Guimarães, à San Martín de Lalín ou à San Antolín del Esla, la dotation en objets et en livres destinés au culte est d'une exceptionnelle richesse<sup>1119</sup>. Au moment d'en rappeler la teneur dans son « testament », en 977, Rosende mentionne les « livres écrits pour les heures diurnes et nocturnes » et « les cloches pour l'appel des moines », rappelant ainsi que la journée des moines de Celanova se trouvait en permanence rythmée par le temps de la liturgie<sup>1120</sup>. Trente-cinq ans plus tôt, un acte de donation émis par le même Rosende avait défini les frères de Celanova comme ceux qui vivaient « sous le joug de la prière »<sup>1121</sup>.

C'est à la lumière d'une telle fonction d'intercession que l'on peut comprendre les exigences formulées par les fondateurs à l'égard des futurs moines en matière d'ascèse, de respect des normes régulières, d'indépendance vis-à-vis des pouvoirs séculiers. Il est dans cette mesure significatif que l'abbé et propriétaire du monastère de Barbadelo, juste avant de rappeler à son fils qu'il ne devait pas lésiner sur les commémorations, ait voulu mettre l'accent sur de telles exigences : succédant à son père, il devrait s'entourer d'hommes de qualité, « qui jour et nuit persistent dans la crainte de Dieu et vivent selon la sainte règle, les pieds prestes pour aller à l'église, les mains consacrées au travail, à l'aumône pour les pauvres

---

<sup>1117</sup> CSVO, doc. 32, p. 77.

<sup>1118</sup> TC, doc. 274, p. 401 : *argentum cruce, calsa, cortina et calice cum suo turabulo, [...] libros Ordinos et nimis optimos, uno de avento et alio sic de avento et de quadragesima, tercio de resurrectio et de quotidiano qui complerent a ordine de toto circulo anni, Manuales duos et uno Antifonalium et suo Psalterium.*

<sup>1119</sup> Nous nous bornerons à citer un exemple, celui de Guimarães : VMH, doc. 9 (959), p. 9 : *pro ornamentas sacre altariorum sanctorum offerimus templum f<sup>a</sup> cruce huic sancto que de centum quinquaginta solidos ex auro et lapidibus ornatam. Capa deaurata et lapidibus ornata continens CC<sup>os</sup> LX<sup>a</sup> solidos. Ditagos de octoginta solidos. Coronas III<sup>es</sup> tenentes LXX<sup>a</sup> solidos ex lapidibus ornatas. Calices duos unum de LX<sup>a</sup> solidos et alium de L<sup>a</sup> solidos. Cruces III<sup>or</sup> deauratas. Ditagos. Torques deauratas et lapidibus ornatas. Vrceolos de VIII<sup>o</sup> solidos. Candelabros I<sup>os</sup>. Lucernas idem. Lampadas de C<sup>m</sup> solidos. Signos fusiles ex metallo III<sup>or</sup> et totidem campanis. Et turificarios I<sup>os</sup> unum tenentem L<sup>a</sup> solidos et alium LX<sup>a</sup> cum suis fidelis oblatis. Stolas cultas XII<sup>im</sup> capas. Duas stolas litoneas de seruicio mense in thesaurum. Concloclearios XI<sup>m</sup>. Cifo ex auro et trulios duos. [...] Uiginti libros ecclesiasticos. Amtiphonarios III<sup>es</sup>. Organum [sic]. Comitum. et manuale Ordinum. psalterios Duos. passionum et precum. [...] uestes ecclesiasticas tres. De albas I<sup>os</sup> duos saibis et unum morcum. Alara una. De alueici uelos lineas. Quatuor frontales. Palees III<sup>or</sup>. Palas greciscas. duas alias palas de aluz. Quinque casula. Piscina f<sup>a</sup>. glisissas. Tres de aluz. Quinque dalmaticas. Albas II<sup>os</sup>. Piscinia f<sup>a</sup>. Et III<sup>es</sup> auectos vno de alueci et alia tisaz. Casulas lineas. Decem tunicas. Voir aussi, d'une richesse comparable : CDMC 1, doc. 57 (938), p. 132-133 ; doc. 72 (942), p. 155-156 ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 ; TS 1, doc. 1 (952), p. 22 ; doc. 2 (955), p. 24 ; CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3 (1010), p. 206-207 ; CDCL 4, doc. 970 (1038), p. 108 ; doc. 971 (1038), p. 115.*

<sup>1120</sup> CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *in ammonitione conuersorum signos et campanas ; exaratio librorum in oris diurnis et nocturnis.*

<sup>1121</sup> CDMC 1, doc. 72 (942), p. 155 : *offero monasterio sancto et fratribus ibidem habitantibus per ueram humilitatem et dignam caritatem, per iugem orationem et piam sanctitatem uiuentibus.*

et pour les étrangers »<sup>1122</sup>. À San Martín de Lalín, la corrélation est plus encore manifeste : les moines vivant « sous la norme des saints et la discipline de la règle » devraient être instruits, corrigés et châtiés par leur abbé ou par l'évêque « afin qu'ils ne cessent pas de recommander quotidiennement au Seigneur les indignes et les pécheurs »<sup>1123</sup>. Il convient sans doute de comprendre de la même façon les recommandations effectuées par Froila Gutiérrez à l'occasion de la fondation de Celanova :

« Que soit construit ici, sous la direction et la protection de mon père et frère, le seigneur évêque Rosende, un temple au nom de mon Seigneur le Sauveur, au nom de qui j'ai dédié cette offrande, de sorte que sous le pouvoir de ce pontife bienveillant on édifie ici un monastère, et qu'y soit réunie une communauté de frères servant Dieu, marchant sur le chemin de la règle. Et qu'ainsi, Seigneur, ce monastère soit instruit par les dogmes divins afin qu'en ce lieu la paix inonde le cœur des frères et qu'ils méritent de devenir des vases très purs dans lesquels tu te plais à demeurer, et qu'en y demeurant tu sanctifies. Que soit établie ici, Seigneur, la maison de Dieu et la porte du ciel, pour qu'ici, à toute heure, au pécheur qui se tournera vers toi de tout son cœur, tu commandes que soient défaits les nœuds de ses péchés. Ainsi, que les serviteurs de Dieu qui ont renoncé au monde et à ses fastes, te suivant seulement toi, Seigneur, dispensateur et pourvoyeur de tous biens, possèdent toutes les choses mentionnées. »<sup>1124</sup>

Comme dans l'acte de fondation de Lalín, l'enchaînement des propositions n'est pas anodin : si les moines suivent une vie vraiment droite, conforme aux prescriptions régulières, ils seront sanctifiés ; parce que le monastère sera peuplé d'hommes particulièrement saints, il deviendra la porte du ciel, une voie de rédemption pour tous les pécheurs sincèrement repentis : non

---

<sup>1122</sup> TSJS, doc. 61 (976), p. 177 : *et homines bonos ad te aplices qui te adiuvent in omnibus bonis et, qui in timore Dei persistent die noctuque et qui per regulam sancta vivunt pedibus alacres ad ecclesiam, manibus ad laborem, et ad mercedem in pauperes et peregrinos. Omnia vestra expedite et vestros votos et anniversarios et kalendarios ne pigritetis.*

<sup>1123</sup> CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 206 : *Concedo ad ipsum prefatum monesterium et ad onorem sancti Saluatoris et sancte Marie uirginis et sancti Martini episcopi et fratris Christi uel sociorum eius ipsa V<sup>a</sup> portione, pro stipendium fratrum uel sosorum [sic] hic permanentibus in normam sanctorum sub decretum regule Sancte et sub manu et imperio abbatis uel abbatisse, quem Dominus et conllatio sancta ibi preelexerit et in uita sancta persistente ; nullum ibi super eos alium dominatorem premitimus nisi episcopo uel abbati pro ad collationem casticandi, corrigendi uel erudiendi et corripiendi, uel defendendi ut sit inienuus ad partem Dei omnipotentis et saluatori nostro vt pro indignis et peccatores quottidie Domino non cessent ad eo comendare.*

<sup>1124</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *ut sub regimine ac tuitione patris ac germanis mei domni Rudesindi episcopi construatur ib templum in nomine Domini mei Saluatoris, in cuius nomine uotum istum dedicaui, vt sub imperio eiusdem pontificis almi hedificent ibi monasterium et congregetur ibi fratrum congregatio Deo militantium sub regulari tramite gradientium et sic, Domine, ipse sciterio diuinis edoceatur docmis ut pax ibi redundet in fratrum corda ut effici mereantur uasa mundissima in quibus tu habitare delectes et inhabitando sanctifices, sit, Domine, ibi domus Dei et porta celi, ut qua ora ibi peccator ad te ex toto corde conuerterit, iubeas eius delere peccaminum nodos. Ita habeant omnia ista suprataxata serui Dei qui mundum relinquerunt et pompis eius, solum sectantes te Dominum largitorem et conlatorem bonorum omnium.*

seulement ceux qui y embrasseront la vie monastique, mais aussi – il est permis de le penser – ceux qui s’adresseront aux moines pour recourir à leur intercession.

La fonction médiatrice, censée favoriser le salut des fondateurs, de leurs parents défunts et de leurs descendants, se situe donc au cœur des missions remplies par ces monastères privés. Leur fondation puis le maintien d’un contrôle familial sur ces établissements en procèdent directement. Un dernier exemple suffira à le prouver : vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, au moment d’enrichir de quelques biens le monastère de San Salvador de Longares qu’ils avaient antérieurement édifié, le couple de fondateurs exige que, lorsque l’un d’entre eux décédera, l’autre dirige le monastère et s’y emploie à faire le nécessaire pour l’âme du conjoint défunt ; quand tous deux seront morts, le monastère sera tenu par la personne à qui les deux fondateurs auront confié leurs âmes<sup>1125</sup>. Pour s’assurer au mieux d’une efficace prise en charge commémorative et liturgique, on comprend alors que les maîtres des monastères aient souvent voulu y placer leurs parents comme membres à part entière de la communauté.

## **B. Accueillir les parents voués à Dieu**

La fondation des monastères familiaux peut être le fait d’un personnage ayant revêtu l’habit de religion ; par la suite, ces établissements sont souvent légués aux abbés de la famille qui doivent y résider. Plus largement, il n’est pas rare d’apprendre qu’un monastère a été construit pour accueillir en son sein les parents de l’un ou l’autre sexe qui se voueraient à la religion. Dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, Odoïno Vermúdez avait ainsi construit, à partir de l’église de Santa Comba de Limia héritée de son père, un monastère pour y installer sa mère Ceilala aux côtés d’autres moniales<sup>1126</sup>. En 1058, un certain Martín et son épouse Munnana cédaient leur monastère de San Salvador de Zotes à l’évêque d’Astorga, à la condition que, si l’un de leurs enfants, de leurs petits-enfants ou de leurs proches souhaitait s’y consacrer à la vie religieuse, il recevrait l’autorisation et la bénédiction épiscopales<sup>1127</sup>. En 1060, l’abbé Sancho de Huértalo, à l’article de la mort, prévoyait pareillement sa succession

---

<sup>1125</sup> CSJP 2, doc. 90 (ca. 1046), p. 66 : *et ut unus ex nobis ambobus migraberit, ipse alius regat eum locum et omnia ipsius loci, et faciat propter anima illius de euncti : et post obitu amborum, cui commendabimus nostras animas in quamti post ita regat eu [sic] monasterium.*

<sup>1126</sup> CDMC 2, doc. 191 (982), p. 195 : *Vertens uero tempora longiora ipsa casa permanens iuri meo hedificaui in ea monasterium genitrici mee Ceilala in quo et habitauit cum aliis ancillis Dei permanentes cum ea usque ad obitum suum.*

<sup>1127</sup> CDCA, doc. 359, p. 295-296 : *una re servata, quod si aliquis ex filiis vel neptes aut ex propinquis meis in vita sancta perseueraberint ibidem habeant licentiam ibi habitandi vel commorandi per iussionem de episcopo donno Didaco et benedictionem ex sucesoribus suis qui post eum fuerint.*

au sein du monastère qu'il avait lui-même reçu de ses aïeux : si l'un de ses parents voulait le tenir dignement, il lui reviendrait en priorité – Sancho pensait en particulier à son jeune neveu, fils de sa sœur Toda<sup>1128</sup>. De nombreux cas prouvent la mise en pratique de ces formules prescriptives. À une date non fixée, dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, le fondateur de Santa Cristina de León, Arias, y avait placé ses filles Justa, María, Infante et Granda, ainsi que ses petites-filles Honorifica et Flora ; après la mort de Baldredus, fils d'Arias, sa veuve se retira également au monastère<sup>1129</sup>. Plus tard et plus à l'est, on connaît le cas de Galga de Guipúzcoa, moniale au monastère de Santiago de Luquedeng qu'elle avait reçu de ses parents et de ses frères<sup>1130</sup>. Rappelons aussi les exemples de Sobrado, Guimarães, Villacete, Piasca, Polvorosa ou Ibeas : tous ces monastères chapeautés par une famille patronale offrent un accueil commode aux membres de la parentèle voués à Dieu.

Même si ces divers exemples montrent l'importance de la conversion féminine, la vocation des communautés familiales ne se bornait généralement pas à l'accueil des filles vouées à Dieu. La plupart des fois qu'il nous est permis d'en connaître la composition, ces établissements apparaissent comme des monastères doubles, ouverts à la fois aux moines et aux moniales : ainsi San Andrés de Sozello, San Pedro de Lordosa, Sobrado, Guimarães, Abelio, Santa María de Ribeira, San Martín de Lalín, Oña, Piasca<sup>1131</sup>. Le monachisme double, c'est-à-dire sexuellement mixte, apparaît ainsi comme une modalité très communément pratiquée de la vie monastique dans le haut Moyen Âge hispanique, et la faveur dont il jouit auprès des fondateurs de monastères privés explique en large part son succès<sup>1132</sup>. Les formes

<sup>1128</sup> CSJP 2, doc. 156, p. 194.

<sup>1129</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394 : *omnibus cognitum pates [sic] eo quod edificauit Arias et filii sui Baldredo monasterium uocabulo Sancte Christine intus ciuem Legionem cum ceterum Christi testium inter multarum namque monasterium, et tunc misit in eum proprias filias suas, nominibus Iusta, Maria, Domna Infante et Granda, eciam et neptas meas Honorifica et Flora. [...] Et post morte Baldredo sic conuertit in ipsa kasa mulier sua nomine Domna Matre.*

<sup>1130</sup> CSJP 2, doc. 96 (1048), p. 79 : *concedo supradicto altario illum meum monasterium quod abeo in Pampilona, quod uocatur Sancti Iacobi de Luquedeng [...] ita sicut parentes mei et germani mei omnes michi eum dederunt et inienuauerunt pro animas suas, pro eo quia sororem me ibi feci.*

<sup>1131</sup> San Andrés de Sozello : DEPA 2, doc. 97 (870), p. 59 : *fratrum uel sororum* ; San Pedro de Lordosa : *ibid.*, doc. 125 (882), p. 139 : *fratres et sirores* ; Piasca : CSMP, doc. 10 (945), p. 44 : *colegio sororum et monacorum qui ibidem peragentibus uitam monasticam* (voir plus largement sur le caractère double de cette communauté MONTENEGRO VALENTÍN, *Santa María de Piasca*, p. 49-51, 90-91 et 103-104) ; Sobrado : TS 1, doc. 3 (952), p. 28 : *in necessariis uirginum uel religiosarum in loco ipsius deseruientium, necnon et fratrum qui in uita sancta ibidem leue Christigeno portauerint iugo* ; Guimarães : VMH, doc. 9 (959), p. 8 : *cenobio fratrum et sororum in uita sancta perseuerantes* ; Abelio : TS 1, doc. 122 (960), p. 151 : *fratres ac sorores ibidem habitare fecit* ; Santa María de Ribeira : CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111 : *seruis Dei uel ancillas Dei* ; San Martín de Lalín : CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 208 : *serui Dei et ancillas Christi* ; Oña : CDCC, doc. 64 (1011), p. 460 : *Dei cultores et omnes Deo deuotas.*

<sup>1132</sup> Sur le monachisme double, voir en général ELM, K. et PARISSÉ, M. (éd.), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Berlin, 1992 (Berliner historische Studien 18, Ordensstudien 8). Dans la péninsule Ibérique : ORLANDIS, J., « Los orígenes del monaquismo dúplice en España », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 17-34 ; *ID.*, « Los monasterios dúplices » ;

qu'il revêt concrètement peuvent varier d'un établissement à l'autre – une seule ou deux communautés, une séparation physique plus ou moins marquée, une direction unique ou à deux têtes<sup>1133</sup> – mais, dans le cas des communautés les plus modestes, il était sans doute assez courant que les membres d'une même famille vivent sous un même toit, comme l'avaient fait à l'époque wisigothique les habitants des pseudo-monastères dénoncés par la *Regula communis*<sup>1134</sup>. À la fin du IX<sup>e</sup> ou au début du X<sup>e</sup> siècle, le prêtre et abbé Salamirus s'était retiré en compagnie de ses neveux au monastère de San Andrés de Congostro, qu'il avait acquis – et peut-être restauré – par *presura*<sup>1135</sup>. Un autre de ces petits établissements, dirigé en 917 par le prêtre Alarico, n'était composé que de lui-même, de sa sœur Eilo, *deovota*, et de trois autres moines, apparemment frères entre eux, peut-être aussi frères d'Alarico<sup>1136</sup>. Vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, le monastère de San Justo y San Pastor, près du *castellum* d'Eburi, avait été fondé par un frère et une sœur, qui y avaient aussi reçu l'un de leurs parents<sup>1137</sup>. En 981, l'église de San Ciprian de Atilio abritait seulement l'abbesse Argilo, son frère le moine Valerio, sa sœur la *conversa* Onega ainsi qu'une autre femme<sup>1138</sup>. Vers la fin du X<sup>e</sup> siècle, l'abbesse Fernanda vivait au monastère de San Pelayo de Piñeira avec ses sœurs, moniales, et ses neveux<sup>1139</sup>. En 1036, au monastère familial de Santa María de Ballarán, on trouvait la

---

LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 435-442 ; *ID.*, « La tardía supervivencia » ; RODRÍGUEZ CASTILLO, *Los monasterios dúplices en Galicia*.

<sup>1133</sup> Voir ORLANDIS, « Los monasterios dúplices », p. 193-197.

<sup>1134</sup> *Regula communis*, chap. 1, p. 172 : *Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare*. Sur le type de monachisme double décrit par le premier chapitre de la *Regula communis*, voir ORLANDIS, « Los orígenes del monaquismo dúplice », p. 25-28 ; *ID.*, « Los monasterios dúplices », p. 176-179 ; LINAGE CONDE, « La tardía supervivencia », p. 366-371.

<sup>1135</sup> CDMC 3, doc. 261 (1002), p. 79 : *Scitum quidem est et a multis manet notum dum per iussionem regiam et domni Adefonsi principis per editum suum uenit Oduarius cum collegas suos et fecerunt presuras per undique locus in regione Callecie. Vnde in eorum comeatu adfuit abbas Salamirus qui sicprehendit hereditatem cum ecclesia ab antiquis constructa uocabulo Sancto Andre apostoli uocabulo Congusto, territorio et ripa Limie. Dum ad ipsum Salamirus sacerdotem uitam patuit fuit ibidem in loco ipso uitam degens et relinquens omnia heredibus cum sobriniis suis timore canonicarum et uitam sine crimine deduxerunt*.

<sup>1136</sup> CSPC, doc. 10, p. 34 : *Ego Alaricus, presbiter, et germana mea domna Eilo, deouota, siue et omnes fratres nostros, id est, Andulfus et Obeco et Iusto, Moratyni [sic]*. Il faut sans doute lire plutôt : [...] *Andulfus et Obeco et Iusto Moratyni*, les trois personnages cités en dernier étant ainsi identifiés par leur nom et leur commune filiation patrilinéaire.

<sup>1137</sup> HCC, doc. 370 (967), p. 1204 : *veni ego Flaina, de recluso de sorores de Montesón, et exhibit germanus meus frater Ioannes, de Monasterio de Kaozolos et eglise sanctorum Cosme et Damiani et Sante Eufemie virginis, et habuimus inter nos unum aderatum consilium, et post inde dimisimus uitam et actos et coniungios seculares ; [...] et timendo peccatum de nostro parenteli pernominato Juliano, et sine tota consolatione et contubernio seculare, congregabimus nos, cum ipso nostro parente, in loco illo pernominato, qui visus est et sapius sub castellum Eburi, et cum nostra parbitate de abentia seculare fecimus monasterium in onorem Sancti Iusti et Pastoris*.

<sup>1138</sup> CSPC, doc. 187, p. 228 : *ego Argelo abbatissa, simulque germanis frater Ualero et Onneca conuersa, necnon et Todildi*.

<sup>1139</sup> TSJS, doc. 76 (1011), p. 203 : *cum meis sororibus et suprinis que sub meo regimine erant habitantes*.

fondatrice Velazquita et plusieurs de ses familiers : l'abbé Jimeno et ses frères, un certain Iñigo López, son frère, d'autres parents encore<sup>1140</sup>. En 1062, le monastère de San Millán de Hoyo abritait le fondateur, son frère et l'épouse de celui-ci<sup>1141</sup>. Une telle réalité, probablement fort commune, dut s'appliquer à nombre des petits établissements monastiques dont nous ignorons tout. Elle ne leur était pas propre : le monastère de San Salvador de Villacete, de fondation aristocratique et généreusement doté, fut ainsi édifié par Oveco Muñoz, son épouse Marina Vímaraz et leurs cinq enfants afin qu'ils pussent s'y retirer ensemble et y mener une vie monastique<sup>1142</sup>.

Cette mixité impliquait souvent des écarts aux normes régulières, bien tolérés tant que les autorités civiles ou ecclésiastiques ne venaient pas y regarder de trop près : la situation décrite à Santa María de Loyo par ceux qui la condamnaient, celle d'un monastère où la fornication allait apparemment bon train, était probablement assez commune au sein de ces monastères doubles : plus qu'un lieu de débauche, le monastère de Loyo n'était peut-être rien d'autre qu'un établissement familial où le principe théorique de la chasteté entre époux convertis pouvait se trouver aisément et habituellement transgressé<sup>1143</sup>. Une conclusion semblable vaut sans doute à Santa Comba de Limia, où l'héritier Ordoño Vermúdez s'était retiré avec sa mère Ceilala et d'autres moniales, dont une certaine Onega : à la mort de la première, la seconde fut placée par Ordoño à la tête de la communauté. On apprend plus tard qu'Ordoño et Onega, ayant dû quitter le monastère dont la propriété leur était contestée, s'adonnaient ensemble aux plaisirs de la chair<sup>1144</sup>. De là à suggérer qu'Onega avait été élevée au rang d'abbesse de Santa Comba parce qu'elle s'était donnée au maître des lieux, il y a un pas qu'il serait aventureux de franchir, mais l'on perçoit comment des relations personnelles,

---

<sup>1140</sup> CSJP 2, doc. 68 (1036), p. 17 : *Et advocans ego licet indigna ancilla Christi, nepotes meos, idest abba Eximino cum suos fratres, et Enneco Lopez cum suo fratre vel alios parentes meos.*

<sup>1141</sup> CSM 1, doc. 327, p. 313 : *Ego igitur Saturninus presbiter et frater meus Salvator Sarraziniz et uxor eius Columba tradimus nos medipsos ad arcisterium sanctissimi patroni Emiliani presbiteri [...] cum proprio monasterio cui vocabulum Sancti Emiliani de Foio, quem ego in mei patrimonii hereditate fundavi.*

<sup>1142</sup> CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 135 : *Nos pariter omnes Ouekus Munniuz et coniux mea Marina, una pariter cum filiis nostris Ueremudo Ouekiz, Petro Ouekiz et Ielaira et Exemena et Fronili, [...] nos uero sani et incolomes properauimus et usque auxiliante Deo peruenimus, at ubi respiramus et anelo uento deduximus, inquisiuimus in commune nostrum locellum, ubi uitam sequestram et monasticam deducemus uiam et Christo fideli deuotione inseruiremus.*

<sup>1143</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95-96. Voir dans le même sens ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 117.

<sup>1144</sup> CDMC 2, doc. 191 (982), p. 195 : *Vertens uero tempora longiora ipsa casa permanens iuri meo hedificaui in ea monasterium genitrici mee Ceilala in quo et habitauit cum aliis ancillis Dei permanentes cum ea usque ad obitum suum. Ipsa uero cludens diem ultimum tunc duxi ibi aliam nomine Onnega que presset illis. Et pro yd accusauerunt me homines male querentes [...]. Cumque uidissem me in magna tribulatione nesciens quid facerem, cum iniuria et contumelio derelinquens et casa et omnia quicquid abere poteram, cum inuidia diaboli ipsa sola Honnega adsumpsi mecum latitans luxuriose cum ea per diuersa loca.*

mêlant sexualité et pouvoir, participaient à la vie interne et à l'organisation même de ces communautés familiales, parfois bien loin des canons censés régir la vie monastique.

Dans ces différents cas, il est probable que tous vivaient sous un même toit. Ailleurs, les communautés devaient être nettement distinctes. À Santa María de Loyo, la volonté de restaurer une vie monastique plus conforme aux exigences censées la guider avait conduit à dissocier les deux communautés<sup>1145</sup>. À Sobrado, au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la séparation semble acquise : un acte de 1044 identifie d'abord l'ensemble de la communauté par sa composition mixte, sous la direction de l'abbesse Muña, avant d'évoquer seulement le *collegium monachorum uel clericorum* placé sous l'autorité de l'abbé Gutier<sup>1146</sup>. San Juan Bautista de León, fondé en 1011 par le comte Muño Fernández et son épouse Elvira, est placé d'emblée sous un régime comparable. Le couple avait antérieurement acheté un terrain à l'intérieur des remparts, où il avait d'abord fait édifier une riche demeure. Un peu plus tard, le désir leur vint d'y ajouter une église. Ils installèrent dans une tour une « maison de prière » pourvue de deux autels, l'un dédié aux saints Pierre et Paul, l'autre à saint Jean-Baptiste. Apparemment séparée de la précédente, ils consacrèrent au même endroit une église à la Vierge<sup>1147</sup>. Même si l'acte de fondation est peu clair, les deux édifices relevaient bien d'un seul et même monastère : une vingtaine d'années plus tard, l'établissement fondé par Muño Fernández est attesté sous la titulature de Jean-Baptiste et de Marie. On apprend aussi qu'il abrite une communauté double, ce qui laisse penser que les deux composantes de la communauté, masculine et féminine, servaient chacune leur propre église<sup>1148</sup>.

L'accueil réservé, au sein de ces communautés, aux membres de la famille fondatrice qui s'étaient consacrés à Dieu visait dans tous les cas l'affermissement d'un contrôle, lequel pouvait être d'autant plus étroit qu'il s'exerçait depuis l'intérieur du monastère. De fait, les intérêts placés par les patrons dans ces établissements privés étaient nombreux.

---

<sup>1145</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 96.

<sup>1146</sup> TS 1, doc. 51, p. 85 : *Ego Munia quanuis indigna confessa, una cum consensu fratrum uel sororum permanentium in cimiterio Superaddi, siue et ego Gutier abbas cum omne collegium clericorum uel monachorum normal [sic] sanctitatis obtinentium in ipso prefato monasterio.*

<sup>1147</sup> CDCL 3, doc. 701, p. 253 : *Et postquam istum iam perhedificatum fuit, uenit nobis desiderium, quos iam in corde nostro manebat de multis temporibus, edificare ecclesiam pro animas nostras, sicut et fecimus, in ipsa torre qui est a parte oriente, domus orationis cum duos altares et sub aras Dei sunt reliquie recondite de Ligno Domini et sanctorum Petri et Pauli et sancti Iohannis Babtiste, et alia ecclesie Sancte Marie semper uirginis qui est in ipse monasterio sancti Dei eflagitamus.*

<sup>1148</sup> CDCL 3, doc. 865 (1030), p. 474-475 : *in onorem sancti Ioannis Babtiste et Sancte Marie genetricis Domini nostri, cuius baseliga scita esse dinoscitur in ciuitate Legionense, iuxta aulam sedis Sancte Marie semper Uirginis [...] ipsa baseliga Sancti Ioannis Babtiste et Sancte Marie Uirginis [...] ad ipsius domnis et patronis nostris Sancti Ioannis Babtiste et ad Sancte Marie Uirginis, propter remedium animabus nostris, et ad fratribus uel sororibus qui in ipso loco in uita sancta perseuerauerint [...] ad locum iam dicto Sancti Ioannis monasterium quos edificauit comens Muniu Fredenandizi intus murum Porta de Arcu.*

## C. Concentrer les ressources

### 1. Agrégation patrimoniale et cohésion familiale

La préservation d'un patrimoine menacé d'érosion, de fragmentation ou d'usurpation, en péninsule Ibérique comme ailleurs en Occident, constitue l'un des objectifs premiers de la fondation et de la transmission des monastères privés au sein d'une même parentèle<sup>1149</sup>. Dans le droit wisigothique, le régime successoral commandait le partage égal des quatre cinquièmes des biens entre tous les héritiers<sup>1150</sup>. Plusieurs des canons conciliaires compilés dans la *Collectio hispana* avaient par ailleurs formulé le principe de l'inaliénabilité des biens d'église ; leurs prescriptions, bien que couramment violées, demeuraient théoriquement en vigueur au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle<sup>1151</sup>. La conversion d'un patrimoine en dotation d'église ou de monastère pouvait alors constituer un moyen efficace de sauvegarder sa cohésion contre l'émiettement auquel il se voyait autrement destiné<sup>1152</sup>. Maintenus dans l'indivision, les monastères privés constituaient ainsi des centres de pouvoir économique, assurant la conservation d'ensembles fonciers compacts sous le contrôle familial. En même temps, l'inaliénabilité théorique de ces établissements et la sacralité dont ils se trouvaient entourés les constituait en points de fixation autour desquels se structuraient les groupements familiaux<sup>1153</sup>. Il est d'un tel point de vue loin d'être indifférent que certains monastères privés aient été installés au cœur même de patrimoines aristocratiques parfois fort étendus. Avant qu'y soit fondé l'établissement qui en tirerait son nom, la *villa* de Guimarães constituait un

---

<sup>1149</sup> Voir en général BOUGARD, F., LA ROCCA, C. et LE JAN, R. (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351). Concernant le cas hispanique, MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 107, résume bien cette fonction des monastères familiaux : « el monasterio sirvió a la familia para defender el patrimonio, sacarlo de la competencia con otros aristócratas, y hacerlo depender de una institución que no se veía sometida a la división permanente basada en la herencia más o menos paritaria de la que era víctima el grupo ». Voir aussi dans le même sens MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 40.

<sup>1150</sup> Sur le régime de la propriété familiale et de la transmission du patrimoine dans le droit et la pratique hispaniques du haut Moyen Âge, voir GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *La comunidad patrimonial de la familia en el derecho español medieval*, Salamanque, 1956 (Acta salmanticensia. Derecho III, 1) ; MARTÍNEZ GIJÓN, J., « La comunidad hereditaria y la partición de la herencia en el derecho medieval español », dans *Anuario de historia del derecho español*, 27-28, 1957-1958, p. 221-303 ; MARTÍNEZ DíEZ, « Las instituciones del reino astur », p. 107-110 et 115-123 ; KING, P. D., *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought. Third Series, 5), p. 222-250 ; BERMEJO CASTRILLO, M. A., *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia en la Castilla altomedieval*, Madrid, 1996, p. 319-685 ; LARREA, J. J., *La Navarre du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Peuplement et société*, Paris-Bruxelles, 1998 (Bibliothèque du Moyen Âge, 14), p. 286-295 et 442-449 ; DAVIES, *Acts of Giving*, p. 65-87.

<sup>1151</sup> Voir GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 463-477.

<sup>1152</sup> Voir en ce sens WOOD, *The Proprietary Church*, p. 601-627, spt. p. 623-627 sur le cas hispanique.

<sup>1153</sup> Ou, pour le dire à la manière de LARREA, *La Navarre*, p. 445 : « Il existe certainement la conscience de l'appartenance à une famille qui s'étend bien au delà des limites de la cellule conjugale, pour regrouper plusieurs générations et plusieurs lignes collatérales. [...] Cette conscience se manifeste aussi dans les liens unissant familles et monastères. »

centre névralgique du domaine familial : c'est là que s'étaient réunis la veuve d'Hermenegildo et ses enfants pour procéder au partage des biens laissés par le comte défunt<sup>1154</sup>. Dans une logique similaire, c'est au monastère aristocratique de San Salvador de Villacete que fut tranché en 1029 le conflit patrimonial qui opposait différents membres de la famille patronale<sup>1155</sup>.

L'ampleur parfois considérable des dotations octroyées aux monastères aristocratiques manifeste bien leur fonction et leur nature patrimoniales<sup>1156</sup>. La fondation de San Juan Bautista de Corias par le comte Piniolo et son épouse Ildonza apparaît ainsi comme l'aboutissement d'un long processus d'accumulation visant à conférer au patrimoine comtal davantage de cohérence et de compacité. Le temporel dont se voit initialement doté le monastère en est l'expression directe : il comporte neuf petits monastères, quatre églises et plus de trente *villae*, principalement concentrés dans la vallée du Narcea et dont il est permis de retracer, pour partie, les modes d'acquisition antérieurs<sup>1157</sup>. Plus tard, le contrôle maintenu sur l'abbatiate, par l'intervention du comte et de son épouse dans la nomination des abbés, suggère la volonté des fondateurs de ne pas laisser trop d'indépendance à ceux qu'ils avaient si généreusement dotés et de garder un œil sur la gestion des biens qui leur étaient confiés. Covarrubias et Oña avaient de même reçu pour dotation un temporel considérable, composé de dizaines de monastères, d'églises et de domaines fonciers : pour y conserver la main, les filles des fondateurs en assureraient la gestion<sup>1158</sup>. On comprend dans cette logique que les dotations accordées aux nouveaux établissements soient parfois expressément destinées aux proches et aux descendants des fondateurs. En 870, Cartemiro et son épouse Astrilli font construire San Andrés de Sozello avec leurs fils convertis à la vie monastique, et précisent que les biens qu'ils remettent au monastère sont voués à servir l'église du monastère, mais

---

<sup>1154</sup> VMH, doc. 6, p. 5 : *Nos Mumadonna simul cum filios meos Gunsaluus Didacus Ranimirus diachonus Onecha a deo uota Donnus nunus et Arriane. Pari etenim consilio nostro coadunati fuimus in loco predicto uilla uocitata Vimaranes et adnuit uoluntati nostre ut mos uniuersi nationi terre fieret inter nos diuisio facultatum nostrarum.*

<sup>1155</sup> CDMS 2, doc. 424, p. 75 : *Ego famula Dei Fronili, cognomento Ouruelitu, prolis Ouequiz, plazo ligale et talis ueruo constringimus, facimus a uobis pater meo Oueco Moniz et coniungia eius Marina Uimaraz, per scripture firmitatis, ut pro pars de illas ereditates que sunt de pater nostro Oueco Moniz. Et quera inde karta facere a sua mulier domna Marina de III<sup>a</sup> de suas ereditates et exederaua inde me, sine mea culpa, et querelante fui inde a meas gentes ; et super anc causam conaiunti fuimus proinde ic in cenouio Sancti Saluatoris, que est fundato en Uale de Uila Ceide et ibi erant nostras gens et multos omnes bonos. On sait qu'Oueco Muñoz et Marina Vimaraz étaient les fondateurs du monastère de Villacete : *ibid.*, doc. 473, p. 135 : *Et Dei nutu concessum est nobis hunc locum nominatum in Riwo Sicco et Uilla Cete. Construximus ibidem monasterium et ecclesiam Sancti Saluatoris et terminis et limitibus per circuitu.**

<sup>1156</sup> Voir en ce sens GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 226-228.

<sup>1157</sup> GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 81-85.

<sup>1158</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 398 ; doc. 53 (978), p. 408-409 ; doc. 64 (1011), p. 458-472. Sur la dotation d'Oña, voir aussi OLMEDO BERNAL, *Una abadía castellana en el siglo XI*, p. 35-42.

aussi les proches des fondateurs qui s’y seraient retirés<sup>1159</sup>. Les chartes de fondation de San Pedro de Lordosa, de São Salvador de Grijó ou de San Martín de Aldoar comportent des clauses similaires<sup>1160</sup>.

Au-delà du moment de la fondation, les monastères privés continuent de remplir une fonction de concentration patrimoniale. Leur capacité à renforcer la cohésion familiale autour d’un point d’ancrage commun s’exprime aussi, au fil des décennies, par les donations qui leur sont destinées : après la dotation concédée par Froila Gutiérrez en 936, le monastère de Celanova voit son temporel augmenté dans les années suivantes des libéralités d’Ilduara Eriz, sa mère, de Gutier Osórez et Ildonza Menéndez, ses oncle et tante, de Rosende, son frère, et d’Adosinda, sa sœur<sup>1161</sup>. Sobrado polarise également pendant les premières décennies de son existence la générosité de la famille fondatrice<sup>1162</sup>. La volonté de maintenir un contrôle familial sur les biens concédés apparaît clairement lors de la donation effectuée en 1031 par Muña Muñoz, nièce du fondateur, à son neveu Gutier Eriz, alors abbé du monastère : après la mort de ce dernier, l’église donnée à Sobrado devra être possédée par son frère ou par ses neveux, s’ils font le choix d’entrer dans la vie monastique ; à défaut, elle reviendra à n’importe quel proche de la donatrice ayant fait profession au monastère<sup>1163</sup>. Cette façon de donner sans vraiment se défaire d’un bien est pareillement mise en œuvre quand Mumadona Díaz donne à Guimarães le *castellum* de São Mamede, tout en réservant à ses enfants le droit de s’y installer et en ordonnant que les moines désignent ensuite parmi ses petits-enfants la personne qui tiendra la place forte<sup>1164</sup>.

---

<sup>1159</sup> DEPA 2, doc. 97, p. 59 : *contestamus ipsum quod in testamento resonat ad ipsa ecclesia et ad propinquis nostris fratrum uel sororum monacorum uel clericorum, et cui fuerit in uita sancta perseueraueri habeat et possideat.*

<sup>1160</sup> *Ibid.*, doc. 125 (882), p. 139 : *pro uicto atque uestimentum monagus et fratres et sirores et propinquis nostris et qui bonus fuerint et in uita sancta perseueraberint seculariter et uia monastica obtinuerint in ipso loco* ; CGri, doc. 130 (922), p. 125 : *pro atolerantia fratrum et sororum qui in ipso logo habitantes fuerint sive et sacerdos de omnem genus nostri qui bonus fuerit et uiam monastigam tenuerit* ; LPC, doc. 526 (944), p. 705 : *Ita ut, de hodie die et tempore, sit tradita vel confirmata omnia quod desursum resonat, pro parte de ipsa ecclesia uocabulo Sancto Martino et Sancti Michael, archangeli, sive ad presbiteros vel ad fratres quod de progenie nostre vel posteritas nostra fuerint, et in uita sancta perseuerantes ad ipsa ecclesia.*

<sup>1161</sup> CDMC 1, doc. 57 (1038), p. 130-134 ; doc. 65 (941), p. 142-144 ; doc. 72 (942), p. 150-158 ; CDMC 2, doc. 91 (951), p. 62-67.

<sup>1162</sup> Donations par des membres de la famille fondatrice : TS 1, doc. 1 (952), p. 21-23 ; doc. 2 (955), p. 23-26 ; doc. 3 (952), p. 27-29 ; doc. 4 (959), p. 29-31 ; doc. 5 (966), p. 31-33 ; doc. 6 (966), p. 33-37 ; doc. 42 (1031), p. 74-75 ; doc. 126 (1023), p. 157.

<sup>1163</sup> TS 1, doc. 42, p. 75 : *habeas iuri quieto dum uitam uixeris et post obitum tuum, germanus tuus uel suprinus filius germani tui, siue uir seu mulier, qui dignus fuerit et uitam monasticam uixerit, habeat et possideat. Sin alias tornet se ad nostros propinquos qui in uita sancta perseuerauerint.*

<sup>1164</sup> VMH, doc. 14, p. 15 : *ita ut si actio talis fuerit que filii mei gundisalui et Onnice in hoc castellum intredere uoluerint non habeant licentia cum in alia parte extraneandi nisi sit post parte monasterii permanendi et in uita filii mei iam sepe dicti teneat eum sub manu et auxiliorum illorum et post obitum filiorum meorum ex meis nepti quod fratrum et sororum elegerint teneat eum post parte sanctum cenobium longo per euo persistentium.*

Donner un bien au monastère, cela peut être aussi le moyen de le protéger contre les appétits extérieurs, comme le suggère l'histoire un peu mouvementée de la *villa* de Cimanes, cédée à San Antolín del Esla. Sancha Muñoz, fondatrice du monastère, avait un neveu, Nuño Pérez, que ses parents avaient laissé orphelin dès l'enfance. Nuño avait reçu d'eux un ample patrimoine, mais un vassal de son père, Orvida, profitant sans doute du jeune âge de l'héritier et des perturbations occasionnées par la succession, avait tenté de s'approprier la *villa* de Cimanes qu'il tenait *in prestamo* depuis l'époque de Muño Fernández, le grand-père de Nuño. En 1040, ce dernier remet l'intégralité de son héritage au monastère de San Antolín, alors tenu par sa tante Sancha. Trois ans plus tard, comme le litige entre Orvida et Nuño avait été porté devant Ferdinand I<sup>er</sup>, c'est la comtesse Sancha qui prend la défense des intérêts de son neveu en présentant l'acte par lequel le roi Bermude II avait cédé la *villa* au comte Muño Fernández. Ferdinand exige alors d'Orviga qu'il restitue le bien litigieux. L'usurpateur avait cependant vendu la *villa* à un certain Tello Fernández, lequel l'avait, à son tour, cédée à García Iohanniz. Pour la récupérer, Sancha se voit donc contrainte de la racheter à la veuve de García. En 1067, le bien est de nouveau disputé : un certain Havive Doníniz en revendique la propriété, arguant que son père, Donino Núñez, l'avait achetée à Nuño Pérez. Le cas est encore porté devant le roi, cette fois Alphonse VI ; l'évêque Pelayo de León, qui tient la *villa* au nom du monastère, fait de nouveau montrer le diplôme de Bermude II et rappeler que Nuño Pérez a donné tous ses biens au monastère de San Antolín, où il gît inhumé<sup>1165</sup> – seule contrepartie visible de sa générosité, mais la sécurité apportée au patrimoine menacé, placé sous la protection des moines, de la comtesse Sancha et de l'évêque léonais, en constituait assurément une autre.

Dans bien des cas, les monastères privés ne se distinguaient pourtant guère des autres biens fonciers qui constituaient les patrimoines familiaux, et se trouvaient par conséquent soumis au régime successoral en vigueur. Au fil des générations, les droits de propriété exercés sur ces établissements apparaissent donc à leur tour de plus en plus éclatés<sup>1166</sup>. Il n'est pas rare de rencontrer un établissement possédé par moitié, par tiers, par quart ou par huitième<sup>1167</sup>. À la première génération, cette division des monastères peut s'expliquer

---

<sup>1165</sup> Pour reconstituer ces différentes étapes, cf. CDCL 4, doc. 993 (1040), p. 147 ; doc. 1006 (1043), p. 169 ; doc. 1026 (1045), p. 195 ; doc. 1151 (1067), p. 383.

<sup>1166</sup> Sur la division des églises et des monastères en fractions, voir en général WOOD, *The Proprietary Church*, p. 627-637.

<sup>1167</sup> CARl, doc. 39 (1042), p. 83-84 : *offerimus sacro altario vestro ad integro [...] tibi abbate Auriolo et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, dimidium monasterium que est situm in ribulo de Ormaza, pernominata ecclesia Sancte Marie semper Virginis, ut dimidiam ecclesia et dimidium domum et dimidiam hereditatem, tam de terras quam de vineas et de pratis et defesis et pomiferis [...], ut totam integram habeatis* ; LFB 1, doc. 189 (1055), p. 222 : *kartam contramutacionis sicuti et facimus de VIII<sup>a</sup> de monasterio de Sancti Petri de Ateste* ;

simplement par une fondation collective, chaque membre fondateur exerçant ses droits sur une part de l'établissement. Le fractionnement s'aggrave ensuite par le jeu des partitions successorales. En 1060, un quart du monastère de São Martinho de Vilanova était ainsi tenu par six membres d'une même famille, quatre frères et sœurs et les deux enfants d'un cinquième frère, probablement défunt<sup>1168</sup>. La pulvérisation des droits de propriété est parfois plus grande encore : on a ainsi calculé qu'elle pouvait aboutir à des parts d'1/200<sup>e</sup> de monastère<sup>1169</sup> ! Le *Registro de Corias* conserve le souvenir du partage successoral du monastère de San Miguel de León, survenu après la mort de son fondateur, le comte Muño Muñoz : son épouse Mumadona en reçoit la moitié, leur fille Velazquita Muñoz un quart, Jimena Muñoz, fille du comte et d'une précédente épouse, un autre quart. Velazquita meurt avant sa mère, qui obtient alors son quart du monastère. Jimena, de son côté, transmet sa portion à ses deux filles, Velazquita et Maiori. Entre Mumadona, qui possède les trois-quarts du monastère, et les deux filles de sa belle-fille, qui doivent en tenir chacune un huitième, les liens de parenté déjà quelque peu distendus empêchent peut-être une gestion commune tout à fait univoque<sup>1170</sup>. Sans doute la division des monastères au fil des successions touche-t-elle moins directement leur temporel que les revenus qui en sont tirés : le domaine demeure alors compact<sup>1171</sup>. L'évolution n'en est pas moins périlleuse, parce que des portions de droits peuvent à tout moment sortir du giron familial et fragiliser la pérennité d'un contrôle

---

CSM 2, doc. 33 (1080), p. 33 : *meam terciam partem in monasterio, quod nuncupant Alviano, cum tercia parte que ibi est de terris, vineis, ortis, pomariis, fontis, riguis, solariis, molendinorum et cannaribus piscaminum in illo flumine Tirone* ; TC, doc. 97 (1087), p. 156 : *de monasterio Superato III<sup>a</sup> integra quam mihi in portione venit inter meos heredes de avola mea [...]. Et de monasterio quod adiacet in terra de Ablaneta vocabulo sancta Tecla III<sup>a</sup> integra* ; RCor, p. 131 : *Coriensis ecclesia habuit illum monasterium de Sancta Marina de Vigo partem de eo de Enalso Garuisso et aliam terciam de Froila Enalso, filio eius ; et de alia tercia faciunt sex rationes, et quinque ex eis dedit Iohannis Enequiz cum filia sua Xemena Iohannis ad Corias in tempore Munionis abbatis*. L'abbatiate de ce Muño de Corias est daté des années 1063-1118 : voir GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 91.

<sup>1168</sup> VMH, doc. 46, p. 52-53 : *Loba pelagiz et menendo pelagiz et Sueiro pelagit et ermesinda pelagiz simul et filius de nuno pelagiz id sunt menendo nunit et lopa nuniz pactum et placitum facimus ad uobis petrus abba et Arriani prepositi fratres et sorores habitantes in cenobio vimaranes [...] pro parte de monasterio de villanova cum adiuntionibus suis pro illa III<sup>a</sup> de ipso monasterio quod deuindicauius de tia nostra in concilio vimaranes ut teneamus illa in nostra uita*.

<sup>1169</sup> LUIS, C. M. DE, « El régimen de "iglesias propias" en los monasterios asturianos », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 19, 1965, p. 57-64, ici p. 59.

<sup>1170</sup> RCor, p. 94 : *Comes uero Munio simul cum uxore sua comitissa Mumadonna fundauit monasterium Sancti Micaelis de Legione [...]. Post hec mortuus est prefatus comes et comitissa Mumadompna diuisit per medium ipsum monasterium cum filiabus predictis comitis ; et habuit Xemena Moniz, filia eiusdem comitis et de Xemena Moniz, illam quartam integram ; et alia filia eiusdem comitis et comitisse Mumadompne habuit aliam quartam, cuius nomen erat Velasquida Moniz. Mortua uero Velasquida Moniz ante matrem suam Mumadompnam, hereditauit eam de ipsa quarta de ipso monasterio Sancti Micaelis [...]. Filiastra uero eius Xemena Moniz habuit aliam quartam quam dimisit duabus filiabus suis Velasquide Moniz et Maiori Moniz, que fuerunt filie Munionis Roderici comitis*.

<sup>1171</sup> Voir en ce sens CALLEJA PUERTA, *El monasterio de San Salvador de Cornellana*, p. 43.

familial : chacun pouvait dilapider à sa guise les parts dont il jouissait<sup>1172</sup>. Dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, on voit ainsi de larges groupes, qualifiés parfois collectivement d'*heredes* – huit, neuf, quinze individus agissant chacun au nom de leurs frères ou de leurs enfants –, céder le monastère qu'ils tiennent ensemble à un monastère plus puissant : ainsi en 1061 à San Juan de la Peña, en 1076 à San Pedro de Cardeña, en 1083 à Santa María del Puerto, en 1094 à Sahagún. Rien ne permet d'affirmer qu'ils soient tous et dans tous les cas apparentés : tout au plus quelques cas d'homonymie pourraient-ils le suggérer, mais ils ne permettent pas de tirer des conclusions valables pour l'ensemble d'un groupe. La diversité des origines géographiques, quand elles sont précisées comme dans le cas de la cession de San Pelayo de Gavín à San Juan de la Peña, plaide plutôt dans le sens d'un véritable éclatement de la propriété qui peut alors s'expliquer ou bien par une fondation originellement collective, ou bien par le jeu des transmissions successorales<sup>1173</sup>.

Pour se prémunir contre de tels risques, les familles patronales s'efforcent par divers moyens de maintenir indivise leur propriété sur les monastères. Il faut toutefois une volonté tenace et des ressources considérables pour parvenir, comme le comte Vuero Bermúdez au début du XII<sup>e</sup> siècle, à réunifier sous un seul pouvoir la propriété très fragmentée du

---

<sup>1172</sup> Nous souscrivons ainsi aux propos de PORTELA SILVA, E. et PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., « Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia : parentesco y patrimonio », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 17-32, ici p. 26 : « la fundación de monasterios familiares [...] permite la aparición de un movimiento de cooperación entre parientes que excede el marco de la familia conyugal y favorece una cierta articulación vertical de las relaciones de parentesco. El inconveniente de este recurso es que las instituciones monásticas son instrumentos difíciles de utilizar : fortalecidas en sí mismas o absorbidas por otras más fuertes tienden a independizarse. »

<sup>1173</sup> Respectivement : CSJP 2, doc. 166 (1061), p. 211 : *Hec est carta quam facimus ego senior Sancii Azenariz de Vieskasa cum totos meos germanos, et ego Sancio Garzeiz de Vieskasa cum totos meos germanos, et ego Gumbal Scemenones cum totos meos germanos, et ego Fortunio Blaski de Balaguer cum totos meos germanos, et ego Blasco Garzeiz de Villa Campa cum totos meos germanos, et ego Enneco Garzeiz de Gavine cum totos meos germanos, et ego Sancio Garzeiz de Vergua cum totos meos germanos, et ego Scemeno Galindiz de Asini cum totos meos germanos de illo monasterio qui vocitatur Sancti Pelagi de Gavini* ; CSPC, doc. 351 (1076), p. 402 : *Ego uero denique Assur Assuriz et uxor mea domna Iuliana una cum nostros heredes, id est, Ecta Annayaz et uxor mea domna Maria et cum nostros filios ; et Belasco Froilaz cum uxor sua et cum filiis suis ; Ziti Didaz cum uxor sua et cum filiis suis ; Petro Assuriz cum suos germanos, id est, Annaya Assuriz et Ziti Assuriz ; et Annaya Braboggez cum sua matre et cum suos germanos ; domna Gotina et sua germana Sol ; et domna Belasquita cum uiro suo et cum filiis suis ; et domno Annaya de Petrosa cum uxor sua et cum filiis suis ; et domno Guttier cum uxor sua et cum filiis suis, et aliis heredibus qui hic confirmauerunt quod non sunt numerati [...] spontanee uoluntate nobis accessit, ut traderemus nostrum [sic] monasterium proprium que abemus in uilla que uocitant Fenestrosa, in alfoze de Castroseriz, ecclesie Sanctia Torquati pernominato* ; MSMP, doc. 19 (1083), p. 296-297 : *Ecce nos omnes prenominatos Loppe Annaiaz, Vermudo Annaiaz, Enneco Loppez, Rodroco Loppez, Gonsaluo Garciez, Mikael Saluatorez ; Saluator Annaiz, Romano Flaginez, Citta Didaz, qui sumus eredes in monasterio Sancti Jhoannis et Sancti Georgii de Kolindres* ; CDMS 3, doc. 916 (1094), p. 244 : *Nos Petro Uellitiz, cum germanos meos ; Sanxo, cum suos germanos ; Citi Martiniz, cum suos germanos ; Martin Donniz, cum suos germanos ; Petro Uellitiz, cum suos germanos ; Petro Onaldiz, cum suos germanos ; Dominico Uitas, cum suos germanos ; Uelliti Zadonez, cum suos germanos ; Gartia Zulemanez, cum suos germanos ; Iohannes Uellitiz, cum suos germanos ; Uita Onaldiz, cum suis filiis ; Petro Ouequiz, cum suos germanos ; Fazmel Fernandiz, Uita Fernandiz, cum suis filiis ; Iulian Martiniz, cum suis germanis ; Feliz Gartiaz, cum suos germanos ; Citi Gizaz, cum suos germanos ; damus et concedimus ad partem Sancti Facundi monasterium nostrum uocabulo Sancte Marie in Uilla de Uande.*

monastère de Cornellana, fondé un siècle auparavant par sa bisaïeule Cristina<sup>1174</sup>. Quelques décennies plus tôt, Gonzalo Salvadórez et sa tante Fido avaient dû procéder à la restauration du monastère familial de San Martín de Escalada, fondé par leurs aïeux, qu'ils avaient auparavant divisé entre eux au point de l'anéantir ; en le réunifiant, ils expliquaient se soucier de leurs descendants<sup>1175</sup>. D'autres préféraient agir préventivement. En 1075, les membres du lignage Alfonso tentent ainsi de consolider leur emprise sur les monastères de Santa María de Piasca et de San Martín de la Fuente en choisissant prioritairement les abbés parmi les membres du groupe familial ou bien en procédant collectivement à leur désignation, puis en interdisant à tous, abbés et copropriétaires, le pouvoir d'aliéner quoi que ce soit du temporel monastique, divisé en *rationes* transmissibles aux héritiers dont chacun pouvait tirer bénéfice mais qui devait toujours demeurer intègre<sup>1176</sup>. L'espoir de conserver intacte la propriété familiale sur ces deux monastères fait toutefois long feu : entre 1080 et 1109, ils sont cédés, portion par portion, aux moines de Sahagún. Les intérêts familiaux s'étaient désormais déplacés, prolongeant une tradition de libéralité des Alfonso envers le grand monastère du

<sup>1174</sup> Cf. CALLEJA PUERTA, M., *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia leonesa en los siglos XI y XII*, Oviedo, 2000, p. 484-486 ; ID., *El monasterio de San Salvador de Cornellana*, p. 43-46.

<sup>1175</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 1, p. 116-117.

<sup>1176</sup> CDCL 4, doc. 1196A, p. 458-459 : *Ego Urraca, Christi ancilla, una pariter cum omnes gentes meas, filios et filias de ille comite domno Monnio et filios et filias et neptis de ille comite domno Gutier et filios et filias et neptis de illa comitissa domna Adosinda, facimus series scripture testamentum de illos monasterios de Sancta Maria de Piasca et de Sancti Martini de Illa Fonte ut nullus homo sit ausus non mittat in illos partitione, et de istas gentes que superius diximus qui ibi melior fecerit ponant ibi abates in illos monasterios, et illos abbates que tenurint istas casas non se tornet cum illas neque ad regem, neque ad alia potestas extranea, sed senper ambulent inter nos, qui ad illos melior fecerit inter nos ereditarios sint aprestameros illos abbates, et illos adiubent eos in homni bono quatum potuerint, et illos abbates que teneant illas casas cum bono lauore et cum bono honore et cum bona ueritate et cum omni diligentia quatum potuerint. Et si aliquis de genx nostra peruenerit ad etas senectute aut alia quacunque fuerit infirmitate et uoluerit habitare in illos monasterios, illos abbates que tenuerint ipsos monasterios suscipiant eum cum omni diligentia et faciant illi suo honore. Et si aliquis, quisquis fuerit, homo ex genere nostra ausus in illos monasterios iam supra nominatos uoluerit uel fecerit in eos partitione miserit, quomodo pariet illos duplatos et triblatos et quatum aplacuerint ad illos que in ueritate steterint melioratos et insuper careat ibi sua portione et numquam in illos partem habeant, neque parentes, neque filii, neque neptis, neque qui de sua radice fuerit, que non habeant rationem in hoc que superius diximus. En 1078, Fronilda Gutiérrez, petite-fille du fondateur du lignage Alfonso Díaz, lègue à son propre petit-fils Pelayo les parts qu'elle détient dans les deux monastères : CSMP, doc. 52, p. 103 : *Adicit tibi Pelagio adhuc illas benefectrias de illos monasterios de Sancti Martini et de Sancta Maria. Sur Fronilda Gutiérrez, voir MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 72-73. En 1095, Jimena González et Muño Pérez possèdent à Piasca une part que leur époux et père Pedro Muñoz, petit-fils d'Alfonso Díaz, avait lui-même héritée de ses parents et aïeux : CSMP, doc. 57 (1095), p. 110 : *nostra ratione quam habemus in monasterio Sancte Marie quod dicitur de Piasca. Et habuimus illud de uiro meo Petro Monnioz, quem habuit de auiorum parentumque suorum. Damus et concedimus ipsam nostram portionem ab omni integritate tam in ipso monasterio quam et in omnes decanias que in ipsius iure sunt siue que ad eum pertinent, nostram portionem ab omni integritate tam mobile quam etiam et immobile, cum terris, uineis, pratis, pasquis, paludibus, montes, fontes, molinos, aquis aquarum cum aquaductibus earum, arbores fructuosas uel infructuosas, aurum et argentum, uestimentum, panem et uinum, boues et oues, equos, mulos et omnia que ad rem pertinent.***

Cea<sup>1177</sup>. C'est d'une même logique que dérive en 1097 l'acte destiné à San Salvador de Polvorosa par sept individus, au moins en partie apparentés – quatre portent le nom de Vermúdez. Les signataires s'engagent mutuellement à remettre au monastère les biens qu'ils ont précédemment reçus en partage en même temps que le roi Alphonse VI et que leurs héritiers. Ils posent une série de conditions visant à préserver l'intégrité de cet ensemble foncier et à y maintenir leur contrôle collectif : si l'une des parties prenantes rompt l'accord, elle ne pourra plus revendiquer un quelconque droit de propriété sur les biens mis en jeu ; si une fille ou une parente est donnée en mariage, seuls ses enfants pourront être tenus pour héritiers, à l'exclusion de ceux que son mari aurait eus d'une précédente épouse ; nul ne pourra disposer à sa convenance de tout ou partie de l'héritage ; si une fille entrée au monastère de Polvorosa le quitte finalement pour prendre un mari, elle ne pourra réclamer quoi que ce soit de ses biens ; l'abbé, de préférence un parent voué à Dieu, à défaut celui que toutes les parties auront collectivement choisi, tiendra librement les domaines qui lui sont remis et décidera seul d'en céder ou non le contrôle à l'un des cohéritiers. Que cette résolution collective tire son origine d'une volonté de maintenir soudé le patrimoine reçu, c'est ce que révèlent plusieurs allusions à d'antérieures aliénations, abusivement effectuées par tel ou tel héritier<sup>1178</sup>. S'il faut s'en prémunir, c'est que le contrôle familial sur ces monastères permet de servir au mieux les intérêts économiques et matériels de ceux qui les détiennent.

---

<sup>1177</sup> Le processus est complexe et a été bien analysé par LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 117-119 ; MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 49 et 63-66 ; MONTENEGRO VALENTÍN, *Santa María de Piasca*, p. 109-114.

<sup>1178</sup> CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : *Nos, famuli et famule Dei Petrus Pelagii et Nebzan Uermudez, una cum uxore mea Maria Petriz et ego Xemena Gozaluiz et Gotina Uermudez et Maior Uermudiz et Orodux Uermudiz [...] facimus inter nos cartulam de illas uillas et de illas hereditates, quas inter nos partiimus cum illo rege domno Adefonso, et cum illos nostros herederos de Legione, et damus illas Sancto Saluatori predictae et prenominate basilice et facimus tale inter nos conuenientiam talem ut, si aliquis de nostra progenie qui istam conuenientiam facimus salitus fuerit, nec rex nec alius homo partem habeat in illas hereditatem, et non careamus eas sicut iam caruimus alias per Petru Uermudiz et Uermu Pelaiz. Et si nostras filias, uel propinquas dedimus uxores filii illarum sedeant nobis eredes et non filii alienarum mulierum. Et nullam incartacionem faciant inde iuris suis, sicut fecit nostra progenies, uxore de Pelagius Uellitiz et filios nostros et pro quinque nullas arras non faciant inde suis mulieribus. Neque ullam faciant ex eis hereditatibus donatione. Et si aliquis ex meis malequauerit, et nos eam desheredabimus nullam potestatem regis habeat, nisi sui filii ; et si de nostris filiabus uel propinquis habitum monachilem acceperint, et posteam reliquerint et maritos acceperint, sicut fecit mulier de Nunno Domenquiz, que est de nostra proienie, nullam hic potestatem habeat. [...] Et si aliqua ex nostris propinquis se conuertere uoluerit in illo monasterio, in sua potestate illud habeat usque ad obitum suum. Et si aliqua propinqua in illo monasterio non habuerit monasterio, sit semper in potestate de illo nostro abbate que nos heredes ibi posuerimus. Et nullus ex nobis potestatem in illo abbate habeat nisi quem ipse abbas ex nostros heredes uoluerit.*

## 2. Accumulation, consommation, exemption : des objets économiques

D'un établissement à l'autre, l'ampleur du temporel était évidemment très variable, mais les dotations inaugurales et la capacité des monastères à attirer terres, bétail ou objets précieux faisait d'eux de véritables centres d'accumulation des ressources. La possession d'un ou de plusieurs monastères revêtait alors un intérêt économique évident : ils constituaient en eux-mêmes des richesses matérielles. La qualification commune de ces monastères privés comme *monasteria propria* indique qu'ils pouvaient être possédés sans restriction<sup>1179</sup>. Dans une telle logique d'indistinction entre les monastères et d'autres biens immeubles, il était naturel de recenser les premiers parmi les pièces qui composaient un patrimoine. Le cartulaire de San Pedro de Cardeña, élaboré vers 1085-1086, s'ouvre ainsi par la formule suivante :

*Incipit regula sanctorum apostolorum Petri et Pauli, locum vocitatum Kara Maximeque Digna, ex omnibus erentiis, monasteriis, vel decaniis, seu villas atque divisas, terris et vineis, vel omnia ad domum Sancti Petri pertinentiis, tam traditis quam et oblatiis*<sup>1180</sup>.

Les monastères, au même titre que les terres et les vignes, formaient le temporel du grand monastère castillan. Aussi pouvaient-ils être donnés, vendus ou échangés comme n'importe quelle autre possession<sup>1181</sup>. Dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, un certain Domingo avait ainsi acheté à Vigila Ovéquiz le monastère de San Salvador de Antoniane<sup>1182</sup>. En 1057, le roi de Pampelune Sanche de Peñalén vendait au seigneur Sancho Fortuñones le monastère de San Miguel de Yécora avec ses terres, ses vignes et ses prés ainsi que sa dépendance de San Andrés de Marañón, le tout pour le prix d'un cheval d'une valeur de cinq cents sous et de

---

<sup>1179</sup> Cette dimension juridique et patrimoniale a fait l'objet de nombreuses études : TORRES, M., « El origen del sistema de "iglesias propias" », dans *Anuario de historia del derecho español*, 5, 1928, p. 83-217 ; BIGADOR, R., *La « iglesia propia » en España. Estudio histórico-canónico*, Rome, 1933 ; PRIETO BANCES, R., « Unas palabras sobre la "iglesia propia" », dans *Revista portuguesa de história*, 4, 1949, p. 155-168 ; GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 418-580 ; MARTÍNEZ DÍEZ, « Las instituciones del reino astur », p. 136-144 ; LUIS, « El régimen de "iglesias propias" » ; ORLANDIS, « Los monasterios familiares » ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345-358 ; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, p. 136-139 ; ID., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 222-276.

<sup>1180</sup> SERRANO, L., *Becerro Gótico de Cardeña*, Silos-Valladolid-Madrid-Paris, 1910 (Fuentes para la historia de Castilla, 3), p. 1. Sur la date de confection du cartulaire, voir CSPC, p. 12 ; MARTÍNEZ DÍEZ, G., « Códices visigóticos del monasterio de Cardeña », dans *Boletín de la Institución Fernán González*, 78, 1999, p. 33-48, ici p. 48 ; SERNA SERNA, S., « El Becerro Gótico de Cardeña : signos de puntuación », dans E. E. RODRÍGUEZ DÍAZ et A. C. GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *La escritura de la memoria : los cartularios. VII Jornadas de la Sociedad española de ciencias*, Huelva, 2011, p. 237-253, ici p. 244.

<sup>1181</sup> Voir en ce sens PEÑA BOCOS, « *Ecclesia y monasterium* », p. 387.

<sup>1182</sup> CDMS 2, doc. 503 (1047), p. 177 : *uno monasterio quod habeo comparato per mea carta de Uigila Ouequiz, per scriptura uerissima [...]. Et est ipso monasterio in Uilla Antoniane, in riuulo Aratoi, in Barrio de Castrello, uocabulo Sancto Saluatore et Sancti Iacobi apostoli.*

deux autours évalués à deux cents sous chacun<sup>1183</sup>. L'année d'après, le même Sancho Fortuñones échangeait avec l'évêque Gómez de Calahorra et les moines d'Albelda le monastère de Yécora contre celui de San Prudencio de la Peña<sup>1184</sup>.

Les ressources tirées de ces établissements ne se limitaient pas à celles que procuraient un échange ou une vente. Parce qu'ils formaient autant de petits centres patrimoniaux, il est logique de penser que s'y concentraient les produits du domaine, mais on est contraint d'admettre, avec Juan José Larrea, qu'il est fort malaisé de percevoir la façon dont les propriétaires des monastères en tiraient concrètement profit<sup>1185</sup>. Les sources fournissent malgré tout quelques indications. Il était sans doute assez courant qu'une partie des richesses en surplus fût consommée sur place, à l'occasion d'un passage du patron et de sa suite, en un temps où les denrées circulaient peu et mal et où leur conversion en numéraire n'était pas commodément praticable<sup>1186</sup>. Jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, les comtes de Biscaye et leurs *milites* avaient ainsi eu pour coutume d'envoyer dans les monastères de la région leurs hommes et leurs chiens *ad gubernandum*, c'est-à-dire pour qu'ils y soient pris en charge : nourris et logés<sup>1187</sup>. En d'autres termes, les communautés monastiques de Biscaye, parce qu'elles étaient entre les mains de puissants laïques, se trouvaient soumises à des exigences de type seigneurial, par l'application de ce que les historiens ont appelé « droit de meute » ou « droit de gîte aux chiens »<sup>1188</sup>. Dans le même sens, une charte délivrée par l'évêque de León

---

<sup>1183</sup> CALB, doc. 40, p. 59 : *Hec est carta comparationis quam ego Sancius rex facio tibi senior Sancio Furtunionis. Accesit michi promta voluntas et spontanea voluntate, ut venderem tibi sicuti et illo monasterio qui dicitur Sancti Micael de Bihurko, cum suis terris et suis vineis et cum suo introitu et exitu, et cum suos pratos et cum sua decania Sancti Andre de monte de Maranione, cum suos molinos et cum sua casa de Bihurko. Et accepi ex te precio uno kaballo in precio de quingentos solidos et uno acetore guarzero in precio de duos centos solidos et alio acetore hanatero in precio de alios duoscentos solidos.*

<sup>1184</sup> CALB, doc. 41, p. 60 : *Hec est carta commutationis que ego Gomesanus, licet indignus gratia tamen divini numinis oppitulate episcopus, facio simul cum omni collegio Albendensium fratrum, [...] et concedimus vobis senioribus senior Eximino Furtunionis et senior Sancio Furtunionis, simul cum vestris fratribus vel sororibus, quedam monasterium qui vocitatur Sancti Prudenti de illa Penna [...]. Et accepimus a vobis in mutatione istius iam dicte monasterium illo monasterio qui vocitatur Sancti Micahel de Iecora.*

<sup>1185</sup> LARREA, *La Navarre*, p. 284 : « Rien n'est plus difficile à saisir que les profits que les maîtres tirent de leurs monastères ».

<sup>1186</sup> Sur la place de la monnaie dans l'économie du royaume asturo-léonais, voir en dernier lieu ISLA FREZ, A., « Monnaie et échanges dans le royaume asturo-léonais, IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans L. FELLER et A. RODRÍGUEZ (éd.), *Objets sous contrainte. Circulation des objets et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, 2013 (Histoire ancienne et médiévale, 120. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Série du LAMOP, 1), p. 181-196.

<sup>1187</sup> DRAC, doc. 3, p. 215 : *usualem habebant illi comites et sui milites in illis monasteriis mittere suos canes et suos homines ad gubernandum.*

<sup>1188</sup> GURRUCHAGA, I. DE, « El Decreto del año 1051 de liberación de las iglesias vizcaínas del dominio de los "Etxe-Abade". El derecho señorial de jauría. La actitud del señor de Vizcaya », dans *Príncipe de Viana*, 36, 1975, p. 447-463. Sur le droit de meute, voir BERLIÈRE, U., « À propos du droit de meute », dans *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, Bruxelles, 1926, vol. 1, p. 13-22, et PÉGEOT, P., « Le droit de gîte aux chiens », dans É. MORNET et F. MORENZONI (éd.), *Milieus naturels, espaces sociaux. Études offertes à Robert Delort*, Paris, 1997 (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 47), p. 273-278. Définition de ce droit *ibid.*, p. 273 : le droit de gîte aux chiens, c'est « la contrainte imposée à des communautés

à la fin du XI<sup>e</sup> siècle signale que les prélats léonais, qui possédaient dans leur diocèse un certain nombre de monastères, devaient y être reçus et honorés comme seigneurs quand leur route les y conduisait : comprenons qu'ils devaient y être hébergés et entretenus selon leur dignité le temps que durerait leur séjour<sup>1189</sup>. Le cas de l'église de San Tirso de Zaballa (Iruña de Oca, Álava) pourrait apporter ici un éclairage archéologique complémentaire<sup>1190</sup>. Sa caractérisation monastique est cependant incertaine : son identification avec le *monasterium* de Zaballa, cédé à San Millán de la Cogolla en 1087, n'est qu'une possibilité parmi d'autres<sup>1191</sup>. Si l'on retenait toutefois une telle hypothèse, San Tirso de Zaballa constituerait donc un monastère « privé ». Or il est particulièrement intéressant de noter que l'édification de l'église, datable du milieu du X<sup>e</sup> siècle, s'est apparemment accompagnée de celle d'un important silo à grain, placé à l'angle nord-ouest du bâtiment ecclésial. Pour Juan Antonio Quirós Castillo, la présence de cet équipement de stockage serait liée à l'origine élitaires de l'église, que suggèrent par ailleurs les moyens mis en œuvre pour sa construction. Moyen de conservation des productions et des rentes accumulées, ce silo pourrait ainsi avoir été destiné autant à la consommation privée du fondateur de l'église et de son entourage qu'à constituer des réserves nécessaires à la subsistance des familles paysannes locales, toujours menacées par une soudure difficile<sup>1192</sup>.

Dans des établissements dispersés et qui n'étaient sans doute pas toujours bien pourvus en capacités d'accueil, les ponctions pouvaient s'effectuer aussi par prélèvement de taxes, paiement de redevances ou fourniture de services variés. Les rois navarrais recevaient ainsi du monastère de Santa María de Fuenfría, chaque année, le versement de dix modius de sel, avant que Sanche III ne les exempté de cet impôt au début de son règne<sup>1193</sup>. De telles obligations, plus ou moins institutionnalisées, pouvaient s'imposer aussi aux plus puissants monastères, sur lesquels les pouvoirs souverains exerçaient un contrôle assez étroit pour y faire valoir leurs droits. Nous avons vu précédemment les exigences matérielles que le comte

---

de nourrir et d'entretenir les chiens de chasse du seigneur, dans les périodes de chasse et pendant une durée plus ou moins longue ; il s'accompagne de l'obligation d'assurer en même temps le gîte des veneurs seigneuriaux et de leurs valets ».

<sup>1189</sup> CDCL 4, doc. 1263 (1090-1091), p. 561 : *Et si ego aud alius episcopus istius sedis illuc pergere uoluerit, ita seruiant sicut domino suo, et sicut in aliis suis monasteriis in circuitu positus receptus fuerit episcopus et honoratus, ita etiam in illo recipiatur et honoretur.*

<sup>1190</sup> QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *Arqueología del campesinado medieval : la aldea de Zaballa*, Bilbao, 2012 (Documentos de arqueología medieval, 3).

<sup>1191</sup> CSM 2, doc. 165, p. 115. Sur le caractère incertain de cette identification et d'autres hypothèses, voir QUIRÓS CASTILLO (dir.), *Arqueología del campesinado*, p. 93-98.

<sup>1192</sup> *Id.*, « Archaeology of Power and Hierarchies in Early Medieval Villages in Northern of Spain », dans J. Klapšte (éd.), *Hierarchies in Rural Settlements*, Turnhout, 2013 (Ruralia, 9), p. 199-212, ici p. 207-208.

<sup>1193</sup> CSJP 1, doc. 34 (1005), p. 97 : *pactum quem habebat ipso monasterio de anno in anno, que offerebant regibus, dimittimus illum. Per singulos annos donabant regi decem modios de sale, et nos modo dimittimus illos.*

de Castille Fernán González avait été capable d'imposer aux moines de Sahagún, au prétexte qu'il était leur bienfaiteur<sup>1194</sup>. Selon le témoignage de la *Vita Dominici siliensis*, García IV de Nájera s'était pareillement rendu à San Millán de la Cogolla afin de réclamer les biens que les souverains de Pampelune en avaient traditionnellement reçus, forts peut-être d'un droit de regard et de profit maintenu sur les concessions qu'ils avaient, au fil des générations, octroyées au monastère. Dominique, alors prieur de San Millán de la Cogolla, tenta de s'opposer au souverain, arguant que les biens du monastère appartenaient à Dieu. Le roi obtint de l'abbé sa destitution et son expulsion, preuve supplémentaire de la ferme mainmise qu'il y exerçait : Dominique fut envoyé au monastère de las Tres Celdas. Six mois plus tard, García lui réclamait encore des richesses mais Dominique répondit qu'il ne les possédait pas, n'ayant reçu de lui aucun monastère qui lui permît de le servir comme il l'exigeait. Dominique conseilla donc au roi, s'il souhaitait tirer de ses monastères les ressources auxquelles il prétendait, d'y placer un autre administrateur, qui accepterait mieux que lui de servir un seigneur terrestre plutôt que le Seigneur céleste<sup>1195</sup>. L'argument est significatif, en ce qu'il illustre combien le pouvoir exercé par le souverain sur les monastères et les exigences matérielles qu'il faisait peser sur eux était ressentie comme commune, même au début du XII<sup>e</sup> siècle sous le calame de l'hagiographe Grimaud : Dominique la rejette pour lui-même, mais il prend acte d'une telle réalité. Vers la même époque, toutefois, dans une atmosphère favorable aux réformes, les demandes royales se réorientèrent peut-être quelque peu ; les souverains n'en continuèrent pas moins de percevoir les monastères comme des centres pourvoyeurs de richesses : ainsi le roi Alphonse VI avait-il reçu vers 1098-1099 un don de 800 sous des moines de Samos, mais celui-ci fut ultérieurement compensé<sup>1196</sup>.

La consommation directe des ressources offertes par le temporel monastique pouvait aussi prendre un caractère permanent, lorsque ces monastères privés furent destinés à remplir une fonction d'assurance sociale à l'usage des membres de la famille patronale, se substituant aux solidarités familiales traditionnelles. Déjà, le quatrième concile de Tolède avait formulé des prescriptions en ce sens<sup>1197</sup>. Dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la conversion des monastères en centres d'accueil et d'assistance pour les parents nécessiteux était devenue une pratique courante. En 1060, la *deovota* Tuda Gudestéiz avait ainsi remis le monastère de São

<sup>1194</sup> CDMS 2, doc. 444 (1036), p. 100. Texte cité *supra*, n. 1061.

<sup>1195</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, V, p. 218-224.

<sup>1196</sup> TSJS, doc. 59 (1099 ?), p. 173 : *mediam etiam hereditatem de Sancto Michaele de Riaticos de ipsa ermita concedo vobis pro vestro fideli servitio quod mihi dedistis, videlicet, DCCC<sup>os</sup> solidos.*

<sup>1197</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 38, p. 206 : *Quicumque ergo fidelium de facultatibus suis ecclesiae aliquid devotione propria contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitae pro temporis usu percipiant.*

Pedro de Arouca à son neveu Froila Gudestéz en précisant la contrepartie matérielle qu'elle en attendait :

« Je te remets, Froila, ce que l'on peut entendre dans cet acte de donation, pour que tu me pourvoies dans ma vieillesse en nourriture, en vêtements et en grain, et pour le bon service que tu me rends et qui me plaît »<sup>1198</sup>.

Cinq ans plus tard, Adosinda Muñoz concédait à María Froilaz la part qui lui revenait du monastère de Santa Eulalia de Herias ; elle recevait en retour trente sous d'argent et demandait à être entretenue au sein de l'établissement jusqu'à sa mort<sup>1199</sup>. Ailleurs, cette mission d'assistance avait été systématisée. Au moment d'établir, en 1075, les règles du patronage qu'ils exercent sur les deux principaux monastères de la famille, les membres du lignage Alfonso stipulent que,

« si quelqu'un de notre famille, arrivé à l'âge de la vieillesse ou frappé de quelque autre infirmité, désire vivre dans ces monastères, que les abbés qui tiennent ces monastères le reçoivent avec diligence et lui rendent l'honneur qui lui est dû. »<sup>1200</sup>

L'accord passé en 1097 entre les patrons de San Salvador de Polvorosa comprend une clause semblable<sup>1201</sup>. Une dizaine d'années auparavant, Diego et ses héritiers donnaient à San Pedro de Montes, dans le Bierzo, le monastère de San Martín de Aliso qu'ils tenaient de leurs parents et aïeux, avec la réserve suivante : « s'il advient une faiblesse physique, à moi ou à l'un de mes héritiers, et que nous souhaitions vivre pour l'amour du Christ dans le monastère que nous offrons, il est bon que cela soit fait »<sup>1202</sup>.

Le choix de consacrer tout ou partie d'un patrimoine à la fondation d'un monastère, pourvu que les fondateurs parviennent ensuite à y maintenir leur contrôle, comportait en outre un avantage fiscal : le droit canonique d'époque wisigothique exemptait les monastères du paiement de la tierce épiscopale, c'est-à-dire de l'obligation qui pesait sur les églises de verser

---

<sup>1198</sup> PMH, doc. 423, p. 265 : *Do ad tibi froila isto que in testamento resonat pro que contines me in mea senectute de uicto et de uestito et de modulatura et pro tuo seruitio bono que ad mihi facis et que ad mihi placet.*

<sup>1199</sup> CSMOD, doc. 265, p. 373 : *Ego Adsenda Moninz [...] placuit nobis [...] ut facerem tibi Maria Froilaz kartula perfiliationis de hereditate et monasterium que abui de abios meos Monio Fernandiz et domna Scemena. Et est in territorio Asturiense, in locum predictum Lene, nomen uocabulo Sancte Eulalie et Sancti Iohannis, mea ratione que me quadra inter meos germanos, siue in monasterio quomodo et in suas decanias [...]. Et accepi de uos XXX solidos de ariento. Et teneatis me in ipsum monasterium usque ad obitum meum.*

<sup>1200</sup> CDCL 4, doc. 1196A, p. 459 : *Et si aliquis de genx nostra peruenerit ad etas senectute aut alia quacunque fuerit infirmitate et uoluerit habitare in illos monasterios, illos abbates que tenuerint ipsos monasterios suscipiant eum cum omni diligentia et faciant illi suo honore.*

<sup>1201</sup> CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : *Quod si ex nostris propinquis in aliquam infirmitatem deuenerit moret in istas hereditates usque obitum.*

<sup>1202</sup> TSPM, doc. 37 (1083), p. 123 : *et si inbecillitas uenerit in me aut si in aliam de heredibus meis et in monasterio que offerimus uoluerit habitare propter amorem Christi, bonum est ut faciat.*

un tiers de leurs revenus à l'évêque diocésain<sup>1203</sup>. Dès lors, si la somme de motifs précédemment analysés suffisait à rendre attrayante la construction d'un lieu de culte, on comprend que ces fondations aient été souvent effectuées sous un régime monastique – *sub iure monasterii*<sup>1204</sup> –, nettement avantageux d'un point de vue économique<sup>1205</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, c'est d'un privilège semblable – même si son fondement canonique n'est pas exprimé – que le roi Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon se réclame, dans une lettre adressée au pape Urbain II. Le souverain s'y plaint de l'oppression exercée par les évêques contre les monastères de son royaume et contre les églises propres de ses chevaliers. Parce qu'ils prétendent y prélever la dîme, comme ils la perçoivent dans les églises paroissiales, ils menacent de réduire les *militēs* à la mendicité et, partant, mettent en péril le service même de la *militia*<sup>1206</sup>. En d'autres termes, la possession de monastères exempts de devoirs fiscaux envers l'évêque est perçue par le roi comme un élément décisif pour la préservation du statut économique et social du groupe des *militēs*. Au-delà de la part d'exagération polémique contenue dans un texte dont l'objet est de revendiquer un droit contre un autre, il est permis d'en déduire que l'exemption fiscale dont jouissaient en théorie les monastères vis-à-vis de l'évêque avait pu constituer un facteur de leur accumulation au sein des patrimoines aristocratiques.

Il ne faut enfin pas oublier que les monastères familiaux attiraient à eux des donations qui n'étaient pas le fait de membres de la famille patronale. Celles-ci pouvaient être librement effectuées ; elles n'en participaient pas moins à enrichir le patrimoine de l'établissement auquel elles étaient destinées. Par ricochet, tant que le monastère se trouvait sous emprise laïque, elles servaient les intérêts de ceux qui le contrôlaient. En 968, moins de vingt ans après la fondation, le monastère de Sobrado recevait une terre des mains d'un certain

---

<sup>1203</sup> Voir *supra*, p. 78.

<sup>1204</sup> CDSC, doc. 1 (1024), p. 110 : *baselica in nomine tuo edificavimus sub iure monasterii fundata esse dinoscitur in locum vocitatum Corneliana*.

<sup>1205</sup> Pour LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 358, « no hay duda de que la motivación determinante, suficiente por sí sola para proporcionarnos una explicación histórica, radica en la independencia patrimonial de los monasterios ». Voir aussi sur ces questions fiscales TORRES, « El origen del sistema de "iglesias propias" », p. 212-217, et plus largement WOOD, *The Proprietary Church*, p. 628-630 et 637-640.

<sup>1206</sup> CDPA, doc. 21, p. 237-238 : *De ceteris item monasteriis totius regni mei paternitatem vestram supplex efflagito ut ea ab oppressione episcoporum liberare dignemini. Id etiam inter cetera non mihi tacendum est, quod novum et inauditum apud nostrates et nobis grave videtur, videlicet de nostris militibus nocte dieque cum gente pagana dimicantibus, a quibus nuper priorum ecclesias non parrochitanas presules conantur auferre, talem asserentes sententiam a vobis accepisse, cum ab universis parrochitanis, ecclesiis omnem decimationem et quicquid ad ecclesiam pertinent, quod non ita fit aliis in regnis possideant. Quodsi eos, ut querunt, a propriis honoribus expulerint, restat ut mendicitati dediti dimissa militia, que absque pecunia exerceri non potest, per totum mundum evagentur*. La lettre est tenue pour authentique par KEHR, « El papado », p. 130-132 ; ORLANDIS, « Reforma eclesiástica », p. 345-346 ; LALIENA CORBERA, C., *Pedro I*, Burgos, 2000 (Reyes de Aragón y de Navarra. Corona de España, 48), p. 180-182. Elle est transmise par le cartulaire de San Juan de la Peña, au sein d'une section en écriture caroline que CANELLAS LÓPEZ, « El cartulario visigótico », p. 215-216, propose de dater autour de 1100, sans exclure toutefois l'hypothèse d'une confection dans les dernières années du XII<sup>e</sup> siècle.

Astrulfus, *confessor*, contre la garantie qu'il y recevrait sépulture<sup>1207</sup>. Or Sobrado demeurait à cette date fermement tenu par la famille de ses fondateurs. La possession d'un monastère permettait aussi, sous couvert de pieux motifs, de forcer un peu la main des donateurs potentiels : on connaît l'exemple du prêtre Geuldo, qui avait édifié une église sur une modeste terre de sa propriété ; la mort d'Alphonse V, en 1028, et les troubles qui en résultèrent permirent au comte asturien Muño Rodríguez d'exiger que Geuldo cédât sa petite église au monastère de Caravia, *suum monasterium*. Par crainte et sous la contrainte, Geuldo dut s'exécuter<sup>1208</sup>.

### 3. Au fondement des dominations : des objets de pouvoir

Les monastères privés, parce qu'ils sont à la tête d'un temporel parfois très vaste, tiennent souvent une place de choix au sein des fortunes aristocratiques. Ils sont par conséquent des éléments clefs dans la constitution et la consolidation de pouvoirs indissociablement territoriaux, patrimoniaux et socio-politiques<sup>1209</sup> : de là ces exemples de magnats qui tiennent sous leur contrôle une multiplicité d'établissements monastiques. En 978, le comte de Castille García Fernández remettait ainsi au monastère de Covarrubias une quinzaine de monastères au moins<sup>1210</sup>. Cette riche dotation n'empêcha pas son successeur, une génération après, de donner à celui d'Oña un nombre de monastères plus élevé encore : une quarantaine de *cellae* génériquement désignées comme *monasteria*<sup>1211</sup>. En 1037, Elvira Fáfílaz, fille d'un comte, donnait de même à l'église cathédrale de León une quinzaine de monastères, plus tard attachés à celui de San Salvador de Cantamuda<sup>1212</sup>. Divers auteurs ont également relevé la somme élevée d'établissements qui pouvaient être tenus par une même

---

<sup>1207</sup> TS 1, doc. 13, p. 46.

<sup>1208</sup> CSVO, doc. 37 (1045), p. 85 : *Ex me exiguum lacerationibus molle depressum, uernulum que suum Geuldu presbiteri ; notum facio et notum sit omnibus hominibus, eo quos hedificabi ecclesiam in paupertate mea quod de manu Domini accepi, id est : modicam hereditatem et possedi illam iuri meo quietam absque ulla dominatione in diebus regnaturus Adefonso rex prolis Ueremuto princeps ; et post discessum ispsius rex domno Adefonso, surrexit Comes nomine Munnio Roderici, qui imperabit terram illam Asturiense in foribus regis, et petibit mici ipsa ecclesia mea cum sua erentia, fecissem inde karta ad suum monasterium quam uocitant Karauia. Et ego metum plenus ausum non fuit contendere cum eo propter imperium suum ; et uolens nolens, per uim et metum, feci illi karta pro ad ipsum monasterium prefatum.*

<sup>1209</sup> Voir en ce sens ESTEPA DÍEZ, « Formación y consolidación del feudalismo », p. 185-186 ; ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales*, p. 57 ; *ID.*, *Monarquía feudal y organización territorial. Alfoces y merindades en Castilla (siglos X-XIV)*, Madrid, 1993, p. 25-27 ; PÉREZ, « El control de lo sagrado », p. 818.

<sup>1210</sup> CDCC, doc. 52, p. 398 ; 53, p. 408-409.

<sup>1211</sup> *Ibid.*, doc. 64 (1011), p. 460-462.

<sup>1212</sup> CDCL 4, doc. 952, p. 75-78 ; donation confirmée une trentaine d'années plus tard : CDCL 4, doc. 1166 (1069), p. 403-407.

famille ou par un individu de condition aristocratique<sup>1213</sup>. Loin de se limiter aux cas attestés de fondations *ex nihilo*, ces accumulations de monastères au sein d'une même fortune résultent de mécanismes d'acquisition variés que les sources taisent généralement : transmission héréditaire, donation, échange, achat, appropriation forcée<sup>1214</sup>.

Comme au nord des Pyrénées, la consolidation des dynasties royales hispaniques passe aussi par une ferme mainmise sur les établissements monastiques<sup>1215</sup>. Les monastères que nous voyons passer de leurs mains à celles des évêques ou des abbés de grands monastères le montrent bien. En 1052, le roi García IV de Pampelune et son épouse Étienne offrent ainsi à Santa María de Nájera pas moins de trente-sept lieux de culte, dont la plupart ne sont identifiés que par un hagionyme ; deux seulement sont désignés comme *ecclesia*, et quatre comme *monasterium*, mais l'on peut supposer que beaucoup de ces petits établissements se rangeaient également sous la catégorie mal définie des *monasteria*<sup>1216</sup>. Quelques années plus tard, la reine Étienne remet encore quatre monastères au même établissement<sup>1217</sup>. En 1059 et 1061, le roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon, dans ses deux testaments successifs, se déleste de six monastères au profit des moniales de Santa Cruz de las Serós et des moines de San Juan de la Peña<sup>1218</sup>.

Il ne nous est que rarement donné de percevoir le moment où les souverains se saisissent de ces établissements<sup>1219</sup>. En un temps où les biens personnels des détenteurs de la royauté et le patrimoine lié à leur pouvoir territorial demeuraient largement confondus, il ne paraît guère pertinent de distinguer entre des monastères que les maîtres de la puissance

---

<sup>1213</sup> Ainsi MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 46-47 ; LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 98-100 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 108 ; PÉREZ, « El control de lo sagrado », p. 816-818.

<sup>1214</sup> Sur les modalités multiples de l'appropriation de monastères, voir LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 93-100 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 95 ; PÉREZ, « El control de lo sagrado », p. 804-810.

<sup>1215</sup> Voir pour comparaison LE JAN, R., « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII<sup>e</sup> siècle », dans *EAD., Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001 (Les médiévistes français, 1), p. 89-118.

<sup>1216</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 19-20.

<sup>1217</sup> *Ibid.*, doc. 18 (1066 ?), p. 35.

<sup>1218</sup> CSJP 2, doc. 150 (1059), p. 180-181 ; doc. 159 (1061), p. 202.

<sup>1219</sup> Quelques exemples cependant : DEPA 2, doc. 99 (870), p. 65-66 : donation du monastère de Santa María de Mezonzo à Alphonse III par l'abbé Retericus ; CSJP 1, doc. 49 (1029), p. 145 : donation du monastère de Ribadevias par Onega au roi Sanche III de Pampelune ; MSMP, doc. 8 (1047), p. 288 : remise du monastère de Santa María del Puerto au roi García de Nájera (voir sur ce cas LORING GARCÍA, M. I., « La restauración de Santa María del Puerto y el rey García de Nájera : un caso de encomendación monástica », dans *En la España medieval*, 4, 1984, p. 537-565) ; CDCL 4, doc. 1114 (1058), p. 321-322 : donation de portions des monastères de San Juan de la Vega et San Félix de Sabero par Fronilda, fille du comte Pelayo, au roi Ferdinand I<sup>er</sup> et à son épouse Sancha ; TC, doc. 483 (1058) : donation du monastère de San Miguel de Albarellos à Ferdinand I<sup>er</sup> ; CSPE, doc. 42 (1071), p. 128-130 : donation du monastère de Cistierna par Alphonse VI à sa sœur Urraca ; CFan, doc. 118 (ca. 1077), p. 173 : échange des monastères de San Genaro del Gállego et de Savignaneco entre dona Lopa et le roi (Sanche Ramírez I<sup>er</sup>?) d'Aragon.

publique auraient tenu à titre personnel et ceux qui auraient été simplement attachés à leur fonction ou au territoire qu'ils gouvernaient. Entre le *monasterio nostro proprio* cédé en 1039 par Ferdinand I<sup>er</sup> à San Pedro de Cardaña ou le *monasterium proprium* de Santa Columba qu'Alphonse VI tenait de sa royale ascendance, et les *monasteria regalia* que l'on voit entre les mains du même Alphonse VI et du roi Sanche Ramírez d'Aragon à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, la confusion juridique devait être à peu près totale : tous furent concédés par les rois à des institutions plus puissantes<sup>1220</sup>. Sous le règne d'Alphonse VI, l'indistinction du régime de propriété apparaît clairement : le monastère de San Vicente del Cea est ainsi désigné à la fois comme *locus regalis* et comme *hereditas* des infantes Urraca et Elvira, qui précisaient l'avoir reçu en partage de leurs parents Ferdinand I<sup>er</sup> et Sancha<sup>1221</sup> ; celui de Santa María de Nájera était tenu par le roi comme *monasterium proprium* parce qu'il l'avait reçu de ses ancêtres, mais il n'en était pas moins attaché à son *realengo*, c'est-à-dire au domaine royal<sup>1222</sup>. Dans le même sens, le monastère de Leire est désigné, au temps de Sanche Ramírez d'Aragon, comme monastère royal (*regale monasterium*) par droit héréditaire (*iure hereditario*)<sup>1223</sup>. Les rois exerçaient donc sur les monastères du *realengo* un contrôle si étroit qu'il revenait à un pouvoir de domination patrimoniale pure et simple : en 1080, Alphonse VI avait eu le pouvoir de refuser la concession du monastère de Santiago de Barniedo par le prêtre Fernando – sans doute son desservant – à la cathédrale de León, parce qu'il faisait partie du domaine royal (*quia erat realengo*)<sup>1224</sup>. Un an plus tard, le même souverain décidait d'abstraire le

---

<sup>1220</sup> CDF, doc. 9 (1039), p. 61 : *Damus uobis nostro monasterio proprio, qui uocitant Sancti Uincenti, qui est situm in ualle Orbanelie* ; AVI, doc. 71 (1081), p. 182 : *monasterium propium quod uocatur Sancta Columba, quod mihi ex regali progenie successit* ; DML, doc. 114 (1085), p. 168 : *dono, trado atque concedo Sancto Saluatori iam dicti monasterii Ligerensi IIII<sup>or</sup> regalia monasteria* ; AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 395 : *Et in Castilla concedo quoddam regale monasterium dedicatum in honore sancti Saluatoris, quod est in Penna Fidel.* Voir encore MSID, doc. 4 (924), p. 294 : *Ego Froyla princeps rex placuit serenitati nostre [...] ut faceremus loco predicto et abbati Petro cum fratribus tuis, sicuti et fecimus, scripture venditionis de monasterio nostro de Sancta Maria de Remolino* ; DML, doc. 91 (1071), p. 140 : *do uobis et Sancto Saluatori aliud nobile et regale monasterium nomine Sant Saluador de Ybenieta* ; AVI, doc. 92 (1088), p. 242 : *dono et offero ad ipsum atrium iam meminitum meum monasterium Sancti Saluatoris de Penna Fideli.*

<sup>1221</sup> CDCL 4, doc. 1200 (1076), p. 466 : *Ego enim Urraca, proles regis Fredenandi et Santia regina, cum germana mea Geloira, habuimus quoddam monasterium in honore sancti Uincentii consecratum ex donatione et testamentum parentum nostrorum, quia locus regalis erat et hereditas* ; doc. 1207 (1077), p. 474-475 : *Ego enim Geluira, proles regis Fredenandi et Santia regina, cum germana mea Urraca, habuimus quoddam monasterium in honore sancti Uincentii consecratum ex donatione et testamento parentum nostrorum, quia locus regalis erat et hereditas.*

<sup>1222</sup> AVI, doc. 65 (1079), p. 162 : *Concedo atque offero uobis unum monasterium meum proprium quod abstraxi ex parte meum regalengum et succesi de abiorum meorum.* Pour une définition succincte du *realengo* : LADERO QUESADA, M. Á., « Realengo (*reginatico*) », dans *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, Munich-Zurich, 1994-1995, p. 495-496.

<sup>1223</sup> DML, doc. 116 (1085), p. 172 : *confirmauerunt unanimiter esse regale monasterium iure hereditario in preteritis temporibus et in presentibus.*

<sup>1224</sup> CDCL 4, doc. 1217, p. 488. Voir dans le même sens l'exemple de San Andrés de Astigarribia, monastère concédé par Alphonse VI au comte Lope, *ex parte regis* (CSM 2, doc. 150 [1080-1086], p. 105-106), et qui ne peut ensuite être transféré par le même comte au monastère de San Millán de la Cogolla qu'avec l'accord du

monastère de Santa Marina de Valdeón du *realengo* pour en laisser la pleine domination à Dieu, à l'abbé et à la communauté, l'exemptant au passage de tout devoir fiscal<sup>1225</sup>. En 1089, Alphonse réaffirmait plus généralement la force de son contrôle sur les biens du *realengo* : ceux-ci ne pouvaient passer sous une autre juridiction<sup>1226</sup>.

Le cas de San Genaro del Gállego met en lumière l'une des formes revêtues par la domination royale. En 1093, le roi Sanche Ramírez I<sup>er</sup> d'Aragon le cédait à la nouvelle collégiale de Montearagón, *de rebus et possessionibus nostris* : preuve qu'il en était bien maître et possesseur<sup>1227</sup>. Quelques années auparavant, une charte transcrivait un accord entre le souverain et l'abbé Velasco de San Genaro : à la mort de ce dernier, la « puissance de cette terre » – comprenons : le roi lui-même – recevrait le monastère et la faculté d'y installer l'abbé qui lui plairait<sup>1228</sup>. En d'autres termes, la domination impliquait dans ce cas un droit de désignation de l'abbé.

Pour mieux contrôler la multiplicité des établissements qui étaient passés à un moment ou à un autre sous leur pouvoir, les souverains léonais avaient de leur côté mis au point, peut-être à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle, une structure originale. Sous le pouvoir de filles de la famille royale, vivant au monastère sans y avoir nécessairement fait profession, elle finit par se cristalliser, sans vraiment s'institutionnaliser, sous la forme de l'*infantado* de San Isidoro de León à partir du règne de Ferdinand I<sup>er</sup>. Au tournant des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, les comtes de Castille recourent à un système comparable pour placer leurs multiples possessions monastiques entre les mains des filles de la famille, à travers les fondations de Covarrubias et d'Oña – l'*infantado* léonais et l'*infantado* castillan finissant d'ailleurs par fusionner quelques décennies plus tard, vraisemblablement sous le règne de Ferdinand<sup>1229</sup>.

---

même souverain, précisément parce qu'il s'agit d'un monastère royal (*ibid.*, doc. 209 [1091], p. 144 : *quod est regale*).

<sup>1225</sup> CDCL 4, doc. 1221 (1081), p. 495 : *ipso monasterio hic in Matas [...] abstrao ea ex meo regalengo et usu fiscalio in quo erat dominatu, et per huius mee perceptionis et serenissimam iussionem do et dono atque concedo et offero ea a Domino Deo celi et ad te domnus Petrus abba, propter amorem Dei et pro remedium anime mee, qui eam deges cum collegio fratrum tuorum uel qui ad ibidem uenerint ad habitandum et ad opus Dei deseruiendum, ut habeas tu in cunctis diebus uite tue.*

<sup>1226</sup> *Ibid.*, doc. 1244 (1089), p. 530. Voir sur ce document ESTEPA DíEZ, *Las behetrias castellanas*, p. 39-41.

<sup>1227</sup> CFan, doc. 146, p. 198.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, doc. 128 (1077 ?), p. 183 : *Hec est carta de convenienza quam fecerunt inter rege dompno Santio, filio Ranimiri regis, et illo abbate dompno Blasco de Sancto Ianuario [...] et post mortem de illo abbate don Blasco cum toto suo [...] remaneat ad illum monasterium Sancti Ianuarii, cum omnibus que sibi pertinent, in manus de illa potestate de illa terra et illa potestat [sic] ponat ibi abbatem qualem sibi placuerit.*

<sup>1229</sup> Sur l'*infantado* castillano-léonais, voir HENRIET, « *Deo votas* » ; *ID.*, « Infantes, *Infantaticum*. Remarques introductives », dans *e-Spania* [En ligne], 5 | juin 2008, mis en ligne le 1<sup>er</sup> février 2008, consulté le 16 mai 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/12593> ; DOI : 10.4000/e-spania.12593 ; MARTIN, *Queen as King*, p. 62-70 ; MARTIN, G., « Le testament d'Elvire (Tábara, 1099) », dans *e-Spania* [En ligne], 5 | juin 2008, Mis en ligne le 1<sup>er</sup> février 2008, consulté le 23 septembre 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/12303> ; DOI : 10.4000/e-spania.12303.

À un niveau régional, l'exemple de Sobrado montre bien comment le contrôle d'un monastère pouvait favoriser la consolidation et l'extension d'un pouvoir territorial. Dès 958, six ans seulement après la fondation par Hermenegildo Aloítiz et son fils Sisnando, le roi Ordoño IV cédait à Sobrado les redevances antérieurement versées par les habitants de la vallée de Presares au comte qui gouvernait cette région – soit Hermenegildo lui-même, dont on sait qu'il portait le titre de comte de Presares. Mais Hermenegildo, on l'a vu, s'était retiré à Sobrado vers 955 : vivant au monastère avec le titre de *confessus*, il avait probablement renoncé à ses prérogatives comtales. Il ne percevait auparavant les taxes exigées des habitants de Presares, d'un point de vue juridique, qu'en vertu d'une concession d'Ordoño et au nom du souverain ; la faveur royale était certes coutumière, mais le roi demeurait en surplomb. Par cette nouvelle concession, Ordoño promettait au contraire de s'abstraire tout à fait, avec la force inaliénable que comportait une donation à l'Église. Or en même temps qu'il transférait ce droit de prélèvement du comte de Presares aux moines de Sobrado, le roi en confiait la gestion à l'évêque Sisnando, c'est-à-dire au co-fondateur du monastère. En d'autres termes, par l'intermédiaire du grand monastère familial, il octroyait aux Menéndez un pouvoir seigneurial finalement mieux assuré sur les habitants de Presares<sup>1230</sup>. Ce cas illustre un processus au terme duquel le pouvoir de certains groupes aristocratiques parmi les mieux établis du royaume léonais, par la fondation d'un riche monastère auquel de larges pans du patrimoine familial sont confiés, évolue progressivement vers la constitution de puissantes seigneuries monastiques. Sans doute celles-ci se trouvent-elles mises au premier plan par la documentation conservée, toujours d'origine monastique, mais il serait erroné de les imaginer trop tôt détachées de ceux qui les avaient originellement constituées : le modèle, bien que difficile à décrire, s'appliquerait encore à Celanova, à Cornellana ou à San Juan Bautista de Corias<sup>1231</sup>.

La consolidation d'un pouvoir – qu'il fût royal ou régional – passait aussi par le resserrement et la multiplication des liens de clientèle ou de fidélité. Dans cet objectif, le contrôle d'un ou de plusieurs monastères semble avoir constitué un efficace instrument. La création ou l'extension des réseaux clientélares pouvait ainsi se cristalliser autour des monastères les plus puissants : Amancio Isla Frez et Carlos Laliena Corbera l'ont bien montré

---

<sup>1230</sup> TS 1, doc. 106, p. 126 : *comissum de Presares qui iuxta ipsum monasterium in ualle sunt habitantes, non longe set uicina construantur ab omni integritate secundum regiam consuetudinem comitibus solebat mandare, ut omne tributum uel quod in dominico solebat reddere, fidenter post partem monasterii huius per singulos annos persoluat absque imperio palatium sedis regale habitantes. Ut uobis patri domno Sisnando episcopo qui hunc locum sub domini uirtute edificastis, sit procuracione uestra regendi, tributandi, pauperibusque moderandi, tam uos in uita uestra quam etiam uernaculus qui in ipso loco in uita sancta perseuerauerit.*

<sup>1231</sup> Voir en général GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 227-228 ; *ID.*, « La colonización monástica », p. 27-28.

à partir des exemples de Sobrado et de San Juan de la Peña, mais l'analyse est applicable à d'autres cas, y compris à des échelles plus réduites<sup>1232</sup>. En 1059, Muño Velázquez et son épouse Arvidio avaient ainsi remis au monastère de San Salvador et à la comtesse Elvira Sánchez, qui le contrôlait, leurs terres de la *villa* de Robledillo. La concession était effectuée sous le régime de la *profiliatio*, forme d'adoption fictive qui établissait entre les parties une relation inégale où la protection d'un puissant justifiait l'entrée en dépendance de ceux qui la sollicitaient<sup>1233</sup>. La fondation d'un établissement ou le patronage exercé sur un grand monastère constituaient ainsi les moyens d'une hiérarchisation sociale et territoriale imposée du haut vers le bas.

Selon une perspective inversée, mais avec un résultat *in fine* comparable, le passage d'une multitude de petits monastères du contrôle de communautés rurales ou d'élites de moyenne envergure à celui des grandes aristocraties régionales constitua en parallèle, pour les familles dominantes, le moyen de pénétrer les sociétés locales et d'y imposer leur pouvoir. C'est ainsi que les habitants de Santa María de Amoeiro, dans les années 930, avaient remis leur monastère du même nom au comte Gutier Menéndez, à son épouse Ilduara et à l'évêque Rosende, quand le prêtre Agabio avait prétendu l'aliéner<sup>1234</sup>. Un siècle plus tard, le *confessus* Savaricus se tournait vers la comtesse Ilduara Menéndez pour qu'elle assure la défense du monastère de San Miguel de Gualtar et le gratifie de ses bienfaits<sup>1235</sup>. Plus largement, la « sélection des espèces » mise en lumière par José Ángel García de Cortázar, au terme de laquelle nombre de ces modestes établissements passèrent, dès le X<sup>e</sup> et plus encore au cours

<sup>1232</sup> ISLA FREZ, *Ejército*, p. 177-178 ; LALIENA CORBERA, C., « Fundación y dotación », p. 19-22. Voir dans un sens comparable, mais à des niveaux plus modestes, les études de cas menées par MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 108-110 ; *Id.*, « Monasterios y reordenación del espacio local : un estudio comparado del norte de Zamora y la región de Viseu (siglos IX-XI) », dans LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA et MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria*, p. 259-273, ici p. 264-265 ; *Id.*, « Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval », dans *Hispania*, 71, 2011, p. 9-38. Plus généralement, LE JAN, R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. *Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995 (Histoire ancienne et médiévale, 33), p. 125.

<sup>1233</sup> CDMS 2, doc. 602. Voir sur la *profiliatio* ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 232-234.

<sup>1234</sup> COu, doc. 3 (934-938), p. 54 : *Et quando sauberunt donos de cassa quia tradiuit eam ipse trasgresor in manus alienas fuerunt ipsos omnes a ille com[i]de dono Gutier e domna Elduara et ad ile episcopo dom Rodosi[ndo] [...] et ferirunt se illos a p[... c]omide dom Gutier et de ille episcopo donno Rodosindu et mandarunt [a]d illos sua cassa ingenua intigra.*

<sup>1235</sup> LFB 1, doc. 182 (1032-1043), p. 215 : *Ego magister Savarigus confessus [...] advenit mihi asto [sic] animo [...] ut faceremus vobis comitissa domna Ilduara prolis Menendiz et Tuda karta firmitatis sicuti et facio de monasterio vocabulo Sancto Michael quod habuimus de parte de avio nostro abbate Ildrevedo [...]. Esse vos mea domina teneatis ibi nostros soprinos et nostram prosapiam semper et faciant vobiscum illo servitium et devendatis et applicetis semper eos et nostra progenia sic faciat semper ad illam nostram et de nostra gente qui monacos fuerit vel devota sub vestra gratia semper habeant et ad vos et sic ad vestram prosapiam semper servitium faciant in cunctis temporibus et quod teneatis nos in quantum vixerimus et defendatis et bene faciatis.*

du XI<sup>e</sup> siècle, sous le contrôle des principaux monastères d'Hispanie, fut parfois le moyen d'un tel procès de hiérarchisation, au bénéfice des grandes aristocraties régionales<sup>1236</sup>.

Avec une volonté comparable de renforcer un pouvoir par l'extension ou l'affermissement d'un réseau de fidélités, certains monastères étaient cédés à titre de bénéfice. De telles concessions sont d'abord le fait des rois, à partir du règne de Sanche III de Pampelune, qui les délivrent en faveur de membres de leur famille, de grands aristocrates ou de loyaux serviteurs<sup>1237</sup>. À la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle, des évêques ou de grands aristocrates utilisent à leur tour les monastères à des fins similaires : vers 1090-1091, l'évêque Pelayo de León concède ainsi à son « familial » Vermudo López, pour les bons services qu'il lui a rendus, à titre de *remuneratio* et de *beneficium*, le monastère de San Juan de Valle de Saperos, à charge pour ce dernier de le construire et de l'entretenir<sup>1238</sup>. En 1097, Santo Tirso est de même octroyé par le comte Henri de Portugal *ad tibi vassallo fideli nostro Suario prolis Menendiz*<sup>1239</sup>. Un an plus tard, le comte Fernando et la comtesse Enderquina remettent au

---

<sup>1236</sup> Voir en ce sens ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales*, p. 69-71 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Los monasterios del reino de León y Castilla ».

<sup>1237</sup> Le monastère d'Odieta est ainsi concédé par le roi Sanche III à sa *famula* Jimena, *propter illud seruicium quod inpendebat mihi multis temporibus in mea aula* : DML, doc. 22 (1024), p. 50-51. San Clemente de la Valcepollera l'est par le même roi au prêtre Atón, *propter quod ex infancia tua michi obtimum seruicium fecisti* : CSJP 1, doc. 46 (1028), p. 133. Celui d'Elocuáin, toujours par Sanche III, *uobis magistro meo domino Sancio* : CDCP, doc. 11 (1031), p. 36. San Salvador de Zalurrabar par le roi García de Nájera au *fidelissimo meo uel amantissimo senior Fortunio Lopiz* : DML, doc. 32 (1042), p. 63. San Martín de Sarasa, au prêtre Jimeno par le roi Ramire I<sup>er</sup> *propter quod ex infancia tua michi obtimum seruicium fecisti* : CSJP 2, doc. 111 (1054), p. 105. San Miguel de Grañón et Santo Tomás de Grañón, par le roi Sanche de Peñalén au *senior Áznar Garcés* : CSM 1, doc. 329 (1063), p. 316. San Román de Miranda est donné par le même roi à l'*amabilis et fidelissimus serus Dei uel hominibus presbiter Garsiani* : DML, doc. 88 (1071), p. 137. Santa María de Landa et San Salvador de Ibañeta, par le même roi à l'évêque Fortún, *propter multa seruicia que michi fecistis et duos caualllos et duas mulas pretiosas quas michi dedistis ualentes mille solidos* : DML, doc. 91 (1071), p. 139. San Cosme y San Damián de Vekaria est concédé avec sa dîme par le même roi au *senior* Iñigo Aznárez : CALb, doc. 57 (1072), p. 77. Santa Marta de Tera est donné à l'évêque Ordoño d'Astorga par Ferdinand I<sup>er</sup>, en reconnaissance de son rôle dans le transfert des reliques de saint Isidore à León : CDF, doc. 67 (1063), p. 174. Santa Maria de Rezmondo est concédé par le roi Sanche II de Castille à Vermudo Sendíniz *propter seruicium que feci quod placuit illi* : CSPC, doc. 331 (1071), p. 380, et doc. 345 (1074), p. 398. San Andrés de Astigarribia est concédé par le roi Alphonse VI au comte Lope : CSM 2, doc. 150 (1080-1086), p. 105-106, et 209 (1091), p. 144. Santa María de León est remis à l'infante Urraca par son père Alphonse VI : CSPE, doc. 71 (1099), p. 185. Santo Antonino de Barbudo est cédé par Alphonse VI à son gendre, le comte Henri de Portugal : LFB 1, doc. 232 (1101), p. 273.

<sup>1238</sup> CDCL 4, doc. 1263 (1090-1091), p. 560 : *Notum sit cunctis qui hec audituri sunt quia quidam noster familiaris, nomine Ueremudo Lupiz, nobis semper bene seruiuit et utiliter de sua nobis substantia ministravit, et semper fidelis fuit loco sancto Sancte Marie sedis Legionensis et omnibus ibi Deo seruientibus. Propterea placuit inprimis mihi Pelagio, episcopo ipsius sedis Sancte Marie sedis, et omni congregationi nostre ut, secundum seruicium quod nobis exhibebat et secundum seruicium quod nobis [sic] amicitiam quam in illo cognoscebamus, acciperet a nobis aliquod beneficium et placitam remunerationem. Est igitur quoddam monasterium quod dicitur Sancti Iohannis de Ualle de Saperos [...]; hoc concessimus in beneficio et remuneratione [sic], sub tali conuentione : ut teneat in uita sua et edificet sicut oportet monasterium, edificare absque ulla retardatione.*

<sup>1239</sup> PMH, doc. 864 (1097), p. 512-513.

prêtre Juan Peláez leurs *monasterios propios* de San Andrés de Agüera et de San Esteban de Villar de Cobos *pro seruicium bonum que nobis fecisti*<sup>1240</sup>.

Il ne faudrait enfin pas omettre d'autres caractères essentiels qui contribuèrent assurément à la fortune du monachisme privé, même si les sources conservées ne permettent pas de les mettre toujours bien en lumière. Les complexes monastiques comprenaient normalement une église dont l'autel avait reçu les reliques d'un ou de plusieurs saints, et que l'évêque avait rituellement consacrée. Ils conféraient par là même à ceux qui les contrôlaient un surcroît de prestige social, en enveloppant leur pouvoir d'une aura sacrale propre à renforcer leur légitimité<sup>1241</sup>. La mainmise exercée sur ces établissements offrait en outre à leurs possesseurs un accès à l'écrit dont les actes conservés constituent la preuve manifeste. La maîtrise de l'écrit, par l'intermédiaire des monastères et des moines plus ou moins lettrés qu'ils abritaient<sup>1242</sup>, permettait alors aux élites de mieux asseoir leurs droits tout en participant à la fixation encore timide de leur propre mémoire<sup>1243</sup>. Elle leur donnait aussi l'occasion de manifester leur générosité, par la rédaction de chartes de donation adressées à d'autres établissements : c'est ainsi que le roi Ramire III, en 968, fit rédiger au monastère royal de San Juan Bautista de León, alors tenu par sa tante Elvira, un acte solennel destiné au monastère galicien de Sobrado<sup>1244</sup>.

#### 4. Pillages, usurpations et conflits : des objets de compétition

Parce qu'ils sont les instruments d'un enrichissement et contribuent à l'assise d'un pouvoir, ces monastères sont aussi objets d'une intense compétition. Arrêtons-nous d'abord à l'histoire mouvementée de Santa Comba de Limia telle que la relate en un long récit, parfois confus, une charte du cartulaire de Celanova datée de 982<sup>1245</sup>. Le point de vue exprimé est celui du moine Odoíno Bermúdez et, comme l'a justement noté Wendy Davies, une autre perspective aurait peut-être livré une autre version, mais il nous faut suivre la seule dont nous

---

<sup>1240</sup> CDMB, doc. 4 (1098), p. 67.

<sup>1241</sup> Voir en ce sens PÉREZ, « El control de lo sagrado » ; HENRIET, « La politique monastique », p. 110. Plus largement, LE JAN, *Famille et pouvoir*, p. 49 ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 119.

<sup>1242</sup> Voir sur ce point les remarques de DAVIES, *Acts of Giving*, p. 95-96.

<sup>1243</sup> Cf. GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria » ; *ID.*, « Los monasterios del reino de León y Castilla », p. 278-281 ; LALIENA CORBERA, « La memoria real ». Plus généralement sur le rôle de l'écrit monastique dans la création et la conservation d'une mémoire familiale, voir GEARY, P. J., *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996, spt. p. 118-129.

<sup>1244</sup> TS 1, doc. 107, p. 129 : *Facta serie testamenti [...] in ciuitate Legionense, in recluso Sancti Iohannis, iuxta portam comitis et monasterium puellarum [...] Giloira deodicata in ueritate cf. [...] Petrus abbas notuit.*

<sup>1245</sup> Il faudrait citer tout le texte, qui s'allonge sur quatre folios. Nous le résumons en détail dans les lignes qui suivent et nous bornons donc à renvoyer au document dans son intégralité : CDMC 2, doc. 191, p. 191-203.

dispositions<sup>1246</sup>. Le point de départ se situe à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, quand le comte Odoario, après avoir reçu du roi Alphonse III un vaste territoire à administrer, concède à l'un de ses parents, le diacre Odoíno, l'église en ruines de Santa Comba, lequel la restaure puis la cède à sa mort à son fils Vermudo. Un premier litige oppose ce dernier à l'évêque Gundesindus d'Iria. Saisissant l'occasion d'une maladie supposément fatale de Vermudo, Gundesindus le contraint à confirmer en sa faveur, par écrit, la donation de son église. Vermudo se rétablit, un jugement du roi Ordoño II et du comte Gutier Menéndez lui permet de recouvrer son bien, mais les chartes de cession demeurent entre les mains de l'évêque. Plus tard, le comte Ordoño Velázquez, ayant confié l'éducation de son fils Gutier Ordóñez à l'évêque Hermenegildo, successeur de Gundesindus, commande à l'un et à l'autre de s'emparer de Santa Comba de Limia. L'évêque remet les actes de donation à Gutier qui tente de prendre l'église par la force, mais le courroux divin, sur place, le frappe mortellement. Ordoño Velázquez et son épouse Ermesinda meurent peu après, laissant les fameuses chartes à leur parente Guntroda. Dans le même temps, Vermudo continue d'occuper Santa Comba. L'église revient ensuite en héritage à son fils, un autre Odoíno, qui entreprend de récupérer les titres de propriété toujours gardés par Guntroda. L'affaire est confiée par le roi Ramire II à l'évêque Rosende de Mondoñedo, qui tranche en faveur d'Odoíno : Guntroda devra lui remettre les objets du conflit, ce qu'elle accepte dans un premier temps, moyennant dédommagement. Elle se ravise cependant : peu de temps après, le comte Gutier Osóriz porte la voix de Guntroda devant le roi pour réclamer à nouveau l'église de Santa Comba. Sentence est encore rendue en faveur d'Odoíno, qui construit ensuite à Santa Comba un monastère placé sous la conduite de sa mère Ceilala où il se retire lui-même. À la mort de Ceilala, Odoíno confie la direction de l'établissement à une certaine Onega, mais des accusations portées contre lui l'obligent à fuir en compagnie de la nouvelle abbesse, dont il fait sa compagne de plaisir. Il trouve temporairement refuge à Guimarães, auprès de la comtesse Mumadona Díaz. Guntroda tente de tirer parti de ce retournement : s'appuyant toujours sur les chartes qu'elle tient, elle réclame une nouvelle fois l'église de Santa Comba – devenue entre-temps monastère – à l'évêque d'Iria, et parvient à y imposer sa domination. Mumadona Díaz envoie alors auprès d'elle ses deux fils Gonzalo et Ramiro Menéndez, qui l'obligent à restituer l'objet litigieux. Plus tard, Odoíno et son monastère se trouvent impliqués dans une guerre opposant Gonzalo Menéndez au comte Rodrigo Velázquez : Onega, abbesse déchue et visiblement vengeresse, ayant accusé Odoíno de complot auprès du comte Rodrigo, ce dernier envoie par représailles ses troupes saccager Santa Comba et réduire Odoíno en captivité. Guntroda met encore à profit cette opportunité

---

<sup>1246</sup> DAVIES, *Acts of Giving*, p. 38.

pour réclamer et obtenir, cette fois auprès de Rodrigo Velázquez, l'objet de ses revendications. Libéré, Odoíno gagne le monastère de Celanova, promettant d'y apporter son église s'il vient à la récupérer. À la mort de Rodrigo, avec l'appui des moines de Celanova et de leur *defensor*, le comte Vimara Donóniz, Odoíno réussit à faire expulser de Santa Comba les moines placés là par Guntroda. Ses malheurs ne cessent pas pour autant : il se trouve désormais confronté à ses propres parentes, l'abbesse Elvira de San Martín de Grau et ses sœurs, qui, refusant la cession d'un bien familial à Celanova, veulent à leur tour mettre la main sur Santa Comba : elles lancent une série de raids contre le monastère et tentent même de faire assassiner Odoíno par ses propres serviteurs. Après d'ultimes péripéties, Odoíno finit par confirmer la cession de Santa Comba aux moines de Celanova. Cette histoire aux rebondissements multiples, étendue sur plus d'un siècle, jette une lumière sans équivalent sur la place occupée par les monastères privés dans l'assise et l'extension des pouvoirs aristocratiques – qu'ils soient laïques ou ecclésiastiques –, et par conséquent dans les multiples rivalités qui en découlent<sup>1247</sup>.

D'autres fois, les conflits et les usurpations trouvent leur origine au sein même de la communauté ou dans son proche environnement. Dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, un certain Victino, probablement laïc, avait remis à l'abbé Pedro du monastère de Severo une terre en friche pour qu'il y édifie un monastère ; l'accord, conclu à table, avait été confirmé par Victino moyennant le versement de cent sous. Une fois le monastère construit, Victino, conseillé par sa sœur et par d'autres proches, l'avait saisi par la force, en avait expulsé l'abbé Pedro et était même allé jusqu'à usurper d'autres propriétés de celui-ci. L'affaire fut portée en justice et finalement réglée par une ordalie en 953<sup>1248</sup>. Quelques années auparavant, une autre querelle avait éclaté au sein du monastère de San Salvador de Loberuela. L'un de ses membres, Conancio, après plus de vingt ans passés sous l'autorité des abbés successifs, s'était muni de fausses chartes pour expulser les occupants du monastère et piller ses ressources avant de prendre la fuite. On apprend qu'il avait agi avec l'aide de compagnons (*gasalianes*) qui étaient aussi les « conseillers » (*suasores*) de la communauté – peut-être exerçaient-ils sur l'établissement, depuis l'extérieur, une forme de patronage surplombant. On pourrait alors imaginer que Conancio était lié à la famille patronale, et qu'il avait voulu à ce titre corriger une situation où il s'estimait spolié – on ne sait rien sur l'origine des deux abbés mentionnés, mais il n'est pas exclu que l'opposition ait relevé d'un conflit interne à un groupe de parents dont la domination passait par la mainmise sur le monastère familial et les richesses qu'il

---

<sup>1247</sup> Voir dans le même sens les réflexions qu'en tire DAVIES, *Acts of Giving*, p. 36-39.

<sup>1248</sup> CDCO, doc. 26 (953), p. 103-107.

permettait de contrôler<sup>1249</sup>. Quelques décennies plus tard, on connaît le destin comparable de San Pelayo de Piñeira. L'abbesse Fernanda l'avait reçu de ses parents, et le dirigeait sous la *tuitio* de l'abbé Novidio de Samos, jusqu'à l'irruption d'une certaine Onega. Celle-ci, par de vaines promesses, avait réussi à intégrer la communauté avant de la quitter, d'en disperser les membres et de s'emparer de ses trésors, laissant seule après son passage l'abbesse Fernanda, ruinée<sup>1250</sup>.

Les monastères sont aussi les victimes d'agressions extérieures. Celui d'Abelio avait ainsi vu ses portes forcées, ses biens volés, l'une de ses moniales enlevée pour satisfaire les appétits sexuels de ses ravisseurs, sa communauté dispersée par la crainte. Les moines et les moniales avaient trouvé refuge dans une de leurs propriétés, loin à l'écart de ceux qui les menaçaient, remettant à l'évêque Rosende et à Celanova une partie de la *villa* d'Abelio, à la condition qu'y soit installé un monastère ou que les biens cédés soient employés à nourrir la vie monastique. Le récit conservé nous apprend par ailleurs que les déprédateurs, retirés dans un repaire montagnard, avaient rejeté l'autorité du roi<sup>1251</sup>. Or Rosende était apparenté de près à la famille royale, et l'on sait que sa famille et son monastère tenaient de la main des souverains une part non négligeable de leurs ressources et de leurs prérogatives<sup>1252</sup>. Trop d'éléments manquent pour reconstituer avec certitude tout le puzzle, mais il est tentant de replacer le saccage d'Abelio sur l'arrière-plan d'un conflit politico-territorial plus ample,

---

<sup>1249</sup> *Ibid.*, doc. 3, p. 5 : *In era D CCCC LXXXII<sup>a</sup>, orta fuit intemptio inter fratres de regula Sancti Salvatoris et Conantibus [sic] frater qui fuit in ipsa regula sub regimine Uuimarani abbati et sub manu Silbani ababa [sic] XXII annos et post hec uenit illi spiritus deceptionis quum aliis gasalianes qui sunt suasores ecclesie, quum cartas falsarias et extranearunt nobis de nostra casa, et fuimus ex illa minus dies triginta, et rapinaberunt ex illa quantum in notitia resonat et effugauerunt fratres de ipsa casa.*

<sup>1250</sup> TSJS, doc. 76 (1011), p. 203-204 : *Ipse Novidius abba et parentes nostri preceperunt tam in vita sua quam etiam et ad obitum ut permaneret locus ipse Sancti Pelagii sub regimine et tuitione abbatis et loci Samonensis, sicut et permansit ex quo constructus fuit ipse locus, usque venit Onega cum verbis multis et dulcibus promittendo in ipsum locum omnia bona et petiuit mihi testamentum de ipsa casa, ut habuisset equalem porcionem cum meis sororibus et suprinis que sub meo regimine erant habitantes et in quo mihi complacuisset in vita sancta perseverasset et humilis fuisset coram Deo et me ; et post ista peracta mentivit mihi omnia et exiuit mihi inde multa superbia et multa contumelia et fugierunt inde ante eam mei monachi et mee sorores et suprine mee que sub norma sanctorum patrorum erant congregate sub manu Novidii abbatis. Et ego Fernanda, abbatissa, sola in ipso loco in deserto per sua facinora, et de multis divitiis deveni ad paupertatem.*

<sup>1251</sup> TS 1, doc. 122, p. 151-152 : *Cumque possideret diabolus corda cunctorum infelicium, ut spreuerent et abnegarent regem catholicum et odirent leges eius et contennerent iussa eius atque tributa, ascenderunt singuli in singulas rupes agentes contra Deum in superbia et deuorantes plebem eius sicut cibum panis, uenerunt de una rupe inimici Dei et fregerunt ianuas eiusdem monasterii et diripuerunt omnem suberam ipsorum fratrum ac sororum et, quod infelicium est dicere, rapuerunt inde unam sanctimoniam sororem et libidinis sue subiugauerunt in scortum. Cumque uideremus talia, magis elegimus ipsum monasterium dimittere, quam in illo perire. Mutauimus itaque nos inde in longinquis partibus ubi alia nostra erat hereditas, ubi aliquantulum sedata erat malitia talium peruersorum infausta rapacitas. Qua propter placuit nobis ut uobis pater ac pontifex domne Rudesinde episcopus uel fratribus Cellenoue donaremus de ipsa uilla Abelio tres portiones integras [...]. Sub ea tamen ratione seruata damus ipsam uillam ut aut fiat ibi monasterium, aut deseruiat fratribus monasticam uitam ducentes, qualiter non transferatur in laicali parte.*

<sup>1252</sup> Sur Rosende et sa famille, voir les références données *supra*, n. 861.

mettant aux prises l'aristocratie locale, les détenteurs d'un pouvoir régional et, derrière eux, la puissance des rois.

Ailleurs, l'implication des monastères dans les rivalités aristocratiques apparaît avec davantage de netteté. On a signalé déjà la situation périlleuse que les moines de Guimarães avaient dû affronter en raison des conflits qui agitaient les puissants des environs : l'agression du comte Gonzalo Muñoz contre le monastère avait buté contre le château de São Mamede, cédé aux moines pour leur défense par la fondatrice Mumadona et tenu par son fils, le comte Gonzalo Menéndez<sup>1253</sup>. Quelques années plus tôt, le monastère de Santa Lucía de Montes, dans le Bierzo, avait fait l'objet d'une querelle finalement résolue devant le roi entre le comte Osorio Gutiérrez, qui prétendait s'en saisir, et les descendants du comte Placente, possible fondateur du monastère, qui paraissent l'avoir tenu sous leur patronage<sup>1254</sup>. Peu avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la restauration du monastère de Santa María del Puerto par l'abbé Paterno, soutenue « par les nobles et par les seigneurs de cette terre », n'en avait pas moins suscité la violente réaction de quelques « hommes iniques de la région », qui avaient voulu expulser Paterno et ses moines du monastère reconstruit pour s'y installer à leur place ; il avait fallu le soutien du roi García IV de Pampelune pour protéger la communauté menacée<sup>1255</sup>.

Les moments de grande tension politique furent particulièrement propices à placer les monastères au cœur des rivalités. À une date inconnue, le comte Gonzalo Peláez avait imposé

---

<sup>1253</sup> VMH, doc. 33, p. 34.

<sup>1254</sup> CDCA, doc. 71 (952), p. 114-115 : *Era DCCCCLX(L) temporibus principis Hordoni regis, orta est contentio inter fratres Sanctae Lucidae, Pompeianus abbas cum fratribus suis et domnus Gundisalvus episcopus et neptos Placentii comiti cum Ossorio Guterriz. Venit ipse Ossorio Guterriz mense augusto era supranominata ut irrumperet ipsa casa et traderet eam post parte sua et gentis suae et usurparet eam sibi in hereditatem [...] et coactus ipse Pompeianus abbas cum fratribus suis quae simoniae implusus [sic] et afflicto venerunt neptos domni Placenti, dominus Gundisalbus Armentariz et dominus Vistrarius Armentariz et auctoriteraverunt ad Pompeianum abbatem et ad Nunum Mirelliz cassam sanctam Lucidiam cum suis beneficiis in Legionensi in presentia domini Hordoni principis et infantiae Ossorii Guterriz, et suae tenoris secundum prius habuerant et obtinuerant ipsum Pompeianum abbatem et Nunum Mirellez in suo iure et secundum illi concaeserant ad domino Materno Primicerio et post ea ad domino Abbolino abba. Sur cet épisode, voir les commentaires de QUINTANA PRIETO, A., « Santa Lucía de Montes », dans *ID.*, *Temas bercianos*, vol. 2, *Los monasterios de el Bierzo bajo*, Ponferrada, 1983, p. 343-390, ici p. 358-365, et plus récemment MARTÍN VISO, « Monasterios y redes sociales », p. 14 ; *ID.*, « La memoria de los 'hombres santos' en el monacato hispano : el caso de la región del Bierzo », dans *Imago temporis. Medium aevum*, 6, 2012, p. 440-461, ici p. 451, n. 72.*

<sup>1255</sup> MSMP, doc. 8 (1047), p. 288 : *Tempore illo cum regnaret Garsie regis in Pampilona atque in Castella, fraterque eius Fredinandus rex in Leione uel in Gallecia, erat ecclesia hec Sancte Marie quod uocitant Portum deserta absque abbate uel autatore [sic]. Aduenit itaque inspirante Xpo causa orationis ex Orientis partibus quiddam presbiter uel peregrinus nomi ne [sic] Paternus. Qui etiam ipse Paternus presbiter placuit ad ipsius ecclesie aulam auitare [...]. Igitur uero etiam non post longo tempore pater monasterii a cunctis nouilioribus seu senioribus terre eleuatus est, ibique cum suis fratribus commorantem [...]. Hoc autem a cunctis inquirente inierunt consilium ipsi homines iniqui de regione illa ut eum cum suis fratribus ex ipso monasterio eicerent et ipsi in eodem loco succederent. Ipse autem abba audito consilio perrexit ad regem cum suis fratribus et tradidit ipse monasterio in manibus ipsius regis. Sur la restauration de Santa María del Puerto et ses enjeux, voir LORING GARCÍA, « La restauración de Santa María del Puerto ».*

par la force son pouvoir sur le monastère de San Sebastián de Picosacro, fondé par l'évêque Sisnando d'Iria au début du X<sup>e</sup> siècle<sup>1256</sup>. Afin de mettre la main sur des terres et des revenus normalement attachés à l'église de Saint-Jacques, Gonzalo avait fait construire une forteresse non loin du monastère, et de là dominait les environs. Plus tard, profitant de la période troublée qui suivit la mort brutale du roi Alphonse V en 1028, plusieurs comtes locaux s'étaient à leur tour accordés pour élever au même endroit un château, d'où ils pourraient mener leurs incursions. Dans l'un et l'autre cas, l'édification d'une place forte n'avait sans doute pas pour seul but la saisie de terres ou la conquête de butin ; elle prenait d'abord place dans le cadre des luttes de pouvoir qui opposaient l'aristocratie locale à l'épiscopat. Le monastère de Picosacro avait en outre partie intimement liée avec l'essor du culte jacobéen dont les rois asturo-léonais avaient fait depuis le IX<sup>e</sup> siècle un instrument idéologique pour augmenter leur capital de sacralité. Selon le récit livré par une charte de 1029, le *mons sacer* sur lequel se trouvait le monastère avait été consacré par sept évêques – ceux que la tradition a nommés les « siete varones apostólicos » – venus évangéliser l'Hispanie aux côtés de Jacques le Majeur<sup>1257</sup>. Il est dès lors permis de croire que le contrôle d'un tel lieu constituait un enjeu dont la portée dépassait le simple accaparement des ressources matérielles

---

<sup>1256</sup> Sur la fondation de ce monastère, voir GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « El monasterio de San Sebastián de Picosagro », dans *Compostellanum*, 6, 1961, p. 181-224, ici p. 181-194.

<sup>1257</sup> LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 42-43 : *Multis quidem est scitum et non a paucis manet ignotum et quod fuit occisus rex domnus Adefonsus prolix Ueremudiz a sarracenis in ciuitate Uisense in era LXVI<sup>a</sup> post millesima et quot VII<sup>o</sup> idus augusti. Post discesum eius creuit in omni regio illius audaci et intumuit corda hominum uolentes occidere unus ad alios [...] alfetena et instruire castros plurimos et consilia iniqua agentes ad debellandam patriam. Erat nanque in urbs Gallecie spelunca quod ab antiquis uocitata erat mons Illicinus. Nouissime uero temporibus, directus a Domino in ipsam prouinciam corpus beati Iacobi apostoli et cum eo septem pontificum consecrauerunt mons ipse, destruxerunt inde illo draco qui ibi preminebat, quorum nomina eorum : Torquatus, Tisefons, Isidius, Indalecius, Secundus, Eufrasius et Cecilius ; et ex tunc uocauerunt illum Montem Sacrum. Post hec, discurrante annis multis, degente et continente patri et pontifici domni Sisnandi episcopi sedem apostolicam, et edificauit iuxta cacumen ipsius spelunce domus orationis in nomine sancti Sebastiani martiris et item dedicauit ibi et conueniunt omnes habitantes regioni ipsius, genua flectentes et Deo indulgenciam postulantes, prestantes subsidium omnes ibi habitantes. Post hec omnia a multis temporibus creuit cupiditas ad comes Gundisaluus Pelaz et ingresus fuit in cacumine ipsius montis ut fecisset ibi castrum ad auferendum terram et debitum beati Iacobi apostoli, sed dum hec omnia cepit ipsius mons stanti spiritum emisit mors inuisibilem et turpissiman [sic]. Item in era supradicta, sicut iam memorauimus, ad obitum domni Adefonsi principis, consilium inierunt comites cum omnis complices eorum ut item edificarent in eodem loco castellum ad destruendam patriam.* Voir sur cet acte les commentaires de GARCÍA ÁLVAREZ, « El monasterio de San Sebastián de Picosagro », p. 214 ; LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela*, p. 44-45 ; FREIRE CAMANIEL, « Los primeros documentos », p. 348-349. Sur le développement du culte de saint Jacques et son arrière-plan idéologique, voir en particulier LÓPEZ ALSINA, F., « La iglesia de Santiago y los monarcas de los reinos hispánicos de los siglos IX-XIII », dans *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 11-24 ; HERBERS, K., « La monarquía, el papado y Santiago de Compostela en el Medioevo », dans *Santiago de Compostela : Ciudad y Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos*, Saint-Jacques de Compostelle, 2000, p. 101-119 ; *ID.*, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del « Santiago político »*, Pontevedra, 2006<sup>2</sup>. Sur les « varones apostólicos », voir VIVES, J., « Las actas de los Varones apostólicos », dans *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Rome, 1948 (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », 22), p. 34-45 ; *ID.*, « Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica », dans *Hispania sacra*, 17, 1964, p. 495-508.

auxquelles il livrait l'accès. Les perturbations suscitées en Galice par la mort d'Alphonse V avaient aussi causé l'usurpation du monastère de San Pedro de Zamudia et l'expulsion des moines qui y vivaient par un certain Ero Salídiz et ses fils, aux dépens de l'évêque d'Astorga à qui les fondateurs l'avaient cédé<sup>1258</sup>. Dans le même contexte d'agitation, on peut également replacer la rébellion du noble Sisnando Galiáriz, coupable de s'être soulevé en compagnie d'autres rebelles contre le jeune Bermude III, d'avoir bafoué son autorité et celle de l'évêque de Saint-Jacques, tué plusieurs hommes dont un moine et pillé les richesses d'un monastère<sup>1259</sup>, ou celle du comte Rodrigo Romániz et de ses partisans vascons, qui occasionna dans la région de Lugo des dévastations causant grand dommage aux abbés, aux moines et au peuple<sup>1260</sup>.

Les rois eux-mêmes ne sont pas en reste, à tout le moins ceux de León-Castille – les informations manquent concernant les royaumes orientaux, mais il n'y a pas de raison de penser que l'attitude des souverains y aurait été fondamentalement différente. Au cours du XI<sup>e</sup> siècle, la restauration de l'autorité royale face aux rébellions des grands, multipliées dans les décennies de grande fragilité qui encadrent l'an mil<sup>1261</sup>, passe notamment par l'implication

---

<sup>1258</sup> CDCA, doc. 353 (1057), p. 287-288 : *Etenim vero manet notum eo quoniam monasterium nomine Çamuda vocabulo sancti Petri, dum fundatum et vivificatum fuit, congesserunt ipso monasterio illos qui eum fundaverunt ad sedem sanctae Mariae virginis astoricense sedis per scripturam firmissimam. Permansit ibi plures annos [...] usque dum rapuit mors ad principe magno rex domino Adefonso, et tunc solliciti fuerunt omnis adversariis ecclesie in omnem terram que regebat ille princeps iam de super nominato. In illis vero diebus, antequam regnum accepisset prolem eius, rex domino Bermudo subrexit Ero Salidiz et filios ejus, per violentia, ut presumpserit ipso monasterio de ipsos monachos et abbates de Sancta Maria, qui ibidem erant permanentes fecerunt illos esse ex torres de ipso monasterio.*

<sup>1259</sup> Tumbo A, doc. 67 (1032), p. 188-189 : *Dubium quidem esse non potest quod multis manet cognitum, eo quod ego Ueremudus rex, proles Adefonsi principis et Geluire regine, per ordinacionem et misericordiam Domini sedens in solio patris mei, erexit se uir unus petulcus filius nequam in elatione et superbiam, nomine Sisnandus, filius Galiariz et neptus Menentii, et parauit se una pariter cum germanis suis in rebellum cum aliis michi rebellantibus et recalcitrauit contra me et contra pontificem loci apostolici domnum Uistruarium et egit multa que non ei licita fuerunt. Separauerunt enim se a nobis et a iure et nostro seruicio et aplicuerunt sibi alios, et intrauerunt terram Sancti Iacobi Hiriensis sedis per multas uices et fecerunt in ea multa mala, que illis licita non erant ; occiserunt homines, fecerunt rapinas multas : Primitus occisit uir unus Adefonsus [...], nonum Aloitum monacum [...]. Iterum uenit ad monasterium de Ranariz et dirupit illud et rapinauit inde Aspadicum presbiterum et alios monacos quinque kaballos II<sup>s</sup> de solidos CC, boues et uacas XXV, res minuta C, porcoss XXV, uenape pallea I, plumacum pallium unum, alium tramissigum, mantum unum, mantas duas, feltros duos.*

<sup>1260</sup> NÚÑEZ CONTRERAS, L., « Colección diplomática de Vermudo III, rey de León », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, 1977, p. 381-514, doc. 12 (1032), p. 470 : *iterum habuit comes Ruderico Romaniz, suprinus ipsius Suarius Gundermarit, consilio agitato cum uascones Galletie et reuelaut [sic] nobis [...]. In ipsius quoque diebus coadunauerunt se abbates et monachos et omnem plebem sancte Marie et querelauerunt se ad ipse comes de uascones qui sedebant in ipsa penna dicentes quod habebant de illos grande dampno et malefactoria in ecclesias et in meskinos de predas et disruptiones et rausos et homicidios et furtos et eos erat illa terra herma et desolata.* Voir sur ces deux derniers exemples et leur contexte AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 265-266.

<sup>1261</sup> Voir sur ce contexte politique RUIZ ASENCIO, J. M., « Rebeliones leonesas contra Vermudo II », dans *Archivos leoneses*, 23, 1969, p. 215-242 ; FERNÁNDEZ DEL POZO, « Alfonso V, rey de León » ; *ID.*, *Alfonso V (999-1028). Vermudo III (1028-1037)*, Burgos, 1999 (Corona de España, 31. Reyes de León) ; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., « La monarquía leonesa. De García I a Vermudo III (910-1037) », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, III. La monarquía astur-leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, 1995 (FEHL, 50),

des monarques dans cette lutte pour le sacré et pour les ressources qui engage au premier rang les monastères. Ainsi voit-on parfois des rois s'appropriant autoritairement des établissements monastiques : tel Ferdinand I<sup>er</sup> s'emparant de San Pedro de Orede et de Sobrado au détriment de leurs maîtres légitimes, sans autre raison apparente que ses propres intérêts<sup>1262</sup>. Il convient toutefois de rester prudent quant aux motifs de tels coups de force : quand il est permis de les élucider, ils procèdent généralement de confiscations effectuées aux dépens de nobles rebelles. Les monastères deviennent alors les instruments par lesquels les souverains manifestent leur capacité à contrôler ou à châtier une aristocratie trop remuante. Avant l'an mil, Bermude II s'était ainsi saisi du monastère de San Miguel de Almazcara, fondation et propriété du magnat Gonzalo Bermúdez qui s'était soulevé depuis le château royal de Luna, s'y appropriant les richesses du souverain<sup>1263</sup>. C'est de même pour sanctionner les multiples crimes de Sisnando Galiáriz que le roi Bermude III confisqua ses biens, parmi lesquels de nombreux monastères<sup>1264</sup>. Plus tard, Ferdinand I<sup>er</sup> saisit les propriétés du comte léonais Flaín Fernández, qui « s'était toujours élevé contre lui, comme un usurpateur, avec de nombreux arguments fallacieux » : parmi les possessions confisquées se trouvait le monastère de San

---

p. 129-413, spt. p. 353-410 ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas* ; CEBALLOS-ESCALERA Y GILA, A. DE, *Ordoño III (951-956). Sancho I (956-966). Ordoño IV (958-959). Ramiro III (966-985). Vermudo II (982-999)*, Burgos, 2000 (Corona de España, 30. Reyes de León), p. 157-195.

<sup>1262</sup> CDCL 4, doc. 1191 (1073), p. 448 : *Est quoddam monasterium quod dicitur Orede, uocabulo Sancti Petri, in territorio Submotana, quod hedificauit comes Petrus Flainiz pater mei mariti, quod feciset dedit illum per testamentum huic loco de quo dicimus dum adhuc uineret et incolomis maneret. Quod defuncto, abstulit illum et alienauit ab hac sede et tenuit Fredenandus rex uiolenter quamdiu uixit ; TS 2, doc. 8 (1118), p. 23 : *Ego Urracha regina Hispanie, bone memorie regis domni Adefonsi filia, una cum filio meo rege Adefonso, comitis Raimundi filio, uobis Uermudo Petri et fratri uestro Fernando Petri, damus monasterium de Superaddo, quod iacet inter Montem Rosum et terram de Spelunca, quod prefuit auus meus Fredenandus rex et uxor eius regina domna Sancia de auo uestro Segeredo Aluiti et de uxore sua Adosinda Arie uiolenter sine omni directo, et damus uobis supradictum monasterium per hanc scripturam donationis.**

<sup>1263</sup> CDCL 3, doc. 581 (998), p. 98-99 : *Gundesalbus, Ueremudi filius [...], ut uidit bona nostra a nobis sibi dedita [...], reuellauit nobis cum nostro castello que uogatur Luna et quum multa bona nostra que intus ad custodiendum a nobis posita erant. Ille in hoc malum et peruersa dispositione stantem, diuina fuit prouidentia, qui quoddidie humiles exaltat et gradientes in superuia humiliare potest, ut ad nostris fidelibus captus, confusus et ueregundus presentaretur [...]. Obinde ego Ueremudus serenissimus princeps una cum coniugi mee Giluyre tibi sacerdoti et famulanti nostro Sampiro, hordine sacerdotali functo, donamus adque concedimus tibi de rem huius nostri transgresoris Gundessalbi monasterium Sancti Migaeli uogabulo que uogatur Almazkara, territorio Bergido et ripe riuulo Boeze, quum cunctis opibus, aiecentiis et prestationibus suis, sicut illut obtinuerunt adque construxerunt ipse iam fatus Gundesalbus quum uxore sua Ildontia.*

<sup>1264</sup> Tumbo A, doc. 67 (1032), p. 189-190 : *erexit se uir unus petulcus filius nequam in elatione et superbiam, nomine Sisnandus, filius Galiariz et neptus Menentii, et parauit se una pariter cum germanis suis in rebellum cum aliis michi rebellantibus et recalcitrauit contra me et contra pontificiem loci apostolici domnum Uistruarium et egit multa que non ei licita fuerunt. [...] placuit eciam michi et omni concilio ut tibi, Deo omnipotenti et apostolo tuo Iacobo [...], et tibi domno Uistruario episcopo cum omni congregationi ipsius loci, facere textum scripture firmitatis de omni illorum re, tam uillis quam monasteriis, quas in terra Sancti Iacobi habent uel per alias diuersas partes. Id sunt : [...] Sanctum Pelagium, [...] Sancta Maria de Badamundi, Sancta Maria de Talegio, [...] Sanctum Micahalem de Barcala, [...] Sanctum Micahalem immo Sanctum Uincencium de Lucidi, [...] Sanctum Christophorum de Reis, [...] idem Sanctum Michael. Omnes has uillas et monasteria cum omnibus bonis et cum cunctis adiuntionibus atque prestationibus earum, sicut eas ipsi obtinuerunt, omnia uobis concedo.*

Juan de León, que le roi Alphonse VI reçut plus tard de son père avant de le céder à sa fille Urraca<sup>1265</sup>. Dans les mêmes années, Alphonse donnait à la cathédrale de León la part qu'il détenait à San Salvador de Polvorosa, acquise en partie par des confiscations à motifs disciplinaires et politiques<sup>1266</sup>. Le même roi s'était encore emparé du monastère de San Salvador de Villaverde aux dépens du comte Muño Fernández, frappé d'exil *propter superbiam suam*<sup>1267</sup>. Dans ces deux derniers cas, Alphonse VI affirmait avoir pris possession des monastères « selon la coutume du pays ». La confiscation du monastère de San Pedro de Almazcara par Bermude II permet de préciser un peu ces formules : pour la justifier, le roi se réclamait des canons conciliaires et de la *lex gothica*, qui contenaient effectivement de telles dispositions<sup>1268</sup>.

Face aux convoitises nombreuses que suscitaient les monastères, on comprend que les maîtres de San Martín de Escalada, vers 1065-1070, ou les moines qui rédigèrent pour eux la charte de restauration, aient jugé bon de coucher sur le parchemin une mise en garde interdisant à quiconque, issu de la descendance des fondateurs, de celle des rois ou de quelque

---

<sup>1265</sup> CSPE, doc. 42 (1071), p. 129 : *ego, Adefonsus rex, uobis, dilectissima adque amantissima soror mea domna Urraca, prolis Fredenandiz, facio uobis scriptura donationis de hereditates quos ganabit pater meus de comite Flagino Fredenandiz, qui ei semper tirannus extitit cum multis argumentis malis* ; doc. 71 (1099), p. 184-185 : *Adicio etiam et offero his sanctis altaribus in honore tui alia III monasteria ut tibi seruiantibus nulla sit prorsus indigentia, monasterium, scilicet, Sancti Iohannis, intus municionem muri Legionensis, iuxta aulam Sancte Marie situm, que est sedes episcopalis, quod fuit de comite Flaino Fredinandiz et perdidit eam propter reuellionem quam exercuit contra patrem meum, regum dominum Fredinandum, et dedit eum mihi pater meus, sine sorte diuisionis inter meos iermanos, hoc monasterium offero.*

<sup>1266</sup> CDCL 4, doc. 1293 (1097), p. 608-609 : *Ego Adefonsus, Dei gratia totius Hispaniae imperator, una cum conuge mea Berta regina, facio hanc cartam donationis Deo atque ecclesie Sancte Marie Legionensis sedis ex mea portione unius monasterii, quod est situm inter duos fluuios qui dicuntur Estula et Orbegeo, et dicitur illud monasterium ex uocabulo Sancti Saluatoris, in uilla que uocatur Sancta Columba de Poluorera et de Arcus. In quo monasterio testor ecclesie sancte Dei genitricis et uirginis Marie ab integro illa ratione que fuit de Petro Uermudiz et de Uermudo Pelaiz, qui fuerunt salitos, et illa racione de Auro Dulce Uermudez, que, sanctimoniali abitu relicto, cum Nuno Domenquiz maleficauit, adquisiuit. In quo supradicto monasterio testor ecclesie supra memorase sedi totam illam meam racionem ab integro, quam ego habui et que per consuetudinem patrie nostre de supra scriptis hominibus iure hereditario adquisiui.*

<sup>1267</sup> CDMS 3, doc. 1045 (1100), p. 384 : *Et sic monasterium quomodo et illa uilla in qua est positum iacent in Ualle de Uidriales, quod michi accidit per consuetudinem patrie ex successione comitis Monnini Fernandiz, a patria exilio propter superbiam suam religati.* Sur l'histoire de ce monastère, voir GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R., « El monasterio de San Salvador de Villaverde de Vidriales », dans *Brigecio*, 11, 2001, p. 43-62.

<sup>1268</sup> CDCL 3, doc. 581 (998), p. 99 : *disponimus etiam de bonis, et que sub manus genti nostre, qui in huius regni nostri factigium anticiparunt uel constituti fuerunt etiam et de dato nostro adque sub manus nostras ganabit uel adquisiuit, ut exinde eligeremus quicquid in sacratissimum canonem et godicam legem inuenitur de reuellionibus uel contradictoribus regis sine de fagultatibus eorum, sicut in libro secundo et in eius titulis constitutum uel exaratum a prioribus sanctis patribus scriptus ecce decernitur.* Le *Liber Iudiciorum* comporte en effet des articles en ce sens : *Liber Iudiciorum*, II, 1, 8, p. 55-56 : *Res tamen omnes, vel eius, qui morte est pro tali iscelere perimendus, vel huius, qui vite propter suam nequitiam infelicissime reservabitur, in regis ad integrum potestate persistent* ; II, 1, 9, p. 57 : *quicumque in principem aut crimen iniecerit aut maledictum intulerit [...], si ex nobilibus idoneisque personis fuerit [...], dimidiam omnium rerum suarum partem amittat, de qua idem princeps faciendi quod sibi placuerit potestatem obtineat. Nam si de vilioribus humilioribusque personis fuerit, aut certe quem nulla dignitas exornabit, quod de illo vel de rebus eius princeps voluerit iudicandi licentiam habebit.* Voir aussi dans le même sens certains canons de la *Collectio hispana* : VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède VI (638), c. 14, p. 242 ; conc. de Tolède XVI (693), c. 10, p. 509-510.

autre lignée, d'y pénétrer par force ou d'en soutirer quelque bien que ce fût<sup>1269</sup>. Les exemples étaient multiples d'agressions contre ces objets de compétition que constituaient les monastères : ils pouvaient les avoir échaudés. Une telle disposition s'inscrivait aussi dans le contexte d'une réforme générale de l'Église soutenue par le roi Ferdinand I<sup>er</sup> et illustrée par la célébration du concile de Coyanza, dix ou quinze ans plus tôt.

## **Conclusion : Monachisme et stratégies sociales**

Dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, la « prolifération monastique » qu'un simple survol de la documentation invite à constater doit être pour une large part imputée aux formes de monachisme que nous avons tour à tour qualifiées, après d'autres auteurs, de privées, familiales, aristocratiques ou patrimoniales<sup>1270</sup>. Le succès de ces monastères auprès d'une catégorie sociale qu'il est permis de définir globalement comme supérieure, même si des conditions et des statuts variés s'y côtoient, s'explique à la fois par les ressources dont jouissent ces élites et par les intérêts multiples qu'elles trouvent à tenir sous leur pouvoir ces établissements monastiques. Leur contrôle exige des moyens qui, sans être nécessairement considérables, ne sont pas à la disposition du tout-venant. Il procède habituellement d'une fondation impliquant une dotation foncière et matérielle, ou d'une acquisition *a posteriori* dont le prix, variable, n'est jamais négligeable. La possession de monastères doit être ainsi considérée comme un phénomène largement élitare, à condition d'adopter une définition large des groupes sociaux dominants<sup>1271</sup>.

Elle vise à combler des aspirations indissociablement sociales et spirituelles. On ne saurait croire les motifs touchant au salut aussi exclusifs que semblent les montrer les sources disponibles, presque toujours d'origine monastique ou ecclésiastique. Il serait tout aussi erroné de les sous-estimer. Au sein de sociétés dont la christianisation au moins superficielle est ancienne, le sort des morts est une source constante d'inquiétude : de profondes connaissances théologiques ne sont pas nécessaires pour saisir la gravité de l'alternative que

---

<sup>1269</sup> MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », doc. 1 (1065-1072), p. 118 : « E ninguno nin de nuestro linage nin de linaje de rey nin de qualquier otro linaje, non sea osado de entrar allí por fuerza nin de tomar algunas cosas de las del monasterio nin de las vivas nin de las muertas, nin de las muebles nin de las que non sean muebles, nin de las deganas, nin de ningunas cosas que allí sean menester, si pesase a los monjes e a los que allí moraren ».

<sup>1270</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345, évoque ainsi « la proliferación monástica en la España [...] altomedieval ».

<sup>1271</sup> Il convient toutefois de ne pas négliger un autre modèle, parfois antérieur à la « privatisation » élitare des monastères, parfois concomitant, qui est celui des monastères liés aux « comunidades de aldea » : nous l'étudions *infra*, p. 591 *sq.*

proposent les clercs entre la félicité et la damnation éternelles, et pour la juger préoccupante. Dans l'espoir de faire pencher la balance du bon côté, ceux qui en ont la possibilité consacrent tout ou partie de leurs biens à Dieu par la fondation de monastères où ils demandent à être inhumés et dont ils attendent que les communautés intercèdent favorablement pour eux et pour leurs parents défunts. La dimension familiale de ces établissements est en effet primordiale : la transmission héréditaire, la mainmise sur l'abbatiate, la surimposition d'une autorité patronale réservée aux membres de la parenté prouvent assez la volonté d'y exercer un ferme contrôle, projeté dans le temps. Les courtes vues des fondateurs, les intérêts divergents des consorts et des héritiers, la prise d'autonomie précoce ou progressive de certains monastères – en particulier des plus puissants d'entre eux – limitent sans doute la portée et la réalisation de telles ambitions. L'attrait des élites pour le monachisme privé ne saurait pourtant être entendu sans prendre en compte sa fonction de « catalyseur de la parenté »<sup>1272</sup>. Parce qu'ils reçoivent de riches dotations, parce que leur temporel est placé à l'abri des divisions successorales ou parce que s'y applique un régime d'exception fiscale, ces monastères permettent de concentrer le patrimoine et de limiter son érosion au fil des générations. En accueillant les parents voués à Dieu, en prenant en charge ceux que l'âge ou la maladie ont fragilisés socialement, en polarisant les générosités de la parentèle, ils renforcent la cohésion du groupe familial. Plus largement, leur capacité à structurer autour d'eux des réseaux de fidélité, le potentiel économique qu'ils amassent progressivement, l'accès commode qu'ils donnent à cet instrument de pouvoir qu'est l'écrit, l'aura de sacralité qu'ils font rejaillir sur ceux qui les construisent et qui les tiennent convertissent ces monastères en des objets hautement stratégiques. Espaces où s'accumule un capital à la fois social, économique, culturel et symbolique, ils participent ainsi à renforcer ou à étendre les dominations socio-territoriales sur fond d'intenses compétitions pour le pouvoir. L'entrée au monastère des proches ou des membres de la parentèle constitue l'un des moyens d'y exercer un contrôle. Il convient de la considérer plus longuement.

---

<sup>1272</sup> LE JAN, *Famille et pouvoir*, p. 49.

# Chapitre V

## Entrer au monastère

Comprendre la place du monachisme dans une société donnée, c'est aussi comprendre comment et pourquoi certains membres de cette société font le choix – ou subissent le choix fait pour eux – de mener une vie monastique. Par cet acte qu'est la conversion – l'entrée en religion, entendue dans son sens monastique –, des individus s'extirpent d'une condition sociale préalable pour accéder à un état distinct et reconnaissable, celui de moine ou de moniale. Il importe dès lors d'étudier par quelles procédures, à quel moment de leur existence, pour quels motifs ils ont effectué ce passage. Même s'il est bien souvent impossible d'en démêler les ressorts ultimes, on sait que l'entrée au monastère, dans l'Occident du haut Moyen Âge, procède de motivations qui ne relèvent pas seulement des croyances et des aspirations intimes, mais qu'elle dérive aussi de considérations socio-économiques, politiques et familiales. C'est sans doute cet aspect qui a le plus attiré l'attention des historiens, limités par une documentation qui ne permet guère de sonder les cœurs, et préoccupés surtout de dégager les structures sociales à l'œuvre sous les comportements individuels. Florian Mazel n'en soulignait pas moins, il y a peu, que l'histoire de la conversion monastique médiévale « reste largement à écrire ». Le domaine hispanique ne saurait, bien au contraire, être excepté d'un tel constat<sup>1273</sup>. C'est à l'ébauche d'une telle histoire que nous consacrerons ce chapitre.

---

<sup>1273</sup> MAZEL, F., « Monachisme et aristocratie aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Un regard sur l'historiographie récente », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 47-75, ici p. 64. On dispose pour le cas péninsulaire d'une étude approfondie, mais exclusivement centrée sur l'époque wisigothique : MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigótico*, Salamanque, 1987 (Acta salmanticensia. Estudios

# I. *Hic ordo servabitur.* À propos des professions monastiques

La condition monastique, avant d'être un état, est le résultat d'une action : être moine, c'est l'être devenu. Pour se faire moine, il faut, au moins en théorie, passer par cet acte ritualisé qu'on appelle la profession monastique<sup>1274</sup>. Dans les sociétés du haut Moyen Âge, on connaît l'importance des rituels, dotés d'une efficacité suffisante pour modifier ontologiquement les parties du réel auxquels ils s'imposent<sup>1275</sup>. Ceux qui se soumettent au rite de la profession monastique reçoivent ainsi, à travers un acte cérémoniel, la « marque indélébile de la conversion »<sup>1276</sup>.

## A. Le rituel

Le *liber ordinum* en vigueur en péninsule jusqu'au changement de liturgie dans les années 1070-1080 comprend une série de rituels relatifs à l'entrée en religion sous ses divers aspects : bénédiction des vierges et des veuves vouées à Dieu, prise d'habit ou de voile, *ordo conversorum conversarumque*, dont une partie constitue proprement le rituel d'entrée au monastère<sup>1277</sup>. Les sources postérieures à 711 ne permettent guère de mesurer la portée de ces différents *ordines* après l'époque wisigothique. Cependant, parce que l'Église péninsulaire demeure fidèle jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle aux usages liturgiques enregistrés par le *liber ordinum*<sup>1278</sup>, et parce qu'il faut bien supposer que s'étaient maintenues dans les églises et les monastères des pratiques rituelles adossées à des recueils de textes, on ne peut guère imaginer

---

históricos y geográficos, 53), p. 130-159. Pour les siècles postérieurs, on peut se référer en première approche à LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 411-416.

<sup>1274</sup> Voir en général NOCENT, A., « Les rites monastiques », dans A. G. MARTIMORT (éd.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Tournai, 1961, p. 656-665, spt. p. 656-661 ; WOLLASCH, J., « Das Mönchsgelübde als Opfer », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 18, 1984, p. 529-545 ; CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism » ; *ID.*, « Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries According to the Cluniac Customaries and Statutes », dans *ID.*, *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries*, III, p. 325-354 ; LUTTERBACH, H., *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte*, Münster, 1995 ; COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 499-507. Sur le cas hispanique, voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 469-491.

<sup>1275</sup> Au sein d'une bibliographie abondante, voir pour des vues contrastées SCHMITT, J.-C., « Rites », dans LE GOFF et SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, p. 969-984 ; ALTHOFF, G., « Les rituels », dans SCHMITT et OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles*, p. 231-264 ; PALAZZO, É., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000 ; BUC, P., *Dangereux rituel : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003. Sur les fondements socio-anthropologiques de telles approches, on peut partir d'ALBERT, J.-P. et PIETTE, A., « Rite (rituel, ritualité) », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010, p. 1102-1109.

<sup>1276</sup> IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 53-55.

<sup>1277</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 111-113 et 120-123.

<sup>1278</sup> Voir sur sa présence dans les chartes de donation aux monastères les exemples recensés par DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 157-174.

que les cérémonies décrites dans le *liber ordinum* se seraient entièrement éteintes avec la chute du royaume wisigoth. Au VIII<sup>e</sup>, au IX<sup>e</sup>, au X<sup>e</sup> siècle, des moines continuèrent d'entrer dans des monastères, lesquels possédaient parfois un *liber ordinum* ; certaines professions durent s'effectuer conformément à l'*ordo* qu'il contenait. Charles Bishko a même suggéré que les parties correspondant au rituel de profession monastique pourraient avoir été remaniées tardivement, bien après 711, ce qui témoignerait de leur vitalité prolongée ; l'hypothèse est toutefois difficilement vérifiable<sup>1279</sup>.

L'*ordo conversorum conversarumque* est composé de deux parties<sup>1280</sup>. La première est applicable à tous ceux, hommes ou femmes, qui souhaitent embrasser la vie religieuse sans nécessairement rejoindre une communauté monastique. L'évêque officiant commence par demander au *conversus* pour quelle raison il souhaite se faire *religiosus*. Ensuite, l'homme, à genoux, reçoit la tonsure en forme de croix, la femme l'habit religieux. Dans le même temps, l'évêque prononce une invocation trinitaire puis une prière en forme d'appel à la conversion intime du postulant :

« Je te demande, Dieu tout-puissant, de permettre que ton serviteur *Untel*, de même qu'il souhaite abandonner la chevelure de sa tête, abandonne de même les péchés de son cœur et de son corps ; en sorte que, le corps et l'esprit également rénovés, il puisse régner heureusement avec toi pour l'éternité. »<sup>1281</sup>

Suivent des chants collectifs et la récitation d'un psaume, une autre prière centrée sur l'idée de conversion et une bénédiction. Le *conversus* reçoit alors la communion, et peut gagner le lieu de son choix ; ici s'achève la première partie du rituel. La suite concerne les seuls moines :

« Quant au moine dans son monastère, une fois qu'il aura reçu le précédent rituel, afin de confirmer par l'apposition de son nom la stabilité de sa profession au monastère, il observera ce rituel : après qu'il aura communié [au répons] *Ad accedentes*, la messe achevée, il s'approche[ra] de l'abbé dans le chœur et, l'abbé ayant confirmé de sa main son nom sur le texte du pacte, le prêtre et le diacre qui officient ce jour le recevront et le conduiront à l'autel, en prononçant ce verset : "Reçois-moi, Seigneur [...]" Ainsi, une fois déposé sur

---

<sup>1279</sup> BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 579-81 ; *ID.*, « The Pactual Tradition », p. 12-16.

<sup>1280</sup> Cette bipartition avait été notée par FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 121, n. 1 ; p. 123, n. 3.

<sup>1281</sup> *Ibid.*, p. 121-122 : *Si quis de laycali habitu ad religionis ordinem cupit peruenire, tam uiris quam feminis iste ordo opportunus est custodire. In primis, ut postulet sacerdotem a quo se religiosum exoptat fieri. Tradit ei tonsuras, si uir fuerit ; si autem mulier, uestem religionis. Ille uero induit eam uestem religionis, dicens : In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti regnantis in secula seculorum. Et fixis genibus tondit eum : ita ut, dum crucem tonsionis in capite eius facit, hanc orationem tacite dicat : Presta queso, omnipotens Deus, ut sicut hic famulus tuus Ille comam cupit amittere capitis, uitia cordis simul amittat et corporis : ut, corpore pariter innouatus et mente, tecum feliciter ualeat in eternum regnare. Amen.*

l'autel le texte de la donation, il se prosternera devant l'autel. Tandis qu'il demeurera à genoux, le prêtre prononcera pour lui cette prière : « Je demande que tu reçoives, Seigneur, ce tien serviteur *Untel*, fuyant vers toi les bourrasques de ce siècle et les rets du diable, afin que reçu par toi, il soit sauvé du siècle menaçant et que dans le futur il se réjouisse, heureusement récompensé par toi. »<sup>1282</sup>

La cérémonie, dans les cas où elle se conformait à l'*ordo conuersorum* du *Liber ordinum*, était revêtue d'un caractère public propre à lui conférer davantage de solennité, mais surtout – parce que la force du rituel repose sur la croyance partagée en son efficacité – une effectivité tacitement reconnue par la communauté assistante des clercs, des moines et des fidèles. Devant tous, c'est-à-dire devant l'assemblée réunie dans l'église, la conversion s'imprimait visuellement : le futur moine recevait un marquage physique – tonsure et vêtement – qui signalait dès lors sa condition nouvelle. En forme de parcours initiatique, il suivait une mise en scène étroitement réglée qui engageait tout son corps : agenouillement, prosternation, déplacements codifiés. Le dépôt sur l'autel de la profession écrite permettait d'assimiler la conversion à un sacrifice quasi eucharistique, c'est-à-dire à un don total de soi qui s'accompagnait d'une profonde transformation intérieure. La puissance sacramentelle de l'évêque ou des prêtres ordonnés et les prières adressées à Dieu ajoutaient à cette sacralité nouvelle qui touchait le postulant<sup>1283</sup>. L'acte écrit qui contenait la promesse permettait ensuite de maintenir sa force contraignante, comme l'expliquait Smaragde dans son commentaire sur la règle bénédictine, bien connu en péninsule à partir du X<sup>e</sup> siècle<sup>1284</sup>. Après le changement de rite, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, la part du rituel dans la réalisation de la conversion garde la même

---

<sup>1282</sup> *Ibid.*, p. 123 : *Monachus uero in cenobio, quum hunc predictum ordinem primitus suscepit, ita ut stabilitatem professionis sue per adnotationem sui nominis firmet, hic ordo seruabitur : Postquam enim Ad accedentes communicauerit, tota iam explicita missa, accedit in choro ad abbatem, et roborato proprio nomine in pactionis libello per manum abbatis, suscipiunt eum deducendum ad altare presbiter et diaconus, qui eo die ministrauerunt, dicentes hunc uersum : Suscipe me, Domine [...]. Sicque, posito super altare testamenti libello, prosternit se ante altare : ipsoque figente genu, dicitur super eum a sacerdote hec oratio : Suscipe queso, Domine, hunc famulum tuum Illum, ad te de procella seculi huius laqueisque diaboli fugientem : ut a te susceptus, instanti seculo saluatum, et in futuro se gaudeat a te feliciter muneratum.*

<sup>1283</sup> Sur la fixation progressive d'une conception sacramentelle du rituel de profession monastique, voir ROSÉ, *Construire une société seigneuriale*, p. 514-517. Précisons toutefois que la profession monastique ne constitua jamais un sacrement reconnu comme tel, et nuancions les conclusions de l'A., pour qui « une conception sacramentelle de l'entrée dans le cloître, selon laquelle, après le rituel de conversion, l'impétrant change d'état de manière théoriquement irréversible » ne se mettrait en place qu'au XII<sup>e</sup> siècle. Il est indéniable que des connexions étroites entre rituel de profession, changement d'état et irrévocabilité de la condition monastique peuvent être établies dès le haut Moyen Âge.

<sup>1284</sup> Smaragde, *Expositio*, chap. LVIII, 29, p. 299 : *Illam tamen petitionem eius quam desuper altare abbas tulit, non recipiat sed in monasterio reseruetur. Ideo illam petitionem iubet in monasterio reservari, ut per eam etiam illo nolente si voluerit abba, possit eum iterum in monasterio reducere ibique subiectum tenere ; aut si forte se dixerit esse non monachum, ab illa petitione victus in monachatus redigatur seruitium.*

vivacité : le sacramentaire de Sahagún comporte un *ordo ad monacum benedicendum* qui décrit, là encore, une cérémonie bien codifiée<sup>1285</sup>.

Mais des descriptions figées par quelques textes – les seuls dont nous disposions, certains de composition ancienne – aux pratiques mises en œuvre de la conversion, les écarts furent sans doute nombreux, que les sources ne nous autorisent guère à saisir. Elles continuèrent néanmoins d’être appliquées, comme en témoigne un diplôme de 956 par lequel le roi Ordoño III commandait aux moines de Robleda, de Tibres, de Caldelas et de Quiroga, directement placés sous l’autorité de l’évêque d’Astorga, de recourir systématiquement à son *ordinatio*<sup>1286</sup>. Bien plus tard, en 1092, les moines de San Juan de la Peña étaient désignés comme *servis Dei in eodem monasterio professis*. Rien, à cette date, que de très normal : l’importance du monastère et son caractère déjà bénédictin impliquent que tous devaient être effectivement passés, sous une forme ou sous une autre, par un véritable rituel de profession<sup>1287</sup>. Cette tardive évidence ne permet pas de préjuger des formes de la conversion dans des établissements de moindre envergure, à des époques plus reculées. Beaucoup de conversions à la vie religieuse effectuées dans des *monasteria* de contenu cénobitique et régulier mal fixé durent probablement se dispenser d’un rituel bien réglé, même si la documentation permet difficilement le constat d’un non-fait : comme l’a noté Giles Constable, la profession monastique ritualisée ne constitua sans doute pas, pendant le haut Moyen Âge, une condition toujours nécessaire à la reconnaissance de l’état monastique<sup>1288</sup>.

## B. L’écriture

À l’image du *Liber ordinum*, nombre d’œuvres de législation monastique diffusées dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge signalent la nécessité d’un engagement écrit pour conférer à la profession toute sa validité<sup>1289</sup>. Le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, dont on connaît la profonde inspiration bénédictine, a généralement été rattaché par ce chapitre à une tradition proprement hispanique<sup>1290</sup>. Il dépend en réalité largement de

---

<sup>1285</sup> Voir annexe VII.

<sup>1286</sup> CDCA, doc. 83, p. 122 : *ita ut omnius ipsis monachis ad vestram concurrant ordinationem*.

<sup>1287</sup> CDCP, doc. 52, p. 77.

<sup>1288</sup> CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism », p. 802-808.

<sup>1289</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LVIII, p. 626-632 ; *Regula Isidori*, chap. IV, p. 94-97 ; *Regula Fructuosi*, chap. XX-XXI, p. 159-160 ; *Regula communis*, chap. XVIII, p. 203-204 ; LRBS, chap. XXVI, p. 56-57.

<sup>1290</sup> BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 580 ; *ID.*, « The factual Tradition », p. 41-42 ; LRBS, p. 113 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 815 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 478-480.

Benoît<sup>1291</sup> : l'un et l'autre sont les seuls à évoquer l'hypothèse de l'illettrisme ; l'un et l'autre précisent que le novice entonnera le verset *Suscipe me, Domine* – dont la récitation est également prévue par le *Liber ordinum* – avant de se prosterner aux pieds des autres membres de la communauté (fig. 11).

**Regula Benedicti, chap. LVIII  
De disciplina suscipiendorum fratrum**

[...] *Quam petitionem manu sua scribat, aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat et ille nouicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat. Quam dum inposuerit, incipiat ipse nouicius mox hunc uersum : Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et uiuam, et ne confundas me ab expectatione mea. Quem uersum omnis congregatio tertio respondeat, adiungentes gloria Patri. Tunc ille frater nouicius prosternatur singulorum pedibus ut orent pro eo, et iam ex illa die in congregatione reputetur. [...]*<sup>1292</sup>

**LRBS, chap. XXVI  
De disciplina suscipiendarum nouiciarum sororum**

[...] *ut nomen eius adnotetur cum nominibus earum, accepta igitur licentia, si potuerit ipsa scribere nomen suum scribet, si uero non potuerit alia subrogata persona eum adnotabit sicque accipiens in oratorio ipsam cartam pacti de manu abbatisse, post roborationem sui nominis, uadit recitando hunc uersum contra altare : suscipe me domine secundum eloquium tuum ut uiuam et ne confundas me ab expectatione mea, et secundo item gloria, postque repetens caput uersi prosternet se ante aram surgensque probolbet se pedibus abbatisse et osculentur eam omnes sorores. deinde stabit in ordine suo*<sup>1293</sup>.

**Fig. 11. Le rituel de réception des novices selon la règle bénédictine et le LRBS**

On repère néanmoins deux originalités du *Libellus* par rapport au modèle bénédictin. D'abord, l'engagement mis par écrit, ici appelé *petitio*, est désigné là comme *pactum*. Ensuite, alors que cette promesse écrite paraît dans le premier cas individuelle, elle vient compléter dans le second une liste de souscriptions où figurent les noms de toutes les moniales déjà membres de la communauté. Ces deux éléments originaux peuvent être mis en relation avec la tradition hispanique des pactes monastiques. À l'époque wisigothique, la *Regula communis* avait déjà prescrit l'apposition du nom du nouveau moine sur le *pactum*, avec celui des autres frères<sup>1294</sup>. Or c'est comme une annexe à cette même règle que nous est parvenu le modèle de nombreux pactes établis par la suite<sup>1295</sup>. Les pactes monastiques paraissent donc avoir constitué l'une des formes revêtues par ces actes de profession écrits, tels que les décrivaient les règles et la liturgie ; la particularité hispanique tiendrait alors dans leur dimension collective. En ce sens, nous avons plus haut suggéré que le pacte de Cardeña et ses 204 noms pourraient être le

<sup>1291</sup> Voir en particulier LRBS, p. 113 ; FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 473-478.

<sup>1292</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LVIII, p. 630.

<sup>1293</sup> LRBS, chap. XXVI, p. 56-57.

<sup>1294</sup> *Regula communis*, chap. XVIII, p. 204 : *et adnotetur in pacto cum fratribus, et uiuat inter monachos probatus.*

<sup>1295</sup> Sur la tradition manuscrite du *pactum* annexé à la *Regula communis* : *ibid.*, p. 168-160.

résultat d'ajouts successifs effectués sur un seul et même document<sup>1296</sup>. Conformément aux stipulations du *Liber ordinum* et des règles monastiques relatives à l'engagement écrit du nouveau moine, plusieurs pactes contenaient ainsi une promesse de stabilité<sup>1297</sup>.

Il faut toutefois prendre garde que, chez Fructueux comme dans le *Liber ordinum*, la promesse écrite était déjà désignée par le terme de *pactum*. Or rien n'indique qu'elle ait contenu plusieurs noms – *pactum* ne signifie pas nécessairement « pacte monastique », au sens où nous avons défini ces actes particuliers<sup>1298</sup>. Il convient donc de ne pas généraliser à partir de la documentation conservée : nous possédons le texte d'une vingtaine de pactes, alors que les professions monastiques effectuées pendant les quatre siècles étudiés se comptent par milliers. Dans une tradition monastique qui n'avait rien de spécifiquement ibérique, l'acte de conversion impliquait en théorie la mise par écrit de l'engagement. En Hispanie, le *liber ordinum* en avait fixé le rituel et il ne différait pas, sinon dans le choix des termes – *pactum*, plutôt que *petitio* –, des commandements bénédictins. En certains cas, ce passage à l'écrit pouvait se faire de façon groupée, dans une forme juridique certes originale, mais à tout prendre respectueuse des prescriptions rituelles<sup>1299</sup>. Le nombre des pactes monastiques conservés est donc suffisant pour laisser croire à une large diffusion de telles pratiques, mais il est certainement erroné d'y voir, avec Bishko ou Linage Conde, des formes par essence étrangères aux usages communs du monachisme occidental<sup>1300</sup>. La diffusion de formules tirées des pactes monastiques dans des actes de donation qui n'étaient pas des pactes, mais qui pouvaient impliquer une profession individuelle, révèle d'ailleurs une certaine fluidité des pratiques : la fragmentation du modèle le rendait utilisable hors des professions collectives<sup>1301</sup>.

---

<sup>1296</sup> Voir *supra*, p. 127-128.

<sup>1297</sup> PRC, p. 210 : *promittimus etiam Deo et tibi patri nostro, ut si quis sine benedictione fratrum aut tuo imperio, per uitium ad alia loca ad habitandum transire uoluerit, habeas auctoritatem incautam eius persequi uoluntatem qui hoc temptauerit*. Et de même, pour ne prendre qu'un exemple postérieur, le pacte de Sabaricus, éd. LETINIER, « *Naturaleza jurídica* », p. 59, n. 11 : *Promittimus etiam deo et tibi patri nostro sabarico abbati, ut si ex nobis aliquis, sine benedictionem de fratres aut tuo imperio per uitium ad aliqua loca ad hauitandum transire uoluerit, habeatis potestatem incautam eius persequi uoluptatem [sic !] qui hoc temptauerit*.

<sup>1298</sup> Sur les divers sens de *pactum*, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 299 ; BERNALDO, « *Pactual monasticism ?* », p. 45-46.

<sup>1299</sup> Voir en ce sens FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 469-470.

<sup>1300</sup> Voir en ce sens les conclusions formulées *ibid.*, p. 468-469. *Contra* : LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 296-300 ; BISHKO, « *The pactual Tradition* », p. 2-5 ; *ID.*, « *Portuguese pactual monasticism* », p. 139-140.

<sup>1301</sup> Voir en particulier BGGV, doc. 4 (865), p. 197 : *Ego, Sonna, et uxor mea, Munnina, nos indigni facimus traditjone ad sancta ecclesia Sanctorum Cosme et Damiani, pactum fecimus, et, secundum meritum apostolorum, anno [lire uno] in cenobio abitemus, et que pro salute anime nostre adnuntjare uel inperare iusseris humili corde prostrateque mente fideliter adimpleamus. Quod si aliquis contra preceptum uel pactum murmurans, inobediens uel calumniator extiterit, tunc abeas omnem pactum quem tradimus...* ; HISC 1, doc. 58 (947), p. 127-128 : *ego letimio presbitero qualiter amodo et deinceps regula abditaque sanctorum patrum*

D'autres promesses écrites devaient être plus éloignées des formules pactuelles. L'époque wisigothique en livre un bel exemple, sous l'aspect d'une formule de profession<sup>1302</sup>. Nous n'en conservons pas d'équivalent aussi net après 711, mais nombre d'actes parvenus jusqu'à nous, dont l'objet principal semble être une donation de terres, pourraient avoir rempli aussi une telle fonction. En 982, après une série de ruptures de profession et de tentatives avortées de retours à la vie monastique, le moine Odoíno Bermúdez offrait de se stabiliser au monastère de Celanova. L'acte qui nous relate son parcours, après un long passage narratif, prend la forme d'une promesse de stabilité et d'un engagement à mener une vie régulière<sup>1303</sup>. Un siècle plus tard, la *seriem professionis* d'un certain Pelayo au même monastère relève d'un modèle comparable<sup>1304</sup>. Plus largement, les multiples actes de *traditio corporis et animae* émis en faveur des monastères de San Pedro de Cardeña, de San Millán de la Cogolla, de San Pedro de Arlanza ou d'ailleurs, et dont il est souvent difficile de percevoir précisément la portée et les effets concrets, dérivent sans doute pour certains d'entre eux de la mise par écrit d'une profession monastique, accompagnée de la dotation afférente<sup>1305</sup>. Enfin, il est probable que des promesses écrites de profession monastique en bonne et due forme aient été composées et ne nous soient pas parvenues : nous conservons, de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, celle

---

*exeriola tuo sumus obedientes imperio..... pro salute animarum nostrarum qualiter iuste et pie, caste et sobrie uiuamus in hoc seculo et quicquid annuntiare uel imperare iusseris pro salute anime nostre humiliter adimpleamus* ; CSTL, doc. 56 (959), p. 68, dont nous avons plus haut relevé la formule pactuelle (*supra*, n. 389), acte par lequel le donateur Flaino se remet lui-même au monastère de San Martín de Turieno : *cartam testamenti de meipso Flacino et de omnio ganato ad dominos et patronos nostros Sancto Martino episcopo et Sancta Maria* ; CDMC 3, doc. 268 (1003), p. 89-91, dont le préambule est largement inspiré du pacte annexé à la *Regula communis* comme le note ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 109-110. L'acte indique ensuite (p. 91) : *Damus atque concedimus illas ad perhabendum et deinceps ad modum quantum potuerimus auumentare et prolificare in ipsas uillas et in illo uestro monasterio de Paratella, uocabulo Sancto Saluatore et Sancta Maria, quam nobis conceditis ad habitando et populando in nostra uita.*

<sup>1302</sup> DHV, doc. 125, p. 201-202.

<sup>1303</sup> CDMC 2, doc. 191, p. 198-200 : *Inprimis offero et trado meipsum Odoynum uobis et locum hunc sanctum promittens de stabilitate mea et pactum regule uobiscum obseruantem per Domini adiutorium me nunquam hinc discessurum per mortificationem corporis cunctis uitiiis moriens et omnibus malis carens uitam merar mutari in melius, in patientia, in humilitate, in caritate, in castitate et in omnibus bonis utrosque florentes cum Domino nostro domno episcopo regna celorum mereamur intrare ouantes. Et ad confirmandum tam boni operis testimonium do Deo meo omnipotenti et tibi Didaci abbati uel fratribus meis, sub cuius dicionem me trado, ipsam ecclesiam Sancta Columba [...]. Quo et in iurationem confirmo per Deum et eius glorie solium, quia nunquam de uestra collatione sim egressurus nec illam uillam alio loco aut homini amplius conferendus [...]. Aditio uobis in territorio quem dicunt Ayres ecclesiam uocabulo Sancti Saluatoris.*

<sup>1304</sup> TC, doc. 76 (1088), p. 116 : *Pelagius Didacus ex testamento faciendum curavi, promitto de stabilitate mea in monasterio Cellenove sicuti et do in manus reuerentissimo patri et domno Pelagii sacerdoti et abbati, utinam monachorum suorum fuisset servus et fidelis sub cuius potestate corpus et anima, et rem propriam Deo et pio salvatori meo reconsigno et offero. [...] Pelagius in hanc seriem manus meas subscriptor accessi et do.*

<sup>1305</sup> Voir en ce sens DAVIES, *Acts of Giving*, p. 55-57. Plus largement sur la *traditio corporis et animae*, ORLANDIS, « "Traditio corporis et animae" », spt. p. 254-309.

d'un chanoine de la cathédrale de Pampelune, et il n'y a pas lieu de penser que les pratiques canoniales et monastiques auraient en la matière radicalement divergé<sup>1306</sup>.

### C. La conversion

Le rituel, quand il était effectué, faisait entrer le nouveau moine dans un autre état ; il entraînait *ipso facto* une rupture existentielle. À Celanova en 955 comme à Sahagún en 1103, il était nécessaire pour se faire moine de « renoncer au siècle » : un tel engagement impliquait l'abandon de sa condition, de son mode de vie, de son identité sociale antérieure<sup>1307</sup>. Le moine n'était-il pas supposé « se renier lui-même » (*abnegare semetipsum*), conformément au précepte évangélique (Mt. 16, 24)<sup>1308</sup> ? C'est une même conception de la conversion que traduit à la fin du XI<sup>e</sup> siècle un passage de la longue exhortation pénitentielle copiée dans les derniers folios du Beatus de Silos :

« Je vous conjure, mes très chers frères, de vous convertir au Seigneur de tout votre cœur, car il le proclame ainsi par le prophète en disant : “Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne et dans les larmes” (Joël 2,12), dit le Seigneur. À quoi sert de renoncer au siècle pour ensuite y revenir ? Une telle conversion est vaine, parce qu'elle n'est pas faite de tout cœur. Celui qui remet son bien à l'abbé, qui renie tout le vice qu'il a en lui et qui n'accomplit pas ses volontés propres, celui-là se convertit au Seigneur de tout son cœur »<sup>1309</sup>.

Pour éprouver sa persévérance et s'assurer de sa volonté de rompre véritablement avec son existence et ses attaches antérieures, les règles monastiques qui circulaient en péninsule

---

<sup>1306</sup> CDCP, doc. 39 (ca. 1086), p. 64 : *Ego Fortunius regulam a sanctis patribus constitutam, Deo iuuante, seruare promitto et propter uite eterne premium humiliter militaturum me subicio in hoc loco, qui est constructus in honore Sancte Dei Genitricis Marie et aliorum sanctorum, in presentia dompni Petri, Pampilonensis episcopi, promitto tibi, huic sedi, rectoribusque eius, semper obedientiam et stabilitatem et conuersionem morum meorum coram Deo et angelis eius secundum precepta canonum.*

<sup>1307</sup> CDMC 2, doc. 111 (955), p. 92 : *Aseredus, Armentari filius, relicto seculo monasterium petiuit nobiscum ad habitandum* ; CDMS 3, doc. 1099 (1103), p. 452 : *Ego Ordonius Sarraceni abrenunciaui seculo ut factus monachus ibi seruirem Deo.*

<sup>1308</sup> LRBS, chap. 1, 10, p. 11-12 : *Abnegare semetipsam sibi ut sequatur Xristum. Abnegat enim seipsam uera Xristi ancilla, quando audit ipsum dominum in euangelio suo proclamantem : si quis uult post me uenire, abnegat semetipsum et portet crucem suam et sequatur me* ; CSTL, doc. 24 (918), p. 30 : *abrenunciantes nos medipsos et omnia que posidemus* ; CDMC 1, doc. 57 (938), p. 132 : *ut sit in subsidium pauperum tuorum qui sequipedas euangelii tui esse noscuntur, qui abnegantes semetipsos relinquerunt mundum et pompis eius deputantes eum uelut stercore, nichil preponentes amori tuo, non patrem aut matrem ceteraque transitoria mundi* ; et de même TSJS, doc. 73 (1030), p. 198 ; doc. 179 (1041), p. 352 ; doc. 90 (1057), p. 225.

<sup>1309</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 49 : *Rogo uos fratres karissimi ut ex toto corde conuertatis ad Dominum quia sic per profeta clamat dicens : Conuertimini ad me in toto cordo uestro, in ieiunio et fletu, dicit Dominus. Quid prodeest si abrenunties seculum et iterum illuc reuerteris ? Ista conuersatio uana est quia ex toto corde non est. Ille ex toto corde conuertit ad Dominum qui substantiam suam abbati consignat et omnem uitium suum quod habuit abnegat et uoluntates proprias non adimplet.*

imposaient à l'aspirant un temps de probation plus ou moins long<sup>1310</sup>. Parce que la vie monastique exigeait la pauvreté, elles prescrivait aussi qu'il se sépare au préalable de tous ses biens en les distribuant aux nécessiteux ou en les apportant au monastère de sa profession<sup>1311</sup>. Nombre d'actes de donation, délivrés à l'occasion d'une entrée dans la vie monastique, répondent ainsi à une telle exigence. Sous le règne d'Alphonse III, le prêtre Salamirus s'était ainsi retiré avec ses neveux au monastère de San Andrés de Congostro après avoir rejeté tous ses biens « par crainte des canons »<sup>1312</sup>. Deux siècles plus tard, un certain Enego Lopet laissait derrière lui son *hereditas* au moment de faire profession au monastère de San Servando de Tolède<sup>1313</sup>. On pourrait multiplier les exemples<sup>1314</sup>. La rupture était en théorie irréversible : le quatrième concile de Tolède avait interdit aux moines toute forme de retour au monde et nombre de pactes monastiques stipulaient l'irrévocabilité de la profession<sup>1315</sup>. La promesse d'une persévérance jusqu'à la mort est par ailleurs une formule commune des actes de conversion monastique<sup>1316</sup>. Elle dut être parfois – et certainement souvent – respectée : après s'être délesté de tout son avoir, le prêtre Salamirus avait vécu à Congostro sans péché jusqu'à sa mort, survenue à un âge vénérable<sup>1317</sup>.

<sup>1310</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LVIII, p. 626-628 ; *Regula Isidori*, chap. IV, p. 94 ; *Regula Fructuosi*, chap. XX, p. 159 ; *Regula communis*, chap. XVIII, p. 204 ; LRBS, chap. XXVI, p. 56.

<sup>1311</sup> Sur l'exigence de pauvreté monastique et ses conséquences pratiques, voir *supra*, p. 201 *sq.*

<sup>1312</sup> CDMC 3, doc. 261 (1002), p. 79 : *Vnde in eorum comeatu adfuit abbas Salamirus qui sicprehendit hereditatem cum ecclesia ab antiquis constructa uocabulo Sancto Andre apostoli uocabulo Congusto, territorio et ripa Limie. Dum ad ipsum Salamirum sacerdotem uitam patuit fuit ibidem in loco ipso uitam degens et relinquens omnia hereditibus cum sobrinis suis timore canonicarum et uitam sine crimine deduxerunt.*

<sup>1313</sup> AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 395 : *Et do ibi hereditatem quam reliquit post se Enego Lopet, quando in Sancto Seruando factus est monachus.*

<sup>1314</sup> CFan, doc. 107-111 (1024 ?), p. 161-164 ; CSJP 2, doc. 76 (1041), p. 41 ; CSM 1, doc. 253 (1048), p. 245-246 ; doc. 298 (1058), p. 286-288 ; LFB 2, doc. 361 (1073), p. 42 ; doc. 399 (1073), p. 87-88 [à la lumière du précédent document, il convient de corriger la date *Era M.<sup>a</sup> X.<sup>a</sup> I.<sup>a</sup>* par *Era M.<sup>a</sup> C.<sup>a</sup> X.<sup>a</sup> I.<sup>a</sup>*] ; CSM 2, doc. 76 (1084), p. 62-63 ; TC, doc. 43 (1095), p. 73 ; DML, doc. 167 (1098), p. 240-241. Voir aussi le cas des pactes monastiques : DEPA 1, doc. 14 (790), p. 90 ; CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 ; TSJS, doc. 210 (907), p. 391 ; CSTL, doc. 24 (918), p. 30 ; LRS, doc. 29 (980), p. 33.

<sup>1315</sup> VIVES, *Concilios*, Conc. de Tolède IV (633), c. 49, p. 208 : *De professione monachorum [...] eis ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem ad seculum interdicimus regressum.* Sur l'irrévocabilité de la profession, voir pour l'époque wisigothique DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*, p. 149-153, et plus généralement CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism », p. 805-807 ; VOGÜÉ, A. DE, « Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez saint Benoît et autour de lui », dans *Collectanea cisterciensia*, 43, 1981, p. 337-365.

<sup>1316</sup> TC, doc. 334 (1010), p. 483 : *Ego Cresconio confesso et Domini servus in honorem Domini et redemptoris mei cui ego pauperculus existo vivens in monasterio sub regimini confessionis et spiritalis pater domni Manilanem abba et nominibus egi veram et fidelem obedientiam exhibente illi simul et fratribus quosque ad necem ; CSM 1, doc. 297 (1057 ?), p. 286 : *Ego Azenari Ennecones, gratia Dei omnipotentis qui me fecit sub habitu sancti Benedicti vivere et usque obitum meum in eo perserverare ; LFB 2, doc. 361 (1073), p. 42 : *Concedo illam meam illo sancto et ego sim ibi frater usque ad obitum meum.***

<sup>1317</sup> CDMC 3, doc. 261 (1002), p. 79 : *Ipse autem abbas Salamirus in loco ipso usque ad sumam senectutem diem ultimum claudit extremum.*

Isidore de Séville consacre un long développement des *Sentences* au problème de la conversion : il commence par y affirmer que la *conversio* ne plaît à Dieu qu'accompagnée de persévérance, avant de la décrire comme un processus, pourvu d'un début, d'un milieu et d'un accomplissement ; le verbe *convertere* est revêtu dans les mêmes pages d'une valeur pareillement durative. On y rencontre aussi le substantif *conversio* employé dans son acception ponctuelle, décrivant une conversion bornée par un avant et par un après, mais la même *conversio* peut être plus loin frappée de relâchement, comme si elle se prolongeait dans le temps<sup>1318</sup>. Selon Isidore encore, dans le *De ecclesiasticis officiis*, la *professio* monastique n'est qu'un leurre si elle ne s'accompagne pas ensuite de l'*actio* continuée<sup>1319</sup>. Chez Cassien, chez Benoît ou chez Smaragde, l'ambiguïté, le recouplement voire l'interchangeabilité des termes *conversio* et *conversatio* marquent de même le caractère permanent de l'état converti<sup>1320</sup>. Des gloses contenues dans les glossaires ou en marge de manuscrits monastiques des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles définissent la *professio* tour à tour comme *comoratio*, *continentia* ou *uita* : à chaque fois un phénomène prolongé<sup>1321</sup>. Les chartes emploient le terme *conversio* avec l'une et l'autre valeur. En 1058, il désigne l'entrée au monastère de San Millán de la Cogolla d'un certain Fernando<sup>1322</sup>, mais selon un acte de 1032, Elvira, *Christi ancilla et deodicata*, prodigue ses libéralités *ad sancte conuersionis et ad domum Sancte Marie uirginis* : ici, *conversio*, qui paraît renvoyer à la vie religieuse, est employé pour désigner métonymiquement l'église bénéficiaire, en l'occurrence la cathédrale de León<sup>1323</sup>. Dans les mêmes années, plusieurs actes léonais emploient une tournure identique, mais en substituant le terme *conversatio*, d'un usage un peu moins rare, à celui de *conversio*<sup>1324</sup>. Les emplois monastiques du terme *confessio* témoignent d'une même ambiguïté. Une glose du Smaragde conservé à Silos en fait un équivalent de *professio* – terme par ailleurs défini dans une série de gloses du même manuscrit comme *promissio* : la *confessio* peut donc être l'acte même de

<sup>1318</sup> Isidore, *Sententiae*, II, 7-10, p. 105-114.

<sup>1319</sup> *Id.*, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, 18, p. 79-80 : *Tales itaque nequaquam monachi uocitandi sunt, quia deo sola professione non actione iunguntur.*

<sup>1320</sup> Voir LINAGE CONDE, A., « ¿Conversión en la Regla de san Benito? *Conversio* versus *conversatio* », dans *Augustinus*, 32, 1987, p. 313-323 ; JONG, *In Samuel's Image*, p. 130-131.

<sup>1321</sup> GARCÍA TURZA, *El códice emilianense 46*, p. 290 ; VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 313, n° 26 ; p. 379, n° 2677 ; *Id.*, *Glosas marginales de los manuscritos visigóticos de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 2010 (Aemilianense. Colección digital), p. 107, n° 32.

<sup>1322</sup> CSM 1, doc. 298, p. 287 : *Ego [...] Fredinando presbiter [...] trado me ipsum cum corpus et anima ad atrium beati Emiliani [...] ut vivam sub regulam et habitum beati Benedicti [...]. Et ego Sancius rex per os domni mei Gomessani episcopi et abbati hec conuersionem suamque roborationem a predicto Fredinando agnovi.*

<sup>1323</sup> CDCL 4, doc. 952 (1037), p. 78.

<sup>1324</sup> CDCL 3, doc. 770 (1020), p. 351 ; doc. 847 (1028), p. 451 ; CDCL 4, doc. 992 (1040), p. 146 ; doc. 1047 (1047), p. 223-224 ; doc. 1074 (1050), p. 264 ; doc. 1083 (1052), p. 278.

profession, la promesse de s'engager dans la vie religieuse<sup>1325</sup>. Le mot semble employé dans un sens comparable au sein d'un acte de 842 où des moines *in agone Christi sunt ex confessione per regula traditi*, mais le même document mentionne aussi le *gradum confessionis*, désignant la vie au monastère plutôt que l'acte même de conversion<sup>1326</sup>. La *confessio* peut être encore entendue comme profession monastique dans une donation au monastère d'Arouca datée de 1060<sup>1327</sup>. Plus souvent toutefois, le terme paraît désigner quelque chose comme la vie ou l'état monastique<sup>1328</sup>. Comme les termes *conversio* ou *conversatio*, celui de *confessio* est d'ailleurs assez caractéristique de la vie monastique et en même temps assez ductile pour admettre un emploi métonymique, appliqué au monastère lui-même<sup>1329</sup>. Ces rapides analyses lexicales montrent donc que la conversion doit être définie aussi bien comme un moment – celui de l'entrée en religion – que comme un état durable et processuel.

La persévérance dans la profession était du moins l'exigence. Dans les faits, des ruptures de profession se produisaient sans doute assez couramment, si bien que les évêques réunis au premier concile de Compostelle en 1056 durent menacer d'excommunication les moines reniant leur engagement et tous ceux qui les soutiendraient dans leur démarche répréhensible<sup>1330</sup>. On a croisé déjà l'exemple d'Onega Menéndez, qui avait dans les années 950 délaissé le monastère de Guimarães pour regagner le siècle et y prendre un époux<sup>1331</sup>. À

<sup>1325</sup> VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 323, n° 384 : *professionis : confessionis* ; p. 354, n° 169 : *professione : promissione* ; et de même p. 354, n° 1673 ; p. 371, n° 2375, 2377, 2378, 2380.

<sup>1326</sup> CDMC 1, doc. 1, p. 58-59 : *ut abeat qui uenerit ad gradum confessionis*.

<sup>1327</sup> PMH, doc. 323, p. 264 : *facias confessione in ipso monasterio*.

<sup>1328</sup> TS 1, doc. 108 (978), p. 130 : *Petro abbati, Munie abbatisse uel omni congregationi fratrum et sororum tenentes normam sanctitatis et ordinem confessionis in monasterio Superato* ; doc. 132 (1001), p. 167 : *monasterio sancti Saluatoris sciterio Superado et fratres ibidem norman confessione degentes* ; CAIb, doc. 32 (1024), p. 43 : *iugum sancte confessionis in Christo suaviter ferentium* ; CDCL 3, doc. 880 (1030), p. 492 : *Salamona, Christi ancilla, qui in ipsam ueram sancta et sacram confessionem cum alias sanctimoniales perseuerat* ; TC, doc. 274 (1043), p. 400 : *domnus Aloitus abba sub ordine confessionis* ; doc. 122 (1076), p. 184 : *quicumque in ipso loco [...] in confessione sancta coram Deo ibi perseueraverint* ; LPC, doc. 101 (1086) : *ad abbatem domnum Alvitum, qui ibi erat remorante cum monachis et fratribus, sub ordinem sancte regule vel confessionis*.

<sup>1329</sup> Cf. par exemple CDCL 3, doc. 798 (1023), p. 387 : *post obitum uero tuum relinquis quod tibi donamus ad confessionem nostram* ; CDCL 4, doc. 918 (1033), p. 31 : *ad confessionem Sancti Iusti et Pastoris et Sancti Christofori* ; CDMS 3, doc. 891 (1092), p. 207 : *partiat ad illa confessione D solidos*.

<sup>1330</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 4, p. 100 : *Si uero, qui regularem ordinem in monasteriis praeposuerunt et postea regressi sunt sicut canis ad vomitum suum, tandiu ab ecclesiis et christianis separentur, quousque priori statui in monasteriis recipiantur. Qui eos patrocinari aut defender voluerit et eos non statim ad proprium locum reduxerit, excommunicetur*.

<sup>1331</sup> VMH, doc. 9, p. 7 : *Et uenit in portione filie mee onece villa nuncupata vimaranes ; et quia isdem temporibus uitam degebat religionis malui edificare in ipso iam dicto prediolo cenobio sub manu abbatis fratrum uel sororum regulari normam tenentes et preceptu sanctorum patrum persistentes. Idemque dum commune cum ceteris sibi tirunculas commaneret peccato impediende oblita primeue conuersationis sanctissima documenta uersa est in secularia detrimenta. Sicuti ipsa ueritas ait multi sunt uocati pauci uero electi*.

la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les patrons de San Salvador de Polvorosa considéraient la même idée sans difficulté : si l'une de leurs filles ou de leurs parentes, ayant reçu l'habit monastique, le rejetait pour prendre un mari, elle devrait certes renoncer à ses droits sur les biens cédés au monastère, mais aucune autre condamnation, morale, pénale ou pénitentielle, ne lui était expressément infligée<sup>1332</sup>. L'histoire de la moniale Mennosa, membre d'un monastère dédié à saint Julien, prouve bien cette tolérance à l'égard des défroqués. À plusieurs reprises, Mennosa était « sortie de la maison et de la règle » (*exibit de domo et de regula*), ce qui signifie peut-être qu'elle avait quitté le lieu où elle était censée demeurer, mais aussi qu'elle avait commis diverses infractions aux commandements réguliers. Quand il fut clair que sa volonté était de ne pas demeurer au monastère avec les autres sœurs, une conciliation pacifique (*pacifice*) fut trouvée entre les moniales et la sœur réfractaire, représentée par un prêtre, son *vicarius* : Mennosa partirait avec un petit pécule – deux vignes, plusieurs mesures de vin et de grain, deux coussins, deux couvertures – qui pouvait correspondre à tout ou partie du patrimoine qu'elle avait elle-même apporté au moment de sa profession. En échange de quoi elle s'engageait à ne jamais s'élever contre son ancienne communauté sous peine d'une amende de cent sous<sup>1333</sup>. Rappelons aussi l'histoire d'Odoíno Bermúdez, résumée plus haut en détail, qui prouve combien les conversions monastiques pouvaient être friables. Retiré d'abord dans son monastère de Santa Comba de Limia, auprès de sa mère et d'autres moniales, il le quitte en compagnie de l'abbesse Onega, dont il fait son amante ; il passe un temps par le monastère de Guimarães puis gagne celui de Celanova où il fait profession, ce qui ne l'empêche pas de le quitter et d'y revenir plusieurs fois, apparemment sans autorisation de l'abbé, toujours attiré par le monastère familial de Santa Comba ; finalement, conscient de ce que ses turpitudes passées étaient peu conformes à l'idéal d'une conversion monastique sincère, c'est dans un esprit de pénitence qu'il retourne à Celanova et promet d'y demeurer<sup>1334</sup>. La fragilité de ces conversions s'explique sans doute assez communément par le fait que la plupart d'entre elles étaient loin de n'obéir qu'à des préoccupations personnelles ou spirituelles. Il convient donc d'analyser les causes variées dont elles procèdent.

---

*Relictoque monasterio et suavi christi iugo introybit iuri [sic] imperio et carnali desiderio. [...] Illum uir suus Gutier roderici cum coniuge nate nee Onecce libentissime paruerunt...*

<sup>1332</sup> CDMG, doc. 12 (1097), p. 20 : *et si de nostris filiabus uel propinquis habitum monachilem acceperint, et posteam relinquerint et maritos acceperint, sicut fecit mulier de Nunno Domenguiz, que est de nostra proienie, nullam hic potestatem habeat.*

<sup>1333</sup> CSPC, doc. 129 (966), p. 160.

<sup>1334</sup> CDMC 2, doc. 191 (982), p. 192-201.

## II. Motifs de l'entrée en religion (1) : une lecture sociale et politique

### A. *Offerimus filium nostrum*. Place et rôle de l'oblation

Chronologiquement, le premier temps de l'accession à la vie monastique est celui de l'enfance<sup>1335</sup>. L'oblation était considérée depuis l'époque wisigothique comme une voie possible de l'entrée en religion, dotée d'une pleine valeur juridique : ainsi le stipulaient aussi bien le *Liber Iudiciorum* que les canons de la *Collectio hispana*<sup>1336</sup>. Une telle pratique se maintient dans les siècles ultérieurs<sup>1337</sup>.

#### 1. Donner et placer : entre offrande à Dieu et intérêts familiaux

Ces dons d'enfants sont chargés d'un sens spirituel : l'oblation constitue une offrande destinée à Dieu par l'intermédiaire des communautés monastiques, comme l'énonce une charte de 969<sup>1338</sup>. Les filles des comtes castillans Urraca et Tigridia, respectivement destinées aux monastères de Covarrubias et d'Oña, sont donc présentées comme des *munera* offerts au Christ, dédicataire principal des deux établissements<sup>1339</sup>. En 950, un certain Paterno et son épouse, Anderazo, donnent à l'abbé Nuño Álvarez et au monastère de San Pedro de Buezo leur fils unique, Izani, en même temps que quelques biens. Ils promettent en outre de donner au même monastère, après leur mort, tous les biens qu'ils possèdent et dont ils se réservent pour l'heure l'usufruit. Cet acte d'oblation-donation est motivé par la volonté de Paterno et

---

<sup>1335</sup> Voir en général QUINN, P. A., *Better than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages*, New York-Bonn-Francfort-Paris, 1989 (Studies in History and Culture, 2) ; LAHAYE-GEUSEN, M., *Das Opfer der Kinder : ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Monchtums im hohen Mittelalter*, Altenberg, 1991 ; JONG, *In Samuel's Image*.

<sup>1336</sup> *Liber Iudiciorum*, III, 5, 3, p. 161-162 : *quicumque religionis abitum per honorabile tonsure signum aut tempore penitentie petendo susceperint, aut non fraudulenta, sed pia parentum oblationem meruerint, aut proprie voluntatis devotione tenuerint...* ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 49, p. 208 : *Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit*. Sur l'oblation à l'époque wisigothique, voir ORLANDIS, J., « La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 51-68 ; DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*, p. 136-138 ; JONG, *In Samuel's Image*, p. 40-46.

<sup>1337</sup> Il n'existe pas d'étude consacrée à l'oblation monastique des enfants dans la péninsule Ibérique entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle. Voir néanmoins pour la fin de la période ORLANDIS, J., « Notas sobre la 'oblatio puerorum' en los siglos XI y XII », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 203-215, mais les analyses sont presque exclusivement centrées sur le XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>1338</sup> TSJS, doc. S-7, p. 452 : *Ego Veremundus [...] eo quod genitores mei voverunt votum a Domino ut me ipsum filium hofferent Domino in sancto consortio vel religionis hordine manerem cum Christi fratribus deputatus. Et ideo illum voto cupiens adimplere...*

<sup>1339</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 398 : *decrebimus munus offerre Domino Ihesu Christo et Sanctis eius, id est, prolem filiamque nostram Urraca et elegimus ipsius loci que Couerubensis situm* ; doc. 64 (1011), p. 460 : *decreuimus, eciam Domino Ihesu Christo creatori omnium, offerre in munere filiam nostram Tegridiam*.

d'Anderazo de se présenter au jour du jugement exempts d'accusations. On apprend aussi qu'il a été déposé sur l'autel de l'église de Buezo : par ce geste, l'oblation se trouve assimilée à une offrande faite à Dieu, sur le modèle du sacrifice eucharistique<sup>1340</sup>. Plus clairement encore, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, une charte destinée à Sahagún et à sa dépendance féminine de San Pedro de Molinos présente la jeune Teresa comme une *hostia uiua*, comparant son oblation au sacrifice d'Abraham, acte de pure dévotion<sup>1341</sup>.

Ces offrandes n'étaient pas pour autant désintéressées. La plupart des actes d'oblation comportent des clauses précisant qu'ils sont effectués pour le salut des parents donateurs<sup>1342</sup>. En 1093, l'oblation du jeune Ramire par le roi Sanche Ramirez d'Aragon, prend l'allure d'un placement censément favorable au salut de son entourage : les prières de l'enfant, parce qu'il deviendra moine dans une communauté particulièrement brillante – celle de Saint-Pons de Thomières, dans le sud du royaume de France<sup>1343</sup> –, revêtiront une efficacité propre à rejaillir

---

<sup>1340</sup> BGGV, doc. 21 (950), p. 231 : *Hec est cartula tradictionis quem facere preelegimus ego, Paternus, et uxor mea, Anderazu. Intellectu uigenti et toto uigore mentis sepe humana mens erga se procuratjonem debet inpendere quatenus conspectui sui creatoris absque ullo reatu in futura examinatioe possit censerri ac nedum prosperitatem eui labentis atollitur ab hac uita infeliciter rapiatur. Decreuimus atque tradimus uobis unico filio nostro, nomine Izani, cum uinea qui est in Spinosa et horto et ferragenale, ut deseruiat uobis et ad ecclesia cunctis diebus uite sue. Et post obitum nostrum atque concedimus omnia facultate nostra [...] ad arcisterium quod situm est in locum que dicitur Boco, in suburbio Birobesca, ad atriis sanctorum apostolorum Petri et Pauli et Sancte Marie semper Uirginis necnon et Nunnu Albarz alba [sic], cum conexis fratribus simul. Que tamen scriptura partim regule uestre traditam in arcibus ecclesie uestre confirmatam reponimus, qualiter supra memorata omnia iam dicte regule sancte ex presentj die et tempore perpetuali iure pateant possidenda. Quo et iuratjone confirmamus per Deum et regnum glorie, quia hoc decorem testamenti uel titulum tradictjonis quod contulimus ecclesie uel regule sancte inuolabiliter permanere sinebimus.*

<sup>1341</sup> CDMS 3, doc. 950 (1095), p. 280-281 : *elegi statuens in animo meo prolem ipsam, quam mihi Dominus dare dignatus est, ei iure perpetuo sub uirginitatis integritate custodienda offerre, quatinus exemplo Abrahe, qui unicum spem eidem in sacrificium optulit magno ditatus pignore prisce obseruator legis effici possim que dicit : « Reddes Domino uota tua ». Itaque, hac bona uoluntate satis optime concepta, offero filiam meam Domino et sanctis martiribus eius Facundo et Primitiuo, ut regulari norme cum ceteris puellis Dei conuersata in monasterio quod dicitur Sancti Petri de Molinos perpetim, adiuuante Deo, deseruiat [...]. Igitur offerimus ipsam puellan, nomine Taresam, Deo et sanctis eius et uobis Diaco abbati, bona spe pique fide ut iugiter diuino mancipata cultui, hostia uiua et acceptabilis queat in conspectu sumi regis inueniri, nostraque et sua piacula placens Deo oblitterare possit. Sur le monastère de San Pedro de Molinos : LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, p. 266.*

<sup>1342</sup> CFan, doc. 110 (1024), p. 163 : *Ego, frater Eximius, de senior Lope Ximenones de Ypiesse filius, pro redemptione anime mee et parentum meorum posui mea hereditate [...]. Et cum isto facto tradidi filio meo ad Deum patrem omnipotentem et ad Sanctum Andream apostolum ; DML, doc. 138 (1092), p. 199-200 : offerimus filium nostrum nomine Fortunium domino Deo Saluatori nostro [...] Si autem filia nostra fuerit mortua absque infante legitimo, remaneant casas nostras cum omni radice nostra supradicto cenobio Leierensi, pro redemptione animarum nostrarum et parentum nostrorum et propter uitam eternam ; CDVS, doc. 83 (1094), p. 116 : *Ego Garcia de Nisano, in die quando offerri filium meum Dominicum in monasterium Sancti Victoriano, offero et dono in eiusdem monasterii propter remedium anime mee et remedium anime matris supradictum filium, una corte in villa Banastassi ab integro ; CDMS 3, doc. 950 (1095), p. 281 : Igitur offerimus ipsam puellan [sic], nomine Taresam, Deo et sanctis eius et uobis Diaco abbati, bona spe pique fide ut iugiter diuino mancipata cultui, hostia uiua et acceptabilis queat in conspectu sumi regis inueniri, nostraque et sua piacula placens Deo oblitterare possit.**

<sup>1343</sup> Voir sur ce monastère BARTHÈS, J., *Saint-Pons-de-Thomières et son abbaye des origines à 1318*, 2 vol., Nîmes, 1997.

sur l'ensemble de sa parenté<sup>1344</sup>. On sait que Ramire embrassa ensuite effectivement – bien que temporairement – une carrière monastique<sup>1345</sup>. Dans la lignée de conceptions anciennes qui caractérisaient l'enfance comme le temps de l'innocence, on en était venu à penser que la pureté virginale des oblates augmenterait l'efficacité de leurs prières futures<sup>1346</sup>. L'oblation de Teresa au monastère de San Pedro de Molinos était ainsi, selon la charte qui nous la donne à connaître, destinée à préserver la virginité de la jeune fille ; en même temps, ses parents fondaient l'espoir qu'un tel acte de piété permettrait l'effacement de leurs péchés<sup>1347</sup>. L'oblation d'un enfant créait ou consolidait ainsi, entre le monastère destinataire et la parenté de l'oblat, des liens de familiarité sociale et spirituelle<sup>1348</sup>. À Leire, un acte d'oblation daté de 1092 stipule que le père de l'enfant donné pourra ultérieurement entrer au monastère comme moine. Quant à sa mère, elle remet *post mortem* son corps et son âme au monastère, ce qui implique vraisemblablement une élection de sépulture et un service liturgique<sup>1349</sup>.

L'oblation constituait aussi un moyen de résoudre le délicat problème des enfants surnuméraires : ceux dont la parentèle ne pouvait ou ne voulait assumer le poids. Sans entrer trop avant dans des questions d'histoire de l'enfance ou de la démographie familiale que l'indigence documentaire ne permet pas d'aborder sérieusement, on peut noter que certaines oblations apparaissent motivées par les accidents de la vie : disparition précoce des parents ou handicap de l'enfant. De façon générale, l'infirmité physique ou mentale des enfants semble avoir été au Moyen Âge une cause assez commune d'oblation<sup>1350</sup>. Tel fut le sort, à la fin du X<sup>e</sup> ou au début du XI<sup>e</sup> siècle, d'un certain Filgolo, fils du seigneur Áznar Manciones. Alors que sa nourrice fuyait avec lui devant une incursion d'Al-Mansûr, l'enfant avait chuté : devenu infirme, il fut donné au monastère aragonais de San Martín de Cillas avec une

---

<sup>1344</sup> DERR, doc. 14 (1093), p. 25 : *offero amabile mihi pignus, scilicet Ranimirum filium meum Deo et gloriose semper Uirgini Marie et glorioso martiri Poncio cenobii prescripti [...] quatenus sit monachus secundum regulam Sancti Benedicti prescripti cenobii, et imploret Domini bonitatem pro me et matre sua cunctisque propinquis suis*. Sur l'oblation de l'enfant Ramire, futur Ramire II d'Aragon, voir LAPEÑA PAÚL, A. I., *Ramiro II de Aragón, el rey monje (1134-1137)*, Gijón, 2008, p. 37-47.

<sup>1345</sup> Il apparaît comme membre de la communauté de Saint-Pons en 1105 : CDAA, doc. 6, p. 7-8. Quelques années plus tard, la première chronique de Sahagún le qualifie de « moine faux et mauvais » – mais moine tout de même : *Primera Crónica anónima de Sahagún*, éd. A. UBIETO ARTETA, *Crónicas anónimas de Sahagún*, Saragosse, 1987 (Textos Medievales, 75), p. 7-129, § 30, p. 56 : « el rei [...] enbió e llamó a un su hermano, falso e mal monje, llamado Ramiro ». Sur la profession monastique de Ramire, voir LAPEÑA PAÚL, *Ramiro II*, p. 47-51.

<sup>1346</sup> Voir JONG, *In Samuel's Image*, spt. p. 132-145 et 282-289.

<sup>1347</sup> CDMS 3, doc. 950 (1095), p. 280-281.

<sup>1348</sup> Voir en ce sens JONG, *In Samuel's Image*, p. 213-219.

<sup>1349</sup> DML, doc. 138 (1092), p. 200 : *Et si Deus aspirauerit me ut aliquando uoluissem fieri monachus annuente Deo, quod uos uel successores uestri recipiatis me cum quantum habere potuero sine mala uoce. Et ego supradicta Auria dono corpus et animam meam post mortem meam similiter cum quantum abere potuero*.

<sup>1350</sup> Voir LYNCH, J. H., *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study*, Columbus, 1976, p. 41-44.

modeste dotation. En même temps, l'oblation fut l'occasion pour la famille de Filgolo – son père et trois de ses oncles – de créer par *convenientia* un lien durable avec les moines de Cillas<sup>1351</sup>. Un siècle plus tard, l'oblation du jeune Lope fait suite à la mort de son père, García. Le *senior* Orti Ortiz et Sancha, frère et sœur de García, ne souhaitent ou ne peuvent assurer son éducation : ils donnent donc l'enfant au monastère de San Salvador de Leire. García s'était lui-même remis à Leire le jour de sa mort, en promettant de céder aux moines plusieurs de ses biens – le monastère de Santa Cruz de Liberrri, le *palacium* de Biescas et la moitié de la *villa* d'Añués. L'autre moitié de cette *villa* est remise au monastère au moment d'y faire entrer l'enfant<sup>1352</sup>. L'oblation permet donc de resserrer les liens unissant déjà une famille d'assez haut rang avec un grand établissement régional. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre la volonté du prévôt Cresconio d'attirer ses neveux à l'école de Celanova, selon une pratique qui n'est pas éloignée de celle du fosterage dans l'aristocratie du haut Moyen Âge<sup>1353</sup>. C'est encore dans une volonté très politique de renforcer ses liens avec Saint-Pons de Thomières et de lui manifester toute son amitié que le roi Sanche Ramírez d'Aragon offre en 1093 son jeune fils Ramire : le grand monastère languedocien était celui du légat pontifical Frotard, dont on connaît le rôle clef dans le royaume aragonais à la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1354</sup>.

Une autre cause du recours à l'oblation comme alternative à la prise en charge familiale fut l'entrée en religion des parents eux-mêmes : ayant renoncé à leurs propres moyens de subsistance, il leur fallait trouver un moyen de subvenir à celle des enfants non encore installés. En 976, le noble Ansur, fidèle du roi Ramire III, donne ses deux fils Pelayo et Pedro au monastère de Sahagún. Or cette double oblation est effectuée au moment où Ansur, au soir de sa vie, décide d'entrer lui-même en pénitence sous le pouvoir de l'abbé de Sahagún. Il cède donc tous ses biens au monastère, où il élit sépulture. Pour que ses fils soient instruits dans les lettres divines, mais certainement aussi parce que l'héritage auquel ils

<sup>1351</sup> CSJP 1, doc. 31, p. 92 : *Hec esta pagina convenientia que fuit inter abbas Inkalzato de Cella et senior Dato Galindones et senior Eximen Manziones et senior Fortunio Manciones et senior Asnari Manciones de Capannas. Siquidem senior Asnar Manciones habuit unum filium nomine Filgolo, neto de senior Dato Galindones, de sua germana. Et in illis diebus quando fugiebat Almozzor fugiebat nutrix eius cum eo et cecidit ei infans, clavolus effectus est, et posuerunt illum in Sancto Martino, cum illa casa de Sorello et uno campo super illa via ; et fecerunt talem convenientiam ut post illum diem illa ecclesia de Capannas fuisset de Sancto Martino et de illis fratribus, et venisset illa decima ad Sanctum Martinum, et illum terminum de Saves qui erat de Cella laborassent illi vicini de Capannas et habuissent in pasto usque ad illum erbare de Calvera, et exsolvissent decimam ad Cellam monasterium.*

<sup>1352</sup> DML, doc. 172, p. 246-247.

<sup>1353</sup> TC, doc. 334 (1010), p. 483. Pour une mise en parallèle de l'oblation et du fosterage : JONG, *In Samuel's Image*, p. 205-213 ; MIRAMON, « Embrasser l'état monastique », p. 849.

<sup>1354</sup> Voir en ce sens KEHR, « El papado », p. 119 ; LAPEÑA PAÚL, *Ramiro II*, p. 38. Sur Frotard de Thomières et son action de légat dans le royaume aragonais, voir notamment KEHR, « El papado », p. 116-119 ; DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón*, p. 47-48 ; BUESA CONDE, D. J., *Sancho Ramírez, rey de aragoneses y pamploneses (1064-1094)*, Saragosse, 1996, p. 169-172 ; BARTHÈS, *Saint-Pons-de-Thomières*, vol. 1, p. 259-412.

auraient pu prétendre est légué au monastère, ceux-ci sont donnés comme oblats : ils mèneront une vie de religion. Leur père prend soin de faire préciser qu'ils ne pourront emporter aucun bien du patrimoine donné à Sahagún, s'ils viennent à rejeter la vie monastique ou quittent ce monastère pour un autre<sup>1355</sup>. Dans un régime juridique qui limitait fortement la liberté de disposer de ses biens en obligeant à léguer la plus grande part du patrimoine aux enfants survivants – théoriquement les quatre-cinquièmes –, l'oblation de ces derniers pouvait ainsi constituer un moyen détourné de faciliter l'aliénation de tous les biens en faveur d'une communauté religieuse<sup>1356</sup>.

Sous des apparences comparables, mais avec des objectifs assez distincts, on peut repérer des cas-limites de donations d'enfants qui n'impliquent peut-être pas une oblation très ritualisée : ceux où des familles entières, parents et enfants confondus, se retirent ensemble dans un monastère familial. La communauté nous apparaît généralement à un moment où elle est déjà constituée, et l'on ne sait rien des modalités de conversion de ses membres, adultes ou enfants. Un bon exemple est fourni par le monastère de Santa María de Ribeira, fondé par Alfonso et son épouse Gutina sur une *villa* que le premier avait héritée de sa mère. L'établissement était familial et double : il abritait des moines et des moniales, lesquels devaient être prioritairement recrutés parmi les enfants, neveux et autres proches de la parentèle fondatrice. Après la mort des fondateurs, nous le voyons tenu par leur fille Zacaria, « nourrie » au monastère où elle se consacre ensuite à la vie religieuse<sup>1357</sup>. Dans un cas comme celui-ci – et dans beaucoup d'autres –, l'entrée d'un ou de plusieurs enfants dans la vie monastique relève en bonne part des stratégies sociales et patrimoniales déployées autour des monastères privés par les familles patronales, que nous avons déjà longuement étudiées.

---

<sup>1355</sup> CDM S 1, doc. 284 (976), p. 340 : *quod si de ac confessione ubi iam fati sunt diebus eorum expleri se extraneare voluerint aut in alio sciterio transferre quesierint de cuntarum rem patrum suorum nullam abeant licenziam inde abstulere nec quiquam set perpetuo tempore cultores eglesie Sanctorum Facundi et sociorum martirum deveant vindicare et ne ad alio omine vindere nec donare presumant.*

<sup>1356</sup> Sur la clause de libre disposition du cinquième : GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., « La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla en la Alta Edad Media », dans *Anuario de historia del derecho español*, 9, 1932, p. 129-176.

<sup>1357</sup> CDM C 3, doc. 292 (1005), p. 111 : *Ipse domnus Adefonsus et domne Gutine, postquam ipsum monasterium edificauerunt et composuerunt in eum omnia bona sicut superius resonant, fecerunt testamentum de ereditates et de ipsum ganatum uel ornamenta ecclesie [...] ad ipsum locum Sancte Marie et ad seruis Dei uel ancillas Dei Christi etiam filii, nepti uel propinquis suis qui ibidem in uita sancta perseuerauerint et normam sanctam et regulari uitam duxerit. Et elegit ipse domnus Adefonsus in ipso testamento ut qui plus de propinquis suis extrenuus in seruicio Dei fuisset, et ipse eum possidisset et alius de propinquis suis sub regimine illius uitam monasticam deduxisset. Post non multum temporibus, et uenit ei obitum ad ipse supra memoratum domnus Adefonsus, et reliquit ipso monasterio in iuri coniuge sue domne Gutine et possidebit eum dum uita uixerit. Ipsa uero domna Gutina obdormuit in somno pacis et in ipso monasterio corpus eius tumulatum est. In ipso monasterio nutrita fuit filia eius nomine Zagaria, et ad obitum genitorum sui relinquerunt eum in suo iure et omnium ganatum quantum ibidem aquirere uel adpligare potuerunt.*

## 2. Instruire : des oblats et des écoles

L'oblation était aussi un moyen d'assurer l'instruction des enfants donnés. On sait l'existence et le fonctionnement des écoles monastiques dans l'Hispanie wisigothique ou dans le monde franc<sup>1358</sup>. Après la chute du royaume de Tolède, celles-ci sont beaucoup moins bien connues<sup>1359</sup>. Plusieurs chartes mentionnent pourtant des *scholae* monastiques dans le premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1360</sup>. À Celanova, un centre de formation est sans doute mis en place dès l'origine, où le fondateur Rosende éduque lui-même les jeunes recrues<sup>1361</sup>. L'école maintient son activité après l'an mil et semble avoir connu alors une certaine renommée, accueillant en son sein une « multitude d'enfants »<sup>1362</sup>. Au X<sup>e</sup> et au XI<sup>e</sup> siècle, la figure du *magister* apparaît régulièrement au sein des listes de témoins dressées au bas des actes du monastère. La position de certains de ces maîtres parmi les souscriptions donne à penser qu'ils sont membres

---

<sup>1358</sup> Sur les écoles monastiques dans le monde nord-pyrénéen ou l'Occident médiéval en général : RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1995<sup>2</sup> ; *Id.*, « Éducation et enseignement monastique dans le haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, 13, 1987, p. 131-141 ; DIEM, A., « The Emergence of Monastic Schools. The Role of Alcuin », dans L. A. HOUWEN et A. A. MACDONALD (éd.), *Alcuin of York, Scholar at the Carolingian Court*, Groningen, 1998 (Mediaevalia Groningana, 22. Germania Latina, 3), p. 27-44 ; FERZOCO, G. P. et MUESSIG, C. A. (éd.), *Medieval Monastic Education*, Londres, 2000. Sur la période wisigothique : FONTAINE, J., « Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique », dans *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. 15-21 aprile 1971*, Spolète, 1972 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 19), vol. 1, p. 145-202 ; *Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid, 1992, p. 135-137, 154-160, 173-174 ; RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 242-250 ; RUCQUOI, A., « Éducation et société dans la péninsule ibérique médiévale », dans *Histoire de l'éducation*, 69, 1996, p. 3-36, spt. p. 4-7 ; GARCÍA Y GARCÍA, A., « De las escuelas visigóticas a las bajomedievales : punto de vista histórico-jurídico », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de estudios medievales. Nájera, 2 al 6 de agosto de 1999*, Logroño, 2000, p. 39-59, ici p. 40-48 ; MONTECCHIO, L., « La cultura en el medio rural : las escuelas monásticas en época visigoda », dans R. GONZÁLEZ SALINERO (éd.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanque, 2013, p. 257-277.

<sup>1359</sup> Près de vingt ans après, le constat formulé à propos des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles par RUCQUOI, « Éducation et société », p. 9, est toujours valable : « Aucune étude n'a été consacrée aux écoles monastiques ».

<sup>1360</sup> CDMC 3, doc. 261 (1002), p. 80 : *Testes in monasterio in domini abbatis presentia omnes fratres [...] et turba puerorum degentibus in scola* ; MSPR, doc. 1 (1007), p. 134 : *Et post istos principes et supradicta scripta firmitatis Deo permittente et peccato propediente et per negligentiam puerorum qui ibi in scola aduc degentes litteras legebant domus ipsa ab igne de nocte est succensa, et sic ipsam domum cum alio plurimo et obtimo ganato et ipsas firmitates et scripturas super ruente casu ibi sunt concrematas* ; TC, doc. 334 (1010), p. 483 : *Diximus verbum ad germanos nostros que dedissent nobis sicut et dederunt proles suos ad nutriendum et cum Domini adminiculo simul et adiutorio ut in semita nostra intret iuxta illud quod dicitur generatio vadit et generatio venit emerit litteris in scola* ; CSJP 1, doc. 56 (1031), p. 168 : *rogaverunt me illi infantes qui erant in illa scola ut darem eis una estivam [...] Et hoc donativum dono Deo et Sancto Iohanni et pueris illius monasterii et tabule illorum*.

<sup>1361</sup> CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *considera de tantorum agminibus quos acquisisti, nutriti et erudisti* ; TC, doc. 180 (1010), p. 250 : *ego cum esem ad primevo temporis adolescentie nutritus et creatus sum in manus sanctissimi patris et summi pontificis nostri cum omni cautela nominando domni Rudesindi episcopi, creavit et nutrit nos in omni spetici bene quod iustum est, et quod regulariter de sanctorum patres auctoritas docet*. Sur l'école de Celanova, voir aussi ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 228-230.

<sup>1362</sup> CDMC 3, doc. 261 (1002), p. 80 : *turba puerorum* ; TC, doc. 334 (1010), p. 483 : texte cité *supra*, n. 1360 ; doc. 35 (1032), p. 64 : *Ad obitum vero suum mandavit se humare ad aram Sancti Salvatoris monasterii Cellenove, ubi fuit nutritus et creatus ab infantia sua et unde tenebat deganea Baroncelli usque ad obitum eius*.

de la communauté et qu'ils y jouissent d'une position élevée<sup>1363</sup>. Même s'il est difficile de savoir précisément ce que recouvre un tel titre, il est probable que sa récurrence à Celanova, où une école est bien attestée, témoigne de la pérennité et du prestige durable de l'activité scolaire entre les murs du monastère. Que ces *magistri* se soient distingués par leurs compétences littéraires, c'est ce que semble indiquer en outre en 1028 le travail du maître Savaricus, scripteur d'un acte destiné à l'établissement<sup>1364</sup>. Des personnages exerçant, sous des titres divers, des fonctions de maîtres et de pédagogues auprès d'un public que l'on peut penser prioritairement monastique se rencontrent aussi ailleurs qu'à Celanova. En 928, un acte de donation à l'église cathédrale de León est ainsi souscrit, en dernière position d'une colonne qui ne comporte que des abbés, par un *gramaticus*<sup>1365</sup>. Peu après le milieu du X<sup>e</sup> siècle, le moine et scribe Florencio de Valeránica nous apprend, dans le prologue qu'il rédige pour une copie des homélies de Smaragde, qu'il avait reçu dans son enfance les leçons d'un *pedagogum*<sup>1366</sup>. En 1025, le monastère de Moixolos, en Galice, compte dans ses rangs un *magister, confessus* et juge.

Vers la même époque, le parcours d'un certain Domingo au monastère de San Justo y San Pastor de Rozuela montre que la fonction de maître d'école pouvait conduire jusqu'à l'abbatiate<sup>1367</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le *magister* semble tenir une place assez élevée au sein de la communauté d'Albelda : sa souscription apparaît après celles de l'évêque-abbé et du prieur, mais avant celles du sacristain et de l'*ostiarius*<sup>1368</sup>. À San Salvador de Leire, on rencontre en 1066 un certain Sancho, *scholanus* et *doctor parvulorum*, d'un prestige assez haut pour que

---

<sup>1363</sup> Cf. par exemple CDMC 2, doc. 154 (962), p. 137 : *Sandinus confessor ts. Lubilani presbiter ts. Rudesindus confessor ts. Egeredus magister confessor ts. Hermegildus confessor ts. Arias Pelaiz confessor ts., etc.* ; doc. 268 (1003), p. 91 : *Frater Cresconius qui et prepositus erat confirmans. Magister Iulianus conf. Frater Fortis confirmans. Vitizani conf. Frater Senta conf. Frater Oduarius conf. Frater Abauibe conf.* ; doc. 292 (1005), p. 113 : *Manillani abba. Magister Stzla [sic] conf.* ; TC, doc. 149 (1011), p. 212 : *Qui presentes fuerunt : Sandino presbiter ts. Gerane presbiter ts. Magister Busiano ts.* ; doc. 458 (1041), p. 631 : *Pro confirmans de monasterii Cellenove : Magister Astrulfus cfr. frater Salvatus cfr. Hordonio Nunniz cfr. Feles presbiter cfr. Rikila presbiter cfr. magister Salvatus cfr. Santius Ranemiriz cfr. Emilianus presbiter cfr. frater Gunterigus cfr., etc.*

<sup>1364</sup> TC, doc. 339 (1028), p. 490 : *Magister Savarigo qui notuit.*

<sup>1365</sup> CDCL 1, doc. 76, p. 131 : *Ariulfus abba ts. Iohannes abba ts. Nazareli abba ts. Albittus abba ts. Guntuigius abba ts. Petrus gramaticus ts.*

<sup>1366</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « El escriptorio de Valeránica », p. 62 : *ego Florentius confessionis licet indigne gerens ordinem libri huius praescribere solerter cepi initium iniungente mici opus domino meo Ihesu Xpo eligens presertim liuenter hoc in opere habere dominum quem eruditio huius scriptionis mici ab infantiae meae rudimento extitit pedagogum.*

<sup>1367</sup> CDCL 4, doc. 918 (1033), p. 31 : *ipse Dominicus abbas littera docuit, et ordinem accepit, et uitam doxit [sic], et abbas ibi fuit, et ibi migravit anima eius.*

<sup>1368</sup> TC, doc. 369 (1025), p. 534 : *Magister Santius confessus et iudex de monasterio Moixolos manu mea cfr.* ; CALb, doc. 64 (1092), p. 84 : *Petrus episcopus in Albelda testificante et audiente, prior Garsia testis, domno Nuno testis, magister Adefonsus testis, domnus Velasius sacrista testis, domno Galindo testis, ostiarius domno Lihoiart testis, omne congregatione maiore et minore Albaldenses testificantes et audientes.*

son nom et sa fonction soient signalés aux côtés de ceux des rois, des évêques, des abbés et des *seniores*<sup>1369</sup>. À San Millán de la Cogolla, le fameux reliquaire de saint Émilien, fabriqué dans les années 1060-1070, montrait sur deux plaques aujourd'hui perdues un autre *Sancius magister* entouré d'enfants et un *Dominicus infantium magister*, accompagné d'un autre enfant<sup>1370</sup>.

L'éducation dispensée au sein des écoles monastiques était destinée en premier lieu à former les futurs moines de la communauté en les instruisant dans les lettres, c'est-à-dire en leur apprenant à lire et à écrire et en leur fournissant les savoirs qu'exigeait une vie consacrée à la méditation de la parole divine et à la liturgie. Vers l'an mil, à San Pedro de Rocas comme à Celanova, les enfants qui fréquentaient l'école recevaient donc une éducation « littéraire »<sup>1371</sup>. En 1031, la donation d'une estive par le roi Sanche III à l'école de San Juan de la Peña était apparemment destinée à fournir les enfants en tablettes pour leurs essais d'écriture<sup>1372</sup>. Quelques décennies plus tôt, Ansur avait donné ses deux fils à Sahagún « pour qu'ils apprennent les lettres et mènent une vie sainte et pour que, avec application et sans détour, ils accomplissent le service de Dieu et du Christ »<sup>1373</sup>. En 1095, Gonzalo Núñez et son épouse Goto offraient au même monastère leur fille Teresa, « pour que, avec l'aide de Dieu, elle serve perpétuellement au monastère de San Pedro de Molinos, selon la norme régulière, avec les autres vierges consacrées à Dieu »<sup>1374</sup>. Dans les années suivantes, le monastère de Siresa récemment réformé sous le régime canonial recevait le jeune Sancho, que sa mère

---

<sup>1369</sup> DML, doc. 78 (1066), p. 120 : *Facta charta donationis in era millessima centessima quarta, die kalendas nobembris. Regnante rege domno Sancio in Pampilona et Naxela. Rege domino Sancio in Aragone et Suprarve. Et suo germano Sancio in Aibare. Episcopo domno Joanne in Pampilona et Alaba et Vizcaya. Episcopo domno Sancio in Aragone. Et episcopo domno Munio in Nagela et Calagurra. Abbate domno Galindo in Sancto Joanne de Orolí. Abbate domno Beremundo in Sancta Maria de Iraz. Domno Blasco Gardeliz priore in Leyere. Sanctius scholanus, doctor parvulorum in Leyere. Seniore Sancio Galindiz in Sose* [suivent les souscriptions de dix autres *seniores*].

<sup>1370</sup> SANDOVAL, *Primera parte de las fundaciones*, f. 26<sup>v</sup> : « Despues deste, otro en pie con vna pluma, o puntero en la mano, y muchas cabezitas de niños frente del, vno descubre medio cuerpo e(n)pie, y las manos puestas : y la letra dize : Sãctius magister. Munio infans. Criauanse en este monesterio los hijos de los nobles, como se usò antiguamente en nuestra religión qua(n)do mas florecia. Debaxo destas figuras està otro monge en pie con vn mongezito niño a los pies, y el monge tiene vn açote en la mano, y està como enseñando al niño, y tiene una letra que dize : Dominicus infantium magister. » Sur le reliquaire de saint Émilien, voir en dernier lieu BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda*.

<sup>1371</sup> MSPR, doc. 1 (1007), p. 134 ; TC, doc. 334 (1010), p. 483. Textes cités *supra*, n. 1360.

<sup>1372</sup> CSJP 1, doc. 56 (1031), p. 168 : *hoc donativum dono Deo et Sancto Iohanni et pueris illius monasterii et tabule illorum*.

<sup>1373</sup> CDMS 1, doc. 284 (976), p. 340 : *similo modo amborum filis suis Pelagio et Petro una pariter cum semmetipso in manus abba posuit ut in hoc loco vere confessorum literas docuisent et sanctimoniale vitam deduxissent ut directi ac studiosi expleant servizia Dei et Cristi*.

<sup>1374</sup> CDMS 3, doc. 950 (1095), p. 281 : *offero filiam meam Domino et sanctis martiribus eius Facundo et Primitiuo, ut regulari norme cum ceteris puellis Dei conuersata in monasterio quod dicitur Sancti Petri de Molinos perpetim, adiuuante Deo, deseruiat*.

encore enceinte avait promis de leur donner, *ad servitium Dei*<sup>1375</sup>. Le jeune Lope fut de même remis aux moines de Leire par son oncle *ad monasticum ordinem et habitum regulariter tenendum et perficiendum*<sup>1376</sup>. Quelques itinéraires individuels montrent que l'espoir des parents donateurs de voir leur enfant éduqué et consacré à Dieu devaient être parfois satisfaits : à Celanova, Cresconio avait reçu dans ses jeunes années l'enseignement de Rosende avant de devenir prévôt du monastère<sup>1377</sup> ; les leçons prodiguées par un pédagogue à Florencio de Valeránica firent de lui non seulement un moine, mais sans doute l'un des plus habiles copistes de son temps, capable de composer lui-même en latin<sup>1378</sup>.

Parce que les enfants donnés devaient faire profession monastique, c'est-à-dire vouer toute leur vie à Dieu, les oblations étaient en théorie perpétuelles : ainsi l'avait commandé le quatrième concile de Tolède<sup>1379</sup>. Des siècles plus tard, les actes d'oblation précisaient encore que l'oblat devait demeurer au monastère jusqu'à sa mort, sans possibilité de retour<sup>1380</sup>. Pourtant, l'éducation au monastère ne débouche pas toujours sur une profession. Les neveux de Cresconio, reçus à Celanova, étaient peut-être destinés à une carrière ecclésiastique – ils devaient devenir sous-diacres et diacres – plutôt que spécifiquement monastique<sup>1381</sup>. Vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, tel fut bien le parcours d'un certain Vela, élevé à San Salvador de Nogal puis ordonné à la prêtrise mais sans faire profession au monastère : en 1105 seulement, déjà prêtre, il décide de s'y donner avec tous ses biens, tout en s'en réservant l'usufruit viager<sup>1382</sup>.

<sup>1375</sup> CDCH, doc. 66 (1098), p. 92 : *Mandavit mea mulier Arrassavia nomine quando erat pregnans si Deus omnipotens donavisset ei masculum filium et viveret filius eius quod fuisset donatum Deo et Sancto Petro de Siresa ad servitium Dei.*

<sup>1376</sup> DML, doc. 172 (1099), p. 247.

<sup>1377</sup> TC, doc. 180 (1010), p. 250. Sur le prévôt Cresconio, voir CARZOLIO DE ROSSI, « Cresconio, prepósito de Celanova ».

<sup>1378</sup> Sur Florencio de Valeránica, voir les références citées *supra*, n. 797.

<sup>1379</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 49, p. 208.

<sup>1380</sup> BGGV, doc. 21 (950), p. 231 : *tradimus uobis unico filio nostro, nomine Izani [...] ut deseruiat uobis et ad ecclesia cunctis diebus uite sue* ; CDMS 1, doc. 284 (976), p. 340 : *pater vero eorum timente naufragia super tali dicioni eos commendaviit disciplinam ibidem custodiendi ut cuntis illorum diebus sumere valeant ibidem aloquia vivida sicut zeteris cunctis fratribus* ; CFan, doc. 110 (1024), p. 163 : *tradidi filio meo ad Deum [...] usque in finem vitem sue* ; DML, doc. 138 (1092), p. 199-200 : *offerimus filium nostrum [...] uobis abbati Regimundo seu fratribus uestris regulariter ibidem omnibus diebus uite sue permansurum* ; CDMS 3, doc. 950 (1095), p. 280-281 : *ut regulari norme cum ceteris puellis Dei conuersata in monasterio quod dicitur Sancti Petri de Molinos perpetim, adiuuante Deo, deseruiat quatinus nulla necessitate nullaque occasione aditum sibi redeundi ad seculum habeat.*

<sup>1381</sup> TC, doc. 334 (1010), p. 483 : *facti sunt subdiaconi et post subdiaconi diaconi.*

<sup>1382</sup> CDMS 3, doc. 1122, p. 481 : *Ego Ueila, presbiter, propter remissionem peccatorum meorum et propter amorem Dei et pro criantia que ego fui criado in Sancto Saluatore de Nogare, offero me ad seruicium de illa casa, cum quanto hodie habeo uel adhuc ganare potero omnibus diebus uite mee, ut post mortem meam, tam hereditas ubicumque eam habeo uel adhuc habere potero et auere moueuble et ganado usque de magno ad minimo, in domo aut extra domo, prope uel longe, in territorio de Carrione aut in alias partes, totum ab integro et sine contraria sit in iure monasterii Sancti Saluatoris et domni Bernardi, prioris, qui modo ibi est, aut alterius qui ibi fuerit.*

Les écoles monastiques ne recevaient donc pas exclusivement de jeunes oblats, destinés à alimenter plus tard la communauté. Elles avaient une vocation plus large, même s'il convient de ne pas exagérer leurs capacités d'accueil : l'instruction qu'elles délivraient s'adressait à un public limité, fait de moines et clercs en devenir, surtout, mais aussi de rejetons royaux auxquels il faudrait peut-être ajouter des enfants de l'aristocratie, non destinés à la vie religieuse<sup>1383</sup>.

### 3. *Essai de pondération : une voie d'entrée majoritaire ?*

Le recrutement des monastères par la voie de l'oblation, on le voit, est loin d'être exceptionnel. Peut-on conclure pour autant qu'il est majoritaire ? On considère généralement que les monastères du haut Moyen Âge furent pour l'essentiel peuplés d'anciens oblats. Au nord des Pyrénées, selon le schéma communément accepté par l'historiographie récente, les conversions à l'âge adulte ne se seraient significativement développées qu'au cours du XI<sup>e</sup> siècle, pour ne supplanter vraiment l'oblation qu'au siècle suivant<sup>1384</sup>. Dans le cas de la péninsule Ibérique, il n'est pas possible d'évaluer avec précision la part relative des oblations et des conversions tardives comme modalités de l'entrée en religion, mais il est certain que l'entrée au monastère de femmes et d'hommes mûrs ne constitue nullement un phénomène marginal. Certains *conversi* et *confessi*, nous l'avons vu, peuvent être définis comme des moines tardivement venus à la religion<sup>1385</sup>. Plus largement, les exemples ne sont pas rares de moines accompagnés d'épouses ou d'enfants. Vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, on connaît ainsi le cas d'un Félix moine et diacre de l'église de Santa María, dans la région léonaise, auteur de transactions foncières et dont un acte de vente précise qu'il pourra transmettre le bien acquis à sa descendance, enfants ou autres parents<sup>1386</sup>. Simple usage d'une formule diplomatique inappropriée ? L'hypothèse est envisageable, mais celle d'une entrée dans la vie monastique postérieure à la procréation ne l'est pas moins. En 955, un certain Aseredus, désireux de partager la vie monastique avec les frères de Celanova, renonce au monde pour entrer au

---

<sup>1383</sup> Sur l'éducation des enfants royaux par des maîtres monastiques, voir *infra*, p. 497.

<sup>1384</sup> Voir notamment GRUNDMANN, « Adelsbekehrungen im Hochmittelalter » ; LYNCH, *Simoniacal Entry into Religious Life*, p. 36-37 ; JONG, *In Samuel's Image*, p. 126-132 ; MIRAMON, « Embrasser l'état monastique », p. 826-827 ; WOLLASCH, J., « Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les "conversions" à la vie monastique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Revue historique*, 264, 1980, p. 3-24, ici p. 5-7 ; COCHELIN, I., « Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles ? », dans *Revue Mabillon*, n. s. 9 (= t. 70), 1998, p. 17-52, ici p. 35-36 et 48.

<sup>1385</sup> Voir *supra*, p. 190-191.

<sup>1386</sup> CDCL 1, doc. 154 (942), p. 229 : *in perpetuum uindices hac defendas, tam tu quam etiam posteritas tua, filii uel nepotibus tuis [...] kartula uendictionis quam facimus tibi Felix monacus*. Voir aussi sur ce personnage CDCL 1, doc. 161 (943), p. 237 ; doc. 179 (944), p. 258 ; doc. 192 (946), p. 275 ; doc. 195 (947), p. 279.

monastère de San Adrián, dépendante du grand monastère galicien, qu'il dote de la moitié de ses biens ; l'autre moitié est destinée au monastère de San Miguel, où entrera parallèlement sa fille<sup>1387</sup>. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, à Astorga, l'abbesse Araguntis cède pareillement une *villa* au monastère de San Dictino pour son salut, celui de ses parents et celui de son fils Diego, encore enfant<sup>1388</sup>.

Les rares textes hagiographiques dont nous disposons dessinent par ailleurs les contours d'un modèle de la conversion volontaire à un âge qui n'est pas celui de la tendre enfance. L'ermite et fondateur de monastères Froilán ne gagne le désert qu'à dix-huit ans<sup>1389</sup>. Par la suite, les foules qu'il attire dans ses fondations sont visiblement composées d'individus adultes<sup>1390</sup>. Bien plus tard, l'hagiographe Grimaud rapporte comment Dominique, après une enfance passée auprès de ses parents, se fait berger dans sa jeunesse, *annis expletis puerilibus*. Après quatre ans passés dans l'élevage des brebis, il se consacre à l'étude des lettres divines puis est rapidement ordonné prêtre. Il demeure un an et demi dans cet état, encore aux côtés de ses parents, et décide alors de gagner le désert. Les canons anciens de l'*Hispana*, puis ceux des conciles compostellans au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, imposaient un âge minimal de trente ans pour accéder à la prêtrise ; Dominique pouvait alors les avoisiner<sup>1391</sup>. Plus tard encore, mais nous ignorons quand, il fait le choix de laisser la vie érémitique pour prendre l'habit monastique et faire profession à San Millán de la Cogolla. Sur l'ordre de son abbé, il reçoit la mission de restaurer le monastère de Santa María de Cañas, laissé à l'abandon. Les moines qu'il y installe sont des hommes adultes, parmi lesquels se trouvent peut-être son père et son frère<sup>1392</sup>.

Sur l'importance relative des oblations et des conversions tardives, l'archéologie fournit un éclairage complémentaire, à considérer prudemment. Les fouilles réalisées au

---

<sup>1387</sup> CDMC 2, doc. 111, p. 92 : *multis manet notissimum eo quod Aseredus, Aremtari filius, relicto seculo monasterium petiuit nobiscum ad habitandum et concessit suam hereditatem media nobis post parte Sancte Adriani, ubi introierat, et media ad Sanctum Michaelum, ubi filia ipsius cum aliis mulieribus sanctimonialibus habitabat.*

<sup>1388</sup> CDCA, doc. 358, p. 294 : *Ego indigna Araguntis abbatissa [...] pro remedio animae meae et parentum meorum, et pro filio meo, Didaco infante.*

<sup>1389</sup> *Vita Froilanis*, p. 579 : *Quum esset decem et octo annorum, concupiuit eremum.*

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p. 581-582. Voir en ce sens HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 242-243.

<sup>1391</sup> Sur l'âge requis pour accéder à la prêtrise : MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 3, conc. de Neocaesarea (315), c. 11, p. 107 ; t. 4, conc. d'Arles III (524), c. 1, p. 42 ; conc. d'Orléans II [en réalité Orléans III : cf. CLERCQ, C. DE, GAUDEMET, J. et BASDEVANT, B., *Les canons des conciles mérovingiens (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1989 (SC 353-354), vol. 1, p. 227], c. 6, p. 173 ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 20, p. 200 ; MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 2, p. 99 ; conc. de Compostelle II (1063), c. 2, p. 102.

<sup>1392</sup> Les événements ici résumés sont relatés par Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 2-5, p. 166-206. Le passage où il est fait mention de l'entrée au monastère de Cañas des proches de Dominique pourrait avoir été l'objet d'une interpolation.

monastère de San Millán de Suso ont mis au jour plusieurs dizaines de tombes datables des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire contemporaines des nombreuses chartes qui attestent au cours de la même période l'existence et l'efflorescence du monastère<sup>1393</sup>. L'étude paléontologique menée sur les ossements livrés par vingt-cinq de ces tombes révèle que vingt-quatre d'entre elles abritaient des individus de sexe masculin, ce qui fonde à croire que l'espace funéraire en question était pour l'essentiel destiné aux moines de la communauté. Or il est très frappant de constater qu'aucune des sépultures découvertes, ni par sa morphologie, ni par les ossements qu'elle contient, ne correspond à la tombe d'un enfant<sup>1394</sup>. Peut-on en déduire que le monastère de San Millán n'accueillait et ne formait pas d'oblats ? Le haut niveau atteint par son *scriptorium* dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle fragilise une telle hypothèse<sup>1395</sup> : l'atelier de copie dut se nourrir, en partie au moins, de jeunes moines éduqués sur place, et l'on sait que le monastère possédait sa propre école quand fut fabriqué son reliquaire, vers les années 1060. Toutefois, même s'il est naturel que les enfants, une fois passée leur plus grande fragilité – les oblats n'étaient généralement ni des nourrissons ni des enfants en très bas âge –, meurent moins que les hommes mûrs et les vieillards, l'absence de sépulture infantile sur plusieurs siècles pourrait s'expliquer par l'importance relativement faible des *nutriti* au sein de la communauté.

Avec un degré d'incertitude assez élevé, en raison des réserves qu'impose l'état documentaire, on peut donc risquer pour conclure une proposition. Dans le monachisme primitif, la voie de conversion dominante avait été longtemps celle du choix librement effectué à l'âge adulte<sup>1396</sup>. Les monastères hispaniques du haut Moyen Âge, par bien des aspects isolés des courants ultra-pyrénéens, ne pourraient-ils l'avoir plus durablement et plus largement empruntée que les communautés du monde franc ? Il faudrait y voir alors la manifestation d'un ancrage dans les traditions anciennes qui paraît caractériser, à bien des égards, le monachisme péninsulaire du haut Moyen Âge.

---

<sup>1393</sup> Sur l'histoire et le développement du monastère de San Millán de la Cogolla au haut Moyen Âge, voir GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*.

<sup>1394</sup> ANDRÍO GONZALO, J., MARTÍN RIVAS, E. et SOUICH, P. DU, « La necrópolis medieval del monasterio de San Millán de la Cogolla de Suso (La Rioja) », dans *Berceo*, 130, 1996, p. 49-106, spt. p. 61, 85 et 89.

<sup>1395</sup> Cf. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 97-216.

<sup>1396</sup> JONG, *In Samuel's Image*, p. 130.

## B. La conversion au féminin

La connaissance de la conversion féminine au haut Moyen Âge a largement bénéficié, au cours des dernières décennies, des études conduites dans la mouvance de la *gender history*<sup>1397</sup>, même si l'on est contraint de constater, comme souvent, une certaine lenteur des modes historiographiques à franchir la frontière pyrénéenne<sup>1398</sup>. Dans les contrées et la période qui nous occupent, les sources montrent pourtant clairement que des femmes de tous âges et de statuts variés entrent et vivent au sein de monastères. Ceux-ci peuvent être doubles, peut-être dans une majorité de cas, mais aussi strictement féminins, bien que la distinction ne soit pas toujours facile à établir<sup>1399</sup>. À l'époque wisigothique, Le *Liber Iudiciorum* atteste l'existence de *monasteria feminarum* distincts des *monasteria virorum*<sup>1400</sup>. Plus tard, des instructions régulières spécifiquement destinées aux moniales circulent dans les territoires chrétiens du nord péninsulaire : les meilleurs exemples sont le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* composé vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle et la « règle de Florentine » dérivée du *De institutione virginum* de Léandre de Séville, attestée dans plusieurs monastères léonais un siècle plus tard<sup>1401</sup>. Nous avons vu aussi que certains monastères doubles étaient composés de deux parties nettement séparées, dont l'une accueillait les seules femmes : ainsi Santa María de Loyo après 927 ou San Juan Bautista de León au début du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1402</sup>. D'autres établissements apparaissent strictement féminins. Pendant tout le haut Moyen Âge, San

---

<sup>1397</sup> Sur l'entrée en religion des femmes dans l'Occident du haut Moyen Âge, la bibliographie est abondante. Voir en particulier WEMPLE, S. F., *Women in Frankish society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie, 1981 ; PARISSÉ, M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy-en-Velay, 1983 ; *ID.*, *Religieux et religieuses ; Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du CERCOR, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Poitiers, 1994 ; L'HERMITE-LECLERCQ, P., *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 1997 ; HELVÉTIUS, « *Virgo et virago* », spt. p. 197-199 ; JOYE, S., « Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ? », dans I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRÉ et É. LUSSET (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Homme et société, 38), p. 233-247.

<sup>1398</sup> Il est à ce titre particulièrement significatif que le volume paru à l'abbaye de Silos en 1986 : SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino : historia, instituciones, actualidad. XX Semana de estudios monásticos*, Silos, 1986 (Studia silensia, 12), ne comporte qu'une seule étude spécifiquement consacrée à un cas hispanique, centrée sur l'époque wisigothique. Cette lacune historiographique a plus tard été notée par BURÓN CASTRO, T., « Dos fragmentos "De institutione virginum et contemptu mundi" de San Leandro », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, p. 101-114, ici p. 101-102. Elle n'a depuis été très partiellement comblée que par de rares études ponctuelles, citées dans les pages suivantes.

<sup>1399</sup> Un bon exemple des difficultés à déterminer l'identité sexuelle des communautés monastiques peut être fourni par le monastère de San Martín de Pereda, dirigé par une abbesse et apparemment peuplé exclusivement de moniales en 1020, mais qui abrite une communauté mixte sous l'autorité d'un abbé soixante ans plus tard : CSMB, doc. 1 (1020), p. 5-6 : *ad Edegontia ab [sic] ancillaque uestra cum istas Christi sanctimoniales in Domino perseuerantes uel alias aduenientium ibi vitam ducentes* ; doc. 2 (1080), p. 8 : *Petrus abbas uel fratrum uel sororum qui auitant fuerint*.

<sup>1400</sup> *Liber Iudiciorum*, IV, 5, 6, p. 204-205 : *tam in monasteriis virorum quam etiam feminarum*.

<sup>1401</sup> Voir *supra*, p. 148 sq. et 169-170.

<sup>1402</sup> Voir *supra*, p. 263 et 296.

Miguel de Pedroso est exclusivement documenté comme un monastère de moniales<sup>1403</sup>. Au X<sup>e</sup> siècle, le monastère galicien de Cinis semble aussi n'avoir abrité que des femmes, gouvernées par une succession d'abbesses et guidées par la *norma uirginum* ou *norma sancti monialium*<sup>1404</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, les monastères de Santa Dorotea, en Cantabrie, de Santa Cruz de Baños, en Castille, ou de Santa Cruz de la Serós, en Aragon, paraissent encore abriter des communautés strictement féminines<sup>1405</sup>.

Le veuvage fut, assurément, un temps fort de la conversion féminine<sup>1406</sup>. Dans le domaine hispanique, les sources donnent surtout à connaître le cas des retraites monastiques de veuves royales. À la fin de l'époque wisigothique, dans une période de grande agitation politique, l'entrée au monastère de l'épouse du roi défunt avait été prescrite lors du troisième concile de Saragosse : il s'agissait à la fois de lui offrir une existence décente et sûre après la mort de son mari, de favoriser son salut par la consécration de sa vie à Dieu, et d'assurer l'application d'un canon promulgué quelques années auparavant, au treizième concile de Tolède, interdisant le remariage des veuves royales pour éviter que ne soient salis l'honneur et la mémoire de leur mari<sup>1407</sup>. Dans les mêmes années, une loi du roi Ervige avait pareillement interdit à l'épouse d'un roi mort toute forme de relation sexuelle<sup>1408</sup>. La retraite monastique des veuves royales devait permettre aussi de réduire les problèmes successoraux : le nouvel époux d'une ancienne reine et les enfants nés de son remariage risquaient d'afficher des

---

<sup>1403</sup> CSM 1, doc. 1 (759), p. 9 ; doc. 89 (971), p. 103 ; doc. 90 (972), p. 104 ; doc. 129 (1006), p. 131 ; doc. 176 (1022), p. 170 ; doc. 179 (1025), p. 173 ; doc. 189 (1028), p. 188-189.

<sup>1404</sup> LCFA 2, doc. 166, p. 82-83.

<sup>1405</sup> ASM, doc. 41 (1031 ?), p. 87-88 ; CARL, doc. 49 (1048), p. 101 ; CSCS, doc. 1 (992), p. 10 ; doc. 3 (1061), p. 15 ; doc. 6 (1076), p. 20 ; doc. 7 (1077-1078), p. 22-23 ; doc. 13 (1093), p. 31 ; doc. 15 (1095), p. 34 ; doc. 16 (1097), p. 36 ; doc. 17 (1097), p. 37 ; doc. 18 (1097), p. 40. Bien que plusieurs des premiers actes du monastère de Santa Cruz de la Serós doivent être considérés comme interpolés ou falsifiés, comme le souligne Ubieto Arteta, *ibid.*, p. 5-6, tous ne l'ont pas été et il n'y a pas lieu de mettre en cause la nature féminine de l'établissement, abondamment attestée. Sur les premiers temps du monastère, voir LAPEÑA PAÚL, A. I., *Santa Cruz de la Serós (Arte, formas de vida e historia de un pueblo del Alto Aragón)*, Saragosse, 1993, p. 115-126 ; EAD., « Dos monasterios benedictinos en el Aragón medieval : San Juan de la Peña y Santa Cruz de la Serós », dans LACARRA, *Los monasterios aragoneses*, p. 25-52, spt. p. 30-32 ; LALIENA CORBERA, « Fundación y dotación », p. 28-35.

<sup>1406</sup> Voir en général PARISSÉ, M., « Des veuves au monastère », dans *Id.*, *Religieux et religieuses*, p. 173-189 ; MACLEAN, S., « Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe », dans *Past and Present*, 178, 2003, p. 3-38 ; SANTINELLI, E., *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 147-189 ; THIELLET, C., *Femmes, reines et saintes (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2004 (Cultures et civilisations médiévales, 28), p. 247-300. Sur le cas hispanique, MONTENEGRO VALENTÍN et CASTILLO, « Las viudas consagradas ».

<sup>1407</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède XIII (683), c. 5, p. 421-422 ; conc. de Saragosse III (691) c. 5, p. 479-480. Sur le traitement réservé aux veuves royales à l'époque wisigothique, voir ORLANDIS, J., « La reina en la monarquía visigoda », dans *Anuario de historia del derecho español*, 27-28, 1957-1958, p. 109-135, ici p. 119-131 ; PARDO FERNÁNDEZ, A., « La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, p. 209-219, ici p. 212-213 ; ROSARIO VALVERDE, M., « La reina viuda en el derecho visigodo : 'religionis habitum adsumat' », dans *Anuario de historia del derecho español*, 63, 2003, p. 389-406 ; ISLA FREZ, A., « Reinas de los Godos », dans *Hispania*, 64, 2004, p. 409-433, ici p. 415.

<sup>1408</sup> *Liber Iudiciorum*, XII, 1, 3, p. 409.

prétentions au trône et de mettre en péril la stabilité du royaume, à une époque où celle-ci se trouvait déjà fragilisée. Les mesures prises dans les dernières décennies du VII<sup>e</sup> siècle pour la conversion religieuse plus ou moins contrainte des reines veuves dépendaient donc en partie d'une conjoncture politique où s'opposaient de puissantes factions aristocratiques pour l'accaparement du pouvoir<sup>1409</sup>. Plus généralement, nombre de veuves paraissent avoir adopté à l'époque wisigothique une vie consacrée, de sorte que l'on ne saurait réduire la question du vœu de viduité au cas des reines, ni les motivations de ces dernières à des facteurs politiques<sup>1410</sup>. Certaines de ces veuves consacrées se retiraient sans doute au sein de communautés monastiques. D'autres, peut-être plus nombreuses, choisissaient de demeurer dans le siècle. Seule la rupture de leur profession paraît alors les avoir contraintes à la réclusion monastique<sup>1411</sup>.

L'époque qui s'ouvre en 711 reçoit et prolonge cet héritage dans le traitement fait aux veuves royales et aristocratiques – les autres ne nous sont guère accessibles<sup>1412</sup>. Pas davantage qu'à l'époque wisigothique, toutes ne font profession de viduité, ni dans le siècle ni entre les murs d'un monastère. Quant aux veuves devenues moniales ou consacrées à Dieu et retirées dans une communauté cénobitique – la nuance, si elle existe, est à peine perceptible : la documentation ne les distingue pas –, elles demeurent assez mal connues. Comme à l'époque wisigothique, on les rencontre d'abord parmi les anciennes reines. En 785, Adosinda, veuve du roi Silo des Asturies, se voue à la religion. L'événement est rapporté par Beatus qui, dans son *Adversus Elipandum*, décrit une cérémonie publique de profession à laquelle il assiste en personne<sup>1413</sup>. On sait que le roi Silo était mort deux ans plus tôt et qu'il était monté sur le trône grâce à son mariage avec Adosinda, fille d'Alphonse I<sup>er</sup>. Après la mort de Silo, la reine et les magnats du royaume s'étaient accordés pour placer sur le trône le jeune Alphonse II, petit-fils d'Alphonse I<sup>er</sup> et neveu d'Adosinda. Peu de temps après, Maurégat, fils naturel d'Alphonse I<sup>er</sup>, renversait Alphonse II et s'emparait de la couronne<sup>1414</sup>. Maurégat régnait encore en 785 quand Adosinda prononça ses vœux : l'opposition politique qu'elle avait récemment manifestée contre le souverain régnant n'était sans doute pas étrangère à cette

---

<sup>1409</sup> Voir en ce sens ROSARIO VALVERDE, « La reina viuda en el derecho visigodo », p. 396-402.

<sup>1410</sup> Voir PARDO FERNÁNDEZ, « La condición de viuda en el mundo visigodo » ; MONTENEGRO VALENTÍN et CASTILLO, « Las viudas consagradas », p. 344-346.

<sup>1411</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède X (656), c. 5, p. 312-313.

<sup>1412</sup> Voir en première approche les analyses et les exemples développés par MONTENEGRO VALENTÍN et CASTILLO, « Las viudas consagradas », p. 346-359, et ANDRADE CERNADAS, « Asilos monásticos », p. 317-321.

<sup>1413</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, I, I, p. 1 : *recens religiosae dominae Adosindae perduceret deuotio*.

<sup>1414</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 18-19, p. 136-138.

profession, qui devait l'éloigner du pouvoir<sup>1415</sup>. On ignore si Adosinda avait dû se retirer dans un monastère, mais le qualificatif de *religiosa* qui lui est appliqué et la probable volonté de la mettre hors du jeu politique donnent une certaine crédibilité à une telle hypothèse, confortée par le fait qu'elle pourrait avoir reçu finalement sépulture, comme son défunt époux, au monastère de Santianes de Pravia, selon le témoignage d'un faux diplôme d'Alphonse III dont la crédibilité n'est pas nécessairement à mettre en cause sur ce point<sup>1416</sup>.

D'autres cas sont plus sûrs. Deux actes datés de 947 et de 964 attestent que la reine Goto, veuve de Sancho Ordóñez, roi de Galice de 926 à sa mort en 929, vivait alors retirée comme *deovota* ou *confessa* au sein du monastère galicien de Castrelo, et qu'elle y tenait une position de pouvoir<sup>1417</sup>. La *Chronique d'Iria*, sans doute composée dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, offre une précision supplémentaire : la reine avait fait enterrer son défunt époux au monastère de Castrelo, où elle s'était ensuite vouée à Dieu<sup>1418</sup>. Quelques années plus tard, c'est la reine Teresa Ansúrez, veuve de Sanche I<sup>er</sup> de León († 966) et mère de Ramire III, que l'on rencontre au monastère de San Pelayo de Oviedo<sup>1419</sup>. En 996, sans doute âgée, elle reçoit au nom du monastère, qu'elle dirige et où elle semble vivre, une donation de Bermude II, son neveu<sup>1420</sup>. Malgré le qualificatif d'original appliqué à cet acte par ses éditeurs, des formules rares, une narrativité peu commune, l'attribution du rang métropolitain au siège d'Oviedo dénoncent une manipulation tardive, sans doute contemporaine des falsifications réalisées par

---

<sup>1415</sup> Sur le cas d'Adosinda, voir ORLANDIS, « La reina en la monarquía visigoda », p. 133-135.

<sup>1416</sup> DEPA 2, doc. 175, p. 299 : *In territorio Prauie, monasterii Sancti Iohannis Euangeliste, ubi iacet Silus rex, et uxor eius Adosinda regina*. On sait en outre que l'église de Santianes de Pravia a reçu plusieurs sépultures, contemporaines de sa construction, à l'époque du roi Silo : voir FERNÁNDEZ CONDE, F. J., ALONSO ALONSO, G. A. et ARGÜELLO MENÉNDEZ, J., « Enterramientos medievales en la iglesia de Santianes de Pravia », dans *Asturiensia medievalia*, 6, 1991, p. 11-37.

<sup>1417</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II, rey de León*, Madrid, 1972, doc. 63 (947), p. 658 : *Ego exiguus seruus seruorum Dei Ranimirus rex uobis cognate nostre domna Goto regina et deouota, una cum collegio ancillarum Dei atque seruorum Christi, qui sub uestro regimine et umbraculo permanent in cenouio Castrello* ; PSV, doc. 2 (964), p. 55 : *ego exigua famula tua Gotoni regina, Munionis prolis, et confessa, etiam et patri nostro domno Didacus abba et fratrum meorum et sororum nostrorum [...]* ; *proinde ergo, Domine, habui infra mecum consensum fratrum et sororum nostrorum, ut de bona quod nobis Dominus dedit...* Sur la reine Goto, voir SÁEZ, E., « Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia », dans *Cuadernos de historia de España*, 11, 1949, p. 25-104, ici p. 61-65.

<sup>1418</sup> *Chronicon iriensis*, 10, p. 117 : *Sancius uero rex [...] cum Legionem tenderet, in uia moritur, et in monasterio de Castrelo uxor sua, regina Gudo, in ripa Minei honorifice sepehuit, ibique cum aliis Deouota efficitur*.

<sup>1419</sup> Sur la reine Teresa Ansúrez et ses relations avec San Pelayo de Oviedo, voir FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Orígenes del monasterio de San Pelayo », dans *Semana del monacato cantabro-astur-leonés*, p. 99-113, ici p. 99-100 ; VIÑAYO GONZÁLEZ, A., « Reinas e infantas de León, abadesas y monjas del monasterio de San Pelayo y San Isidoro », *ibid.*, p. 123-135, ici p. 127 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Los orígenes del monasterio de San Pelayo (Oviedo) : aristocracia, poder y monacato », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 181-202, ici p. 187-190.

<sup>1420</sup> MSPO, doc. 1, p. 20 : *ego seppe dictus Veremudus rex [...] offero adque dono pro anima mea vel pro memoriis de priores nostros simul et processores qui post nos advenerint, ad dominos gloriosos et vere beatos Sancti vatis Iohannis Bapstiste et Sancti Pelagii, quorum baselica scita est in sede metropolitana Ovetao in cimiterio puellarum sub regimine electa et Deo vota Tarasia regina Christi ancilla cum consortes earum*.

l'évêque Pelayo d'Oviedo dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. On peut cependant supposer l'existence d'un original antérieur, et il est alors permis de croire que les interpolations n'affectent guère le point qui nous intéresse ici, à savoir la présence de Teresa à la tête de la communauté. On la voit en effet souscrire régulièrement comme *Christi ancilla, conversa* ou *confessa* dès les années qui suivent la mort de son mari<sup>1421</sup>. Teresa ne perd cependant pas son titre de reine et exerce, en compagnie de sa belle-sœur Elvira, une forme de régence pendant la minorité du jeune Ramire III<sup>1422</sup>. Aucun indice, sinon sa condition religieuse, ne permet de l'attacher spécifiquement à un monastère avant 996, date de sa dernière apparition documentaire. En 976, on la rencontre à Zamora, aux côtés du roi et d'un vaste entourage d'évêques, d'abbés, de comtes et de magnats<sup>1423</sup>. Peut-être ne se retire-t-elle que plus tard, après la mort de Ramire survenue en 985. Librement ou contrainte, elle pourrait y avoir été conduite par la guerre qui opposait depuis 982 le roi Ramire à son rival, le futur Bermude II. La mort du premier plaça la reine dans une situation inconfortable : alors qu'elle soutenait les prétentions d'Ordoño Ramírez, son petit-fils, c'est finalement Bermude qui avait accédé à la royauté<sup>1424</sup>. En 994, elle se trouvait déjà à Oviedo, et l'on pourrait penser qu'elle vivait alors retirée au monastère de San Pelayo<sup>1425</sup>.

La retraite monastique des veuves royales paraît avoir été également pratiquée dans le royaume de Pampelune. Jimena, épouse du roi García Sánchez II († *ca.* 1000) et mère de Sanche III, apparaît en 1032 comme *regina uetula* et *ancilla Dei*, vivant dans un lieu appelé *Koba de Perus* que Justo Pérez de Urbel situe dans la vallée de la Najerilla, mais dont on ignore tout<sup>1426</sup>. Quelques années plus tard, dans un acte mal daté qu'il faut situer au début du

<sup>1421</sup> CDCL 2, doc. 409 (968), p. 197 ; doc. 451 (977), p. 254 ; doc. 461 (978), p. 264 ; doc. 481 (981), p. 287 ; CDCL 3, doc. 543 (990), p. 46 ; doc. 560 (994), p. 73 ; CDMS 1, doc. 255 (970), p. 302 ; doc. 256 (970), p. 304 ; doc. 284 (976), p. 342 ; doc. 290 (977), p. 350.

<sup>1422</sup> Voir par exemple CDMS 1, doc. 287 (977), p. 346 : *per iussionem regis et regine [...] tunc ordinabit dominus noster et princeps magnus rex domnus Ranemirus una cum consensu genitricis sue regina domna Taresa qui et Christi ancilla [...] Tarasia genitrix regis Christi ancilla hoc opus que nostra clementia adimpleri iudicavit confirmat* ; doc. 293 (978), p. 354 : *Ranimirus nutu divino a Domino in regnum hunctus una cum consensu domna et ienetrix mea Christi servorum vel ancillarum ancilla Tarasia regina et confessa* ; CDCL 2, doc. 461 (978), p. 264 : *Ranimirus, nutu diuino rex, una cum consessum domina et ienetrix mea, domna Tarasia, regina et Christi ancilla.*

<sup>1423</sup> CDMS 1, doc. 284, p. 340-341 : *ego Felices abba cum collegio fratrum in presencia domni nostri principi sumi domni Ramiri vel gloriosa mater eius domnisima Tarasia Christi ancilla ubi erant congregati omnes aepiscopus, abbates qui et subter rovoraturi sunt et cum eos omnes comitibus adque cunctarum magnati palacii in cives Neumanzie.*

<sup>1424</sup> FERNÁNDEZ CONDE et TORRENTE FERNÁNDEZ, « Los orígenes del monasterio de San Pelayo », p. 187-188. Sur les troubles politiques qui secouent le royaume léonais entre 982 et 985, voir RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, « La monarquía leonesa », p. 353-356 ; CEBALLOS-ESCALERA Y GILA, *Ordoño III*, p. 166-169.

<sup>1425</sup> CDCL 3, doc. 560, p. 72 : *post morte eius, surrexit subrino suo, nomine Froyla, et peruenit in presentia domna nostra et regina, hic in Ouetao.*

<sup>1426</sup> DML, doc. 23, p. 52 : *Eximina, regina uetula, ancilla Dei, degens in Koba de Perus.* Proposition de localisation par PÉREZ DE URBEL, *Sancho el Mayor*, p. 200.

règne de Ferdinand I<sup>er</sup>, peut-être en 1037, on rencontre à nouveau une reine Jimena, cette fois à la tête du monastère de Vega<sup>1427</sup>. Sans doute s'agit-il de la même personne : Jimena, mère de Sanche III, était la grand-mère de Ferdinand I<sup>er</sup>, ce qui expliquerait que l'eschatocole la mentionne après le roi et la reine en exercice. Faut-il situer ce monastère de Vega à *Koba de Perus* ? La toponymie, qui signale la présence d'une grotte, peut faire penser à ces formes de monachisme rupestre ou semi-rupestre attestées par ailleurs, mais on ne saurait être trop affirmatif. Le cas de la reine Étienne est plus clair. En 1052, le roi García Sánchez III de Pampelune, son époux, prévoyait qu'elle entrerait à Santa María de Nájera s'il venait à mourir avant elle : elle y serait en charge des biens cédés au monastère par le roi, en même temps que du salut de son mari<sup>1428</sup>. Étienne reparait ultérieurement, déjà veuve, dans un document non daté aux allures de testament, portant le titre de *Dei ancilla*, cédant à Santa María de Nájera de nombreux biens pour son âme et celle de son époux, et réservant leur usufruit, sous le pouvoir de l'établissement, à celle de ses filles qui souhaiterait servir Dieu sous l'habit de *deovota*<sup>1429</sup>. On peut donc imaginer encore une forme de retraite monastique sous un régime spécial : les reines veuves, et plus largement les femmes de la famille royale, devaient jouir au sein ou aux marges des communautés d'un statut privilégié qui leur permettait de vivre conformément aux exigences de leur rang tout en continuant d'exercer un certain pouvoir. Dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, la comtesse Sancha, fille du roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon et veuve du comte Ermengol III d'Urgell, mort en 1065, se retire pareillement au monastère de Santa Cruz de la Serós et semble diriger en même temps celui de San Pedro de Siresa ; elle continue cependant de porter son titre de comtesse et demeure engagée dans le monde, assumant des fonctions sans doute assez comparables à celles qu'exercèrent les infantes dans le royaume castillano-léonais<sup>1430</sup>.

<sup>1427</sup> CDMS 2, doc. 451, p. 109 : *Regina Xemenia tenente monasterio de Ueiga*.

<sup>1428</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 21 : *Si autem ego prior vitam fineam, illa ad idem monasterium se conferat et ex predictis adiutoriis opus, uti velle meum novit, perficiat et pro anima mea Dei servitium ibi frequentare faciat et legali iure sine alicuius contradictione potestative omnia que Sancte Maria tradita sunt, possideat gubernet atque regat, donec in mea fidelitate permaneat*.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, doc. 18 (1066 ?), p. 35 : *Ego Stephania, dei ancilla, feci hoc testamentum pro timore mortis mee et remedio anime mee [...]: in primis ita facio, pro anima mea ad Dei honorem et sancte Marie ; [...] ut totum sit in helemosina danda pauperibus pro animabus nostris, ita ut teneat eas domna Auria tamdiu vixerit et faciat pro anima domini mei, Garsie regis, quam etiam et pro me. [...] etiam eodem modo quod disposui sub iure sancte Marie ut faciant pro anima mea et de meo seniore qui commorantes fuerint in domum Sancte Marie. Igitur si venerit ad aliquam de meas filias in talentum Deo servire et habuerit habitum de deovota, habeat hec supranominatum cum istos quos dixi in unum et faciat pro mea anima et de meo seniore etiam sub iure Sancte Marie*.

<sup>1430</sup> Voir sur ce personnage et sa retraite monastique GONZÁLEZ MIRANDA, M., « La condesa doña Sancha y el monasterio de Santa Cruz de las Serós », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 6, 1956, p. 185-202 ; BUESA CONDE, D. J. et SIMON, D. L., *La condesa Doña Sancha y los orígenes de Aragón*, Saragosse, 1995 ; LAPEÑA PAÚL, « Iglesia y monacato », p. 141-142 ; *EAD.*, *Sancho Ramírez, rey de Aragón (¿1064?-1094) y rey de Navarra (1076-1094)*, Gijón, 2004, p. 51-56.

L'entrée des veuves au monastère ne concerne pas seulement les membres de la famille royale. Un acte datable de 956 laisse penser que la comtesse Ilduara Ériz, veuve à cette date – son époux Gutier Menéndez était mort vers 933-934 –, vivait alors au monastère de Vilanova, qu'elle avait préalablement fondé<sup>1431</sup>. À la même époque, Mumadona, comtesse fondatrice de Guimarães, veuve depuis au moins 950, apparaît à plusieurs reprises à la tête du monastère comme *deovota*<sup>1432</sup>. Plus tard, on connaît le cas de la comtesse Justa, veuve du comte Ansur Díaz († 1047), entrée à Saint-Pierre de Marcigny, le Cluny féminin, en 1085 ou peu avant<sup>1433</sup>. Dès la mort de son époux, Justa s'était remise aux moines de Sahagún, sans que l'on sache très bien ce qu'impliquait concrètement cet acte d'auto-dédication<sup>1434</sup>. Sa retraite à Marcigny venait sans doute prolonger les liens qui l'avaient attachée antérieurement à Sahagún, réformé peu de temps auparavant selon les coutumes clunisiennes. Entre 1047 et 1085, la comtesse était toutefois demeurée bien active<sup>1435</sup>. Comme l'avait commandé García IV de Pampelune à sa femme Étienne, d'autres hommes formulent par ailleurs le vœu que leur épouse, après leur mort, fasse retraite dans une communauté monastique. En 972, Tructino Vermúdez, apparenté à la grande famille galicienne des Menéndez, stipule que sa femme, Fakilo, si elle lui survit et qu'elle choisit la voie de la *vita sancta*, devra demeurer au monastère de Santianes de Teverga<sup>1436</sup>. L'acte, transmis par le très peu fiable *Liber Testamentorum* de la cathédrale d'Oviedo, est certes profondément manipulé, mais on lit aussi dans une charte de 995 que Tructino était mort à Simancas alors qu'il combattait contre les musulmans, et que Fakilo, veuve et *deovota*, vivait retirée à Teverga – ce qui ne l'empêchait pas de continuer à disposer de ses biens, puisqu'elle cède à cette date un monastère familial au roi Bermude II<sup>1437</sup>. À peu près au même moment, Hermenegildo Díaz faisait don de

<sup>1431</sup> LCFA 1, doc. 59, p. 138 : *elegerunt ut fuissent V<sup>a</sup> de illas salinas ad illos monasterios quos illos edificarunt et suos genitores, id sunt : [...] in Uilla Noba ad illa comitessa domna Elduara*. Voir sur Ilduara et son veuvage GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Gutier e Ilduara, padres de san Rosendo », dans *Boletín auriense*, 7, 1977, p. 119-153, ici p. 130-131 et 138-143 ; MATTOSO, J., *A nobreza medieval*, p. 117 ; PALLARES MÉNDEZ, *Ilduara*, p. 128. Sur la date de mort de Gutier Menéndez : TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 306.

<sup>1432</sup> Sur le veuvage de Mumadona : VMH, doc. 6 (950), p. 5 : *Ego supradicta Mummadonna [...] coniunta sum in matrimonio uiro meo diue memorie Domno Ermigildo et generans ei proles iam prefatos dicessit ipse uir meus* ; doc. 9 (959), p. 7 : *Igitur ipse uir meus dum peracto uite cursu termino peruenit ad diem ultimum...* Sur sa vie à Guimarães : VMH, doc. 5, p. 4 ; doc. 8, p. 6 ; doc. 11, p. 11 ; PMH, doc. 146, p. 102.

<sup>1433</sup> CDCL 4, doc. 1237 (1085), p. 519-520.

<sup>1434</sup> CDMS 2, doc. 501 (1047), p. 174 : *Ego Iusta trado me ipsam sanctis altaribus uestris, iam supradictis*.

<sup>1435</sup> Sur Ansur Díaz et Justa Fernández, voir TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 343-344.

<sup>1436</sup> CDCO, doc. 28, p. 111 : *Que uxor mea si super me uixerit et in uita sancta perseuerauerit, moretur in monasterio Sancti Iohannis de Tebriga*. Pour une critique de cet acte et une rapide généalogie de Tructino, voir GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Sobre la cronología y autenticidad de la documentación asturleonese de la catedral de Oviedo », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 50, 1963, p. 146-180, ici p. 167-170 ; FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos*, p. 193-197.

<sup>1437</sup> TVL, doc. 141, p. 290 : *Ipse uero Tructinus Ueremudiz accepit uxorem in Asturias filiam domni Adefonsi et domna Ualasquita nomine Faquilo. [...] Post non multo uero tempore, ipse iam factus Tructinus Ueremudiz ab*

plusieurs *villae* au monastère de Samos, en précisant que, s'il devait mourir avant sa femme et que celle-ci se consacrait à Dieu sous le pouvoir de l'abbé et de la règle, elle jouirait en usufruit, parmi les biens antérieurement concédés, de tout ce qui serait nécessaire à sa subsistance : forme d'incitation à la profession de viduité<sup>1438</sup>. Une clause comparable apparaît dans un acte de 1012, destiné au monastère San Pedro y San Pablo de León, où l'époux testateur exprime plus clairement encore son désir que sa veuve demeure continente et s'abstienne de prendre un nouveau mari<sup>1439</sup>. L'engagement, plus rarement sans doute, pouvait être mutuel : en 935, Gundemiro et sa femme Susana avaient ainsi formulé la promesse que le dernier vivant ferait profession monastique à Lorvão pour y suivre la règle sous la conduite de l'abbé<sup>1440</sup>. De fait, on connaît aussi des cas de veufs retirés au monastère, tel Odorio Peláez, devenu moine à Arouca vers 1100<sup>1441</sup>.

D'autres reines pouvaient gagner le monastère pour des motifs un peu distincts, mais selon une logique finalement comparable : celles que leur époux avait choisi de répudier. Tel fut, d'après Sampiro, le cas de la galicienne Aragonta, dont le roi Ordoño II de León s'était séparé vers 922. À son propos, le chroniqueur affirme qu'elle avait par la suite mené une vie religieuse<sup>1442</sup>. Celle-ci se déroula peut-être au monastère : si l'on en croit le témoignage tardif d'Ordoño de Celanova, auteur vers 1172 de la *Vita sancti Rudesindi*, l'ancienne reine se serait alors retirée au monastère de Salceda, qu'elle avait fondé dans la région de ses attaches<sup>1443</sup>. Un acte datable de 956 paraît confirmer cette version des faits. Un conflit opposait, à propos

---

*Hysmahelitis Septimanca in urbe gladio interfectus est. Modo uero ego iam supradicta nominata Faquilo deuota habitante Tebricense territorio asturicense pro uiduitate et longinquitate minime ualebam comprehendere per ambulare uel constringere.*

<sup>1438</sup> TSJS, doc. 175 (973), p. 347 : *et post obitum uero meum decerno, ut si supervixerit coniux mea et fuerit Deo vota sub regula et abbate monasterii Samanos, habeat et possideat omne quod super scriptum est usu fructuario, quantum fuerit suum stipendium necessarium victui et vestitu quod opus habuerit.*

<sup>1439</sup> CDCL 3, doc. 706, p. 262 : *Et si ego Christoforus migratus fuero ante ipsa iam dicta Gunterode et illa superuixerit cum bonum testimonium et in continencia permanserit in ipso loco sancte tuicionem abeat possidendi tam ipsum monasterium quam et omnes as uillas qui in hanc testamentum resonant [...]. Et si, quod absit, ipsa Gunterode alium uirum prendiderit, prendas sua racione de quantum ganauit mecum et alium illum dimittat a parte ipsius monasterii ut possideant eo serui Dei uel omnes qui perseuerauerint in uita sancta.*

<sup>1440</sup> LTL, doc. 4, p. 599 : *Insuper etiam promittimus Deo et uobis ut qui ex nobis suppressis fuerit in presenti uita monasterium introeat et, secundum institutionem regule et arbitrio uestro fuerit, uiuat.*

<sup>1441</sup> PMH, doc. 939, p. 555-556 : *Ego famulo Odorio pelaiz placuit mihi ex toto corde meo ut pro remedio anime meae et de mulier mea aragunti testare uno casal de nostra hereditate ad loci illius sancti petri arauca [...] et ipso casal fuit de mea mulier aragunti et conuenit cum ea per bonam pacem et uoluntatem ut ipso casal testarem et sicut testauit ad loci illius supra scripti pro remedio anime nostre quando me fecerunt monachus.*

<sup>1442</sup> Sampiro, *Chronicon*, 18, p. 315-316 : *Aliam quoque duxit uxorem ex partibus Gallicie nomine Araguntum, que postea fuit ab eo spreta, quia non fuit illi placita : et postea tenuit inde confessionem dignam.* La date de 922 est proposée par RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *García I*, p. 101.

<sup>1443</sup> Ordoño de Celanova, *Liber de vita et virtutibus sanctissimi Rudesindi episcopi*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, M. V. PARDO GÓMEZ et D. VILARIÑO PINTOS, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo*, La Corogne, 1990, I, 36, p. 150 : *Accidit eodem tempore, ut regina Aragunti que sanctam uitam ducebat (monasterium quod Saliceta uocatur edificauit) magno teneretur languore.* Sur la datation de l'œuvre, *ibid.*, p. 47-54.

du lieu dit des Salines, des *homines de ipsa terra* à la famille du *dux* galicien Gonzalo Betótiz et de son épouse, la comtesse Teresa Ériz, tante de Rosende de Celanova : la plus haute aristocratie de Galice. Un arbitrage fut rendu, auquel participa la reine Aragonta, elle-même fille de Gonzalo Betótiz. Le cinquième des salines en litige serait cédé à divers monastères liés à la famille Betótiz ; parmi ceux-ci, une part reviendrait au monastère de Salceda, *ad illa regina* : comprenons Aragonta<sup>1444</sup>. Le lien qui l'unissait à Salceda était-il de fondation et de propriété, ou bien la reine vivait-elle alors retirée dans ce monastère ? Les hypothèses ne s'excluent pas nécessairement. S'il fallait, avec Ordoño de Celanova, retenir l'idée d'une retraite monastique, on constaterait une nouvelle fois que celle-ci, dans le cas des anciennes reines – même reniées –, n'empêchait nullement la préservation d'un pouvoir qui s'exerçait bien au-delà de la clôture : plus de trente ans après sa répudiation, Aragonta faisait encore figure d'autorité à l'échelle régionale. Dans un acte de 940, on note en outre qu'elle conserve le titre de reine<sup>1445</sup>. Le cas de la reine Velazquita, épouse de Bermude II de León, répudiée vers 990 et dès lors retirée au monastère de San Pelayo de Oviedo, offre un exemple comparable, déjà bien étudié<sup>1446</sup>. On peut encore citer le cas, plus incertain, de cette Adosinda « autrefois reine », qui confirme en 941 une charte de Celanova<sup>1447</sup>. Sa souscription, placée entre celle d'une abbesse et celle d'une *confessa*, permet de supposer, sans grande certitude, que toutes trois étaient membres d'une même communauté. Justiniano Rodríguez a montré qu'Adosinda était probablement une épouse répudiée du roi Ramire II<sup>1448</sup>. Contrairement à Aragonta, elle avait semble-t-il dû renoncer à son titre de reine, qu'elle ne pouvait faire valoir qu'au passé. Achéons par l'histoire savoureuse de Teresa, fille du même Bermude II, relatée par Pelayo d'Oviedo. Le récit est au moins en partie légendaire, mais il ne détonne guère avec les pratiques du temps et pourrait s'adosser à un épisode authentique. Alphonse V, frère de Teresa, aurait donné sa sœur en mariage à un roi musulman. Teresa, parce que celui-ci était païen, voulut lui interdire tout contact corporel, le menaçant en cas contraire d'une mort violente. Le roi passa outre l'avertissement, prit de force la princesse et fut, comme elle

---

<sup>1444</sup> LCFA 1, doc. 59, p. 138. Sur la famille d'Aragonta, voir en général SÁEZ, *Los ascendientes de san Rosendo* ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 282-298 ; PALLARES MÉNDEZ, *Ilduara*, p. 60-70. Pour situer précisément Aragonta : TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 287 et 292 ; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *García I*, p. 100-101.

<sup>1445</sup> LCFA 1, doc. 43, p. 117.

<sup>1446</sup> Voir SÁNCHEZ CANDEIRA, A., « La reina Velasquita de León y su descendencia », dans *Hispania*, 10, 1950, p. 449-505, spt. p. 476-478 ; FERNÁNDEZ CONDE et TORRENTE FERNÁNDEZ, « Los orígenes del monasterio de San Pelayo », p. 190.

<sup>1447</sup> CDMC 1, doc. 65, p. 143 : *Gunterodes abbatissa confirmans. Adosinda, olim regina, confirmans. Giluira confessa confirmans.*

<sup>1448</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II, rey de León*, Burgos, 1998 (Corona de España, 29. Reyes de León), p. 264-267 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 305.

l'avait prédit, frappé à mort par l'intervention divine. Agonisant, il renvoya Teresa à León chargée de trésors. Arrivée là, elle revêtit l'habit monastique, peut-être au monastère de San Juan Bautista y San Pelayo : en 1028, avec le titre de *Christi ancilla*, on la voit céder à l'église de Compostelle une propriété située dans la cité de León, *non procul a cisterio Sancti Pelagii martiris et Sancti Iohannis Baptiste*. Elle pourrait cependant avoir achevé sa vie à San Pelayo de Oviedo où, selon l'évêque Pelayo, elle reçut sépulture<sup>1449</sup>. Un autre Pelayo, seigneur de son état, afin de pouvoir prendre librement une nouvelle femme, avait rompu son mariage avec Guntruda et l'avait apparemment contrainte à faire profession religieuse<sup>1450</sup>. L'entrée en religion d'un conjoint pouvait certes justifier l'annulation de l'union, mais il semble dans ce cas qu'un tel choix de vie, effectué au profit d'une autre femme, ait été davantage subi que consenti par Guntruda. Quelques décennies plus tard, le pénitentiel de Silos établit qu'un mari trompé a le droit de se défaire de son épouse fautive et de se remarier, mais qu'une femme ne peut renier son époux adultère qu'à deux conditions, s'il s'est rendu coupable de pratiques sexuelles illicites ou si elle décide de faire profession monastique : la rupture du lien marital, là encore, pouvait déboucher sur une retraite au monastère<sup>1451</sup>.

Les sources hispaniques d'après 711 n'offrent que peu d'éléments pour étudier en détail les causes de ces veuvages ou de ces répudiations vécus dans la clôture d'un monastère. Les considérations intimes ne peuvent bien sûr être écartées : ces exigences ou ces promesses mutuelles de ne pas prendre un nouveau conjoint et de se tourner vers Dieu pourraient avoir été motivées par une forme de respect pour la mémoire du conjoint défunt, auquel une affectivité personnelle n'était sans doute pas toujours étrangère. En 1042, le comte Muño Alfonso remet ainsi à sa femme la part qu'il possède dans la *villa* de San Román, à condition qu'elle persévère toujours dans la viduité. S'il n'est pas ici question – du moins expressément – de retraite monastique, les rares qualificatifs de *dulcissima*, *elegantissima* et *amantissima* dont Muño gratifie son épouse laissent entrevoir, sous l'espoir de ne pas se voir remplacé, la

---

<sup>1449</sup> Pelayo d'Oviedo, *Chronicon*, éd. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Crónica del obispo Don Pelayo*, Madrid, 1924 (Textos latinos de la Edad Media española. Sección primera : crónicas, 3), p. 63-65 ; Tumbo A, doc. 93 (1028), p. 236. Sur cet épisode et son appréciation variable, voir DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 2 vol., Paris, 1881, vol. 1, p. 201-210 ; COTARELO Y VALLEDOR, A., « El supuesto casamiento de Almanzor con una hija de Bermudo II », dans *España moderna*, 149, 1903, p. 42-55 ; VIÑAYO, « Reinas e infantas », p. 128-130 ; FERNÁNDEZ CONDE et TORRENTE FERNÁNDEZ, « Los orígenes del monasterio de San Pelayo », p. 190-191.

<sup>1450</sup> TSJS, doc. 198 (1013), p. 374 : *ego misera et indigna iam dicta Gontrode offero Deo et sanctis eius et fratribus habitantibus in supradicto monasterio Samanos [...] villam meam que est in territorio Lemabus [...] que fuit de parte domini ac viri meus per cartam contramutationis pro alia villa de Luserio, quam mihi iam prius dederat pro nuptiis, et pro eo quod animo suo evenit, ut dimisset me a coniugio pro confessionis ordine, et ille prendidisset aliam mulierem, qualem voluisset, et ego obtinuissem ipsam villam in vita mea.*

<sup>1451</sup> *Paenitentiale silense*, c. 145-146, p. 30 : *Si qua uxor fornicatur, liceat eam uiro dimitti et aliam accipere. Mulieri non licet uirum dimittere, licet si est fornicator, nisi propter monasterium aut sodomiticum morem.*

manifestation de quelque attachement conjugal<sup>1452</sup>. Plus largement, il est sans doute permis d'extrapoler, *mutatis mutandis*, à partir du cas des veuves royales à l'époque wisigothique ou de la situation, mieux connue, des femmes vouées à Dieu au nord des Pyrénées, dans la Gaule franque ou la Germanie ottonienne<sup>1453</sup>. L'octroi d'un statut reconnu et sacralisé devait offrir une protection à ces femmes de haute condition, socialement affaiblies par la mort ou la séparation de leur époux : ainsi s'expliquent ces retraites réalisées dans des temps politiques agités ; celles d'Adosinda ou, peut-être, de Teresa Ansúrez. La sécurité qui leur était ainsi offerte n'allait toutefois pas sans ambiguïté, dans la mesure où elle provoquait aussi une mise à l'écart du jeu politique : il n'est à ce titre certainement pas fortuit que les reines veuves dont un enfant parvenait à se hisser sur le trône n'aient pas subi le même sort<sup>1454</sup>. La consécration de ces veuves, parce qu'elle impliquait le renoncement aux secondes noces, permettait aussi de prévenir ou de limiter les conflits successoraux et de préserver le patrimoine familial. Les veuves étaient en effet porteuses d'un héritage, d'un capital à la fois économique et symbolique lié aux biens qu'elles avaient apporté et reçus – dots et douaires<sup>1455</sup> – et au rôle central que leur avaient conféré le contact de leur mari puis la mise au monde de sa descendance. En la matière, le pouvoir des femmes n'était pas mince : au temps du royaume asturien, avant que ne se consolide un principe de succession patrilinéaire, la royauté avait pu se transmettre par l'intermédiaire des femmes, par ascendance matrilineaire ou par mariage. Plus tard, la reine veuve pourrait tenter de faire valoir les prétentions de sa progéniture à la succession au trône, dans une atmosphère hautement compétitive<sup>1456</sup>. Leur vocation religieuse ou leur retraite monastique pouvaient être aussi motivées par des choix stratégiques d'alliances avec les communautés monastiques, au sein desquelles les veuves continuaient de servir au mieux les intérêts familiaux. Depuis leurs monastères, ces femmes géraient pour la

---

<sup>1452</sup> CDMS 2, doc. 467 (1042), p. 128-129 : *Ego Munnio, Adefonsi filius, tibi dulcissima et elegantissima atque amantissima uxori mee Mummadona [...] Annuit namque spontanee mee uoluntatis ut facerem tibi kartula donationis [...] de uilla mea propria uocabulo Sancto Romano, qui est in rio de Cisneiros. [...] Si post meum obitum perseueraberis usque ad ultimum in uiduitate, teneas ea firmiter ad perauendum, tamdiu uiba fueris [...]. Et si ex me filium non abueris et causa acciderit, inuitus aut uoluntarie, ut alium accipias uirum, illa uilla tornet se ad Domnos Sanctos.*

<sup>1453</sup> Voir en particulier PARISSÉ, M., « Des veuves au monastère », dans *ID., Religieux et religieuses*, p. 173-189 ; SANTINELLI, E., *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 147-189 ; THIELLET, C., *Femmes, reines et saintes (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2004 (Cultures et civilisations médiévales, 28), p. 247-300.

<sup>1454</sup> Voir en ce sens ISLA FREZ, A., « Reinas hispanas de la Alta Edad Media », dans M. Á. QUEROL, *et al.* (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1, *De la prehistoria a la Edad Media*, Madrid, 2005, p. 399-421, ici p. 405-406. Sur la retraite monastique comme instrument de relégation politique, voir *infra*, p. 566 sq.

<sup>1455</sup> Voir en général BOUGARD, F., FELLER, L. et LE JAN, R. (dir.), *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295).

<sup>1456</sup> Voir ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 23 ; *ID.*, « Reinas hispanas », p. 401 et 404-406.

parenté un patrimoine aussi bien qu'une mémoire<sup>1457</sup>. Aragonta, reniée par Ordoño II, n'en effectua pas moins en 929 une donation au monastère de San Lorenzo de Carboeiro, pour le salut de son ancien époux, mort cinq ans plus tôt<sup>1458</sup>. Une vingtaine d'années plus tard, la comtesse Mumadona Díaz fondait le monastère de Guimarães, où elle allait se retirer, en mémoire de son défunt mari et conformément à ses dernières volontés<sup>1459</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, nous voyons la comtesse Sancha, fille du défunt roi Ramire, veuve du comte Ermengol d'Urgell, effectuer plusieurs donations pour le salut et la mémoire des membres de sa famille<sup>1460</sup>. Les reines et comtesses, veuves ou répudiées, pouvaient demeurer par ailleurs bien actives dans le siècle et sortir du monastère, pour certaines d'entre elles, sans grande difficulté, ce qui démultipliait leurs capacités à conserver un rôle politique et social<sup>1461</sup>.

Nous avons relevé précédemment plusieurs exemples d'oblations féminines : celui de la jeune Zacaria, élevée au monastère de Santa María de Ribeira avant d'en hériter et d'y demeurer comme moniale<sup>1462</sup>, ou ceux d'Urraca et de Tigridia, filles de García Fernández et de Sancho Garcés de Castille, offertes aux deux grandes fondations comtales de Covarrubias et d'Oña pour en assumer la direction<sup>1463</sup>. L'entrée en religion de fillettes ou de jeunes filles constitue-t-elle, comme on l'a parfois prétendu, une solution pour placer les femmes excédentaires de la parenté, celles que les familles ne pouvaient ou ne voulaient marier<sup>1464</sup> ? Un tel facteur a pu jouer : dans son testament de 1059, le roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon avait stipulé que, s'il ne parvenait pas à trouver un époux pour sa sœur Teresa, sa dot reviendrait avec elle

---

<sup>1457</sup> Sur la fonction mémorielle des veuves, voir notamment SANTINELLI, *Des femmes éplorées*, p. 281-322 ; Pour le cas hispanique, ANDRADE CERNADAS, « Asilos monásticos », p. 319 et 322. Plus largement sur la fonction mémorielle des femmes dans l'Occident médiéval, y compris les femmes vouées à Dieu : GEARY, *La mémoire et l'oubli*, p. 88-118 ; VAN HOUTS, E., *Memory and Gender in Medieval Europe, 900-1200*, Londres, 1999.

<sup>1458</sup> LCFA 1, doc. 29, p. 103-106.

<sup>1459</sup> VMH, doc. 9, p. 7.

<sup>1460</sup> CSCS, doc. 15 (1095), p. 33-35 : *Ob amorem omnipotentis Dei et animarum parentum meorum omnium [...] ob salutem et remedium anime mee et patris mei ac matris mee, fratresque mei domni mei regis Sancii ;* GONZÁLEZ MIRANDA, « La condesa Doña Sancha », doc. 4 (1096), p. 201 : *Haec est carta quam facio ego Sancia commitissa, Ranimiri regis filia, pro remedio animarum patris et matris meae et venerabilis bonae memoriae regis Sancii fratris mei et pro salute animae meae et Urrachae sororis meae et omnium parentum meorum.*

<sup>1461</sup> Cf. ISLA FREZ, « Reinas hispanas », p. 406-408.

<sup>1462</sup> CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 111.

<sup>1463</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 398 ; doc. 64 (1011), p. 460.

<sup>1464</sup> Voir pour une époque beaucoup plus tardive HAENENS, A. D', « Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin du XII<sup>e</sup>-début du XIII<sup>e</sup> siècle). Le cas d'Ide de Nivelles (1230-1231) », dans H. HASQUIN (éd.), *Hommages à la Wallonie*, Bruxelles, 1981, p. 217-235 ; *Id.*, « Les excédentaires, agents du changement à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Aux origines de l'excès comme valeur », dans *Mélanges Albert Delcourt*, Ath, 1989, p. 29-48, et pour une application d'une telle théorie au haut Moyen Âge PANCER, N., *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Paris, 2001, p. 288. Pour une discussion de cette hypothèse, voir récemment JOYE, « Les monastères féminins du haut Moyen Âge », p. 241-242.

au monastère de Santa Cruz de la Serós où elle servirait Dieu<sup>1465</sup>. On connaît en sens inverse le cas d'Onega Menéndez, vouée à Dieu au monastère de Guimarães mais rompant sa profession afin de recevoir un époux dans le siècle, sans susciter outre mesure les foudres de sa parentèle – sa mère Mumadona Díaz condamne certes son attitude en 959, mais ne lui confie pas moins la garde du château de São Mamede et la protection de la communauté de Guimarães une dizaine d'années plus tard<sup>1466</sup>. Il serait en tout cas erroné de ne voir dans ce placement monastique des femmes non mariées qu'une sorte de pis-aller : il y eut là un choix généralement réfléchi, qui procédait d'intérêts familiaux bien compris. Par leur entrée en religion, nombre de ces moniales en vinrent ainsi à occuper des positions éminentes au sein du groupe parental, à l'image d'Urraca Alfonso qui paraît avoir détenu au sein de sa famille une forte autorité alors même qu'elle vivait comme moniale à Santa María de Piasca ; elle dirigeait en même temps d'autres établissements familiaux<sup>1467</sup>. De telles structures furent aussi et surtout mises en place par les souverains de León, les comtes de Castille ou les rois d'Aragon, même si le type de vie pratiqué par leurs filles fut parfois d'une nature hybride, à mi chemin entre l'état monastique et le laïc. Ramire II fonda ainsi pour sa fille Elvira le monastère de San Salvador de Palat de Rey, et c'est la même Elvira qui joua par la suite un rôle de premier plan dans la constitution primitive du monastère de San Pelayo de León<sup>1468</sup>. Plus tard, les souverains léonais formalisèrent ce patronage exercé par certaines de leurs filles à travers la constitution de l'*infantado* de San Isidoro de León, dérivé du précédent monastère. À Covarrubias et à Oña, sous le gouvernement de leurs filles Urraca et Tigridia, les comtes castillans organisèrent un dispositif comparable<sup>1469</sup>, comme le fit peut-être plus tard Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon autour de Santa Cruz de la Serós, confié à sa fille Sancha en même temps que le monastère de San Pedro de Siresa<sup>1470</sup>. Ces monastères, doubles ou féminins, par ailleurs largement favorisés par les souverains et les comtes qui les patronnaient, étaient voués à accueillir plus largement les filles de la famille royale ou comtale dont ils dépendaient : c'est aussi à Santa Cruz de la Serós que Ramire I<sup>er</sup> prévoyait d'envoyer sa sœur Teresa et qu'il

---

<sup>1465</sup> CSJP 2, doc. 150, p. 179-180 : *Et ponat cogitato de sua germana Taresa pro marito, aut sine marito, quomodo vibat ; et si marito non potet ei dare, donet tanto ad Sancta Maria de villas illas proprias de Sancta Cruze, ut cum amore ponat illa ibi, et serbiat ad Deum.*

<sup>1466</sup> VMH, doc. 9, p. 7 ; doc. 14, p. 15.

<sup>1467</sup> Voir *supra*, p. 272 *sq.*

<sup>1468</sup> Voir sur ce personnage VIÑAYO GONZÁLEZ, « Reinas e infantas », p. 125-126 ; HENRIET, « *Deo votas* », p. 190-191.

<sup>1469</sup> Sur les *infantados* castillano-léonais et le rôle des infantas, voir les références citées *supra*, n. 1229.

<sup>1470</sup> Sur les liens entre les rois d'Aragon, leurs filles et le monastère de Santa Cruz de la Serós, voir en dernier lieu LALIENA CORBERA, « Fundación y dotación », p. 28-35.

plaça une autre de ses filles, Urraca<sup>1471</sup>. À partir de ces établissements – eux-mêmes à la tête de réseaux ecclésiastiques et monastiques plus ou moins étendus –, ces filles et infantes dévotes, moniales ou non, servaient les intérêts du puissant groupe familial au nom duquel elles les tenaient. Pour le dire autrement, avec Patrick Henriët, elles participaient à « sanctifi[er] un pouvoir auquel elles étaient étroitement associées »<sup>1472</sup>. De fait, l'entrée au monastère, même si elle est un acte nécessairement individuel, n'est jamais dissociable au haut Moyen Âge d'intérêts collectifs qui l'englobent et la surplombent.

### C. Conversions individuelles et stratégies collectives

Nous avons déjà relevé, au moment de mener l'étude du monachisme privé, l'accueil réservé dans les monastères familiaux aux parents qui étaient voués à la vie religieuse. Il n'est pas besoin d'y revenir trop longuement, sinon pour souligner combien de telles conversions relevaient de stratégies collectives, définies à l'échelle de parentèles plus ou moins larges. Bien des monastères procédaient, on le sait, de fondations « privées », destinées à servir les intérêts d'un groupe uni par les liens du sang et des alliances matrimoniales. Il était alors naturel que les parents destinés à l'entrée en religion fussent accueillis comme moines et moniales au sein de l'établissement familial. Un acte du cartulaire de Samos, non daté mais qu'il faut situer au plus tard au XI<sup>e</sup> siècle, rapporte ainsi l'histoire du monastère de Santiago de Renche, hérité des fondateurs par un certain prêtre Sunemirus. À l'approche de la mort, Sunemirus remet le monastère aux moines de Samos et précise que ces derniers devront y installer tout membre de sa famille qui souhaiterait mener une vie religieuse<sup>1473</sup>. Pour comprendre ce type de conversions, le cas de San Juan de la Cortina, dans les Asturies, offre davantage de précisions. En 1033, un certain Senior et son épouse Olimpia procèdent à la dotation du monastère, dont ils sont vraisemblablement les fondateurs. Ils prévoient que les biens cédés seront tenus en priorité par quiconque, issu de leur descendance, y aura fait profession. En même temps, les moines et les moniales – y compris ceux qui appartiendraient à la famille fondatrice – auront à

---

<sup>1471</sup> CSJP 2, doc. 151 (1059), p. 180 : *Mitto ad domina mea Sancta Maria, qui est super Sancta Cruçe, filia mea Urraka, et serviat Deum, et sit dicata virginem Christo* ; doc. 159 (1061), p. 202 : *commendo filia mea Urraka, cui est in Sancta Cruçe, ad illo abbate de Sancto Iohanne et ad illos seniores Sancto Iohannes*.

<sup>1472</sup> HENRIËT, « *Deo votas* », p. 201.

<sup>1473</sup> TSJS, doc. 244, p. 428 : *ponatis in ipsam casam ordinem monasticam et colligatis in ea sub vestris manibus de nostra gente, qui ad doctrinam voluerit intrare aut ad confessionem venire*. Concernant la datation de cet acte, notons que celui qui le précède dans le cartulaire (TSJS, doc. 243, p. 426-427) est daté de 1056 et montre l'église de Santiago de Renche bien constituée. Or dans l'acte qui nous occupe, on apprend que sa fondation a été effectuée une génération avant celle de Sunemirus.

prier annuellement pour le salut du couple<sup>1474</sup>. La conversion dans un établissement familial vise donc tout à la fois la perpétuation d'un contrôle sur le temporel monastique et l'entretien de la mémoire des ancêtres.

Plus largement, la conversion monastique prend place dans le cadre de stratégies sociales qui dépassent les aspirations individuelles : l'entrée en religion peut ainsi constituer l'une des facettes des relations d'amitié qui s'établissent et se consolident au fil du temps entre groupes familiaux et communautés monastiques<sup>1475</sup>. Les moines, depuis leurs monastères, peuvent ainsi servir très utilement les intérêts de leur parentèle. Au début du XI<sup>e</sup> siècle, l'abbé García de San Martín de Cillas, avec l'accord de ses moines, avait ainsi concédé à son parent Atilio l'usufruit viager d'une terre appartenant au monastère, afin qu'il la plante en vignes, contre le versement annuel d'une redevance du dixième ; à la mort d'Atilio, l'abbé et ses frères prolongèrent le bail au profit de sa veuve, aux mêmes conditions<sup>1476</sup>. Quelques décennies plus tard, le moine Gómez de Leire prend en charge au monastère son parent Fortún Gudumériz, malade et délaissé par le reste de sa famille ; il reçoit en retour – sans doute au nom de sa communauté – un lot de vignes et de terres et devra ultérieurement s'occuper de donner à Fortún une sépulture et de prier pour lui<sup>1477</sup>. En 1082, un certain Salvador, parent d'un autre Salvador, moine à San Millán de la Cogolla, accorde une donation à l'hôtellerie du même monastère ; l'acte ne détaille pas les antécédents, mais il suggère que l'entrée en religion d'un membre de la parenté canalisait ensuite, au moins en partie, la générosité du groupe familial<sup>1478</sup>. Douze ans plus tard, une charte de Leire prouve la complexité des relations qui s'étaient développées entre le monastère navarrais et une famille de l'aristocratie locale, consécutivement à la conversion d'un de ses membres<sup>1479</sup>. Le seigneur García Íñiguez de Mendinueta avait fait profession à Leire et avait par la même occasion cédé aux moines un *palatium* – c'est-à-dire une exploitation agricole<sup>1480</sup> – situé dans la *villa* de Mendinueta. Le reste de la *villa* devait revenir à ses enfants : après sa mort, ces derniers

---

<sup>1474</sup> CDCO, doc. 44, p. 149-150.

<sup>1475</sup> Voir en ce sens WOLLASCH, « Parenté noble et monachisme réformateur » ; MIRAMON, « Embrasser l'état monastique », p. 836-838 ; MAZEL, « Monachisme et aristocratie », p. 63-64.

<sup>1476</sup> CSJP 1, doc. 42 (*ca.* 1025), p. 122-124.

<sup>1477</sup> DML, doc. 108 (1080), p. 159 : *ego Fortunio Gudumeriz de Subiza [...] dedi mihi Deus infirmitatem longam et aborruerunt me germani mei et omnes parentes mei nisi dompnus Gomiz, monachus de Leior, germano de dompno Lope de Subiza ; leuauit me ad Leior et gubernauit me quomodo opus mihi fuit in uita ; et post mortem meam sepeliat me in sua mercede et oret pro me in Sancto Saluatore, et abeat istas terras et suprascriptas uineas.*

<sup>1478</sup> CSM 2, doc. 51, p. 47 : *Ego Salvator, nepoto de dompno Salvatore de Sancti Emiliani, dono ad illa albergueria de Sancti Emiliani una vinea.*

<sup>1479</sup> DML, doc. 146, p. 209-210.

<sup>1480</sup> Sur le sens de ce terme, voir FACI LACASTA, F. J., « Vocables referentes al sector agrario en León y Castilla durante la Alta Edad Media », dans *Moneda y crédito*, 144, 1978, p. 69-87, ici p. 86.

divisèrent l'héritage paternel, et les biens sis à Mendinueta échurent à l'un des fils, Áznar. Des années plus tard, les moines de Leire établissaient un accord avec celui-ci : Áznar restaurerait le *palatium* donné par son père, laissé à l'abandon, il y construirait des maisons avec leur clos et leur pressoir, y exploiterait les terres et les vignes au nom du monastère, y élèverait du bétail et jouirait du lot sa vie durant contre le paiement d'une redevance annuelle fixée au dixième du produit, en pain et en vin. Áznar promettait en outre d'offrir chaque année, à l'occasion de quelque fête liturgique, un repas commémoratif abondant – de ceux que les textes nord-pyrénéens désignent à la même époque comme pitances<sup>1481</sup> – qui améliorerait l'ordinaire monastique de pain, de vin, de fromage et de poisson, précisant qu'il agissait pour le bien de son âme et de celle de ses parents. À la mort d'Áznar, le *palatium* de Mendinueta retournerait à Leire en même temps qu'y serait portée sa dépouille pour y recevoir sépulture : un bel exemple de contrat agraire *ad meliorandum*, enrichi de clauses spirituelles profitables aux moines qui touchaient non seulement Áznar, mais avec lui l'ensemble de sa famille. Les connexions de cette dernière avec le monastère de Leire allaient sans doute plus loin encore : le même acte mentionne un certain Jimeno, *monachus* et frère d'Áznar, qui avait eu à intervenir dans l'établissement du contrat. On ignore s'il était moine à Leire, mais son rôle dans les négociations et l'absence d'indication relative au lieu de sa profession pourraient le laisser croire. On verrait alors s'esquisser une sorte de circuit familial de la conversion monastique – Jimeno Garcés aurait suivi à Leire son père García Íñiguez –, mais aussi se préciser l'une des fonctions remplies par l'entrée au monastère : celle de faciliter les rapports entre la parenté du moine et la communauté qui l'avait reçu. Un autre exemple permettra de l'illustrer. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un certain Juan, prêtre marié, était entré en litige avec San Victorián de Sobrarbe parce qu'il avait confié au prieur du monastère un prisonnier pour qu'il le tienne en prison, et que celui-ci avait pris la fuite. Juan avait donc réclamé la restitution de son captif ou, à défaut, un dédommagement de cent sous ; il reçut finalement en compensation un groupe de *casas*. La notice qui rapporte ce litige signale que Juan était apparenté au moine Cibrando, son *cognatus*. Une telle précision pourrait s'expliquer par le fait que Cibrando aurait été lui-même moine à San Victorián. En ce cas, on imaginerait sans peine la part que sa présence avait tenue dans l'établissement d'une relation d'abord cordiale entre son parent Juan et la communauté de San Victorián, puis dans la

---

<sup>1481</sup> Voir CABY, « Abstinence, jeûnes et "pitances" », p. 288-292.

résolution du litige qui les avait opposés. Plus tard, comme la solution précédemment décrite avait été contestée, il put jouer encore un rôle intermédiaire dans les négociations<sup>1482</sup>.

Oblats, jeunes filles vouées à Dieu, veuves retirées, épouses répudiées, moines tard entrés en religion : tous se trouvaient à des degrés divers enserrés dans des réseaux de relations sociales sans lesquels on ne saurait expliquer leur conversion, subie ou voulue. Il faut pourtant se garder de négliger les aspirations plus personnelles, que l'on qualifiera, faute de mieux, de spirituelles. Dans ces sociétés chrétiennes, les logiques de groupe se combinaient étroitement au désir d'une vie de piété, d'aumône et de prière, propédeutique sur la voie du salut. La comtesse Justa Fernández s'était ainsi retirée à Saint-Pierre de Marcigny *propter amorem Dei*, en se délestant de tous ses biens. Mais elle était apparentée à la famille des Banu Gómez de Carrión, dont les connexions avec le monastère de Cluny sont connues : sa conversion, même effectuée pour de pieuses raisons, s'inscrivait dans la tradition d'une politique familiale. Il n'était d'ailleurs pas question de léser les intérêts de ses parents : le patrimoine qu'elle laissait derrière elle, dans la *terra Spanensis*, devait être vendu prioritairement au fils de son défunt époux, le comte Pedro Ansúrez<sup>1483</sup>. C'est donc surtout pour la clarté de l'exposé que nous nous proposons d'étudier séparément la conversion monastique selon une approche non plus sociale et politique, mais sotériologique : les deux dimensions, dans le haut Moyen Âge, demeurent toujours profondément imbriquées.

### III. Motifs de l'entrée en religion (2) : une lecture sotériologique

#### A. La profession monastique comme instrument de salut

Pour parler en termes wébériens, le christianisme peut être défini comme une « religion de salut ». Or, dans des sociétés marquées par la « diversité de qualification religieuse des êtres humains », l'« éthique des virtuoses » en fait des hommes mieux armés

---

<sup>1482</sup> CDVS, doc. 84 (1094), p. 117 : *Hec est carta uel memoria de illas casas Sancti Victoriani qui fuerunt de Iohanne presbitero de Montecluso ; et tenebat Iohannes cognatus de Cibrando monacho supradictas casas per illo abbati Sancti Victoriani, et comendauerunt ipse Iohannes ipse Iohannes [sic] et uxor sua Guamezara unum captiuum ad don Petro, priore Sancti Victoriani, et fugit se de carcere ; et illi demandabant suum captiuum aut centum solidos, et fecerunt placitum ante regina domna Agnes ; et dedit ille prior ad Iohannes et uxori sue ipsas casas supra nominatas.*

<sup>1483</sup> CDCL 4, doc. 1237 (1085), p. 519-520. Sur le lignage des Banu Gómez : MARTÍNEZ DÍEZ, G., « La familia condal de Carrión », dans *Actas del III Congreso de historia de Palencia*, vol. 2, Palencia, 1996, p. 551-604 ; TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 341-352. Sur les Banu Gómez et Cluny : SENRA, J. L., « *Mio Cid es de Bivar e nos de los condes de Carrión. Los Banu-Gómez de Carrión a la luz de sus epitafios* », dans *Quintana*, 5, 2006, p. 233-267 ; REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 241-254.

que les autres pour conquérir ici-bas la félicité future<sup>1484</sup>. L'idée de la vie monastique comme instrument de salut est ainsi présente dès les origines : le monachisme naît de la conviction que la seule appartenance à la communauté des chrétiens, quand leur Église a fini par gagner pleinement droit de cité, n'offre plus les mêmes garanties de salut qu'aux premiers temps du christianisme<sup>1485</sup>. En découle le *topos* du moine comme martyr en temps de paix, encore employé à la charnière des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles par l'hagiographe Grimaud dans la *Vita Dominici siliensis*<sup>1486</sup>. Selon cette lecture wébérienne, applicable dans ses grandes lignes au monachisme occidental du haut Moyen Âge<sup>1487</sup>, il n'y a pas lieu de récuser la sincérité et la charge proprement spirituelle des conversions à vocation salvatrice. Pour le dire autrement, le caractère topique des motifs présentés par nos sources n'implique nullement leur déconnexion des systèmes de pensée et de représentations dominants, tels que l'approfondissement de la christianisation au cours des siècles antérieurs avait pu, avec une profondeur variable, les imprimer en chacun.

De fait, le motif de conversion le plus communément exprimé, dans des écrits qui reflètent une vision du monde imprégnée par la doctrine chrétienne, c'est la quête du salut individuel, le désir d'atteindre le royaume céleste, l'espoir de régner en compagnie du Christ, des anges et des saints. L'*ordo conuersorum* du *liber ordinum*, le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, la *Vie de Dominique de Silos*, les pactes monastiques, d'autres actes rapportant des professions individuelles l'expriment au fil des siècles avec la même évidence<sup>1488</sup>. Les craintes et les espoirs spirituels qui président à l'entrée au monastère se trouvent parfois remarquablement détaillés. Ainsi dans cette charte castillane de 967 :

« Au nom du Christ et de la Trinité indivise, avec l'aide de la clémence divine, Jésus-Christ notre Dieu qui illumine le cœur des hommes, qui ne veut pas que les pécheurs périssent mais

<sup>1484</sup> Ces différentes expressions sont empruntées à WEBER, « Les voies du salut-délivrance », p. 178 et 190-192.

<sup>1485</sup> Voir en général DUNN, *The Emergence of Monasticism*, spt. p. 1-2, avec références bibliographiques ; PENCO, « Il concetto di monaco », p. 16-21.

<sup>1486</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 2, p. 168 : *Sancta certe Ecclesia habet martires in persecutione, habet et martires in tranquillitate ; in persecutione uincuntur lacerantes carnifices, in tranquillitate deprimuntur insidiantes demones. Et sic probamus quia beatissimus patronus noster, Dominicus, perfecte deuictis illecebris carnalibus, a merito martirii non est extraneus*. Sur l'assimilation du monachisme au martyr comme voie efficace de salut, MALONE, E. E., *The Monk and the Martyr. The Monk as a Successor of the Martyr*, Washington D. C., 1950 ; PENCO, « Il concetto di monaco », p. 12-19 ; VOGÜÉ, A. DE, « *Martyrium in occulto*. Le martyr du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo », dans *ID., Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, Rome, 2000 (Studia Anselmiana, 130), p. 785-802.

<sup>1487</sup> Voir en ce sens SILBER, *Virtuosity, Charisma, and Social Order*.

<sup>1488</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 121-123 ; LRBS, chap. I, 71, p. 36 ; chap. II, 8, p. 39 ; Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, Prol., p. 146-152 ; I, 4, p. 192 ; DEPA 1, doc. 27 (818), p. 146 ; BGGV, doc. 4 (865), p. 197 ; CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 ; CDCC, doc. 2 (929 ?), p. 130-131 ; CDMC 2, doc. 81 (947), p. 43 ; CSMOD, doc. 20 (976), p. 70 ; TC, doc. 180 (1010), p. 250 ; CDVS, doc. 27 (ca. 1050 ?), p. 47.

qu'ils se convertissent et qu'ils vivent, nous a envoyé l'esprit de piété et d'intelligence, à nous très misérables et humbles serviteurs de Dieu, à savoir, moi, la sœur Flaina, et mon frère, le moine Jean. Et moi, Flaina, je suis venue du lieu clos des religieuses de Monzón, et mon frère, le moine Jean, est sorti du monastère de Kaozolos et de l'église des saints Côme et Damien et de la vierge sainte Euphémie, et nous avons délibéré entre nous sur ce qu'il convenait de faire. Après quoi, nous avons rejeté la vie, les actions et les unions séculières, et comme nous voyons et considérons entre nous ce qu'est la vie des hommes qui vivent dans le siècle, avec des enfants et dans les actions séculières, nous souhaitons et désirons entreprendre une vie monastique et religieuse, dans laquelle les servantes de Dieu passent leurs nuits en veilles afin d'obtenir la vie éternelle. Craignant le péché pour notre jeune parent, appelé Julien, nous nous sommes réunis loin de la consolation et de la compagnie du siècle avec ce notre parent dans ce dit lieu, que l'on voit et connaît au pied du château d'Eburi, et avec notre maigre avoir séculier, nous avons constitué un monastère en l'honneur des saints Juste et Pasteur »<sup>1489</sup>.

Il est vrai qu'au-delà des principes affichés, d'autres motivations moins avouables ne sont pas ici à exclure : les antécédents de l'affaire sont obscurs, mais l'on ne peut ignorer que cette pieuse fondation familiale semble faire suite à deux ruptures de profession. De semblables préoccupations sont toutefois exprimées ailleurs, comme dans cet acte destiné en 1086 au monastère de San Vicente de Oviedo d'où semble se dégager l'idée d'une certaine supériorité de la conversion monastique sur la simple consécration cléricale :

« Moi, García Vermúdez, alors que, comme je demeurais dans ma maison, la crainte de Dieu, la peur de l'enfer et l'amour du paradis s'emparèrent de moi, je décidai par la présente d'y renoncer et de rejoindre la sainte mère Église qui est la rémission des péchés. Je me rendis à Santa María de Solis, en présence du clerc Froila Sánchez, et ce seigneur Froila me conseilla de gagner un lieu meilleur pour le salut de mon âme, le lieu susdit du monastère de saint Vincent lévite, devant les autels du Seigneur, où se trouve la part du Christ. Et moi,

---

<sup>1489</sup> HCC, doc. 370, p. 1204 : *Sub Christi nomine et individua Trinitati, clementia Dei procurante et Iesus Christus Deus noster, qui inluminat corda hominum, qui non vult peccatores ut pereant sed ut convetantur [sic] et vivant, ipse misit spiritum pietatis et intellegentie in nos miserrimos et umillimos Dei servos, yd est, de soror Flayna et germano meo fratre Ioanne, et veni ego Flaina, de recluso de sorores de Montesón, et exhibit germanus meus frater Ioannes, de Monasterio de Kaozolos et eglesia sanctorum Costme et Damiani et Sante Eufemie virginis, et habuimus inter nos unum aderatum consilium, et post inde dimisimus vitam et actos et coniungios seculares ; et sicut vidimus et consideramus inter nos quid est vitam de ominis, qui in seculum vivent, cum filios et actibus seculares, et suspiramus et desideramus adprendere vitam monasticam et vitam religiosam, in qua ancillas Dei pervigilant ut vitam eternam percipiant ; et timendo peccatum de nostro parenteli pernominato Juliano, et sine tota consolatione et contubernio seculare, congregabimus nos, cum ipso nostro parente, in loco illo pernominato, qui visus est et sapius sub castellum Eburi, et cum nostra parbitate de abentia seculare fecimus monasterium in onorem Sancti Iusti et Pastoris.*

plein de joie et de transport, je me rendis à ce dit lieu et là je transmis mon corps et mon âme et mes biens pour les jours éternels »<sup>1490</sup>.

Le monastère constituait donc un espace privilégié et supposément efficace pour ceux qui désiraient favoriser leur salut : les supérieurs qui le gouvernaient y travaillaient *ad saluandas animas*<sup>1491</sup>. À l'inverse, un épisode de la *Vita Dominici siliensis* montre que le départ du monastère, quand bien même il pouvait être motivé par la plus grande nécessité, faisait peser une lourde hypothèque sur les chances de salut de ceux qui le quittaient. En un temps de disette qui frappait toute la région alentour, les moines de Silos avaient épuisé leurs victuailles. Ils s'ouvrirent alors de leurs inquiétudes à Dominique, leur abbé :

« “Confiants dans ta providence, nous nous sommes réunis en ce monastère pour le service de Dieu. Mais à présent, comme nous le voyons, ou bien nous demeurons ici et nous périrons, en raison de la disette, d'une insupportable faim ; ou bien nous mettrons en péril le salut de nos âmes en quittant ce lieu pour revenir – comme le chien à son vomit et la truie lavée au borbier – au siècle que nous avons rejeté<sup>1492</sup>.” »

Une modalité commune de l'entrée au monastère, la conversion dite *ad succurrendum* – c'est-à-dire effectuée dans un état de fragilité tel, causé par l'âge ou par une santé défaillante, qu'il laissait croire à une mort imminente – trouve son explication fondamentale dans la crainte de la damnation et la quête du salut<sup>1493</sup>. C'est le chemin que semble avoir suivi Flamula, nièce de la comtesse Mumadona Díaz, en 960 : frappée par la maladie, angoissée par l'approche de la mort, elle demande à être reçue à Guimarães par sa tante<sup>1494</sup>. On connaît dans

---

<sup>1490</sup> CSVO, doc. 97, p. 171 : *Garcia Uermudiz eo quod morantem in domum meam tetigit me timorem Domini et metum inferni et admorem paradisi, dimisi secundum istum presentem et applicavi me ad Sanctam matrem ecclesiam, quod est remissio peccatorum, et ueni in Sancta Maria de Solis in presencia de Floira Sanchiz clericum, et docuit me ipse dompno Floira irem ad locum meliorem pro salutem anime mee, locum predictum cenobio Sancti Vincenti leuita, Ante Altares Domni, ubi est portio Christi ; et ego gaudentem et exultantem perueni ad ipsum locum prefatum, et tradidit ibidem corpus meum et anima mea et hereditatem meam per diebus sempiternis.*

<sup>1491</sup> CDMC 2, doc. 91 (951), p. 64 : *monasterium nuper edificatum adque uocatum Cellanoua, ubi et presulatum ad saluandas animas obtinent duo famuli Christi, Rudesindus aepiscopus et Frankila abba.*

<sup>1492</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 22, p. 294 : *In tua prouidentia confisi, in hoc monasterio ad seruiendum Deo sumus congregati. Et nunc, ut uidemus, aut peribimus intolerabili inopia dire famis, hic demorantes, aut periclitabitur saluatio animarum nostrarum, hinc egredientes, et ad seculum, cui abrenunciauimus, ut canis ad uomitum et sus lota ad uolutabrum reuertentes.*

<sup>1493</sup> Sur la profession *ad succurrendum*, on peut se référer en général à LECLERCQ, J., « La vêtue *ad succurrendum* », dans *Studia anselmiana*, 37, 1955, p. 158-168 ; FIGUERAS, C. M., « Acerca del rito de profesión medieval *ad succurrendum* », dans *Liturgica* 2, Montserrat, 1958 (Scripta et documenta, 10), p. 359-400 ; LYNCH, *Simoniacal Entry into Religious Life*, p. 27-36. Sur les attestations les plus précoces de conversions *ad succurrendum*, voir McLAUGHLIN, M., *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1994, p. 168. Sur la profession *ad succurrendum* dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge : ORLANDIS, « “Traditio corporis et animae” », p. 338-342.

<sup>1494</sup> VMH, doc. 11, p. 11 : *Flamula deuota filia Ruderici et Leodegundie dum uenit ad infirmitate timendo die extremo leuauit confessionem hic in uilla lalini. Ordinauit ducere ad homines bonos [...] ducerent eam ad locum monasterii vimaranes et ad tie sue Mumadona deuota.*

le même sens le cas d'un certain Auraz : effrayé par l'idée d'un décès inattendu, ce dernier fait, en 983 ou peu avant, le choix de se retirer au monastère de San Justo y San Pastor de Ardón. Au moment de la mise par écrit de l'acte qui enregistre la donation concédée par Auraz au monastère, celui-ci était déjà mort : le scribe le désigne du qualificatif de *diue memorie*. L'expression de ses craintes, son entrée au monastère, l'irruption d'une mort assez brutale pour n'avoir pas laissé le temps de composer un acte du vivant du donateur laissent imaginer que son désir de conversion monastique était réellement lié à l'approche menaçante de la mort<sup>1495</sup>. En 1006, une autre Mumadona, malade, entrait à San Miguel de Pedroso *in angustia mortis hora sistens*<sup>1496</sup>. En 1099, c'est un certain Fortunius qui se faisait moine à San Juan de la Peña *in ora mortis*<sup>1497</sup>. Cinq ans plus tôt, Gavino Froilaz, atteint d'une grave maladie, décidait de se remettre aux frères de São João de Pendorada, où il reçut l'habit monastique. Il se rétablit finalement, mais sa profession, effectuée dans les formes – elle comprenait un apport de biens et une confirmation écrite –, demeurait valide : des années plus tard, il était encore membre de la communauté, avec le titre de *frater*. Gavino pourrait avoir vécu cette contrainte imprévue assez mal : le même texte rapporte que sa mésentente avec les autres moines de Pendorada avait finalement conduit à l'envoyer au monastère voisin de São Pedro de Arouca<sup>1498</sup>.

## B. Monachisme, pénitence et rémission des péchés

La perspective du salut, même si elle était lointaine, n'allait pas sans implications immédiates. La profession monastique, depuis saint Jérôme, était vue comme un second baptême, propre à laver les fautes commises après la réception du premier sacrement, lui-

---

<sup>1495</sup> CDCL 2, doc. 493 (983), p. 304-305 : *Hec est series testamenti quem eligere preuidi adque contestauit, diue memorie, ego exiguus adque peccator, ego Auraz indignus. Cum peccatorum meorum molle depressus, necnon et repentina mors pauescentem seu incendi metuentem [...]. Ideo ego supradicto Auraz tibi Domino Ihesu Christo adque martires tuos, patronis meis, sanctorum Iusti et Pastoris, in cenobio cupio humilitate, qui est fundato super ripa Estula, opidum Ardon, et Torio, et tibi Arriendus abba uel collegium fratrum. Offero ibi uineas, terras, pratis [...] uel quantum potueritis inuenire de omnia mea hereditate et de parentum meorum.*

<sup>1496</sup> CSM 1, doc. 129, p. 131 : *Ego quidem humillima omnium Christi ancillarum Mamadonna, ob meorum remissionem scelerum, licet in angustia mortis hora sistens, tamen sincera voluntate et spontanea actione, trado corpus et animam meam ad atrium beatissimi summi archangeli Micaelis [...], quemadmodum in primordio mee ingressionis monasterii per manus domne mee abatisse Gelbire condonavi coram Deo et reliquiis predictis et sororibus presentibus, ita nunc coram omnibus sororibus et ceteris mee infirmitatis obsequio assistentibus...*

<sup>1497</sup> LG, f. 63<sup>v</sup> : *Ego Fortunius Cardelle in ora mortis mee facio me monacho cum consilio fratris mei Sancio Cardello sub habitu beati Benedicti et eius regula. Dono me ad altare sancti Iohannis de Penna vivo et mortuo.*

<sup>1498</sup> PMH, doc. 810 (1094), p. 481.

même censé effacer la macule du péché originel<sup>1499</sup>. On ignore dans quelle mesure ces problèmes théologiques un peu complexes étaient compris par le tout-venant des moines, mais il est certain que l'association de la vie monastique, du rachat des péchés et de la pénitence constitue un motif récurrent dans les textes du haut Moyen Âge, en péninsule Ibérique comme ailleurs. Isidore de Séville avait insisté dans ses *Sentences* sur la part de contrition et de pénitence intrinsèquement véhiculée par la conversion religieuse<sup>1500</sup>. Dans cette lignée, l'acte de conversion d'un certain Jimeno au monastère navarrais d'Irache, en 1072, présente l'accession à la vie monastique comme une voie possible de rémission des péchés :

« Un jour, alors que j'entreprenais de scruter mon cœur comme beaucoup ont l'habitude de le faire, mettant face à moi sur un même pied la lumière et les ténèbres, non dans l'esprit qu'il s'en trouvât en moi plus que chez les autres, mais par l'exhalaison du souffle divin, je voulus m'unir à la lumière plutôt que d'être envoyé dans l'espace des ténèbres, c'est-à-dire que je jugeai préférable de mener heureusement une vie monastique que de finir une vie très honteuse parmi les rustres, à l'image des bêtes brutes, comme il est écrit : “tes animaux y habiteront” (Ps. 67, 11) et ceci : “les juments ont pourri dans leurs excréments” (Joël 1, 17), ce qui signifie que le genre humain vit dans les péchés de façon luxurieuse. Et pour cette raison même, moi, Jimeno, pauvre pécheur, dernier serviteur des serviteurs de Dieu, je me réfugie sous l'ombre de sainte Marie toujours vierge afin que, par son intercession, j'obtienne auprès du Tout-puissant la rémission de tous mes crimes<sup>1501</sup>. »

Parce que la vie monastique était intrinsèquement une vie de privations et d'ascèse, et parce que le caractère très contraignant de l'état de pénitent, dans la tradition antique et wisigothique, l'apparentait à la condition du moine, monachisme et pénitence en étaient venus à se rapprocher presque au point de se confondre<sup>1502</sup>. Les *Excerpta canonum*, sorte de

---

<sup>1499</sup> Sur la conversion monastique comme second baptême, voir en particulier CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism », p. 799-802.

<sup>1500</sup> Isidore, *Sententiae*, II, 8, 2, p. 109 : *Omnis conuersus ante ex fletu inchoet peccatorum, et sic transeat ad desiderium supernorum. Prius enim lacrimis purganda sunt uitia quae gessimus, et tunc munda mentis acie id quod quaerimus contemplemur, ut, dum antea flendo peccati a nobis caligo detergitur, mundatis cordis oculis libere superna inspiciantur.*

<sup>1501</sup> CDI, doc. 50, p. 66-67 : *Quadam die cum pettractare, ut multi solent, cum corde meo, cepissem, ponens lucem pariter et tenebram coram me, non in spiritu quod in me fuit plus ceteris, sed diuino flante spiramine magis uolui sociari me lumini quam ad tenebrarum occupatione subportari, id est, antea elegi uitam monasticam feliciter uiuere quam uitam turpidissimam inter rusticorum quasi bruta animalia uitam finire, ut scriptum est : “animalia tua inhabitabunt in ea”, et illud “conputruerunt iumenta in stercore suo”, id est, genus humanum in peccatis luxuriose uiuere. Et ideo scilicet me quoque exiguum et peccatorem confugo Eximinius ego ultimus seruus seruorum Dei ad umbraculum beate semper Uirginis Marie, ut intercedente ea, remissionem apud Omnipotentem habeam omnium scelerum meorum.*

<sup>1502</sup> L'existence d'une sorte de *continuum* entre la vie pénitentielle et la vie monastique ou d'une « monachisation » de la pénitence a ainsi été notée, notamment, par VOGEL, C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1952, p. 11-12 ; *ID.*, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*,

sommaire thématique qui précède la collection canonique *Hispana* au sein de certains manuscrits, composés sans doute vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle mais qui circulaient au sein des *scriptoria* monastiques hispaniques dans la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle, fondent significativement moines et pénitents au sein d'un même livre, le *De institutionibus monasteriorum et monachorum atque ordinibus poenitentium*, plutôt que de traiter conjointement les moines et les clercs<sup>1503</sup>. Dans une logique comparable, l'engagement pactual des nouveaux moines à mener une vie de chasteté, d'honnêteté, de piété et de sobriété, ou la qualification de la vie monastique selon les mêmes termes dans les chartes de donation, apparaissent singulièrement voisins de la description de l'état pénitentiel que donnent à lire le *Liber ordinum* ou le pénitentiel de Silos<sup>1504</sup>. Plus clairement encore, un poème composé par le moine Vigila d'Albelda en 980 assimile le moine au pénitent. Cette courte pièce en vers se présente comme la réponse à une demande formulée par un certain Montanus, abbé d'une communauté non identifiée, soucieux de ne pas dévier d'une vie vraiment religieuse. Bien qu'il soit moine et abbé – Vigila le nomme *pater* et exprime son désir de rendre visite à l'*agmen monachorum* qu'il gouverne –, Montanus reçoit le vocatif de *penitens*. Les conseils

---

Paris, 1969, p. 22 ; JONG, M. DE, « Power and Humility in the Carolingian Society : the Public Penance of Louis the Pious », dans *Early Medieval Europe*, 1, 1992, p. 29-52, ici p. 43-45 ; *EAD.*, *In Samuel's Image*, p. 43-44 et 129-130 ; *EAD.*, « What was Public about Public Penance ? *Paenitentia publica* and Justice in the Carolingian World », dans *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète, 1997 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 44), vol. 2, p. 863-902, ici p. 871-872 ; *EAD.*, « Transformations of Penance », dans F. THEUWS et J. NELSON (éd.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, 2000 (The Transformations of the Roman World, 8), p. 185-224, ici p. 202-208. Plus largement sur les rapports entre pénitence et monachisme : HAMILTON, S., *The Practice of Penance, 900-1050*, Londres, 2001, p. 77-103. Sur la pénitence dans le haut Moyen Âge, voir aussi VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966 ; CHÉLINI, J., *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, 1991, p. 362-441 ; MEENS, R., « The Frequency and Nature of Early Medieval Penance », dans P. BILLER et A. J. MINNIS (éd.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, York, 1998 (York Studies in Medieval Theology, 2), p. 35-61 ; FIREY, A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 41). Pour le monde hispanique, voir CARDA PITARCH, J. M., « Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda », dans *Revista española de teología*, 6, 1946, p. 223-246 ; FERNÁNDEZ ALONSO, J., « La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral », dans *Hispania sacra*, 4, 1951, p. 243-311 ; LOZANO SEBASTIÁN, F. J., « La disciplina penitencial en tiempos de san Isidoro de Sevilla », dans *Revista española de teología*, 35, Madrid, 1974, p. 161-213 ; FONTAINE, J., « Pénitence publique et conversion personnelle : l'apport d'Isidore de Séville à l'évolution médiévale de la pénitence », dans *Revue de droit canonique*, 28, 1978, p. 141-156 ; BEZLER, *Les pénitentiels espagnols* ; ANDRADE CERNADAS, « Textos penitenciales ».

<sup>1503</sup> Sur les *Excerpta canonum*, voir l'étude détaillée et l'édition de MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica Hispana*, t. 2, p. 1-243. Pour le titre cité : *ibid.*, II, p. 99.

<sup>1504</sup> Voir en ce sens BONNAZ, Y., *Chroniques asturiennes : fin IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1987 (Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), p. 199-200. On peut comparer ainsi CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 : *iuste, et pie, et caste, et sobrie uiuamus in hoc seculo*, avec FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 126-127 : *Castigatio sacerdotis ad eum qui iam penitentiam accepit [...] stude, ergo, amodo caste et iuste, honeste et sobrie, et pie, et temperanter in seculo uiuere*. Dans le même sens, voir en regard, d'une part, DEPA 2, doc. 98 (870), p. 64 : *caste et pie vixerint* ; VMH, doc. 9 (959), p. 8 : *caste pie et sobrie uiuentes* ; CDMC 2, doc. 174 (972), p. 157 : *pie ac iuste uiuentes* ; CSM 1, doc. 344 (1065), p. 328 : *caste, pie, iuste, honeste sub disciplina et regula vita sancte confessionis amodo et in eternum Domino seruietes* ; d'autre part, *Paenitentiale silense*, c. 247, p. 41 : *Quisquis est fidelis, absque oleo et vino cum cibis aridioribus sobrie, caste, pie, sollicite, iuste, usque resurrectionem domini se abstinere debet*.

que Vigila lui donne révèlent de même l'intrication de la vie pénitentielle et de la vie monastique : le moine doit s'astreindre au même jeûne que le pénitent et revêtir comme lui le cilice<sup>1505</sup>.

Une perspective inversée, mais une même continuité entre l'un et l'autre état expliquent que la pénitence ait pu prendre la forme d'une véritable conversion monastique, comme en témoignent divers articles des pénitentiels hispaniques<sup>1506</sup>. Ceux-ci s'adossaient à une tradition ancienne, remontant à l'empire tardif et bien présente à l'époque wisigothique dans les canons conciliaires de l'*Hispana*, dans le *Liber Iudiciorum* ou dans la *Regula communis*, selon laquelle la réclusion dans un monastère – libre ou contrainte, principalement applicable aux clercs mais aussi en certains cas aux laïcs, impliquant ou non une profession monastique mais plus souvent pensée comme définitive que temporaire – constituait un moyen privilégié de châtier les pécheurs et de leur faire expier leurs fautes<sup>1507</sup>. Dans le même esprit, une courte pièce copiée au sein du *codex regularum* de Leodegundia pour compléter la règle monastique d'Isidore de Séville commandait que certains pénitents fussent confiés à la puissance d'un abbé<sup>1508</sup>. Les textes ajoutés à la fin du Beatus de Silos livrent une prescription du même ordre : le prêtre adultère qui continuerait de célébrer des messes devrait faire acte de pénitence dans un monastère, sous le pouvoir d'un abbé<sup>1509</sup>. On y trouve également développées de précieuses considérations sur les vertus de la pénitence associée à la retraite

---

<sup>1505</sup> Poème édité par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. XXII, 10, p. 368-370. Sur ce poème, voir aussi *ID.*, « Escritores del monasterio de Albelda », p. 89-91 et 113-115.

<sup>1506</sup> Voir BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 138-140 ; *Paenitentiale vigilanum*, c. 27, p. 5 : *Qui autem per cupiditatem uoluntarie se periuraberit, usque ad mortem in monasterio seruiat deo, datis bonis suis in pauperibus* ; *Paenitentiale silense*, c. 47, p. 21 : *Qui autem per cupiditatem uoluntarie se periuraberit, usque ad mortem in monasterio serbiat deo, datis rebus suis in pauperibus* ; *Paenitentiale cordubense*, c. 71, p. 58 : *Si quis laycus per cupiditatem uoluntarie in eglefia se periuraberit, totas res suas uendat et donet pauperibus, et renuntiet seculo, et conuertatur ad deum. Et tondat se, omne seculo dimisso, usque ad mortem in monasterio serbiat deo.*

<sup>1507</sup> Voir sur les origines tardo-antiques d'une telle pratique NOETLICH, K. L., « Das Kloster als "Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Kanonistische Abteilung*, 80, 1994, p. 18-40. Sur ses traductions dans divers textes normatifs de la période wisigothique, JONG, « What was *Public* about Public Penance ? », p. 871-876. Il faut ajouter aux exemples recensés par Mayke de Jong divers canons de conciles gaulois intégrés à la *Collectio hispana*, en particulier MARTÍNEZ DíEZ et RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana*, t. 4, conc. d'Agde (506), c. 50, p. 142 ; conc. d'Épaone (517), c. 15, p. 195 ; conc. d'Orléans II (538) [en réalité Orléans III : cf. *supra*, n. 1391], c. 8, p. 175 ; plusieurs canons de conciles hispaniques : VIVES, *Concilios*, conc. de Narbonne (589), c. 5-6, p. 147 ; conc. de Séville II (619), c. 3, p. 165 ; conc. de Tolède IV (633), c. 29, p. 203 ; c. 45, p. 207 ; conc. de Tolède VII (646), c. 3, p. 254 ; conc. de Tolède VIII (653), c. 3, p. 277-278 ; c. 5, p. 278-279 ; c. 6, p. 279-280 ; c. 7, p. 280-281 ; conc. de Tolède X (656), c. 5, p. 312-313 ; un article du *Liber Iudiciorum*, III, v, 1, p. 159.

<sup>1508</sup> ANTOLÍN, « Historia y descripción de un "Codex regularum" », p. 316 : *Penitentes autem sub potestatem iudicis aut doctoris uel abbatis maneant.* Voir sur ce texte BISHKO, « The Date and Nature », p. 394 ; BEZLER, *Paenitentialia Hispaniae*, p. XIX.

<sup>1509</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 48 : *Presbiter si se in adulterium animam polluerit et post errorem factum missas celebraberit super altare autem manus pollutas posuerit exilietur ab eclesia popularis ubi commisit scelus et flagitium et in monasterio sub abbatis regimine dignam penitentiam agatur quatenus pro peccatum commissum ueniam consequatur.*

monastique. La question est posée, mal attribuée au prophète Isaïe : « Un homme peut-il, du jour au lendemain, effacer tous les péchés qu'il a commis depuis son adolescence ? ». La réponse peut être positive si l'homme effectue une pénitence sincère, s'il se contrit dans les larmes et les gémissements, s'il promet devant Dieu de ne plus pécher et de ne plus se laisser pénétrer par le mal, s'il persévère dans ces dispositions jusqu'à la mort<sup>1510</sup>. Un peu plus loin, on lit encore :

« Ceux qui cèdent tous leurs biens aux pauvres, s'affligent par des jeûnes, habillent ceux qui sont nus, accueillent les hôtes, accourent quotidiennement à l'église, mais se livrent à l'adultère, à l'homicide, au parjure et à la rapine, ceux-là ne prennent pas d'engagement avec Dieu à propos de leurs péchés, ne soumettent pas leur cou à la pénitence véritable. À quoi sert-il de faire chaque jour des aumônes, et de ne pas rejeter les œuvres mauvaises ? [...] Certains, pleins de superbe mais faibles en intelligence, comme ils veulent châtier la perversité de leurs erreurs, affirment bien haut : "Même si nous avons péché, nous promettons que nous ne ferons plus de telles choses. Voici la bonne façon de vivre, pour nous qui dans nos maisons nous détournons du péché : restons dans nos maisons avec nos femmes et nos filles, nos serviteurs, nos servantes et nos frères, nos voisins et nos amis ; honorons le Seigneur par nos pauvres moyens, en lui remettant nos dîmes et prémices ; ne volons plus les biens d'autrui ; ne désirons plus ce qui n'est pas nôtre ; et pour les pauvres et les hôtes, livrons à l'église nos biens, que nous avons obtenus par le labeur de nos mains." Cependant, cela pourrait être vrai s'ils n'avaient commis après le baptême aucun crime capital, c'est-à-dire le vol, l'adultère, l'homicide, le faux témoignage, la rapine et le parjure ; celui qui a fait cela après son baptême ne peut conserver jusqu'à la fin sa demeure et sa femme, il doit au contraire renoncer à tout et mettre son cou sous le joug dans un monastère. »<sup>1511</sup>

---

<sup>1510</sup> *Ibid.*, p. 45 : *dicit enim Esaias profeta : Potest enim homo de mane in uesperum delere omnia peccata quicquid fecerit ab adolescentia sua ? Si posuerit inter se et Deum pactum salubrem et terminum fortem ut amplius non peccet neque penetret malum quod in consuetudinem sepe hauebat peccandi et quod fecit uel gessit grauius cum gemitu et lacrimarum fletibus peniterit, statim dominus dimittit et non memorauitvr peccata sua si perseueraberit fideliter usque in finem.*

<sup>1511</sup> *Ibid.*, p. 47 : *Qui omnia bona sua pauperibus tribuunt, ieiuniis se affligunt, nudos uestiunt, ospites suscipiunt, ad ecclesiam cottidie currunt, se autem in adulterio siue in omicidio, periuria et rapina deseruiunt, terminum pro suis peccatis inter se et Deum non ponunt, colla sua ad penitentiam ueram non mittunt, quid prodeest cotidie elemosinas facere et de operibus malis non recedere ? [...] Sunt nonnulli superbiendo, minus intelligentes, peruersitatem erroris sui uindicantes, clamant et dicent : nos iam etsi peccauimus promittimus ut talia ultra non faciamus. Ecce conuersatio bona reuertentes de peccato in domibus nostris : stemus cum uxoribus et filiabus in domibus nostris, cum seruos et ancillas adque fratribus nostris, uicinos et amicos nostros ; honoremus autem Deum de paupertate nostra dante decimas nostras adque primitias ; iam aliena non rapimus ; iam aliena non concupiscimus et de res nostras quod nostris manibus lauoramus inde ecclesiam pauperibus uel ospitibus ministramus. Interea uerum esse poterat si post bapitismum capitalia crimina non admisissent, idest furtum, adulterium, homicidium, falsum testimonium, rapina et periurium ; qui hec fecit post bapitismum non potest usque in finem suam domum et suam uxorem hauere sed oportet ei omnia dimittere et in monasterio colla propria subiurgare.*

Les applications pratiques de telles recommandations sont assez difficiles à saisir, mais la documentation en porte quelques traces. La *Chronique d'Alphonse III* relate ainsi que le roi Fruela I<sup>er</sup> (757-768), pour lutter contre le mariage des prêtres, avait fait fouetter puis enfermer les réfractaires dans des monastères<sup>1512</sup>. En 980, un certain Cazeme, apparemment déjà moine, fut contraint de faire pénitence dans un monastère et d'y apporter les biens qu'il possédait, parce qu'il s'était rendu coupable de fornication<sup>1513</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, l'histoire d'un certain Pedro Vermúdez montre que de telles sanctions devaient admettre bien des variations. Coupable d'homicide mais animé par la crainte de Dieu et par l'amour du paradis, Pedro se mit en quête d'un lieu idoine pour le salut de son âme : il décida de se soumettre au monastère de San Vicente de Oviedo, « lieu de rémission des péchés », mais visiblement sans se convertir tout à fait à la vie monastique : il servirait les moines jusqu'à sa mort, vivant dans une demeure de Lugo et exploitant la *villa* que ceux-ci lui avaient concédée ; s'il devait pécher à nouveau, les frères seraient en pouvoir de l'en démettre sans autre forme de procès<sup>1514</sup>.

Faut-il pour autant considérer, comme on l'a prétendu parfois, que les *confessi* et *confessores* abondamment attestés dans les chartes monastiques des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles constituaient au sein des monastères une catégorie à part, celle de laïcs pénitents contraints de mener une vie de retraite ou de réclusion<sup>1515</sup> ? Il est vrai que le terme *confessio* était souvent associé à l'idée de pénitence : la *confessio*, c'était d'abord la confession des péchés. Parce que d'un tel aveu dérivait l'acte pénitentiel, confession et pénitence n'étaient en pratique guère dissociables : c'est ce qu'affirmait déjà Isidore dans ses *Étymologies* et dans ses *Sentences*<sup>1516</sup>. La *Chronique d'Alphonse III*, au moment de rapporter la pénitence imposée au roi Wamba,

<sup>1512</sup> *Chron. Adef. Rot.*, p. 134 : *Iste scelus, quam de tempore Uitizani sacerdotes huxores habere consueberant, finem inposuit. Etiam multis in scelera permanentibus flagella inferens monasteriis perligauit.*

<sup>1513</sup> CDCL 2, doc. 479C (980), p. 284 : *fuit ipsa corte de Cazeme monago, et adprehendimus ei illa propter scelerum suorum facta, et quod fornicauit cum filia de Albaliti, et propter pena peccati, secundum licencias permansit, auferimus ei de iam dicta corte medietate, et relicta medietate testauit ea ipse Cazeme per pactum regule uobis in monasterio, ubi et demoratus est.*

<sup>1514</sup> CSVO, doc. 104 (1088), p. 180 : *Ego Petro Uermutiz, qui sum aduenam de terra Maliagio, et propter calumniam peccatis meis aduenit mici omicidium, et uenit in ipsa terra natiuitatis mee, et cognouit me in peccatis meis quos fecit, propter timorem Domini et amorem paradisi inquisiuit locum pro salutem anime mee ; plecauit me a cenouio Sancti Uincenti, ubi est locum remissio peccatorum, ubi abitant seruos Dei, [...] et dederunt mici locum abitationis in loco predicto Luco [...]. Et ego faciam obedientiam ab eis [...]. Et ego, si propter peccata mea scandalizatum fuerit, quod a Deus non sit placiuille, liueram in Dei nomine abeatit potestatem uillam uestram apreendere sine iudicio.*

<sup>1515</sup> Cf. par exemple PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 308-309 ; MATTOSO, *Le monachisme ibérique*, p. 200 et 212 ; ORLANDIS, « "Traditio corporis et animae" », p. 246 ; CARBAJO SERRANO, *El monasterio*, p. 69.

<sup>1516</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VI, XIX, 75-79 ; *Id.*, *Sententiae*, II, 13, p. 120-124.

connecte ainsi étroitement l'*ordo confessionis* et l'*ordo penitentie*<sup>1517</sup>. Le pénitentiel de Cordoue, dans sa préface, établit de même une équivalence entre les *penitentes* et les *confessores*<sup>1518</sup>. C'est encore dans un sens pénitentiel que le terme *confessio* semble employé plusieurs fois au sein de la *Chronique* de Sampiro, ou dans un canon du premier concile de Compostelle<sup>1519</sup>. Chez Sampiro, toutefois, le même mot paraît désigner aussi un acte qui s'apparente davantage à une conversion monastique qu'à une pénitence, même si le sens ne peut être clairement tranché<sup>1520</sup>. Une semblable incertitude enveloppe le cas d'un certain Quiriacus, père de deux enfants, qui se présente à la fois comme *confesus penitente* et *frater*<sup>1521</sup>. Moine ? Laïc voué à Dieu ? Pénitent ? De tels statuts pouvaient se chevaucher largement. Entre une forme de pénitence assez lourde pour imposer un mode de vie quasi religieux – la pénitence traditionnellement appelée antique ou canonique, généralement reçue à l'article de la mort<sup>1522</sup> – et la conversion *ad succurrendum* des mourants – lesquels parfois se rétablissaient, et devaient alors demeurer au monastère de leur profession –, l'écart était à peu près nul. Certaines fois, la *confessio in hora mortis* semble s'être faite entre les mains d'un abbé avec remise de biens et entrée dans la condition monastique. C'est le cas, en 968, de Hanni Ovecoz et de sa femme Fronilde : à l'approche de la mort, tous deux reçoivent publiquement la *confessio* en présence de leur famille, du voisinage, de l'abbé Taurinus et des moines du monastère de San Cosme y San Damián de Kaozolos, au sein duquel Hanni décide de se retirer<sup>1523</sup>. Mais dans d'autres cas, la *confessio* devait être reçue au domicile du mourant,

<sup>1517</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 2, p. 116 : *statimque ei confessionis ordinem seu et penitentie dederunt.*

<sup>1518</sup> *Paenitentiale cordubense, Praef.*, p. 51 : *penitentes, id est confessores.*

<sup>1519</sup> Sampiro, *Chronicon*, 24, p. 331 : [Ramire II] *accepit confessionem ab episcopis et abbatibus ualde eos exortatus, et vespere aparicionis Domini ipse se ex proprio regno abstulit* ; 30, p. 346 : [Bermude II] *proprio morbo in confesione Domini emisit spiritum.* MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 3, p. 100 : *ipsi refugantes, qui ordines Ecclesiae dimiserunt et uxoribus se sociaverunt, dimittant eas et in confessionem intrent.*

<sup>1520</sup> Sampiro, *Chronicon*, 21, p. 320-321 : [Alphonse IV] *Huic consistenti in regno voluntas evenit arripiendi uiam confessionis [...] properat ad monasterium in locum qui dicitur Domnis Sanctis super crepidinem aluey Ceie.* Sur la conversion d'Alphonse IV et les problèmes d'interprétation qu'elle pose, voir *infra*, p. 570-571.

<sup>1521</sup> CDCL 4, doc. 1137 (1065), p. 361 : *Domini seruus Quiriacus confesus penitente, una cum filia mea Maria et filio meo Petro [...] propter anime remedium de ipso frater Quiriaco [...] Quiriacus, confesus penitente, una pariter cum filios meos Petro et Maria.*

<sup>1522</sup> Cf. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne.*

<sup>1523</sup> HCC, doc. 372, p. 1207 : *Ecce nos Hanni Ovecoz et uxor moa [sic] Fronildi inspirante super nos clementia Domini nostri Jesu Christi, qui non uolet peccatores ut pereant, sed ut convertant homines ad Deum et in sempiternum vivant, evenit super nos inluminatio, et grati Dei, et confabulabimus inter nos, sicut in regionem istam notum est, ad nostram gentem et in tota vicinitate nostram, et dum venit advocatio Dei super nos, diuertimus ad confessionem et advocabimus fratres et amatores nostros de Kaozolos, et abbatem nostrum dominum Taurinum cum suis monachis, et prendimus ambo confessionem et tradimus animas nostras ad Deum, et cum timerem ego Hanni mortis periculum et penas inferni, veni ad monasterium sanctorum Cosme et Damiani et ad tota collationem fratrum illorum, et tradidi corpus meum et anima mea ibi Deo viverem.* Un cas comparable est présenté par une charte du cartulaire de Samos datée des alentours de 1009 : TSJS, doc. 58, p. 171-172 : *sic nobis in testamentum posuit dominus Dayldus, dignus sacerdos, accepit confessionem de manu mea*

et l'officiant pouvait être ou non moine lui-même<sup>1524</sup>. Si le moribond survivait, son nouvel état n'impliquait pas nécessairement la retraite dans un monastère, mais une astreinte aux règles de la vie pénitentielle. Quoi qu'il en soit, il est fort peu vraisemblable qu'une donation ait été spécifiquement destinée aux pénitents (*confessores*) du monastère de Celanova en 943<sup>1525</sup>, que le *monasterium confessorum* d'Abhabzes, attesté en 968, n'ait été composé que de pénitents<sup>1526</sup>, ou que la communauté des moines de Samos, en 1074, ait été constituée de l'abbé Fromaricus, de treize prêtres ou diacres, d'un économe et de sept pénitents (*confessi, confessores*), mais d'aucun moine non ordonné<sup>1527</sup>. En d'autres termes, si les *confessores* et *confessi* pouvaient être parfois des pénitents au sens strict, ils étaient dans bien des cas de simples moines, apparentés au précédent par leur mode de vie et par ses objectifs, mais pas nécessairement par leur statut.

## C. Monachisme et eschatologie : Beatus et les Beatus

### 1. *Beatus de Liébana : un moine préoccupé par les fins dernières ?*

La quête de rédemption et de salut qui motive tant de conversions monastiques s'inscrit dans une vision du monde et de son histoire profondément imprégnée par l'eschatologie chrétienne<sup>1528</sup>. En témoignent l'intérêt des moines hispaniques pour des œuvres comme le *Prognosticon futuri saeculi* de Julien de Tolède et, surtout, le *Commentaire sur l'Apocalypse* attribué à Beatus de Liébana, vraisemblablement composé à la fin du VIII<sup>e</sup>

---

*ad diem extremam et tradidit se nobis in pactum regule et fecit testamentum nobis de omnibus suis coram omni concilio ad locum sancti Iacobi apostoli et mihi Veremundo, non in merito abba [...]. Iterum egrotavit domna Nunnita egrotatione mortali et accepit confessionis ordinem de manu mea et tradidit se Deo et sancto Iacobo apostolo et mihi inutili Veremudo abbati cum omnibus bonis suis.*

<sup>1524</sup> Deux exemples : CDCL 4, doc. 957 (1037), p. 86 : *Ego Hecta indigno necnon inmerito uocor presbitero [...] dum uulneratum fui gladio, unde euenit mihi langore fortissimo et expectante de die in die leuius de dolores et adgrauauit me ualde. Et timendo mortem inopinada et multum iudicium futurum et desiderium beatissimi paradisi et amorem regni celorum, proclamauit ad misericordia Dei et misi pro domno et abas domno Todemiro ut dedissent mihi confessionem ; sic uenerunt ad me uisitandum homnem collegio Sancte Marie ; doc. 1099 (1055), p. 301 : *A me etenim inutile et peccatrix Salomon, quasi sacerdos, visitauit me Dominus langore fortissimo et expectante eo die ego iam supra scripti die leuius de dolores et adgrauauit me ualde, et timendo morte inopinata [...]proclamaui me ad misericordiam Dei, et misit pro gens mea et pro amicis meis ut dedissent michi confessionem. Sic et uenerunt ad me uisitandum et dederunt michi confessionem.**

<sup>1525</sup> CDMC 2, doc. 76, p. 37 : *ad confessoribus monasterii Cellenoue.*

<sup>1526</sup> CDCL 2, doc. 409, p. 196 : *monasterium confesorum in loco uocitato que dicitur uilla de Abhabzes.*

<sup>1527</sup> TSJS, doc. 79, p. 210 : *Fromaricus. Ariani presbiter conf. Andreas presbiter conf. Iohannes presbiter conf. Eldemirus presbiter conf.... ani presbiter conf. Ariulfus presbiter con. [sic] Veremudus diaconus conf. Petrus diaconus conf. Suarius diaconus conf. Martinus diaconus conf. Cresconius diaconus conf. Petrus diaconus conf. Contatus diaconus conf. Cresconius etconomus conf. Petrus confs. conf. Veremudus confs. conf. Conterigus confs. conf. Ieremias confs. conf. Asterius confs. conf. Didagus confs. conf. Cindo confs. conf.*

<sup>1528</sup> Sur les relations entre fin des temps et salut, voir en général CAROZZI, C., *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, 1996.

siècle<sup>1529</sup>. L'attribution de cette œuvre à Beatus a été proposée pour la première fois par Ambrosio de Morales à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Elle a depuis été largement acceptée, bien que plusieurs fois discutée, non sans arguments dans un sens et dans l'autre<sup>1530</sup>. Les éléments en faveur de la paternité de Beatus sont à nos yeux loin d'être négligeables. En premier lieu, on ne peut ignorer la contemporanéité du personnage et de l'œuvre : l'activité de Beatus et la composition du *Commentaire* peuvent être fixés dans le dernier quart du VIII<sup>e</sup> siècle, même si certains auteurs suggèrent l'existence d'une ou plusieurs versions antérieures, datables du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1531</sup>. La dédicace à Eterius, souvent avancée comme la preuve décisive de l'attribution à Beatus – cet Eterius serait l'évêque d'Osma auquel Beatus se trouve nommément associé dans l'*Adversus Elipandum* – n'a peut-être pas le poids décisif qu'on lui a souvent accordé. Elle n'apparaît que dans les manuscrits correspondant à ce que Roger Gryson a appelé la recension posthume, dont le prototype serait datable de 940, et l'identification de ces deux Eterius ne va pas sans difficultés, relevées par Manuel Díaz y Díaz<sup>1532</sup>. Il existe toutefois d'autres arguments. Dans un passage célèbre, l'évêque Élipand de Tolède décrit Beatus comme un pseudo-prophète, prêchant la fin du monde<sup>1533</sup>. Un tel portrait, quelle qu'en soit la part d'exagération polémique, paraît refléter les inquiétudes d'un homme assez préoccupé d'eschatologie pour composer un *Commentaire sur l'Apocalypse*.

<sup>1529</sup> Sur la diffusion hispanique et monastique du *Prognosticon* de Julien de Tolède, voir HILLGARTH, J. N., *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, Turnhout, 1976 (CCSL, 115), p. XXIV-XXXVIII, spt. les n<sup>o</sup> 58 et 62, p. XXVIII, qui correspondent aux manuscrits hispaniques Madrid, AHN 1279 et Madrid, RAH, 53, l'un et l'autre liés au monastère de San Millán de la Cogolla. On trouve aussi quelques mentions de cette œuvre dans des actes de donation destinés à des monastères, par exemple CDMC 1, doc. 7 (889), p. 67, et TSJC, doc. 1 (ca. 936), p. 105, même si le document est fortement interpolé. Sur le *Commentaire* de Beatus, la bibliographie est immense et ne saurait être citée ici, même partiellement. L'étude la plus complète est celle de WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*.

<sup>1530</sup> Sur la proposition d'attribution par Morales, voir FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « Los "Comentarios al Apocalipsis" de Beato de Liébana », dans B. ACINAS (coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, 2001, p. 113-151, ici p. 115-116. Pour une remise en cause de la paternité de Beatus : VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Beato de Liébana y los Beatos », dans *Los Beatos. Europalia 85 España. 26 de septiembre-30 de noviembre 1985. Chapelle Nassau, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>*, s. 1., 1985, p. 3-7 ; REGUERAS GRANDE, F. et GARCÍA-ARÁEZ FERRER, H., Scriptorium. *Tábara visigoda y mozárabe*, Tábara, 2001, p. 96-98 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El Beato de la Academia. Aspectos textuales y codicológicos », dans *ID.* (éd.), *El Beato de San Millán de la Cogolla. Original conservado en la Real Academia de la Historia*, Madrid, 2005, p. 5-80, ici p. 31-32 et 49-55.

<sup>1531</sup> La première composition du *Commentaire* est généralement fixée en 776 : voir WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, *Introduction*, p. 21-26 ; GRYSON, *Beati liebanensis Tractatus*, t. 1, p. XLII-XLVI. REGUERAS GRANDE et GARCÍA-ARÁEZ FERRER, Scriptorium, p. 98-99 ; DÍAZ Y DÍAZ, « El Beato de la Academia », p. 32 et 49-54, suggèrent l'existence de versions antérieures qui pourraient remonter au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>1532</sup> Dédicace du *Commentaire* à Eterius (1) : Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, t. 1, Prol., 1, 9, p. 2 (voir l'apparat critique). La proximité de Beatus et d'Eterius (2) apparaît clairement en divers passages de l'*Adversus Elipandum*, par exemple dès l'adresse : Beatus, *Adversus Elipandum*, p. 1 : *Eminentissimo nobis et Deo amabili Elipando, Toletanae sedis arciepiscopo, Eterius et Beatus in Domino salutem* ; ou plus loin, *ibid.*, I, XIII, p. 9 : *Haec pars nos sumus, id est Eterius et Beatus cum caeteris ita credentibus* ; II, II, p. 104 : *nos Libanenses indoctos et hereticos atque Antichristi discipulos Eterium et Beatum*. Critique de l'identification de ces deux Eterius par DÍAZ Y DÍAZ, « El Beato de la Academia », p. 52-53.

<sup>1533</sup> Élipand, *Epistula episcoporum Hispaniae*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 82-93, ici p. 92.

Alcuin d'York, quant à lui, reconnaît l'expertise de Beatus dans les saintes écritures ; une telle reconnaissance pourrait être liée à son travail d'exégète<sup>1534</sup>. La langue et les sources du *Commentaire*, enfin, ont été reconnues par divers spécialistes comme proches de celles de l'*Adversus Elipandum*, dont l'attribution à Beatus est certaine<sup>1535</sup>. Si aucun de ces arguments n'est en soi décisif, on peut juger leur convergence raisonnablement convaincante.

Quant à Beatus, on sait qu'il était presque assurément un moine<sup>1536</sup>. L'auteur du *Commentaire* est décrit, dans l'épître dédicatoire, comme dédié à une vie de religion<sup>1537</sup>. Dans un passage de l'*Adversus Elipandum* dont le sens n'est pas entièrement clair, Beatus semble évoquer sa retraite au monastère<sup>1538</sup>. Divers écrits d'Alcuin abondent dans le même sens : il y nomme Beatus *famulus Dei, pater et abbas*, indiquant aussi que ce dernier a pour patron saint Martin<sup>1539</sup>. Or d'autres sources permettent de situer plus précisément Beatus en Liébana, où le monastère de San Martín de Turieno est attesté quelques décennies plus tard : y situer la vie monastique de Beatus est une conjecture vraisemblable<sup>1540</sup>. Si l'on juge acceptables les deux hypothèses qui font de Beatus un moine et l'auteur du *Commentaire*, cette œuvre peut dès lors être qualifiée de monastique. Comme telle, et parce que son objet est l'Apocalypse, elle refléterait *per se* le puissant intérêt d'un moine hispanique pour les problèmes d'eschatologie

---

<sup>1534</sup> Alcuin, *Epistula ad Beatum*, p. 694 : *Ubi vero minus intellego Scripturae sanctae seriem, ibi a bene scientibus doceri gaudeo.*

<sup>1535</sup> Cf. LÖFSTEDT, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Adversus Elipandum*, p. VII-XXI ; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, p. 13 ; GRAYSON, *Beati liebanensis Tractatus*, p. CIX-CXXIII.

<sup>1536</sup> Sur l'identité de Beatus et les incertitudes qui l'entourent, voir VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Beato y el ambiente cultural de su época », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*, Madrid, 1978, p. 33-45 ; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, p. 13-17 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, 2001, p. 103-117 ; GARCÍA LOBO, V., « Beato y los Beatos », dans GARCÍA LOBO et WILLIAMS, *Beato de Tábara*, p. 23-42, spt. p. 23-30.

<sup>1537</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, t. 1, Prol., 1, 9, p. 2 : *ut quem consortem perfruar religionis, coheredem faciam et mei laboris.*

<sup>1538</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, II, XXXVIII, p. 132 : *Vnum frater dimisimus in saeculo ; ecce quantos inuenimus in monasterio.* Voir sur les problèmes d'interprétation posés par ce passage DÍAZ Y DÍAZ, *Asturias en el siglo VIII*, p. 105-106.

<sup>1539</sup> Alcuin, *Epistula ad Beatum*, éd. A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, « Documentos del entorno histórico y literario de la polémica adopcionista », dans J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, L. G. FREEMAN et J. L. CASADO SOTO, *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, 2 vol., Madrid, 2004 (Biblioteca de autores cristianos), vol. 2, p. 359-697, n° 16, ici p. 692-697, spt. p. 692 et 696 : *Beatissimo beati Dei famulo Beato patri [...] limina beati Martini patris vestri et protectoris vestri.* Alcuin, *VII libros aduersus Felicem*, éd. partielle *ibid.*, p. 578-582, ici I, VIII, p. 580 : *Quod vero quemdam Beatum abbatem et discipulum eius Hitherium episcopum.*

<sup>1540</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, II, II, p. 104 : *nos Libanenses indoctos et hereticos atque Antichristi discipulos Eterium et Beatum ;* Élipand, *Epistula ad Fidelem*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 80-81, ici p. 81 : *Nam numquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent ;* Élipand, *Epistula ad Alcuinum*, éd. *ibid.*, p. 96-109, ici 6, p. 98 : *magister tuus fetidus et horribilis maculauit Libanam ;* Alvare, *Epistulae*, éd. *ibid.*, p. 144-270, IV, 24, p. 179, et 34, p. 184 : *Beatus Libanensis presbiter [...] Beati Libanensis presbiteri.* Le monastère de San Martín de Turieno est attesté à partir de 828, soit une trentaine d'années après la mort de Beatus : CSTL, p. XIII et doc. 5, p. 8-9. On ignore tout de sa fondation ; il est donc permis d'imaginer qu'il existait déjà au temps de Beatus.

à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. On laissera de côté la question débattue de ses croyances millénaristes, sérieusement mise en cause par divers auteurs<sup>1541</sup>.

## 2. Le Commentaire sur l'Apocalypse, *best-seller monastique* ?

L'énorme diffusion connue par le *Commentaire* de Beatus en péninsule Ibérique, principalement au X<sup>e</sup> et dans une moindre mesure au XI<sup>e</sup> siècle, est peut-être un fait plus significatif encore<sup>1542</sup>. On a beaucoup glosé sur les causes d'un tel succès<sup>1543</sup>. Celles-ci sont nécessairement multiples, mais on n'a peut-être pas assez souligné que, avant le XII<sup>e</sup> siècle, toutes les copies du Beatus dont l'origine nous soit connue procèdent de scribes et de *scriptoria* monastiques, ou sont destinées à des monastères<sup>1544</sup>. Vraisemblablement l'œuvre d'un moine, on l'a dit, et destiné par son auteur à des moines, c'est en bonne logique que le *Commentaire* doit l'essentiel de son succès à des communautés monastiques<sup>1545</sup>. Il y eut peut-être derrière ce phénomène quelque chose qui dépassait l'œuvre même : le prestige et la satisfaction de posséder des objets somptueux et coûteux, parmi les plus beaux manuscrits enluminés que nous aient livrés tout le Moyen Âge occidental – de véritables trésors, constitués pour la grandeur de Dieu et l'illustration des établissements capables de les

---

<sup>1541</sup> Voir pour des analyses contrastées GIL, J., « Los terrores del año 800 », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis »*, vol. I\*, p. 215-247 ; MEZOUGH, N., « Beatus et les "Beatus" », dans *El « Beato » de Saint-Sever. Volumen complementario de la edición facsímil del ms. lat. 8878 de la Bibliothèque nationale de Paris*, Madrid, 1984, p. 19-31, spt. p. 28-29 ; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, p. 115-120 ; NASCIMENTO, A. A., « O Comentário ao Apocalipse de Beato de Liébana : entre gramática e escatologia », dans *Euphrosyne*, 28, 2000, p. 129-156, spt. p. 133-138 ; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., « Beato de Liébana y los terrores del año 800 », dans *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998*, Logroño, 1999, p. 87-100 ; HENRIET, P., « L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *ID.* (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Lyon, 2003 (Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales. Annexes, 15), p. 81-127, ici p. 89-90 ; *ID.*, *Hispania sacra*, première partie, chap. 2.

<sup>1542</sup> Inventaire chronologique des manuscrits conservés par GARCÍA LOBO, « Beato y los Beatos », p. 37.

<sup>1543</sup> Pour un aperçu des différentes théories et des débats relatifs aux causes de la diffusion des Beatus, voir MEZOUGH, N., « Beatus et les "Beatus" », p. 27-30 ; WILLIAMS, J., « Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana », dans R. K. EMMERSON et B. MCGINN (éd.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1992, 217-233 ; *ID.*, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, *Introduction*, p. 103-142 ; HENRIET, *Hispania sacra*, première partie, chap. 2.

<sup>1544</sup> On peut le constater en parcourant différents catalogues des manuscrits de Beatus : MUNDÒ, A. et SÁNCHEZ MARIANA, M., « Catalogación », dans *Los Beatos. Europalia 85 España. 26 de septiembre-30 de noviembre 1985. Chapelle Nassau, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>*, s. l., 1985, p. 99-127 ; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus* ; GARCÍA LOBO, « Beato y los Beatos », p. 34-39 ; SUÁREZ GONZÁLEZ, A., « Beatos : la historia interminable », dans M. PÉREZ (coord.), *Seis estudios sobre Beatos medievales*, León, 2010, p. 71-130, spt. p. 77-101 ; GRYSO, *Beatus liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, vol. 1, p. XI-XXI.

<sup>1545</sup> La destination de l'œuvre est exprimée d'emblée : Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, t. 1, Prol., 1, 9, p. 2 : *ob edificationem studii fratrum*. Il est vrai que cette dédicace est presque entièrement tirée d'Isidore de Séville (voir l'apparat critique *ibid.*, p. 1-2), mais l'emprunt n'empêche nullement que le choix effectué par Beatus, qui n'était pas inconséquent, ait correspondu à ce qu'il souhaitait effectivement exprimer.

produire ou de les acquérir. Toutefois, la teneur même des *Beatus* – les longs développements textuels relatifs à l'Apocalypse, mais aussi et peut-être surtout la saisissante iconographie qu'ils véhiculent – n'est certainement pas étrangère à leur exceptionnelle fortune hispanique. Même s'il convient de ne pas y borner leur interprétation – *Beatus* dépend largement du *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius, lequel propose du livre de Jean une lecture allégorique<sup>1546</sup> –, il est indéniable que le texte comme les images de ces manuscrits développent un discours sur les fins dernières<sup>1547</sup>. L'idée que le monde et le temps avaient une fin programmée, la perspective du Jugement futur, celle du salut ou de la damnation de chacun, même si elles pouvaient être lointaines ou en tout cas impossibles à prévoir et à dater, étaient aussi présentes dans le *Commentaire* de *Beatus* et ses enluminures qu'elles étaient indissociables de la conversion monastique : au cours du haut Moyen Âge, la vie des moines peut être définie comme une « eschatologie présente », selon la belle expression de Dominique Iogna-Prat<sup>1548</sup>. Dans les manuscrits de *Beatus*, les moines trouvaient ainsi la justification d'un choix de vie austère et une invitation à s'y tenir. Le colophon rédigé par Magio, copiste et enlumineur vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle de l'un des plus fameux *Beatus*, met bien en lumière la portée eschatologique de ces manuscrits, de leur copie et de leurs enluminures : les images, écrit Magio, y ont été peintes « de sorte que ceux qui savent craignent l'avènement du jugement futur à l'achèvement des siècles »<sup>1549</sup>.

Une telle fonction des *Beatus* n'est peut-être nulle part aussi évidente que dans les deux pièces qui encadrent, comme pour en guider aux deux bouts la lecture, le *Beatus* copié au monastère de Silos entre la fin du XI<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1550</sup>. Passons rapidement sur l'exceptionnelle représentation de l'enfer, abondamment commentée, qui figure en ouverture du manuscrit (fig. 12) : le moment de son exécution et de son incorporation au *codex* est

<sup>1546</sup> Sur le sens du *Commentaire* de Tyconius, voir ROMERO POSE, E. « Ticonio y su Comentario al Apocalipsis », dans *Salmanticensia*, 32, 1985, p. 35-48 ; STEINHAUSER, K. B., *The Apocalypse Commentary of Tyconius : A History of its Reception and Influence*, Francfort-Berne-New York-Paris, 1987. Et sur l'interprétation « allégorisante » et ecclésiologique du *Commentaire* de *Beatus* qui peut en découler : MEZUGH, « *Beatus* et les "Beatus" », p. 29-30 ; HENRIET, P., « L'espace et le temps hispaniques », p. 89-90.

<sup>1547</sup> Sur la portée eschatologique et pénitentielle des *Beatus*, voir en particulier WILLIAMS, « Purpose and Imagery », p. 222-225 ; *ID.*, *The Illustrated Beatus*, vol. 1, *Introduction*, p. 113-117 ; NASCIMENTO, « O Comentário ao Apocalipse » ; HENRIET, « L'espace et le temps hispaniques », p. 90 ; *ID.*, *Hispania sacra*, première partie, chap. 2 ; GRAYSON, *Beati liebanensis Tractatus*, vol. 1, p. CXLII-CLXIV.

<sup>1548</sup> IOGNA-PRAT, « Le "baptême" du schéma des trois ordres », p. 117.

<sup>1549</sup> PÉREZ, M., « Tres colofones de Beatos : su texto, traducción y comentario », dans *ID.* (coord.), *Seis estudios sobre Beatos*, p. 221-231, ici p. 222 : *Ad paboremque patroni arcisummi scribens ego imperansque abba Victoris equidem uis amoris uis libri uisione Iohanni dilecti discipuli inter eius decus uerba mirifica storiarumque depinxi per seriem ut scientibus terreant iudicii futuri aduentui peracturi seculi.*

<sup>1550</sup> Sur ce manuscrit, voir en général BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 43-123 ; *EAD.*, « The Silos *Beatus* and the Silos *scriptorium* », dans MARTIN et HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone*, p. 173-205 ; VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas ».

incertain, et il nous fait sans doute déborder légèrement la chronologie définie pour cette étude – il faut vraisemblablement placer sa réalisation dans le premier quart du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1551</sup>. Au centre et en haut du tétralobe qui encadre la scène, trois figures humaines : un personnage identifié comme *dives*, qui renvoie au péché d’avarice, et un couple d’amants enlacés, qui paraît symboliser la luxure. Le premier est tourmenté par deux serpents, deux tortues et deux démons ; le couple est assailli par deux autres démons, dont l’un fait dangereusement pencher du côté de l’enfer la balance tenue à l’extérieur du tétralobe par l’archange saint Michel. Avec Patrick Henriët, on peut considérer que cette enluminure « rappelait aux moines les dangers d’une vie n’excluant pas le sexe et l’argent »<sup>1552</sup>, c’est-à-dire d’une vie où l’ascèse pénitentielle se serait relâchée : l’enjeu était rien moins que le salut des âmes, car les vertus et les péchés pouvaient faire basculer le jugement divin du côté de la félicité ou de la damnation éternelles.

---

<sup>1551</sup> Sur l’enfer du Beatus de Silos, voir notamment SCHAPIRO, M., « Del mozárabe al románico en Silos », dans *ID.*, *Estudios sobre el románico*, Madrid, 1984, p. 37-119, ici p. 39-56 ; YARZA LUACES, J., « El infierno del Beato de Silos », dans *Pro arte*, 12, 1977, p. 26-39 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 109-115 ; WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, vol. 4, *The Eleventh and Twelfth Centuries*, p. 36-37 ; *ID.*, « Meyer Schapiro in Silos : Pursuing an Iconography of Style », dans *Art Bulletin*, 85, 2003, p. 442-468, ici p. 458 ; SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « La miniatura en los códices de Silos », dans A. C. IBAÑEZ PÉREZ (dir.), *Silos. Un milenio. Actas del Congreso internacional sobre la abadía de Silos*, vol. 4, Arte, Silos, 2003 (*Studia silensia*, 28), p. 211-254, ici p. 244-247 ; FRANCO, Á., « Las ilustraciones del Beato del monasterio de Santo Domingo de Silos », dans *Beato de Liébana. Códice del monasterio de Silos*, p. 71-227, ici p. 73-76 ; *EAD.*, « Observations on the Illustrations of the Silos Beatus Manuscript », dans MARTIN et HARRIS, *Church, State, Vellum, and Stone*, p. 207-227, ici p. 207-208.

<sup>1552</sup> HENRIËT, *Hispania sacra*, première partie, chap. 2.



**Fig. 12. L'enfer du Beatus de Silos (Londres, British Library, Add. Ms. 11695, f. 2<sup>v</sup>)**

Dans les derniers folios du manuscrit (fol. 268-275), on peut lire une série de textes étrangers au *Commentaire* et qu'aucun autre Beatus ne conserve<sup>1553</sup>. Certains sont apparemment anonymes, d'autres sont attribués à divers auteurs patristiques – Augustin, Jérôme, Grégoire – mais il s'agit à chaque fois de textes pseudépigraphes. Sous un abord hétéroclite, l'ensemble présente une forte cohérence de ton, celle d'une exhortation ascético-pénitentielle imprégnée de préoccupations eschatologiques. Même s'il est permis d'identifier un certain nombre de sources, et sous réserve d'un examen plus approfondi, il semble qu'on ait affaire à une œuvre originale, difficile à dater mais qui pourrait être à peu près contemporaine de l'exécution du Beatus de Silos et originaire de péninsule Ibérique – voire même, plus précisément, du monastère de Silos même. Les emprunts identifiés sur le fondement d'un sondage partiel sont tirés des textes ou des auteurs suivants : Martin de

<sup>1553</sup> L'ensemble est transcrit par VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 43-51. Sur ce texte insuffisamment étudié et en attente d'une édition critique, voir WERCKMEISTER, O.-K., « The First Romanesque Beatus Manuscripts and the Liturgy of Death », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis »*, vol. I\*\*, p. 165-192, ici p. 180-187 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 76-79 et 213-216 ; VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 54 ; *ID.*, « Consumo y ascesis », p. 298-301.

Braga, Paschase de Dumio, Isidore de Séville, Julien de Tolède, le *liber ordinum* – tous auteurs ou œuvres ibériques –, peut-être aussi une homélie de Raban Maur et l'*Expositio in Matheo* de Paschase Radbert (annexe X.1). De Raban Maur, les *Enarrationes in psalmos* sont connues en péninsule dès le X<sup>e</sup> siècle, mais les homélie – quelques-unes d'entre elles – n'y sont pauvrement attestées qu'au XI<sup>e</sup>, dans un manuscrit lié au *scriptorium* de San Millán de la Cogolla (Madrid, RAH 39) et, surtout, dans un manuscrit peut-être copié à Silos au début ou au milieu du siècle (Paris, BN, nouv. acq. lat. 235). Les auteurs divergent sur sa datation et sur son attribution à Silos, mais il est à peu près certain qu'il se trouvait dans les archives du monastère au XIII<sup>e</sup> siècle. Paschase Radbert n'avait pas davantage circulé au sud des Pyrénées, mais l'une des rares attestations hispaniques de ses œuvres – ici le *De corpore et sanguine Domini* – se trouve dans le même manuscrit<sup>1554</sup>. La possible présence, à Silos, d'œuvres carolingiennes peu connues en péninsule peut assez bien s'expliquer par l'ouverture des grands monastères hispaniques aux influences nord-pyrénéens au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Dans le sens d'une origine hispanique des textes clôturant le Beatus de Silos, signalons également la mention des *dextros* qui devaient entourer les églises, bien attestés par ailleurs dans divers textes péninsulaires. Le passage qui s'y réfère est très proche, par son contenu, d'un canon du pénitentiel dit *silense*, sans doute composé dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, assez vraisemblablement encore au monastère de Silos<sup>1555</sup> : les deux textes mettent en garde les fondateurs d'églises familiales contre l'usurpation des *dextros* ; tous deux les limitent aussi à soixante-douze pas, alors que la majorité des textes du haut Moyen Âge les étendaient à quatre-vingt-quatre pas en y incluant la zone cimetériale<sup>1556</sup>. Les similitudes sont assez fortes pour laisser penser que le rédacteur des pièces annexées au Beatus avait eu sous les yeux le texte du pénitentiel, ou un commun apographe, qu'il avait pu trouver à Silos<sup>1557</sup>. Ajoutons

<sup>1554</sup> Sur les *Enarrationes in psalmos* : DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 160, p. 431. Sur les homélie : *ibid.*, n° 44, p. 344 pour le manuscrit de Silos ; *ID.*, *Libros y librerías*, p. 166, n. 3 et RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices*, p. 257 pour le manuscrit attribué à San Millán. Sur le manuscrit Paris, BN, nouv. acq. lat. 235, voir aussi BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 260-263 ; EAD., « The Library at Santo Domingo of Silos », p. 79-80, n° 8 et p. 85, n° 80. Il n'est pas inintéressant de noter qu'en ouverture de ce manuscrit fut placé un folio originellement indépendant et vraisemblablement dû à la main de Muño, l'un des deux copistes du Beatus de Silos. On ignore malheureusement à quelle date l'incorporation fut effectuée.

<sup>1555</sup> Sur l'origine du manuscrit où il se trouve copié, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », p. 405, n° 126 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 183, n. 2 et 253. Sur la date de composition du pénitentiel : BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 17-25 ; SIRANTOINE, H., *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Madrid, 2012 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 58), p. 235, n. 180.

<sup>1556</sup> Voir annexe X.I.

<sup>1557</sup> Il convient de noter toutefois qu'un canon du premier concile de Compostelle énonce une disposition semblable : MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 3, p. 99 : *vt omni ecclesiae infra LXXII dextros nullus laicus vel mulieres nec refuganes sortem habeant, nec aliquos ex eis recipiant, sed stent coopertae aediculae et instructae*. La date du concile n'empêche pas d'imaginer que le canon compostellan ait été connu du compilateur du pénitentiel, dont on sait par ailleurs qu'il s'alimente assez abondamment aux

enfin que le *scriptorium* de Silos est l'un des rares ateliers de copie hispaniques à avoir livré une œuvre propre au cours de la période étudiée : la *Vita Dominici siliensis*, datable comme le Beatus de la fin du XI<sup>e</sup> ou du début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1558</sup>. Silos constituait donc à cette époque un centre culturel actif et pourrait fort bien avoir produit d'autres compositions originales, dont ce petit traité *De salute anime* offre un plausible témoignage<sup>1559</sup>.

Une chose est en tout cas bien certaine : comme l'enluminure initiale, peut-être un peu plus tardive, ce groupe de textes invite à méditer sur les fins dernières. Il propose aux moines une lecture de Beatus orientée par l'eschatologie, en les exhortant à une vie d'ascèse et de pénitence qui conditionnera leur salut. Le premier texte s'intitule significativement *De salute anime*. Un autre s'ouvre par la rubrique *De diem iudicii*. L'ensemble s'achève par une série de pièces plus hétérogène – un bref traité *De signo ecclesie*, quelques développements tirés de canons conciliaires visant à préserver l'inviolabilité des églises – dont les connexions avec le groupe ascético-eschatologique qui précède sont moins immédiatement évidentes. Entre-temps, on parcourt au long de sept folios diverses considérations invitant le lecteur ou l'auditoire à maîtriser sa parole, à se tenir à l'écart des femmes, à respecter un jeûne strict ; brochant sur les vertus chrétiennes, sur la puissance rédemptrice de la *penitentia vera* ou sur les critères de l'excellence monastique ; brandissant ici et là le double aiguillon de la miséricorde divine et du jugement défavorable pour porter à la persévérance dans l'ascèse et au rejet de la *religio falsa* : en d'autres termes, une manière de traité ou de longue homélie propres à bien guider une vie de conversion – idéalement monastique – dans la perspective de la mort et de ses inévitables conséquences.

La copie des Beatus, même si elle dut répondre à des motivations diverses et dans chaque cas plus ou moins singulières, s'inscrivait ainsi pleinement dans une spiritualité monastique marquée par l'ascétisme et par des inquiétudes eschatologiques de toute façon

---

canons conciliaires (voir en ce sens BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 13). Une telle réserve n'invalide pas notre hypothèse, plus économe que celle qui supposerait une connaissance directe du canon de Compostelle par le rédacteur du texte qui clôt le Beatus : la proximité textuelle est plus grande entre le texte du Beatus et celui du pénitentiel, l'un et l'autre se référant spécifiquement aux fondateurs d'églises « privées », au contraire du canon conciliaire. Ajoutons que le premier menace les usurpateurs d'une peine de deux cents coups de fouet, qui paraît tout droit dérivée du canon du pénitentiel précédant immédiatement celui qui nous occupe – peine qu'ignore également le canon compostellan, et qui est par ailleurs assez rare dans les pénitentiels hispaniques (sept peines de flagellation en tout, une seule tirée du pénitentiel *silense* ; deux autres prévoient d'infliger deux cents coups) : BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 141. La flagellation est encore prévue par deux autres textes pénitentiels provenant d'un manuscrit de l'abbaye de Silos (Silos, Arch. mon., 1, f. 271), même s'il n'y fut sans doute pas copié. On ignore quand il y avait abouti, mais il n'est pas inenvisageable qu'il s'y fût trouvé dès le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle (bibliographie sur ce manuscrit donnée dans l'annexe VI). Ce pénitentiel prévoit cependant un nombre maximal de vingt-cinq coups : *Penitencial monástico de Silos*, p. 609-610.

<sup>1558</sup> Voir sur cette œuvre VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis » de Grimaldo*.

<sup>1559</sup> Nous adoptons par commodité le titre par lequel s'ouvre le groupe de textes, même s'il ne correspond sans doute en toute rigueur qu'au premier d'entre eux.

assez pesantes pour qu'il soit inutile de les faire dépendre nécessairement d'attentes millénaristes. L'idée de la mort impromptue est un *topos* de la littérature chrétienne, dérivé des Écritures (Mt 24, 36). Il convient donc de se tenir toujours prêt, comme le recommande vigoureusement Beatus dans un vibrant appel à la conversion pénitentielle :

« Tout catholique doit comprendre, attendre et craindre [...], et de jour comme de nuit, sous la cendre et le cilice, se lamenter de son sort comme de la ruine du monde et ne point trop se préoccuper du calcul des années, et ne point trop s'enquérir du jour ou du moment de la fin du monde, car nul ne le connaît, sinon Dieu seul. Que chacun pense donc à sa propre mort [...]. Car lorsque quelqu'un quitte ce monde, alors arrive pour lui la fin du monde<sup>1560</sup>. »

Pour rappeler aux moines l'inéluctabilité de la mort et la nécessité de la conversion, le texte du *Commentaire* pouvait être lu lors de séances de prédication interne<sup>1561</sup>. De telles préoccupations n'étaient du reste pas propres à Beatus, ni aux moines qui reproduisaient son œuvre. À Silos encore, précisément dans les années où l'on copiait le *Commentaire sur l'Apocalypse*, l'auteur de la *Vita Dominici siliensis* rappelait cette double évidence :

« Les erreurs et les fautes que nous avons commises, remettons-les sous le regard du cœur. À cause d'elles, cueillons les dignes fruits de la pénitence avant que tout ne s'assombrisse, c'est-à-dire avant que la mort ne survienne<sup>1562</sup>. »

Les mêmes craintes et recommandations étaient déjà formulées dans un petit texte pénitentiel copié à l'usage des moines au sein d'un manuscrit de 945 :

« Qu'ils soient toujours conscients et inquiets de leur propre mort. Que chacun œuvre ainsi jour et nuit sans plainte comme s'il devait vivre toujours. Et qu'ainsi, ils aient toujours sous le regard la mort comme s'ils devaient mourir aujourd'hui<sup>1563</sup>. »

Elles apparaissent aussi dans différentes prières de la liturgie hispanique<sup>1564</sup>. La spécialisation liturgique des moines leur permettait ainsi, en premier lieu, de favoriser leur propre salut. La

---

<sup>1560</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 2, IV, 5, 31-32, p. 523 : *intelligere debet, expectare et timere omnis catholicus, [...] et die noctuque in cinere et cilicio tam se quam mundi ruinam plangere, et de supputatione annorum supra non querere, et diem extremi seculi uel tempus supra non queat inuestigare, quem nemo scit, nisi deus solus. Vnusquisque ergo de suo cogitet transitu [...]. Quando enim quisque de seculo migrat, tunc illi consummatio seculi est.*

<sup>1561</sup> Voir en ce sens BLAETTLER, J. R., « Preaching the Power of Penitence in the Silos Beatus », dans J. HAMESSE, B. M. KIENZLE, D. L. STOUTD et A. T. THAYER (éd.), *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Louvain-la-Neuve, 1998 (Textes et Études du Moyen Âge, 9), p. 35-61.

<sup>1562</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 23, p. 312 : *Errores et culpas quas fecimus ante oculos cordis reuocemus ; de ipsis, antequam obtenebrescat, id est, antequam mors subripiat, fructus dignos penitentie faciamus.*

<sup>1563</sup> *Penitencial monástico de Silos*, p. 610-611 : *Semper presti sint et solliciti de morte sua. Unusquisque sic laborent sine murmuratione die ac nocte tanquam semper vbituri. Sic semper mortem ante oculos habeant tanquam odie transituri.*

vie de pénitence qu'ils s'imposaient avait fondamentalement le même but. En 1065, une donation du roi Sanche de Peñalén à San Millán de la Cogolla l'exprime clairement, quoique dans un latin rugueux. Parce que les moines de San Millán doivent être ceux qui « en tout temps illustr[ent] ce saint lieu par les psaumes, les hymnes et les cantiques, et qui serv[ent] Dieu pour l'éternité par une vie de sainte conversion, chastement, pieusement, justement, honnêtement, sous la discipline et la règle », il est évident aux yeux du roi – ou du moine et scribe Muño, qui rédige pour lui ce diplôme<sup>1565</sup> – que, « quand la trompette vibrante secouera le monde, et que le Seigneur Christ apparaîtra pour juger », ils jouiront du royaume céleste et de la contemplation de Dieu, avec les saints et les anges<sup>1566</sup>.

## Conclusion : Conversion monastique, rupture salvatrice et intégration sociale

La conversion monastique s'effectue d'abord, dans les territoires du nord péninsulaire comme dans le reste de la chrétienté occidentale du haut Moyen Âge, selon des modalités rituelles qui lui confèrent en principe sa validité, sa pérennité et sa force de rupture à l'échelle d'une existence humaine. Par la soumission à un rituel d'oblation – que les sources hispaniques postérieures à 711 ne permettent guère de saisir<sup>1567</sup> – ou à une cérémonie de profession, le moine en devenir entre dans un nouvel état ; il laisse derrière lui le siècle, ses attaches matérielles, son entourage familial. « Choix de vie » ou « choix de mort »<sup>1568</sup> – choix d'une vie pleine de renoncements ou choix de la meilleure mort possible pour ceux qui revêtent l'habit monastique au moment d'expirer –, la conversion répond, dans tous les cas, à

---

<sup>1564</sup> PINELL, « Las horas vigiliares », n° 27, p. 283 : *Vigilate et orate dicit dominus. Nescitis ora quando dominus domum veniet : sero, an media nocte, an galli cantu, an mane ; et dum venerit repente, inveniet vos dormientes ; qui oportet semper orare et numquam deficere* ; GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, A., « Oraciones “pro remissione peccatorum” de un Salterio español del siglo XI », dans *Hispania sacra*, 9, 1956, p. 141-152, ici p. 148 : *Ecce dies metuendus iam inminet, iam dies ultima uenit, instat limes uite [...]* Parce mici, Deus, antequam eam ; [...] *Solbe priusquam moriar, peccatorum uincla. [...]* Da mici, coram te, in confessione persistere, permite me in penitentia, dum uiuo, fortiter confirmatum esse.

<sup>1565</sup> CSM 1, doc. 344 (1065), p. 329 : *Hunc tomum exaravit in Christo Munio presbitero. Cf. aussi pour l'identification probable de ce personnage ibid., doc. 343 (1065), p. 327 : Munnio monachus conscriptor et testis.*

<sup>1566</sup> *Ibid.*, doc. 344 (1065), p. 328 : *vos qui ipsius sancti atrii almi confessoris prefati sanctissimi Emiliani reliquias veneramini et ipsum sanctum locum omni tempore psalmis, innis et canticis illustratis, caste, pie, iuste, honeste sub disciplina et regula vita sancte confessionis amodo et in eternum Domino seruietes qualiter vestris orationibus adiutus, cum trepens tuba mundum concusserit, et Christus in iudicio apparuerit, non cum edis ad sinixtram, set cum sanctis et bonis operariis ad dexteram poni ac absque formidine dominicam vocem audirer merear « benite benedicti Patris mei » et sequentia vobiscum florentia regna lucraturus ubi Domini contemplatione satiat, angelorum turmis insertus, feliciter vibam per eterna secula.*

<sup>1567</sup> Voir en général sur le rituel d'oblation monastique JONG, *In Samuel's Image*, p. 176-191.

<sup>1568</sup> Expressions empruntées à MAZEL, « Monachisme et aristocratie », p. 64.

des aspirations qui sont celles de tous les chrétiens : elle prépare l'inquiétant passage dans l'au-delà par l'adoption d'un genre de vie jugé préférable. Dans un monde sur lequel pèse constamment la perspective des fins dernières, l'assimilation du moine au pénitent, héritée de conceptions primitives où le monachisme s'était développé comme voie d'un rachat par l'ascèse, met l'accent sur le pouvoir rédempteur de la vie monastique. En ce sens, la part relativement élevée que semble avoir tenue la conversion monastique des adultes, par comparaison avec un monde ultra-pyrénéen où aurait dominé au même moment la pratique de l'oblation, peut sans doute être rattachée à une forme d'attachement aux traditions du monachisme ancien, profondément imprégnées par les inquiétudes eschatologiques.

Pour autant, même si la vie monastique s'affiche idéalement hors du monde, il serait trompeur d'imaginer un arrachement effectif des moines et des moniales à leur environnement social. Leurs conversions dépendent aussi d'intérêts collectifs. À travers eux, ces lieux d'isolement et de retraite que constituent les monastères se trouvent pleinement intégrés aux circuits multiples des relations politiques et sociales. Le cas des femmes de haut rang entrées au monastère est à ce titre particulièrement éclairant. Il donne à voir une forme de répartition sexuée des pouvoirs au sein des grandes familles, qui permettrait d'expliquer la fréquence avec laquelle les membres féminins de la parenté ont occupé des positions de pouvoir au sein des monastères familiaux, même quand ceux-ci se trouvaient soumis à l'autorité d'un abbé. Aux hommes revenaient la gestion des biens restés sous pouvoir laïque et l'exercice de fonctions militaires et politiques ; aux femmes, celle du patrimoine confié aux établissements religieux, la mémoire du groupe familial et sa sacralisation<sup>1569</sup>. Les professions monastiques, parce qu'elles dérivait de logiques aussi bien individuelles que collectives, participaient alors pleinement à l'affirmation et à la consolidation des pouvoirs.

Fondations et conversions constituent donc les voies les plus immédiates, et peut-être les plus sûres, par lesquelles un individu et le groupe familial dont il est issu s'efforcent d'associer étroitement à leurs intérêts propres un ou plusieurs établissements monastiques. De telles voies sont aussi les plus coûteuses et les plus exigeantes. Une troisième, plus commode sans doute, fut aussi plus largement empruntée que les deux précédentes : celle qui consistait à gratifier les monastères de libéralités plus ou moins abondantes – celle du don, et de ses complexes logiques. Elle mérite toute notre attention.

---

<sup>1569</sup> Voir en ce sens MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 105 ; HENRIET, « *Deo votas* », p. 201 ; MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas y nobleza », p. 57, n. 4.

# Chapitre VI

## Donner aux monastères

S'il est une réalité historique qui, dans l'Occident médiéval – et spécialement au temps du monachisme le plus florissant –, doit être placée à l'articulation des relations entre les monastères et la société qui les environne, c'est bien celle des donations multiples prodiguées à ceux-là par celle-ci. Le problème du don a ainsi nourri au cours des trente ou quarante dernières années un profond renouvellement des études monastiques médiévales<sup>1570</sup>. Parmi les spécialistes du Moyen Âge hispanique, la question est pourtant demeurée longtemps ignorée, si l'on excepte, d'une part, les travaux de purs historiens du droit<sup>1571</sup> ; de l'autre, les études économiques consacrées aux modalités d'acquisition des temporels monastiques<sup>1572</sup>. Depuis

---

<sup>1570</sup> Bilans historiographiques récents par BIJSTERVELD, A.-J. A., *Do ut des. Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum, 2007 (Middelleeuwse Studies en Bronnen, 104), p. 36-50 ; DAVIES, *Acts of Giving*, p. 30-34 ; MAGNANI, E., « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », dans *EAD.* (éd.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 15-28 ; MAZEL, « Monachisme et aristocratie », p. 60-63.

<sup>1571</sup> RUBIO SACRISTÁN, J. A., « Donaciones 'post obitum' y 'Donationes reservato usufructo' en la Alta Edad Media de León y Castilla », dans *Anuario de historia del derecho español*, 9, 1932, p. 1-32 ; GARCÍA DE VALDEAVELLANO, « La cuota de libre disposición » ; MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, J., *Herencias en favor del alma en el derecho español*, Madrid, 1944 ; ARVIZU Y GALARRAGA, F. DE, *La disposición « mortis causa » en el derecho español de la Alta Edad Media*, Pampelune, 1977 ; GARCÍA GALLO, A., « Del testamento romano al medieval. Las líneas de su evolución en España », dans *ID.*, *Estudios de historia del derecho privado*, Séville, 1982, p. 273-329 ; RODRÍGUEZ GIL, M., *La donación en la Alta Edad Media en los reinos de Castilla y León*, Universidad Complutense de Madrid, 1982 [thèse inédite].

<sup>1572</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 51-67 ; MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 100-108 ; YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 117-124 ; PALLARES MÉNDEZ, *El monasterio de Sobrado*, p. 76-83 ; GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 99-173 ; CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 113-119 ; LAPEÑA PAÚL, *El monasterio de San Juan de la Peña*, p. 63-107 ; GARCÍA TURZA, *El monasterio de Valvánera*, p. 82-100 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 243-281 ; MONTENEGRO VALENTÍN, *Santa María de Piasca*, p. 55-57 ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 47-107.

une dizaine d'années tout au plus, le don hispanique aux monastères du haut Moyen Âge commence d'être étudié pour lui-même<sup>1573</sup>. C'est donc sur un terrain encore en cours de défrichage et à la lumière de problématiques affinées par l'historiographie internationale qu'il convient de porter à présent nos regards : on ne saurait comprendre autrement l'insertion des monastères dans la société du haut Moyen Âge.

## I. Le don au cœur des pratiques sociales ?

### A. Des donations aux monastères omniprésentes ? Sur la représentativité documentaire

S'il est permis de mener avec quelque ambition une étude globale du don aux monastères dans le nord de la péninsule Ibérique entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, ce n'est bien sûr pas seulement parce que le sujet a bénéficié, sous d'autres cieux, de l'attention soutenue d'éminents spécialistes. C'est aussi et surtout parce que l'historien dispose, pour le traiter, d'une documentation abondante. Entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, on a recensé un peu plus de 8300 actes au sein des collections hispaniques éditées (annexe I). 60 % d'entre eux peuvent être considérés comme des actes de donation en général, et 45 % comme des actes de donation destinés à des monastères en particulier – soit 75 % du total des actes de donation<sup>1574</sup>. Près de la moitié des sources diplomatiques conservées, dont on sait qu'elles constituent elles-mêmes, au cours de la période et dans l'espace considérés, la très grande majorité de la documentation disponible, peuvent donc être rangées sous la rubrique des donations aux monastères : c'est dire le poids du phénomène, d'un point de vue au moins documentaire.

Il importe cependant de souligner combien cette masse considérable d'actes de donations se trouve inégalement répartie dans la chronologie considérée (fig. 13 et 14).

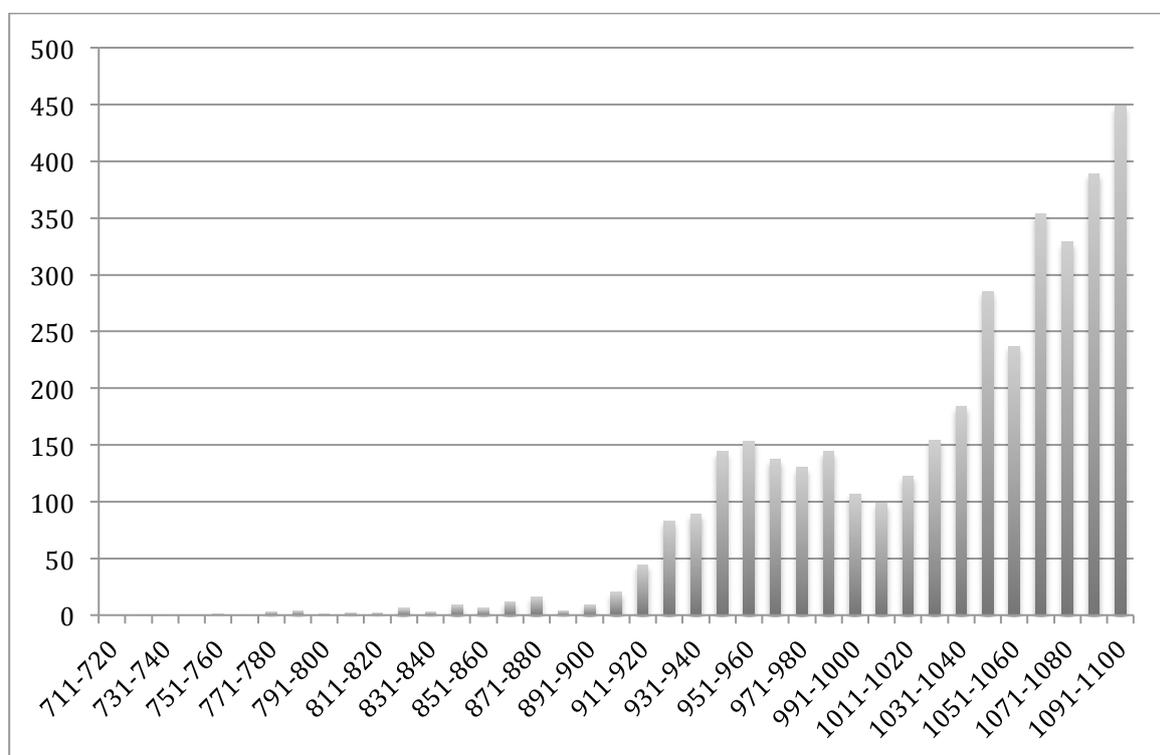
---

<sup>1573</sup> Les réflexions se sont d'abord portées sur les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, à travers le cas des monastères cisterciens : PASTOR, R., PASCUA ECHEGARAY, E., RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. et SÁNCHEZ LEÓN, P., *Transacciones sin mercado : Instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica, 1200-1300*, Madrid, 1999 ; PASTOR, R. et RODRÍGUEZ LÓPEZ, A., « Reciprocidades, intercambio y jerarquía en las comunidades medievales », dans *Hispania*, 60, 2000, p. 63-101. Concernant les VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, voir en particulier les travaux de DAVIES, « Buying with Masses » ; *EAD.*, *Acts of Giving*. Réflexions importantes dans ISLA FREZ, « Donaciones a la Iglesia » ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 109-114 ; *ID.*, « La religiosité des laïques », p. 243-247 ; GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas* ; MARTÍNEZ SOPENA, « Monjes y caballeros ».

<sup>1574</sup> Pour établir ces statistiques, nous avons suivi la définition du concept de donation proposée par RODRÍGUEZ GIL, *La donación en la Alta Edad Media*, p. IX : « acta de beneficiencia y liberalidad por el que disminuye el patrimonio del donante "trasmitente", dando lugar a un aumento del patrimonio del donante "aceptante" ».

Période	Nombre d'actes de donation aux monastères
701-800	9
801-900	69
901-1000	1051
1001-1100	2602

**Fig. 13. Répartition par siècles des actes de donation aux monastères hispaniques**



**Fig. 14. Répartition par décennies des actes de donation aux monastères hispaniques<sup>1575</sup>**

Les donations aux monastères se font plus abondantes au fil du temps, avec un poids relatif particulièrement lourd des dons effectués au cours des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles (98 % des actes de donation). La concentration s'accroît progressivement : 70 % des actes de donation recensés datent du XI<sup>e</sup> siècle ; 47 % de sa deuxième moitié ; 22,5 % de ses deux dernières décennies. À y regarder d'un peu plus près, on note que le véritable décollage se situe dans les années 920-930<sup>1576</sup>, et que la progression est dès lors régulièrement croissante, à l'exception d'une période de creux entre 990 et 1020 environ. Les actes de donation connaissent donc d'un

<sup>1575</sup> Statistiques établies à partir des données présentées dans l'annexe I.

<sup>1576</sup> 9 actes de donation recensés au cours de la décennie 891-900 ; 270 au cours de la décennie 901-910 ; 44 au cours de la décennie 911-920 ; 83 au cours de la décennie 921-930 ; 89 au cours de la décennie 931-940 : voir annexe I.

point de vue numérique une évolution globalement parallèle à celle des actes de la pratique dans leur ensemble au cours de la même période, si bien que les explications avancées au moment de décrire l'état du paysage documentaire hispanique pendant le haut Moyen Âge s'appliquent ici à peu près à l'identique<sup>1577</sup>. Le constat d'une telle inégalité de répartition implique donc la formulation préalable d'une précaution méthodologique élémentaire : nous ne pouvons connaître avec la même précision les donations aux monastères au IX<sup>e</sup>, et moins encore au VIII<sup>e</sup> siècle, qu'au cours des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles.

Il convient surtout de ne pas négliger les effets de miroir déformant induits par la documentation disponible. En raison de la capacité des moines à maîtriser l'écrit et à conserver les chartes sur le temps long, les actions juridiques auxquels ils participent et dont ils ont intérêt à fixer la mémoire se trouvent fortement sur-représentées dans la documentation parvenue jusqu'à nous<sup>1578</sup>. Il suffira pour s'en convaincre de considérer le gisement extraordinaire que constitue la collection documentaire du monastère cistercien de Santa María de Otero de las Dueñas<sup>1579</sup>. L'établissement n'est pas fondé avant 1230 par la noble María Núñez mais celle-ci, au moment de le doter, lui remet une série de chartes anciennes portant sur les biens concédés. On y trouve notamment des documents des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, issus pour l'essentiel des archives constituées par deux de ses ancêtres, les comtes Froila Muñoz et Pedro Flaínez. Or beaucoup de ces actes – donations, ventes, échanges, cessions contraintes – ne concernent que la société laïque. Sur les 307 chartes antérieures au XII<sup>e</sup> siècle éditées dans cette collection documentaire, 18 seulement (5,9 %) concernent des moines ou des communautés monastiques, dont 11 (3,6 %) enregistrent des donations : on est très loin des proportions évoquées plus haut. Quant aux donations destinées à des laïcs ou à des clercs bénéficiaires à titre privé, elles forment un corpus de 53 actes, auquel s'ajoute une série plus nombreuse de donations contraintes, visant à résoudre un conflit ou à compenser une faute. Il apparaît donc manifeste qu'il existait, à côté du circuit abondamment documenté des donations aux monastères, une quantité non négligeable de transactions dont les monastères et plus largement l'Église comme institution n'étaient pas parties prenantes. Si elles sont dans

---

<sup>1577</sup> Voir *supra*, p. 54-55.

<sup>1578</sup> Ce « heavy ecclesiastical bias » inhérent à la documentation diplomatique du haut Moyen Âge a été noté par MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, p. 77. Pour un état récent du problème, voir RIO, A., *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500-1000*, Cambridge, 2009 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series), p. 11-13 ; *EAD.*, « Les formulaires et la pratique de l'écrit dans les actes de la vie quotidienne (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », dans *Médiévales*, 56, 2009, p. 11-22, spt. p. 12-13.

<sup>1579</sup> Voir sur cette documentation, sa nature et son origine CSMOD, p. 21-23, ainsi que SER QUIJANO, G. DEL, *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (León) (854-1037)*, Salamanque, 1994 (Textos medievales. Documentos y estudios para la historia del occidente peninsular durante la Edad Media, 20), p. 14-22.

l'ensemble beaucoup moins bien attestées, l'exemple de la documentation de Santa María de Otero de las Dueñas invite à ne pas les sous-estimer<sup>1580</sup>. Les cartulaires de Celanova et de Sobrado, qui livrent un grand nombre d'actes liés à l'action des fondateurs avant la construction des deux monastères, respectivement en 936 et 952, permettent de dresser un constat comparable<sup>1581</sup>.

Une autre réserve doit être formulée à propos de la place relative des donations dans l'ensemble des activités juridiques engageant les monastères. Les actes de donations aux monastères constituent, entre 711 et 1100, 69,5 % des actes impliquant des moines ou des communautés monastiques comme acteurs (annexe I). Une telle part s'explique d'abord par l'importance quantitative et la fréquence des dons aux monastères : l'afflux des donations pieuses constitue dans la plupart des cas, par le nombre d'actes et par l'ampleur des biens concédés, le premier fondement des fortunes monastiques<sup>1582</sup>. Mais ce pourcentage élevé provient sans doute aussi du besoin ressenti par les communautés de fixer plus régulièrement le souvenir des donations qu'elles ont reçues que celui de leurs autres négoce, parce que les biens acquis de cette manière sont souvent d'une plus grande valeur. On sait, même si le problème est complexe, que l'écrit documentaire du haut Moyen Âge vise à enregistrer un droit dans une perspective éventuellement probatoire : de là, peut-on penser, son utilisation plus commune pour fixer les droits les plus amples<sup>1583</sup>. Il faut alors prendre garde à un second biais documentaire : au sein des actes de la pratique mettant en jeu des monastères, les donations se trouvent sans doute proportionnellement en plus grand nombre qu'elles ne l'ont été dans les faits parmi l'ensemble des actions juridiques ayant engagé des établissements monastiques.

La formulation de ces diverses précautions nous invite donc à ne pas surestimer la place des donations aux monastères dans les pratiques sociales du haut Moyen Âge hispanique : elles furent assurément abondantes, mais moins omniprésentes qu'une

---

<sup>1580</sup> Voir en ce sens HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 246. Sur l'importance des donations entre laïques, voir aussi DAVIES, « Buying with masses », p. 404 ; *EAD.*, *Acts of Giving*, p. 139-163.

<sup>1581</sup> Donations aux fondateurs de Celanova jusqu'en 936 : CDMC 1, doc. 11 (916), p. 73-74 ; doc. 12 (916), p. 74-75 ; doc. 13 (918), p. 76-77 ; doc. 14 (919), p. 77 ; doc. 17 (922), p. 79-80 ; doc. 21 (923), p. 83-84 ; doc. 25 (927), p. 87-89 ; doc. 26 (927), p. 89-90 ; doc. 35 (931), p. 102 ; doc. 36 (932), p. 103-104 ; doc. 44 (935), p. 112-114 ; doc. 47 (935), p. 116-117 ; doc. 50 (936), p. 119-120 ; doc. 51 (936), p. 120-121 ; doc. 52 (936), p. 121-124. Sobrado (d'après TS) : avant 952, 5 actes de donation à des monastères pour 32 à des particuliers. Après la fondation de Sobrado, 21 donations aux monastères pour 9 donations à des particuliers jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>1582</sup> Cf. REGLERO DE LA FUENTE, « Un género historiográfico », p. 53-54.

<sup>1583</sup> Au sein d'une littérature foisonnante, voir par exemple MORELLE, L., « Usage et gestion de l'écrit documentaire (Occident, VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) : quelques considérations sur l'acte écrit », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident). XXXIX<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008)*, Paris, 2009 (Histoire ancienne et médiévale, 102), p. 117-126.

appréhension trop immédiate de la documentation ne pourrait le laisser croire. Il n'en demeure pas moins que les chartes de donation délivrées en faveur des monastères hispaniques du haut Moyen Âge sont parvenues jusqu'à nous en grand nombre. Il convient dès lors de nous interroger sur leur signification sociale.

## **B. Formalisme diplomatique, idéologie monastique et réception sociale**

On sait que les chartes du haut Moyen Âge ont été, pour la plus grande part sinon la totalité, rédigées par des clercs et par des moines. Il faut ajouter qu'elles l'ont généralement été par un scribe attaché à l'établissement acteur ou bénéficiaire du fait juridique enregistré<sup>1584</sup>. Les exemples – minoritaires – de chartes où les souscriptions sont assez précises pour permettre d'identifier la qualité sociale du scripteur nous orientent dans une telle direction : les moines copiant des actes de donation délivrés en faveur de monastères sont bien attestés<sup>1585</sup>. Même s'il n'est pas toujours permis de préciser leur établissement d'appartenance, et même si l'on connaît des cas de moines copiant des actes qui ne sont pas destinés à leur propre communauté, on peut considérer que ces moines scribes appartenaient assez couramment au monastère bénéficiaire : le cas n'est en tout cas pas rare<sup>1586</sup>. L'idéologie

---

<sup>1584</sup> Sur les actes préparés par les bénéficiaires, voir en général GUYOTJEANNIN, PYCKE et TOCK, *Diplomatique médiévale*, p. 228-229. Sur le cas hispanique : FERNÁNDEZ FLÓREZ, J., « Los documentos y sus *scriptores* », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 97-139.

<sup>1585</sup> Exemples tirés d'actes de donation à des monastères : CIC, doc. 12 (979), p. 37 : *Nunnu monaco scripsit* ; CDMS 1, doc. 348 (994), p. 421 : *Romanus monachus notuit* ; CDVS, doc. 3 (1023), p. 17 : *Santius monachus rogatus scripsit* ; doc. 32 (1055), p. 55 : *Agila presbiter et monachus scripsit* ; MSID, doc. 21 (1053), p. 326 : *Petrus, sacerdos [sic] et monachus, qui hanc cartulam tradicionis uel donationis rogatus scripsit* ; CDCL 4, doc. 1153 (1067), p. 386 : *Claudio monaco notuit* ; PMH, doc. 512 (1074), p. 316 : *Menendus quasy monachus notuit* ; doc. 579 (1080), p. 350 : *Micahelis monachus scripsit* ; doc. 871 (1098), p. 519 : *Fernandus monachus quasi presbiter scripsit* ; DML, doc. 114 (1085), p. 169 : *Eximinus, monachus atque sacerdos, rogatus scripsit atque dictauit, et per hoc signum quod manu sua fecit, signauit*.

<sup>1586</sup> Exemples : Juan de San Pedro de Arlanza et Juan de San Isidro de Dueñas (CDF, p. 23-24) ; Mirón de Santa María de Obarra (CDOb, p. XVIII-XIX) ; Vigila de San Martín de Albelda (CALb, doc. 19 [950], p. 29 : *Vigila scriba manu mea signum feci* ; probablement le fameux Vigila copiste du *Codex albeldensis* : voir FERNÁNDEZ FLÓREZ, « Un calígrafo-miniaturista del año mil : Vigila de Albelda », p. 178-179) ; Aloitus et Iemondus de Celanova (CDMC 1, doc. 53 [936], p. 127 : *Aloytus diaconus et notarius scripsi* ; doc. 72 [942], p. 157 : *Aloytus diaconus et confessus qui et notarius dictauit et scripsi* ; CDMC 2, doc. 104 [954], p. 84 : *Aloitus seu confesus scripsi qui tunc prepositus* ; doc. 108 [955], p. 88 : *Aloitus presbiter quod scripsi* ; doc. 111 [955], p. 92 : *Aloitus conuersus notui scribens* ; doc. 123 [959], p. 106 : *Aloitus conuersus scripsit* ; doc. 198 [986], p. 214 : *Aloytus notarius scripsit* ; TC, doc. 288 [1091], p. 428 : *Iemondus indignus presbiter notuit* ; doc. 289 [1092], p. 429 : *Iemondus prioris notuit* ; doc. 296 [1091], p. 438 : *Iemondus notuit* ; doc. 298 [1100], p. 440 : *Iemondus prior notuit* ; doc. 539 [1090], p. 744 : *Iemondus prioris notuit* ; Oramius de San Pedro de Montes (TSPM, doc. 17 [1047], p. 103 : *Oramius, abba, qui notuit cnf.* ; doc. 19 [1061], p. 106 : *Oramio scripsit* ; doc. 21 [1072], p. 108 : *Oramio abba scripsit* ; doc. 22 [1073], p. 109 : *Oramio abba, scripsit*) ; Isnardo et Domingo de Santa María de Alaón (CALa, doc. 246 [1044], p. 236 : *Isnardus abba de Alaone rogatus scripsit die et anno que supra* ; doc. 278 [1088], p. 262 : *Dominicus monachus scripsit sub die et anno que supra* ; vraisemblablement le

du don qui se dégage des chartes doit donc être considérée comme une construction clérico-monastique<sup>1587</sup>, souvent peu originale – rappelons que l’élaboration des chartes dépend de modèles parfois anciens, transmis ou non par des formulaires – et qui dérive de conceptions théologiques fondées sur un corpus biblique et patristique dont les rédacteurs des chartes n’avaient pas nécessairement une connaissance approfondie<sup>1588</sup>. Au sein de la documentation conservée, le discours sur le don s’exprime ainsi à travers le carcan de formules diplomatiques, parfois propres à chaque monastère, dont la faible malléabilité contraint notre capacité à percevoir les réalités qu’elles recouvrent.

Il ne faudrait pourtant pas conclure trop rapidement que le discours diffusé par les chartes se trouvât déconnecté des pratiques sociales. Assurément, il reflétait au premier chef les conceptions idéologiques de ceux qui le produisaient. Mais l’idéologie exerce, pour reprendre l’expression de Louis Althusser, une « fonction pratico-sociale » : elle contribue à façonner la réalité<sup>1589</sup>. Les études de sociolinguistique et les travaux sur la *literacy* menés depuis une trentaine d’années permettent d’abord de fonder l’hypothèse que les laïcs donateurs, quand les chartes faisaient l’objet d’une lecture publique, pourraient avoir perçu et compris le sens global de phrases qui exposaient une théologie sommaire du don<sup>1590</sup>. Mais il faut surtout constater une évidence : le don n’est pas qu’un discours ; il est aussi un fait social abondamment pratiqué et documenté. Or le choix de donner est nécessairement antérieur à la

---

même personnage que l’on retrouve comme scripteur d’une série d’actes du monastère d’Alaón dans le quart de siècle suivant : CAla, doc. 279 [1088], p. 263 ; doc. 286 [1102], p. 269 ; doc. 287 [1095-1104], p. 270 ; doc. 304 [1100-1104], p. 283 ; doc. 306 [1112], p. 284 ; Jimeno de San Victorián de Sobrarbe (CDVS, doc. 65 [1075], p. 95 : *Ego Exemeno monachus iubente domno Grimaldo abbate subscripsi*) ; Moninus de San Claudio de Ribeiro (MSCR, doc. 2 [1076], p. 262 : *In ipso monasterio Sancti Claudii Moninus abba, conf. [...] Moninus abba qui notuit*) ; García et Martín de Leire (DML, doc. 130 [1090], p. 188 : *Ego Garsias monachus scripsi hanc cartam iussu domini mei Regimundis abbatis et dompna Tota, III nonas marcii* ; doc. 155 [1097], p. 223 : *Martinus sacerdos scripsit hanc cartam die .XV. kalendas februarii, iussu Regimundi abbatis cui misereatur Deus*).

<sup>1587</sup> JONG, *In Samuel’s Image*, p. 279, évoque dans le même sens une « clergy’s ‘gift ideology’ ».

<sup>1588</sup> Sur la théologie chrétienne du don, voir notamment JOBERT, P., *La notion de donation. Convergences : 630-750*, Paris, 1977 (Publications de l’université de Dijon, 49), p. 141-204 ; GUERREAU-JALABERT, A., « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », dans *Hispania*, 60, 2000, p. 27-62 ; MAGNANI, E., « Du don aux églises au don pour le salut de l’âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », dans N. BÉRIOU, B. CASEAU et D. RIGAUX (éd.), *Pratiques de l’eucharistie dans les Églises d’Orient et d’Occident (Antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004)*, vol. 2, *Les réceptions*, Paris, 2009 (Collection des études augustinienne. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 46), p. 1021-1042.

<sup>1589</sup> ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, 1965 (Théorie, 1), p. 238. José Ángel García de Cortázar a ainsi insisté à plusieurs reprises sur la capacité des moines et des monastères à diffuser autour d’eux leur propre système de représentation du monde et de la société : cf. par exemple GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios castellanos », p. 153-166.

<sup>1590</sup> Sur la lecture publique et la compréhension des actes dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir dernièrement WRIGHT, R., « La difusión inmediata del documento : lenguaje y lectura en el siglo X », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 117-126. Plus largement, récentes et précieuses mises au point de RIO, *Legal Practice and the Written Word*, p. 11-20 ; EAD., « Les formulaires et la pratique de l’écrit », p. 12-16.

rédaction d'une charte, et il est effectué par des individus dont il n'y a pas lieu de penser qu'ils aient généralement agi sous une contrainte autre que mentale ou, précisément, idéologique<sup>1591</sup>. Les formules d'exposé insistant avec récurrence sur la spontanéité de la donation, sur l'absence de pression extérieure ou sur l'état de pleine conscience dans lequel elle a été effectuée, bien que figées, ne sont ainsi pas vides de sens<sup>1592</sup>. Elles montrent non seulement la volonté des donateurs ou des rédacteurs des actes d'enregistrer une action conforme au droit en vigueur, qui conditionne la validité du don à la liberté d'action du donateur<sup>1593</sup>, mais elles révèlent aussi, comme l'écrit Patrick Henriët, que le système du don « n'aurait pu fonctionner sans la participation et l'accord des laïques », c'est-à-dire sans un « consensus social minimal » autour de son utilité ou de sa nécessité<sup>1594</sup>.

Il faut cependant insister sur la grande hétérogénéité des actes de donation dans l'espace qu'ils réservent à l'expression d'une idéologie du don. On peut admettre, comme principe général, que les discours théoriques sur le don les plus élaborés se trouvent concentrés dans les préambules des chartes<sup>1595</sup>. Or les actes de donation pourvus d'un préambule sont presque partout minoritaires. José Ángel García de Cortázar a certes évalué leur part dans la documentation de Samos à 60 % pour les IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, mais celle-ci tombe à environ 25 % dans les actes de Celanova et à 14 % dans ceux d'Arlanza ; elle est de 32 % parmi les chartes de Sahagún entre 904 et 1230<sup>1596</sup>. Le même type de calcul, effectué

---

<sup>1591</sup> On met ici à part les cas de donations effectuées par nécessité économique – pour en obtenir en échange des ressources vitales – ou bien en compensation d'un crime ou d'un délit.

<sup>1592</sup> Voir les exemples cités *infra*, n. 1616.

<sup>1593</sup> *Liber Iudiciorum*, V, 2, 1, p. 210.

<sup>1594</sup> HENRIËT, « La religiosité des laïques », p. 246-247.

<sup>1595</sup> Nous suivons ici la définition proposée par GUYOTJEANNIN, PYCKE et TOCK, *Diplomatique médiévale*, p. 76 : « Le préambule, c'est l'exposé des motifs de la confection de la charte ou de la passation de l'acte juridique. Non pas l'exposé des motifs précis et liés à l'acte lui-même, mais l'exposé de motifs très généraux : le souci du salut éternel, la nécessité de l'aide aux églises, le contenu de la fonction royale, épiscopale ou autre, l'utilité de l'écriture dans le cadre de la lutte contre l'oubli ». Sur le préambule diplomatique, l'étude fondamentale demeure celle de FICHTENAU, H., *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkunderformeln*, Graz-Cologne, 1957 (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband, 18). Pour un aperçu général concernant les préambules de chartes hispaniques, voir LAFFÓN ÁLVAREZ, L., « *Arenga hispana* : Una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 16, 1989, p. 133-232.

<sup>1596</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Arlanza : la respuesta de las fórmulas “inútiles” (años 912 a 1233) », dans J. M. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ et G. DEL SER QUIJANO (dir.), *La Península en la Edad Media, treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca, 2006, p. 143-158, ici p. 149 ; *Id.*, « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Samos : la respuesta de las fórmulas “inútiles” (años 785-1209) », dans E. REY GARCÍA et V. PLIEGO DE ANDRÉS (dir.), *Concordis modulationis ordo. Ismael Fernández de la Cuesta In honorem. Inter-American Music Review*, 18, 2008, p. 87-97 ; *Id.* et AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Celanova : la respuesta de las “fórmulas inútiles” (años 842-1165) », dans M. I. DEL VAL VALDIVIESO et P. MARTÍNEZ SOPENA (dir.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Valladolid, 2009, vol. 3, p. 251-268, ici p. 256 ; AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún : la respuesta de las “fórmulas inútiles” (904-1230) », dans *Anuario de estudios medievales*, 40, 2010, p. 847-888, ici p. 869-870. Encore faudrait-il revoir certains de ces chiffres à la baisse

d'après les actes de Cardeña, révèle une proportion équivalente (31,7 %) <sup>1597</sup>. Plus à l'est, dans la Rioja, en Navarre, en Aragon, les préambules sont moins courants encore : les documents authentiques de San Millán et de Leire les ignorent tout à fait <sup>1598</sup> ; on les rencontre exceptionnellement, et sous des formes généralement peu développées, parmi ceux d'Albelda, d'Irache ou de Suan de la Peña <sup>1599</sup>, et l'extraordinaire préambule par lequel s'ouvre la charte de dotation de Santa María de Nájera ne suffit pas à contrebalancer ce constat de rareté <sup>1600</sup>, d'autant plus frappant que l'usage des préambules est largement attesté plus à l'est encore, en terre catalane <sup>1601</sup>. Il pourrait y avoir là, bien sûr, le résultat d'un travail de sélection des copistes, car la grande majorité des actes considérés nous ont été transmis au sein de tardives compilations. Mais les rares comparaisons entre originaux et copies de cartulaires qu'autorisent la documentation conservée tendent à prouver que la suppression du préambule au moment de la mise en cartulaire, même si elle est ponctuellement attestée, n'est pas le cas le plus courant <sup>1602</sup>. Pour expliquer cette relative rareté des préambules, Wendy Davies a proposé, sur la base de la longueur et de la complexité des actes de donation, une distinction dans sa globalité acceptable : les actes les plus développés, pourvus des préambules et des comminations spirituelles les plus riches, sont souvent réservés aux donations émanant de la royauté et de l'aristocratie laïque ou ecclésiastique ; la générosité des couches sociales inférieures se trouve généralement consignée dans des chartes de donation plus simples, même si les actes succincts ne leur sont pas réservés <sup>1603</sup>. Une telle distinction n'implique pourtant pas que les laïcs donateurs, quand ils n'appartenaient pas aux plus hautes sphères de la société, aient été imperméables à l'idéologie clérico-monastique du don : même sous des formes simplifiées, même en des formules brèves, celle-ci s'exprimait dans les actes de donation qu'ils délivraient. Sans doute n'en percevaient-ils pas tous les enjeux, mais on peut légitimement penser qu'ils souscrivaient à l'idée fondamentale selon laquelle il était bon de se

---

dans la mesure où ces auteurs adoptent une définition extensive du préambule qui tend à incorporer parfois de simples formules d'exposé.

<sup>1597</sup> Calcul effectué à partir des documents édités dans CSPC, pour l'ensemble de la période qu'ils englobent (899-1085).

<sup>1598</sup> Voir CSM 1-2 et DML.

<sup>1599</sup> CAIb, doc. 5 (928), p. 15 ; CDI, doc. 2 (1024), p. 4-5 ; CSJP 1, doc. 62 (1034), p. 180 ; CSJP 2, doc. 67 (1036), p. 9 ; doc. 91 (1046), p. 67 ; doc. 92 (1046), p. 69 ; doc. 168 (c. 1062), p. 214.

<sup>1600</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 17-19.

<sup>1601</sup> Voir ZIMMERMANN, M., « Protocoles et préambules dans les documents catalans du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. Évolution diplomatique et signification spirituelle, II. Les préambules », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 11, 1975, p. 51-79.

<sup>1602</sup> Voir FERNÁNDEZ FLÓREZ et HERRERO DE LA FUENTE, « Libertades de copistas » ; SERNA SERNA, « Munio y el *becerro gótico* de Sahagún » ; RUIZ ASENCIO, « Los copistas del *Liber Testamentorum* » ; HERRERO DE LA FUENTE, « Cartularios leoneses ».

<sup>1603</sup> DAVIES, *Acts of Giving*, p. 106-109.

séparer d'une partie de ses biens au profit de l'Église, c'est-à-dire d'une église ou, plus souvent encore, d'un monastère.

La quantité totale des donations enregistrées constitue un premier indicateur en ce sens, mais il faut s'interroger aussi sur l'assiette du don, c'est-à-dire sur le spectre social auquel s'étend sa pratique. Au sommet de la société, les donations aux monastères sont abondantes : les souverains, les comtes, les *domini* ou *seniores*, les parents des uns et des autres, les évêques sont ceux qui gratifient les établissements monastiques des plus belles offrandes. Au bas de l'échelle sociale, le don se trouve évidemment borné par la capacité à donner, c'est-à-dire en premier lieu par l'accès à une quelconque propriété, même minime, en second lieu par l'étendue des choses possédées, laquelle doit être suffisante pour que le prélèvement d'un bien sur le patrimoine ne compromette pas la subsistance du donateur et de son proche entourage : la masse insaisissable des dépendants sans avoir, en toute vraisemblance, ne donne rien. Deux extrêmes aux limites mal définies – où finit l'élite magnatice ? où commence le groupe de ceux qui ont à peine de quoi vivre ? problèmes à peu près insondables, faute de sources assez précises pour les saisir ; ils dépassent de loin notre propos – entre lesquels prend place un bloc aux contours plus vaporeux encore : petites élites d'envergure locale – *boni homines*, prêtres ruraux ou gros paysans – mais aussi travailleurs libres possédant quelques terres. On connaît l'argument de Claudio Sánchez-Albornoz, soutenant le poids numérique et social d'un groupe de « petits propriétaires », c'est-à-dire de paysans alleutiers, dans le nord de la péninsule Ibérique au cours des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Cette thèse, nuancée et affinée par les études ultérieures mais toujours acceptable dans ses grandes lignes, se fonde sur la lecture d'une multitude d'actes de la pratique – et notamment d'actes de donation – mettant en scène des individus dotés d'une capacité juridique et d'un pouvoir de disposition sur ce qu'il faut bien appeler leurs propriétés. Aucun qualificatif ne vient distinguer socialement ces donateurs et l'apparente petitesse des biens en jeu conduit à les séparer du groupe aristocratique<sup>1604</sup>.

Les historiens des temporels monastiques, au moment d'étudier les donations comme modalités de l'accumulation patrimoniale, ont souvent distingué aux côtés des rois et des

---

<sup>1604</sup> Sur ce groupe des alleutiers dans les territoires du nord péninsulaire, voir SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « Pequeños propietarios libres en el reino asturleonés. Su realidad histórica », dans *Agricultura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*, Spolète, 1966 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 13), p. 183-224 ; GARCÍA GARCÍA, M. E., « Pequeños propietarios en Asturias (siglos X y XI) », dans *Asturiensia medievalia*, 5, 1986, p. 33-54 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 214-223 ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito*, p. 295-297 ; ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales*, p. 27-51 ; LARREA, *La Navarre*, p. 318-319 ; SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *La configuración de un sistema de poblamiento y organización del espacio : el territorio de León (siglos IX-XI)*, León, 2002, p. 252-271 ; PORTASS, R., « Rethinking the “Small Worlds” of Tenth-Century Galicia », dans *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, p. 83-103.

hommes d'Église, parfois aussi des aristocrates, un groupe de donateurs constitué par ceux qui ne peuvent être clairement attachés à l'une ou l'autre des catégories précédentes<sup>1605</sup>. Sans doute leur caractérisation est-elle toujours problématique, car elle s'effectue essentiellement en négatif, à partir des silences de la documentation. Il est en effet très rare que la qualité sociale de ces petits donateurs se trouve en quelque façon spécifiée : l'exemple exceptionnel d'un certain Pelayo, forgeron, cédant au monastère de Valdesaz la moitié de ses biens, suffit cependant à prouver que tous les bienfaiteurs de l'Église n'étaient pas de haute condition<sup>1606</sup>. Pour le reste, en admettant la fatalité d'une marge d'erreur, on peut penser que les donateurs qui ne reçoivent pas de titre distinctif, que leur nom ne permet pas d'attacher à une famille aristocratique connue et qui ne se montrent pas d'une générosité telle qu'on devrait les supposer nécessairement très riches peuvent être tenus pour de modestes élites locales ou de simples paysans alleutiers, plutôt que renvoyés dans le groupe beaucoup plus étroit des véritables détenteurs du pouvoir et de la puissance foncière. Or, les études sur les temporels l'ont montré, c'est la catégorie des « particuliers » ou des « petits propriétaires » – celle des donateurs qui ne sont ni rois, ni nobles, ni prélats –, qui délivre comparativement le plus grand nombre de donations en faveur des monastères<sup>1607</sup>.

<sup>1605</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 52, distingue ainsi parmi les donateurs les rois, les seigneurs et les particuliers ; MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 100-101, les rois, les comtes, les magnats, les prêtres, les moines et les petits paysans propriétaires de condition libre, catégories ensuite regroupées en trois : nobles, clercs et petits propriétaires ; GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 119-137, les rois, les nobles et les particuliers ; LAPENA PAÚL, *El monasterio de San Juan de la Peña*, p. 63-88, les rois, les ecclésiastiques et les particuliers ; GARCÍA TURZA, *El monasterio de Valvánera*, p. 94-95, les rois, les nobles et les particuliers ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 272-281, les rois, les *beniores* et *dominae*, les clercs et les donateurs sans titre ni qualité ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 54-55, 76, 93 et 102, les rois, les nobles, les clercs et les petits propriétaires.

<sup>1606</sup> CDCL 4, doc. 1165 (1069), p. 402 : *Testamentum quod fecit Pelagio ferrario ad Sanctum Ciprianum de Ualle de Salice de hereditate sua que abuit in Ualuerde*.

<sup>1607</sup> Pour la période 926-1100, GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 52, donne les chiffres suivants : 68 donations royales ; 184 donations seigneuriales ; 221 donations particulières (soit respectivement 14,3 %, 39 % et 46,7 %). Pour la période 902-995, MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, donne les chiffres suivants : 32,9 % des donations effectuées par les rois et les nobles ; 31,7 % par les clercs ; 35,2 % par les petits propriétaires. Pour la période 996-1109, *ibid.*, p. 174, l'A. donne selon les mêmes catégories les chiffres suivants, respectivement : 23,9 %, 23,9 % et 52,1 %. LAPENA PAÚL, *El monasterio de San Juan de la Peña*, p. 88, sans proposer de données précisément chiffrées, établit cependant la rareté des donations réalisées par des ecclésiastiques, la plus grande fréquence des donations royales au cours du XI<sup>e</sup> siècle, et l'abondance des donations effectuées par des particuliers. Pour la période 1025-1100, GARCÍA TURZA, *El monasterio de Valvánera*, p. 95, donne les chiffres suivants : 4 donations royales, 13 donations seigneuriales, 33 donations particulières (soit respectivement 8 %, 26 % et 66 % du total). Les données fournies par ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 54-55 et 76, pour les monastères de Samos et de Celanova, sont inutilisables en raison de nombreuses erreurs rendant les tableaux illisibles. Il semble s'en dégager une prééminence des clercs, mais nos propres comptages la contredisent totalement puisque nous dénombrons dans la documentation de Celanova entre 841 et 1100 16 donations royales, 47 donations ecclésiastiques et 141 donations qui ne sont ni royales, ni ecclésiastiques ; dans celle de Samos, entre 781 et 1100, les chiffres correspondant aux mêmes catégories sont respectivement 16, 26 et 104. La seule exception notable est donc fournie par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 281, qui donne pour la période 1024-1083 les chiffres suivants : 11 donations royales, 31 donations seigneuriales, 3 donations cléricales et une seule donation d'un individu sans titre, soit respectivement 23,9 %, 67,4 %, 6,5 % et 2,2 % du total).

Des réflexions précédentes, il est permis de tirer une double hypothèse : 1) la donation aux monastères est un phénomène sinon massif, en tout cas largement pratiqué, y compris par des individus d'une condition sociale qui n'est pas exceptionnellement élevée ; 2) les donateurs ont été, dans une mesure sans doute variable selon leur condition, perméables à l'idéologie du don telle que les chartes nous permettent de la saisir. On peut en déduire 1) que les monastères jouissent d'une réelle puissance d'attraction sociale, par-delà les réserves que nous impose le filtre d'une documentation d'origine exclusivement ecclésiastique ; 2) qu'il n'est pas tout à fait illusoire de tenter une analyse du fonctionnement du don et des motivations des donateurs à la lumière des informations délivrées par les chartes. C'est à elle qu'il faut à présent nous atteler.

## II. Donner pour recevoir ? Le système du don

Les médiévistes ont longtemps privilégié une interprétation du don médiéval inspirée de l'anthropologie de Marcel Mauss : chaque donation était effectuée en attente d'un retour ; le don engageait systématiquement un contre-don<sup>1608</sup>. Dans le cas des donations aux églises et aux monastères, l'application d'une telle grille de lecture revient à comprendre le don comme un acte binaire et contractuel, animé par un principe de réciprocité : un donateur, souvent un laïc, remet à un bénéficiaire, église ou monastère, un bien matériel en échange d'un contre-don spirituel qui prend généralement la forme d'un service liturgique – des terres contre des prières. Plus récemment, diverses études ont conduit à mettre en cause l'applicabilité du schéma maussien aux sociétés médiévales, d'une part en insistant sur la multiplicité des acteurs mis en jeu, d'autre part en récusant le paradigme du « don-contre-don », jugé simplificateur, pour lui préférer celui de l'« échange généralisé », voire pour nier la validité de tout modèle théorique plaqué sur des réalités sociales contrastées<sup>1609</sup>. Est-il pour autant

---

<sup>1608</sup> MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, 2007 (Quadrige grands textes) [1<sup>re</sup> publ. 1924-1925 dans *L'Année sociologique*, 1]. Pour une utilisation plus ou moins revendiquée de la théorie maussienne du don dans le cadre des sociétés médiévales, voir par exemple BOUCHARD, C., *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca-Londres, 1987 ; EAD., *Holy Entrepreneurs. Cistercians, Knights and Economic Activity in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca-Londres, 1991 ; WHITE, S., *Custom, Kinship and Gift to Saints* ; ROSENWEIN, B. H., *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989 ; McLAUGHLIN, *Consorting with Saints*.

<sup>1609</sup> Voir SILBER, I. F., « Gift-Giving in the Great Traditions : The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West », dans *Archives européennes de sociologie*, 36, 1995, p. 209-243 ; EAD., *Virtuosity, Charisma, and Social Order*, p. 145-156 ; JONG, *In Samuel's Image*, p. 266-282 ; GUERREAU-JALABERT, « Caritas y don » ; EAD., « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans E. MAGNANI (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 193-208 ; MAGNANI, E., « Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche », dans *Revue du M.A.U.S.S.*, 19,

permis d'affirmer, avec Anita Guerreau-Jalabert, que le don au Moyen Âge ne fût pas délivré dans l'espoir d'un retour<sup>1610</sup> ? Il est peu probable que les complexes soubassements spéculatifs qui confèrent sa validité à une telle affirmation aient été perçus par la masse peu éduquée des donateurs, et vraisemblablement même par les plus lettrés des clercs hispaniques – lesquels ne semblent pas avoir été, pendant le haut Moyen Âge, d'éminents théologiens. Il convient en tout cas d'interroger une telle réorientation historiographique à la lumière de la documentation ibérique.

## A. Dons libres ou contraints, contre-dons, échanges, ventes

En des siècles où le droit théoriquement en vigueur demeure celui de l'époque wisigothique, les donations comme actes juridiques peuvent être définies en première approche par référence aux prescriptions du *Liber Iudiciorum*<sup>1611</sup> : librement effectuées<sup>1612</sup>, irrévocables<sup>1613</sup>, ne lésant pas les héritiers au-delà de ce que la loi autorise<sup>1614</sup>. En la matière, la validité pérenne de telles normes, longtemps après la chute du royaume de Tolède et la disparition de ses souverains législateurs, est attestée par les actes de donation qui, au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle, continuent de s'adosser explicitement à la *lex gothica*<sup>1615</sup> et contiennent des

---

2002, p 309-322 ; *EAD.*, « Les médiévistes et le don » ; *EAD.*, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme » ; ALGAZI, G., GROEBNER, V. et JUSSEN, B., *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 188).

<sup>1610</sup> GUERREAU-JALABERT, « *Caritas* y don », p. 50.

<sup>1611</sup> Voir en général sur le régime juridique du don dans le droit wisigothique RODRÍGUEZ GIL, *La donación en la Alta Edad Media*, p. 70-74.

<sup>1612</sup> *Liber Iudiciorum*, V, 2, 1, p. 210.

<sup>1613</sup> *Ibid.*, IV, 5, 6, p. 202-205 ; V, 1, 1, p. 208 ; V, 2, 6, p. 213-215.

<sup>1614</sup> *Ibid.*, IV, 2, 20, p. 189 ; IV, 5, 1, p. 195-198. Sur la capacité juridiquement limitée de donner à l'Église, voir GARCÍA DE VALDEAVELLANO, « La cuota de libre disposición ».

<sup>1615</sup> Exemples tirés d'actes de donation à des monastères : TSJS, doc. 132 (978), p. 288 : *sicut lex gotica docet, et in libro III<sup>o</sup>, titulo II<sup>o</sup>, capitulo XX<sup>o</sup>, ubi dicit : “ut qui filios non relinquit faciendi de rebus suis quod voluerit habeat potestatem”* ; et in libro V<sup>o</sup>, titulo II<sup>o</sup>, capitulo III<sup>o</sup>, similiter dicit : “si maritus mulieri de quibuscumque aut de quantocumque donationem voluerit facere, liberam habeat potestatem” ; CDMC 2, doc. 190 (982), p. 190 : *sicut lex gotica docet* ; CDCL 3, doc. 587 (999), p. 108 : *sicut de donationibus lex gotica contiet [sic] in libro V, titulo II dicit de rebus traditis uel per scripturam donatis* ; CDMC 3, doc. 242 (1001), p. 63 : *iuxta quod gotorum sancit auctoritas : Homini filios non abenti de rebus suis quod uoluerit faciat* ; CDCM, doc. 6 (1002), p. 27 : *Facio inde testum scripture pro remedium anime mee siue pro remedium omnis generis mei qui ante me fuerunt quantum ad eos qui uenturi sunt quia in libro III<sup>o</sup> et titulo II<sup>o</sup> et sententia XVIII<sup>a</sup> “omnis ingenuus uir aut femina qui filium aut filiam non relinquerit faciendi habet licentiam de rebus suis quicquid uoluerit”* ; LPC, doc. 147 (1027-1037), p. 234 : *Quia dicit in Liber Judigum, ubi dicit liver quartus et titulus sententja XVIII<sup>o</sup> : “Ut qui filius non relinquerint, faciendi de rebus suis quod voluerint, aveant potestatem [...]”* ; doc. 512 (1041), p. 687 : *quia dicit Liber Judicum : “quia filium vel nepoto non relinquerit de omnia rem sua faciat quod voluerit”* ; TC, doc. 458 (1041), p. 629 : *sicut lex docet in liber quartus et in titulus secundus sententia VIII<sup>o</sup> X<sup>o</sup> ubi dicit, Ut qui filios non relinquerit faciendi de rebus suis que voluerit habeat potestatem. Item et in liber quintus et titulus I<sup>o</sup>, sententia quarta ubi dicit, De rebus extra dotem uxoris ad marito cumlatis quod si ex ipso coniugio filii non fuerint procreati quicquid mulier de rebus sibi donatus iuxta prescriptum ordinem testatoris*

clauses précisant que le don à un monastère a été réalisé en toute spontanéité, sans contrainte extérieure d'aucune forme<sup>1616</sup>, qu'il n'excède pas le cinquième du patrimoine des donateurs ou, dans le cas contraire, qu'il a été effectué en l'absence d'héritiers directs<sup>1617</sup>, et qu'il n'est pas révocable<sup>1618</sup>.

Or le livre *De transactionibus* du *Liber Iudiciorum* différencie clairement, en leur réservant deux *tituli* distincts, les donations d'une part, les échanges et les ventes de l'autre<sup>1619</sup>. Dans la mesure où la définition juridique du don qu'il propose demeure valide

---

*facere degerit, liberam habeat potestatem. Et sententia VI<sup>a</sup> ubi dicit, De rebus inter maritum et uxorem invicem datis* ; LFB 1, doc. 63 (1072), p. 88 : *valeat donatio sicut et venditio sicut Lex Iudicum docet ubi oritur dicit in liber III<sup>o</sup>, titulus I<sup>us</sup>, sententia XX<sup>a</sup> ut qui filios non relinquerit faciendi de rebus suis quod voluerit habeat potestatem* ; PMH, doc. 500 (1072), p. 309 : *sicut lex docet*. Voir plus largement sur ces références explicites au *Liber Iudiciorum* dans les actes de la pratique RODIÑO CARAMÉS, « A lex gótica ».

<sup>1616</sup> CSTL, doc. 4 (827), p. 7 : *sic placuit nobis bono animo adque spontanea nostra uoluntate nullisque quolentis [sic] imperio neque suadentis articulo, set propria nobis euenit uoluntas* ; CDMC 2, doc. 102 (953), p. 81 : *placuit nobis atque conuenit, nullius cogentis imperium neque suadentis articulo neque pertimescentis metu, set propria nobis accessit bone pacis uoluntas* ; CAIb, doc. 27 (978), p. 36 : *nullius cogentis imperio neque suadentis articulo, sed propria michi accessit uoluntas* ; CArl, doc. 43 (1044), p. 91 : *placuit mihi atque conuenit, nullum que gentis imperium nec suadentis articulo set propria mihi accessit uoluntas, sana mente et propria liberacione arbitrio* ; CSM 1, doc. 252 (1048), p. 244 : *nullius hominis cogentis imperio, nec suadentis imperio* ; DML, doc. 74 (1064), p. 115 : *non coacte set sponte, non cogente ullo imperio set nostro desiderio* ; – parfois non sans quelque savoureuse variation, quand le scribe fait préciser au donateur qu'il n'agit pas sous l'emprise de l'ivresse ou d'une humeur facétieuse : CDMS 1, doc. 170 (959), p. 212 : *Placuit nobis adque conuenit nulla quodque gentes inperio nec suadentis articulo set probria nobis acedit mici uoluntas sano animo et intecro sine ebrietas uino* ; CSMAC, doc. 4 (1042), p. 98 : *Annuit namque spontanee mee uoluntatis neque per uini ebrietas neque inuitus neque per iozias cum ilaritate sed propria mente accessit uoluntas caro animo et sana mente, puro corde, mente prestato* ; – d'autres fois limitée à sa plus simple expression : CSTL, doc. 50 (946), p. 59 : *placuit et enim spontanee mee uoluntati* ; DML, doc. 41 (1047), p. 73 : *placuit itaque mihi bono animo et spontanea uoluntate* ; doc. 68 (1063), p. 106 : *libenti animo et spontanea uoluntate*. Sur la récurrence de ces formules dans les chartes hispaniques, voir aussi FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 265 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Arlanza », p. 149 ; *Id.* et AGÚNDEZ SAN MIGUEL, « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Celanova », p. 258 ; AGÚNDEZ SAN MIGUEL, « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún », p. 874-875 ; SIRANTOINE, *Imperator Hispaniae*, p. 68, fig. 2. Notons qu'on en connaît déjà des emplois à l'époque wisigothique : cf. DHV, p. 109.

<sup>1617</sup> Voir par exemple CSTL, doc. 10 (852), p. 15 : *concedo meam quintam* ; doc. 51 (946), p. 60 : *concedo ego Uermudus omnia mea quinta de quantum uisus sum abere* ; CSPC, doc. 47 (944-950), p. 79 : *quintam partem offerimus tibi patri nostro domno Stefano abbati uel omnibus fratribus comorantes in domum Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli* ; TS 1, doc. 4 (959), p. 30 : *Et tamen ratione seruata si nobis dominus filios dederit, ipsi nobis sint heredes, exceptis quinta de omnia que ordinauimus distribuere in ecclesiis et pauperibus et si nobis non fuerint filii omnia desuper notata relinquimus ea a fratribus uel sororibus qui in uita sancta perseuerauerint in loco predicto* ; TSJS, doc. 175 (973), p. 347 : *si ex coniuge mea genitus fuerit mihi filius, de quibus superius scripta sunt, quinta pars post monasterii Samanos partem sit integram* ; PMH, doc. 119 (976), p. 75 : *post parte de mea quinta* ; TSPM, doc. 18 (1055), p. 104 : *non habens uxorem legitimam neque filios, pro eo offerens vestro sancto altario pro sustentationem fratrum [sic] religiosorum in eodem monasterio fideliter conmorantium, concedo hereditatem meam propriam* ; CDMS 2, doc. 649 (1065), p. 360 : *adesit in animis nostris ut faceremus textum scripture de quinta de nostras hereditates a parte Sanctorum Facundi et Primitibi* ; CSM 1, doc. 367 (1068), p. 347 : *si habuerimus filios, de totas nostras hereditates et de nostras diuisas et de nostro ganato, habeat Sancti Emiliani sua quinta. Et si non habuerimus filios, ab omni integritate*.

<sup>1618</sup> HCC, doc. 483 (984), p. 1249 : *Magnus est titulus donationis, in qua nemo potest actum largitatis inrumpere, neque foris legem projicere, sicut lex canit Gothorum* ; TSJS, doc. 149 (1030), p. 312 : *Omnia autem que sanctis ecclesiis concedimus ibidem permaneant irrevocabilia secula cuncta*.

<sup>1619</sup> *Liber Iudiciorum*, V, 2, p. 210 : *De donationibus generalibus* ; V, 4, p. 217 : *De commutationibus et venditionibus*.

cours de la période étudiée, on peut donc penser qu'il en va de même pour la distinction des grands types de transactions juridiques. Dans la documentation conservée, les termes les plus propres à distinguer les actes selon leur contenu juridique sont les verbes par lesquels s'ouvre la partie dispositive – *dono, offero, concedo, trado, vendo, commuto, etc.* – et les termes qui viennent qualifier expressément leur nature – *carta* ou *scriptura donationis, offertionis, concessionis, traditionis, venditionis, commutationis, etc.* Le repérage de l'un ou l'autre de ces vocables suffit le plus souvent à identifier la qualité d'un acte, d'autant plus aisément que la terminologie et la teneur se correspondent dans bon nombre de cas : un acte de *venditio* spécifie un prix de vente ; un acte de *commutatio* mentionne les biens échangés ; un acte de *concessio* ou de *donatio* ne comporte le plus souvent aucune de ces précisions, par quoi il se distingue des types précédents. Le prix ou la monnaie d'échange, qu'ils soient énoncés en numéraire ou en nature, constituent alors les éléments de différenciation essentiels<sup>1620</sup>. La donation, c'est donc le transfert d'un bien qui n'appelle pas de paiement ou de transfert matériel en retour<sup>1621</sup>.

Cette définition vaut le plus souvent, mais elle ne va pas toujours de soi<sup>1622</sup>. Certains actes de donation donnent lieu au versement *in offertione* d'une contrepartie bien palpable<sup>1623</sup>. Une telle pratique doit être *a priori* dissociée de celle de l'achat-vente : ces contre-dons, hérités de la tradition germanique du *launegild*, ne sont pas des prix de vente : leur fonction est de confirmer et de garantir la validité et la pérennité du don<sup>1624</sup>. Aussi peuvent-ils n'être concédés qu'à titre viager : en 1023, l'abbesse Flora de Santiago de León remet ainsi au prêtre Sebastián un cheval et une vigne estimés à cent sous chacun, en échange de la donation effectuée par celui-ci, à la condition que cheval et vigne reviennent au monastère après sa

<sup>1620</sup> Sur l'importance de la mention du prix dans les actes de vente, voir DAVIES, W., « Sale, Price and Valuation in Galicia and Castile-León in the Tenth Century », dans *Early Medieval Europe*, 11, 2002, p. 149-174.

<sup>1621</sup> Voir en ce sens *EAD.*, « Buying with Masses », p. 411 ; *EAD.*, *Acts of Giving*, p. 135 ; *EAD.*, « When Gift is Sale. Reciprocities and Commodities in Tenth-Century Christian Iberia », dans *EAD.* et P. FOURACRE (éd.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge, 2010, p. 217-237, ici p. 224.

<sup>1622</sup> Sur la définition problématique du concept juridique de donation dans le haut Moyen Âge hispanique, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 243-245 et 265-266, et surtout les analyses fondamentales de DAVIES, « Buying with Masses », p. 411-414 ; *EAD.*, *Acts of Giving*, p. 135-138, 156-160 et 218-219 ; *EAD.*, « Countergift in Tenth-Century Northern Iberia », dans A. DEYERMOND et M. J. RYAN, *Early Medieval Spain : A Symposium*, Londres, 2010 (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 63), p. 79-96 ; *EAD.*, « When Gift is Sale ».

<sup>1623</sup> Voir par exemple CSPC, doc. 42 (943), p. 72 ; doc. 260 (1050), p. 307 ; CDCL 1, doc. 231 (951), p. 321 ; Tumbo A, doc. 35 (951), p. 125 ; CSVO, doc. 16 (969), p. 51 ; TS 1, doc. 64 (984), p. 97 ; TSJS, doc. 56 (988), p. 167 ; CDI, doc. 31 (1064), p. 42 ; doc. 57 (1076), p. 75 ; DML, doc. 76 (1066), p. 118. Nombreux autres exemples dans DAVIES, « Countergift ».

<sup>1624</sup> Voir RODRÍGUEZ GIL, *La donación en la Alta Edad Media*, p. 99-112 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 245 ; DAVIES, *Acts of Giving*, p. 135-136 ; *EAD.*, « Countergift » ; ISLA FREZ, « La pervivencia de la tradición legal », p. 82-83. Le phénomène n'est pas propre à la péninsule, et il procède ailleurs de motivations semblables : cf. WHITE, *Custom, Kinship and Gift to Saints*, p. 27, 38, 166 ; SILBER, « Gift-Giving », p. 218-219.

mort<sup>1625</sup>. Néanmoins, comme l'a remarqué Wendy Davies à propos du *Becerro gótico* de San Pedro de Cardena, riche en actes de donation incluant ce type de contre-don mais remarquablement pauvre en actes d'achat-vente, il est possible que ces derniers aient été parfois mis par écrit sous la forme d'un acte de don avec précision d'un contre-don matériel masquant la réalité d'un prix<sup>1626</sup>. Certains actes, annoncés comme donations, donnent d'ailleurs lieu au versement d'un prix<sup>1627</sup>. En sens inverse, il arrive qu'un acte de donation *pro anima*, confirmé par un contre-don de valeur faible ou symbolique, soit enregistré – non sans quelque hésitation du scribe – comme une sorte de donation-vente : *testamentum* ou *donatio*, mais aussi *venditio*, et le contre-don comme *pretium*<sup>1628</sup>. D'autres fois, ce qui apparaîtrait ailleurs comme un contre-don à fonction confirmative est enregistré comme le paiement d'un prix, au sein d'un acte rédigé sous la forme d'une vente<sup>1629</sup>. Quand la valeur du bien apporté en retour par le bénéficiaire semble plus élevée, le chevauchement entre don-contre-don, vente ou échange devient plus inextricable encore<sup>1630</sup>. La confusion est enfin totale lorsqu'il

---

<sup>1625</sup> CDCL 3, doc. 798, p. 387 : *Anuit nobis uoluntas per sacrum kanonem et lex gotice dare et donare atque concedere tibi per hoc decretum scripture donationis ut confirmemus testamentum nostrum post partem Sancto Iacobo apostolo quod nobis fecisti ; accipe proinde, quod nobis placibile est, si tu uis, uinea nostra propria de parte monasterio nostro ualente solidos C, et est ipsa uinea in Trebalio ad illa Marine ubi nunc modo tu es abitante, et kauallo nostro ualente solidos C, vt abeas et possideas firmiter in uita tua ; post obitum uero tuum relinquis quod tibi donamus ad confessionem nostram unde est cum omni rem tuam quos in nostro testamentum spontanea tua uoluntate posuisti.*

<sup>1626</sup> DAVIES, « Countergift », p. 85-86.

<sup>1627</sup> Cf. par exemple CDMC 3, doc. 275 (avant 1004), p. 98 : *Damus uobis uinea mea propria [...] pro que accepimus de uos precio in pane et uino modios III et sextarios III, que nobis bene complacuit ;* doc. 280 (avant 1004), p. 99-100 : *Facimus cartula donationis de uinea nostra propria [...] pro que accepimus de uos precio que nobis bene complacuit uino modios III ;* CDVS, doc. 92 (1091 ou 1096), p. 127-128 : *dono ipsa tercia parte de illa terra [...] tam pro precio quam pro anime mee.*

<sup>1628</sup> CDCL 1, doc. 58 (923), p. 97 : *pro remedio animarum auorum et parentum meorum [...] omnes uobis uindo atque concedo post parte monasterii ; et accepi a uobis pretium pelle agnina et argentum in XXVII solidos quod mici bene complacuit ;* CDMS 1, doc. 140 (954), p. 178 : *Placuit nobis iam supra dictis propria nostra uoluntate ut faceremus uobis iam dicto abbati et ad illos sanctos supra nominatos cartulam testamenti vel uendicionis de medietate de nostra uilla [...] pro remedio animarum nostrarum et ob subsidia pauperum vel luminariis altiariorum vel stipendiis monachorum ibidem militantium. Et ob hoc dedistis nobis IIII<sup>or</sup> solidos argenti que nobis bene complacuit ;* CDCL 2, doc. 285 (955), p. 46-47 : *Placuit nobis [...] ut uenderemus uobis Iulianus abba et fratres Sanctorum Iusti et Pastoris monasterio [...]. Placuit nobis [...] ut faceremus uobis scriptura uendicionis uel testamenti de terras [...] pro remedium anime mee [...]. Et accepimus de uos pelle agnina, quod nobis bene complacuit ;* doc. 350 (952-961), p. 134-135 : *Placuit nobis [...] ut faceremus uobis Iulianus abba scriptura donationis uel uendicionis de terras [...]. Concedimus ipsas terras, pro remedio anime parentum nostrorum uel de germano nostro Garcia. Et accepimus de uos in pretio tapede antemano, et plumazo palio, et genabe maurisca et saccos, quod nobis bene complacuit.*

<sup>1629</sup> CSPP, doc. 87 (955), p. 117-118 : *Ego Didaco Obecoz nullusque gentis imperio nec suadentis articulo set propria et spontanea mici accessit uoluntas, ut uenderem tibi Enneco abba [...] ipsa aqua de litus ab alio litus [...]. Et ego accepi ex uobis precium quantum mici bene complacuit, id est, kauallo per colore bayo et pelle annina et XX solidos de argento. Voir pour comparaison la clause figurant dans un acte de donation : CDCL 3, doc. 627 (1002), p. 160 : *et ad confirmandam kartula testamenti uel donacionis accepi de uobis in offercione kauallo apretiato in solidos L<sup>a</sup>, et pelle de solidos VIII<sup>o</sup>. La similarité est évidente ; elle met bien en lumière la difficulté à percer le sens juridique de ces deux actes.**

<sup>1630</sup> CDMS 2, doc. 423 (1028), p. 74 : *Damus uobis uno monasterio, pro remedio animarum nostrarum, in territorio Saliame, locum certum in Oselia, ecclesia uocata Sancta Maria [...]. Et accepimus de uobis uno busto*

est question d'un *precio* versé *in ofertione*<sup>1631</sup>. Il n'est d'ailleurs pas toujours besoin qu'une contrepartie soit exprimée pour qu'apparaissent de telles indécisions<sup>1632</sup>. Beaucoup certainement nous échappent : elles sont par définition difficiles à percevoir.

Comment comprendre ces interpénétrations entre des modalités de transfert patrimonial *a priori* bien distinctes ? On peut avancer plusieurs explications<sup>1633</sup>. La première et la plus simple tient au fait qu'un même acte peut recouvrir deux actions juridiques : une *scriptura donationis et uenditionis*, ce peut être effectivement une charte de donation *et* de vente, où le bien mis en jeu se trouve pour partie donné, pour partie vendu<sup>1634</sup>. Dans d'autres cas, la confusion ou la négligence pures et simples des rédacteurs de chartes ne sont pas à

---

[...]; DML, doc. 82 (1068), p. 124 : *Hec est carta donationis quam ego Garcia Arceiz et germanis meis [...] iussimus pro animabus nostris et de nostro germano Fortun Garceiz. Mittimus ad Sanctum Saluatorem illos nostros mesquinos de Cauzla [...]. Et mittimus illos ad Sanctu Saluatorem ut habeant et possideant inuenios illi monachi qui seruierint Sancti Saluatoris monasterio, ut abeamus partem in orationibus eorum. Et super hoc factum illi de Sancti Saluatoris, episcopus dompno Johannes et priore dompno Blasco cum omnibus monachis dederunt nobis inueniam illam mediam casam de dompno Garcia Fortuniones de Iciz et inuenauerunt nobis in Adoain illam pariam de nostro patre.*

<sup>1631</sup> CDMC 2, doc. 116 (956), p. 97 : *Et accepi de uos proinde precio, in ofertione, lenzos III<sup>or</sup>, duos modios de cibaria et duos in uino.*

<sup>1632</sup> CSM 1, doc. 90 (972), p. 104-105 : *damus ex toto corde et tota voluntate omnique affectu vel desiderio ad atrium Sancti Mikaelis archangeli [...] una serna [...]. Facta carta vendicionis et confirmationis noto die V<sup>a</sup>. feria, VIII<sup>o</sup> idus aprilis, discurrente era M<sup>a</sup> X<sup>a</sup>.* Cette superposition, au moins dans le discours, des différentes formes de transaction au haut Moyen Âge n'est pas propre à la péninsule Ibérique : voir par exemple WEINBERGER, S., « Donations-ventes ou ventes-donations ? Confusion ou système dans la Provence du XI<sup>e</sup> siècle », dans *Le Moyen Âge*, 105, 1999, p. 667-680.

<sup>1633</sup> Voir déjà DAVIES, *Acts of Giving*, p. 136-138 et 218-219 ; *EAD.*, « When Gift is Sale », p. 226-235 ; *EAD.*, « Countergift », p. 90-93.

<sup>1634</sup> CDMC 2, doc. 99 (953), p. 77 : *Placuit nobis, sano animo, sana mente integroque consilio, ut faceremus uobis scripturam donationis et uenditionis, sicut et facimus, de uilla nostra propria [...]; omne ipsa uilla, ab integro [...] uobis ex parte uendimus et ex parte donamus. Et accepimus pro ea de uos precio quinquaginta linteos et quadraginta narrunos, in aderato et definito precio uigintim boues, unde apud uos nichil de ipso remansit. [...] Facta scriptura uendicionis uel donationis die IIII<sup>o</sup> idus mai, in era DCCCCLX<sup>l</sup>. [...] Petrus, cognomento Pepi, in hanc scriptura uendicionis uel donationis a me facta manu mea roborauit. Fradegundia in hanc scriptura donationis uel uendicionis manu mea roborauit ; CDMS 1, doc. 249 (967), p. 294-295 : *Vendicio uel donatio de Villa Sescuti de Ranosindo abbati. [...] Placuit michi propria mea voluntate ut facerem uobis cartam de medietate de mea hereditate a Sancto Iacobo apostolo ; et alia medietate uindo uobis. [...] Et accepi de uos in precio uno cavallo ueiro que mihi bene complacuit et de ipso precio apud uos nichil remansit in debito ; doc. 267 (973), p. 319 : *Hec est cartula vendicionis necnon et testationis quam facere malui ego seruus Christi Bellacus in honore Sanctorum Facundi et Primitivi [...]. Placuit michi atque conuenit ut facerem uobis cartula vendicionis de terra de parentibus meis quam habeo in Villa quam dicunt de Aiza [...]. Pro quo dedistis michi unum potrum obtimum colore castanio quod michi bene complacuit. Et post obitum meum de omnem meam hereditatem, [...] quantum ganare potuero post obitum meum quinta uobis porcione adicio pro salute et redemptione anime mee ; CDCL 3, doc. 734 (1014), p. 299 : *facio ad tibi frater Celdonio karta donationis uel uindicionis de uinia qui est in Autorio de Solantio [...]. Ipsa uinia per suis terminis ad integritate uobis condo, illa media pro kaualo que leuabi de Pardomino et illa alia media pro anima de sua muliere nomine Haragonti ; CSVO, doc. 60 (1058), p. 122 : *Uillam anc terminata per terminis suis [...] damus, donauimus atque concedimus ad ipsum locum prefatum et eius cultores superius nominati, medietatem in ea [...]; et accepit de uos pro ea, kauallum addextratum colore bagio, et fatelem toroninio in uestito ; et post uero ouitum meum, ego Oueco, pro remedium anime mee et de parentibus meis, illa alia media concedo eam ad ipsum locum sanctum superius nominatum. [...] Facta karta uindictio uel donatio VII<sup>o</sup> idus Marcii, Era LXL.VI. super millesima.*****

exclure<sup>1635</sup>, mais elles peuvent être aussi imputées à leur trouble devant des actions qui leur apparaissaient comme à nous mal différenciées : le sens du contre-don *in offertione* n'était sans doute pas toujours parfaitement compris, peut-être parce qu'il était partiellement tombé en désuétude, peut-être aussi parce qu'il se distinguait mal, dans les faits, du paiement d'un prix. De fait, l'écart entre l'un et l'autre était parfois mince, comme il pouvait l'être entre une contrepartie matérielle et une rétribution spirituelle : ne voit-on pas, en 940, un certain Hatita et une certaine Totadomna « vendre » une terre au prêtre Indura, pour le salut de leurs défunts parents et pour le *pretium* de trente messes votives à vocation commémorative<sup>1636</sup> ? Dominique Iogna-Prat l'a suggéré à l'étude du cas clunisien : dans le cas de l'« aumône intéressée », « la distinction vente/donation tend à s'estomper »<sup>1637</sup>. Plus qu'à une ignorance des scribes, peut-être faut-il alors relier l'ambiguïté de certains actes à une utilisation judicieusement élastique des formules et des modèles à disposition, en un temps où les catégories juridiques aussi bien que les modalités du transfert patrimonial tendaient à se superposer.

Il n'est sans doute pas fortuit, en ce sens, que plusieurs actes enregistrant la cession forcée d'un bien à un établissement monastique recourent à ces formules hybrides<sup>1638</sup> – quitte à y renoncer ensuite, ou bien à susciter plus tard l'incompréhension de leurs lecteurs : on conserve ainsi l'original d'une charte de 956 par laquelle un certain Pelayo se met avec son fils au service du monastère de San Lorenzo de Carboeiro et lui cède sa propriété, parce qu'il se trouve dans l'incapacité de verser aux moines les vingt-deux setiers de vin qu'il leur doit ; selon toute vraisemblance, l'acte avait été initialement désigné comme *carta uendicionis uel donationis*, mais ce dernier mot a été ensuite et par deux fois gratté ; nous ignorons

<sup>1635</sup> Ainsi DML, doc. 75 (1065), p. 116 : *Hec est cartula donationis siue confirmationis quod ego domna Sancia Auriel simulque filia mea Sancia Sancionis fieri iussimus [...]. Ista omnia nos ambe prefate vendidimus contra Sancti Saluatoris Legerensis illum precium mille sollidos argenti.*

<sup>1636</sup> CDCL 1, doc. 137 (940), p. 209 : *Placuit nobis adque conuenit, karo animo et bone pacis uolentie, ut faceremus nos iam dictis, Hatita et Totadomna, tibi Mauia presbiter kartula de terra nostra que abemus de parentorum nostrorum, propter remedium animas de parentorum, de Azalone et de Senuita. [...] Accepimus de te in pretio XXX<sup>a</sup> missas uotibas et memoria cum alios defuntos [...]. Facta kartula uendicionis XV<sup>o</sup> kalendas mayi, era DCCCCLXXVIII<sup>a</sup>.*

<sup>1637</sup> IOGNA-PRAT, D., « Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *ID., Études clunisiennes*, Paris, 2002 (Les médiévistes français, 2), p. 125-150, spt. p. 141-144 (citations p. 141).

<sup>1638</sup> Voir en ce sens CDCL 4, doc. 1157 (1068), p. 392-393, où l'action est encore compliquée par la remise d'un contre-don-prix sous l'espèce d'une mule évaluée à 120 sous : *placuit nobis, propria nostra uoluntate, sana mente et proprias nostras uoluntates ab integroque consilio, ut faceremus ad uobis cartula uendicionis uel donationis de hereditate que fuit de Randulfu [...]. Damus a uobis ipsa hereditate integra pro uno omicidio, et accepimus de uos in pretio una mula adpretiata in C<sup>m</sup>XX solidos de ariento [...]. Facta kartula uendicionis uel donationis nodum die VIII<sup>o</sup> idus marcii era C<sup>a</sup> VI post millesima ; et de même doc. 1158 (1068), p. 394 : *placuit nobis, propria nostra uoluntate, [...] pro persolutione de maiorino de rege, Iohanne Adulfiz, et pro kasum quod nobis accidit et homicidium quod nobis contigit, ut faceremus ad uobis abba domno Martino et ad Sancto Michaele kartula uendicionis siue donationis de hereditate nostra propria.**

malheureusement à quelle date<sup>1639</sup>. Régulièrement, on rencontre des actes de cession contrainte enregistrés comme donations volontaires<sup>1640</sup>. Rigidité formulaire, sans doute ; mais aussi intérêt des deux parties à présenter ces transferts obligés sous un jour favorable ? Les moines, parce qu'ils savaient lâcher du lest, s'assuraient peut-être que les biens devant leur revenir leur seraient remis sans trop de résistance ; ils se préservaient en outre d'une possible invalidation du don, dans la mesure où le don forcé n'était ni reconnu par la loi, ni plus généralement bien perçu par l'Église<sup>1641</sup> ; les « donateurs » sauvaient la face, c'est-à-dire leur honneur<sup>1642</sup>, et, précisément parce qu'ils devenaient tels, pouvaient espérer quelque contrepartie des bénéficiaires, en forme d'intercession spirituelle ou de protection sociale<sup>1643</sup>. Si la contrainte masquée par cette spontanéité affichée est aisément décelable lorsque les raisons s'en trouvent explicitées, elles ne l'ont sans doute pas toujours été : il faut alors imaginer qu'un nombre indéterminé de donations ayant à nos yeux toutes les apparences de la dévotion – fût-elle intéressée – ont en réalité procédé d'une situation qui laissait peu de place au choix. Il serait pourtant simplificateur de les rejeter comme de simples camouflages, voilant une action qui n'avait rien d'une donation véritable : au haut Moyen Âge, comme dans les autres champs de l'activité humaine, la pratique fut en matière de donation plus souple que ne l'étaient les normes fixées par le droit.

<sup>1639</sup> LCFA 1, doc. 58 (956), p. 136 : *Facta carta uendicionis uel [...] era DCCCC LXL IIIIIa. Pelagius, in h[anc] cartula [...] uendicio]nis a me facta, manus mea.* L'éditeur note à propos de la première lacune : « espacio roto para unas 30 letras más o menos » ; et à propos de la seconde : « espacio roto para unas veintiséis letras, entre las que se incluyen las suplidas ».

<sup>1640</sup> CDMS 1, doc. 218 (964), p. 265 : *Placuit nobis pro peccato que nobis accidit ut faceremus testamentum a Sancto Facundo de una terra. Denique quodam die dum pergerem de Sancto Facundo iter que tendit Melgare, peccato subtractus, lancea infixi in brachio de fratre Albaro unde ipsum brachium est arefactum ; et pro hoc facto adhesit in anima mea et curvatus pedibus abbati domni Sigerizi vel omni collegio fratrum et ipsi Albaro veniam petivi. Et offero una terra hic in Melgare de Furacasas ; TC, doc. 547 (1022), p. 754-755 : *placuit enim nobis et spontanea nostra uoluntas accessit, non invictus sed uoluntarie et cum corde puro et mente delicta nobis accessit uoluntas qualiter faceremus uobis [...] kartula firmitatis vel incommuniacionis de hereditate nostra propria [...]. Damus uobis ipsa hereditate pro peccato inpendiente quod nobis contingit de nostro filio Alamiro qui perpetravit adulterium cum nostra sobrina et sua congermana prima nomine Lovilli, et franxit ei castitate in nostra sibi casa propria ubi erant nobiscum habitantes ; CDCL 4, doc. 912 (1033), p. 24 : *pplacuit [sic] nobis per bone pacis uoluntas ut faceremus kartula testamenti de hereditate nostra propria que abemus in loco predicto Rebollare [...]. Concedimus eam ad aulam Sancti Saluatoris pro culpa que fecimus in Sancti Saluatoris et ad abbas domno Ramblo in precio de centum solidos que non abuimus unde dare ; CSPC, doc. 374 (1083), p. 426 : *ego Martyno de spontanea mea uoluntate sic facio carta uel roborationem de omnia mea hereditatem tibi abbate domno Sabastianum uel ad fratribus tuis de Karadigna, propter diabolium que fecit me inpendiente et feci furtum inualente CCCC solidos argenti, et istum furtum que feci intro in ecclesia de Sancti Petri ; et propterea non abeo unde pectare illo argento. Et proinde dabo illa mea hereditate quod habeo in uilla que uocitant Galbarros.****

<sup>1641</sup> Sur la condamnation du don obtenu par l'exercice d'une contrainte, voir pour le monde carolingien JONG, *In Samuel's Image*, p. 274-275.

<sup>1642</sup> Cf. *ibid.*, p. 278.

<sup>1643</sup> CDMS 1, doc. 218, p. 265 : *offerro ipsa terra que infra istos terminos est pro remedio anime mee ad ipsos sanctos ; TC, doc. 547, p. 755 : *et insuper abeamus de uobis defensionem et moderationem et in uerbo et in facto et in consilio et in benefactoria.**

Problèmes de scribes, dira-t-on, propres à l'étroite frange des gens lettrés. Il n'est toutefois pas interdit de penser qu'ils véhiculent une signification plus profonde : bien que distincts en théorie et le plus souvent clairement différenciés dans la pratique des actes de vente ou d'échange, les actes de donation auraient été comme eux chargés d'une dimension contractuelle, fondée sur l'idée d'une certaine réciprocité entre le donateur et le bénéficiaire<sup>1644</sup>. Une telle proposition doit être examinée avec attention.

## **B. Don pur, don-retour et donation pour**

Depuis une douzaine d'années, les études médiévales ont mis en garde contre une interprétation du don aux églises et aux monastères en termes de stricte réciprocité : le don pieux ne se résume pas à un engagement contractuel, impliquant mécaniquement, en retour de l'offrande reçue, l'octroi d'un contre-don sinon tangible, au moins identifiable. De fait, ni légalement, ni idéologiquement, malgré les confusions et les enchevêtrements, la donation n'équivaut à un échange ou à une vente<sup>1645</sup>. L'idée de désintéressement qui se trouve parfois attachée à son expression témoigne d'une logique bien spécifique, incompatible avec celle qui préside aux autres formes juridiques du transfert patrimonial. Le don aux monastères, selon une formulation commune à nombre de chartes de donations hispaniques, s'effectue « dans un désir de pure oblation »<sup>1646</sup> : autrement dit – selon une première interprétation qu'il va nous falloir rapidement nuancer – comme une espèce de don gratuit, dispensé sans l'exigence d'une contrepartie ; un « don pur », pour en revenir aux catégories des anthropologues<sup>1647</sup>. Parce que les monastères sont des établissements consacrés au service divin, la générosité dont ils sont les réceptacles est en dernière instance tournée vers Dieu. Les dons qui lui sont adressés sont ainsi des actes de piété ou de dévotion réalisés « pour l'amour de Dieu » ou « pour la louange du nom de Dieu »<sup>1648</sup> ; des offrandes sacrificielles effectuées pour le

---

<sup>1644</sup> Voir en ce sens SILBER, « Gift-Giving », p. 218-219 ; VERDON, L., « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », dans L. FAGGION et L. VERDON (éd.), *Le don et le contre-don. Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, 2010, p. 9-22. Concernant le cas hispanique : DAVIES, « Buying with Masses », p. 411-412 ; *EAD.*, *Acts of Giving*, p. 113-115 et 137-138.

<sup>1645</sup> Voir en particulier sur les problèmes posés par l'application du concept de réciprocité au don médiéval ALGAZI, G., « Some problems with Reciprocity », dans *Éndoxa*, 15, 2002, p. 43-50.

<sup>1646</sup> *Pure oblationis instinctu*. Voir par exemple CCVD, doc. 1 (921), p. 108 ; CDMC 1, doc. 27 (927), p. 91 ; CDCL 2, doc. 341 (961), p. 124 ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 63 ; CDCA, doc. 213 (1014), p. 190 ; doc. 378 (1066), p. 307.

<sup>1647</sup> Sur la notion de « don pur », voir PARRY, J., « The Gift, the Indian Gift and the 'Indian gift' », dans *Man*, 21, 1986, p. 453-473.

<sup>1648</sup> TSJS, doc. 127 (958), p. 278 : *in amorem Dei omnipotentis* ; CSJP 2, doc. 90 (1046), p. 66 : *propter amorem Dei* ; DSZC, doc. 4 (1066), p. 12 : *pro amore Dei* ; CSM 1, doc. 415 (1074), p. 389 : *divino amore conpunctus* ;

remercier de sa bonté envers les hommes et dont il n'est pas déterminé *a priori* qu'elles seront acceptées<sup>1649</sup>.

Conformément aux préceptes scripturaires régulièrement cités dans les préambules des chartes, ces dons directement adressés à Dieu visent à imiter son infinie générosité<sup>1650</sup> en lui restituant une part infime des biens incommensurables qu'il a prodigués aux hommes en général, et aux donateurs en particulier<sup>1651</sup>. Ils n'appellent alors pas nécessairement en retour une nouvelle manifestation de la miséricorde divine : certaines des donations exprimées en

---

PMH, doc. 599 (1081), p. 359 : *propter amorem dei* ; CSM 2, doc. 10 (1078), p. 16 : *ad laudem nomine Dei creatoris* ; doc. 63 (1083), p. 55 : *divino succensus amore*.

<sup>1649</sup> TS 1, doc. 107 (968), p. 129 : *uotum et holocaustum quod in sancta sanctorum obtuli, ut pingue et placatum habeatur in conspectu Dei* ; doc. 126 (1023), p. 157 : *Presta domine ut fiat in conspectu tuo holocaustum medullatum* ; CDCL 2, doc. 489 (982), p. 299 : *hunc uotum et holocaustum meum* ; CDMS 1, doc. 164 (959), p. 202 : *honora fili Domino de substantia tua* ; CDMS 1, doc. 190 (961), p. 234 : *sacrificium Deo offerre* ; doc. 212 (963), p. 259 : *Oro domino oro ut meam dignetis piam suscipere oblationem* ; TSJS, doc. 20 (1036), p. 100 : *Oramus, Domine, oramus, ut hanc nostram pie digneris suscipere oblationem ; offerimus parva munuscula vestro sancto altario* ; CDMS 2, doc. 466 (1042), p. 127 : *oro ergo te sancta Trinitas Deus et apostolo tuo Petro simulque et Sanctum Facundum et Primitium, ob quorum honore hec holocausta, quamvis paucissima, offero oculis tuis sit rata atque accepta* ; doc. 521 (1048), p. 203 : *Oramus ergo et flagitamus sancta Trinitas Deus, te assidue et genitricis nostri redemptoris merita, confessorisque tui Martini, ob cuius honore hec holocausta offerimus, ut tuis coram oculis sint grata atque accepta* ; TC, doc. 20 (1075), p. 45 : *deprecor te sancte pater eterne omnipotens [sic] Deus, ut per intercessionem omnium sanctorum tuorum ut hoc holocaustum nostrum ratum et placitum sit in oculis tuis*.

<sup>1650</sup> Sur la donation comme « imitation » de la générosité divine, voir MAGNANI, « Du don aux églises au don pour le salut », p. 1023.

<sup>1651</sup> Voir par exemple CDMC 1, doc. 27 (927), p. 91 : *Licet enim omnia que in hoc mundo ad usum hominis conferuntur a Deo qui creavit omnia ordinantur, valde Deo dignum est ut de quo accipit unusquisque in mundo ex hoc complaceat pure oblationis instinctum. Per hoc et enim futura cumulat premia per quod presenti coram Deo digne dispensat : Tua sunt Domine : et que de manu tua accepimus, dedimus tibi* (1Par. 29, 14) ; CDMC 2, doc. 90 (951), p. 61 : *oblata reddentes nostra* ; TS 1, doc. 7 (961), p. 38 : *Ille et enim in stadio boni operis sui dirigit fressus, qui ex muneribus a Deo concessis illi placari oblatione pura procuratur* ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 62-63 : *ut tibi Domino Deo eterno puris mentibus de quos mihi adtribuisti et psalmista attestare : « Vouete et reddite Domino Deo uestro »* (Ps. 75, 12), *corde puro et mente deuota, et illud : « Immola Deo sacrificium laudis et redde altissimo uota tua »* (Ps. 50, 14) [...] ; *et licet omnia que in hunc mundum ad usum hominis conferuntur, tamen ualde dignum est ut de hoc quod accepit unusquisque in mundo ex hoc compleat pure oblationis instinctum [...]. Vnde et Dauid talibus satagens operibus dum uota atque donaria sua et populo Israhelitici Domino dedicare dicebat : « Tua sunt Domine omnia et que de manu tua accepimus dedimus tibi »* ; CDMS 1, doc. 221 (964), p. 267-268 : *adesit nobis in animis ut de paupertacula quam a Domino adquisivimus quamvis minima pro magna in diem remunerato a Domino accipere mereamur quia sic nos admonet legifer dicens : « datorem illarem diligit Deus »* (2Cor. 9, 7) ; *et beatus David increpat dicens : « beatus qui retribuet retributionem quam tu retribuisti nobis »* (Ps. 136, 8) ; doc. 285 (976), p. 343 : *de multa quoque quod Dominus nobis dignatus est condonare sacris martiribus aliqua statuimus dignanter offerre* ; CSJP 1, doc. 30 (995), p. 90 : *devotioni nostri extitit, ut de hoc quod nobis Dominus dedit, sancte ecclesie aliquantum ex voto proprio conferamus, et quia scriptum est « vouete et reddite Domino vestro »* ; TSJS, doc. 19 (1020), p. 98 : *devotio mea extitit ut de paupertacula mea sancte ecclesie uestre ex voto proprio conferre debere, et quia scriptum est : « Vouete et reddite domino Deo vestro », et ideo cum omni effectu operis in quantum Dominus adiuvat, eamdem ipsa mea devotione implere procuro ac sic concedo et offero ecclesie vestre* ; CDMS 2, doc. 475 (1042), p. 140 : *ei reddamus parua, sicut dicit propheta : « Tua sunt Domine omnia et que de manu tua accepimus dedimus tibi », et alius propheta : « Vouete et reddite Domino Deo uestro »* ; TSJS, doc. 155 (1053), p. 322 : *iugi uoluntate tibi offerre studuimus de ipsis multimodis donis que tu dignatus es nobis indignis largire* ; CSM 2, doc. 63 (1083), p. 55 : *statui de proprio quod michi Dominus largitus est, concedere aliquid in eius honore* ; DERR, doc. 14 (1093) p. 25 : *Igitur ego uolens prefatus Sancius rex placare in omnibus diuinitatem, ob immensa beneficia a Deo collata, quoniam debet felicitas hominis beneficiis respondere Creatoris*.

ces termes n'expriment ainsi aucune exigence, aucune attente, aucun espoir des donateurs<sup>1652</sup>. Toute donation à Dieu, médiatisée par les établissements religieux, peut être ainsi conçue comme une action de grâce<sup>1653</sup>. Certaines le sont dans un sens un peu plus précis, en tout cas plus concret, quand le don vise à remercier non plus seulement Dieu pour l'infinité de ses bienfaits, mais plus spécifiquement le monastère destinataire ou le saint qui s'y trouve vénéré, en raison des secours matériels ou spirituels que l'un et l'autre ont apportés au donateur reconnaissant. Dans les premières décennies du IX<sup>e</sup> siècle, un certain Datto avait ainsi remis aux moines de San Pedro de Siresa une terre parce que ces derniers l'avaient assisté de leurs prières alors qu'il se trouvait dans un état de grande affliction<sup>1654</sup>. À la fin de son règne, le roi Ramire II délivra pareillement une donation au monastère de Celanova et au saint Sauveur à qui il était dédié. S'adressant à lui, il justifiait sa libéralité :

« en raison de ton incommensurable et ineffable miséricorde, par laquelle tu m'as libéré de mes innombrables difficultés, as confondu ceux qui me haïssent et m'as élevé au sommet, je concède trois *decanias* à tes adorateurs, qui servent en ton nom dans le lieu de Celanova »<sup>1655</sup>.

Les donations faites en manière d'ex-voto après l'intervention miraculeuse d'un saint procèdent d'une logique comparable ; nous les connaissons malheureusement fort mal, les premières collections de miracles hispaniques datant de l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle au plus tôt<sup>1656</sup>. Plus terrestrement, certains dons aux monastères viennent compenser des faveurs matérielles précédemment reçues – parfois difficiles à distinguer de simples contre-dons confirmatifs –, voire des dommages causés au monastère par le donateur, ce qui ne les empêche pas d'être enregistrés selon des formules propres à qualifier les donations pieuses<sup>1657</sup>. Dans ces différents cas, on constate certes qu'une forme de réciprocité se trouve

<sup>1652</sup> Voir par exemple CDMS 2, doc. 513 (1048), p. 189-190, et dans le même sens DAVIES, « When Gift is Sale », p. 228-229.

<sup>1653</sup> Ainsi CDVS, doc. 96 (1099), p. 133 : *Et modo facio gratias Deo et Sancto Petro...*

<sup>1654</sup> CDS, doc. 1, p. 15 : *Datto, filius Imbolati, in tribulatione positus, ob gratiam oracionis et missarum quam fecerunt Sirasienses pro eo vel pro anime sue remedium, obtulit beatissimo sancto Petro principis apostolorum terram unam.*

<sup>1655</sup> CDMC 2, doc. 85 (949), p. 50 : *Propter inmensam atque ineffabilem tuam pietatem qua me de innumeris angustiis liberasti uel etiam his qui me hoderunt confusionem dedisti et me in sublime extulisti, concedo cultoribus tuis tuo sancto nomini seruientes in locum Cellanoua tres deganeas.*

<sup>1656</sup> Voir malgré tout le résumé moderne d'un acte perdu, daté de 1046 : LCFA 2, doc. 141, p. 51 : « Donación que hiçieron dos infantas a Sancta Marina de Tosto de muchas villas e casares e otras casas en Tauma y otras partes ; las quales dieron porque las sanase Sancta Marina de la lepra en que havian incurrido por querer hazer sacrilegio en su yglesia. Era de 1084 » ; et plus tardivement Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, 26, p. 376-378.

<sup>1657</sup> Voir par exemple CDMC 2, doc. 153 (962), p. 134 : *Damus uobis illas pro LXXX modios que abuimus a dare pro furtu quod feci ad frater Marini* ; CDCL 3, doc. 535 (990), p. 34 : *concedimus uobis pro uestro seruicio, pro uestros caballos et mullos et uestimenta et prestamos et munos et homna prestancia in uita nostra, et de post obitum nostro propter remedium animarum nostrarum concedimus post partem monasterii et propter remedium anime nostre* ; TC, doc. 463 (1025), p. 639-640 : *damus vobis ipsa villa ab integro pro redemtionem*

attachée à l'acte du don, mais son orientation ne correspond pas au schéma maussien et à son interprétation classique dans le cas des donations aux monastères médiévaux. La perspective, telle qu'elle nous est présentée dans le cas de ces « dons-retours », est inverse : le bienfait premier vient de Dieu, du saint ou de l'établissement religieux ; la générosité du donateur n'en est que la contrepartie.

Il serait pourtant insuffisant d'en demeurer à un tel constat. Comme l'a montré Philippe Jobert, les fondements théologiques et patristiques d'une doctrine chrétienne du don gratuit furent souvent évacués pour laisser généralement place à ce qui n'en était en principe que l'épilogue possible, non essentiel et non nécessaire, c'est-à-dire son « caractère rétributoire »<sup>1658</sup>. De fait, l'offrande faite à Dieu par l'intermédiaire des monastères fut aussi chargée d'un caractère votif<sup>1659</sup> : bien que réalisée en retour de biens déjà perçus, elle visait à solliciter de nouveaux bienfaits. Dans une très nette majorité de cas, les actes de donation comportent en effet des clauses explicitant d'une manière ou d'une autre l'attente des donateurs<sup>1660</sup>. On donne *pro*, on donne *ut*, on donne *propter*<sup>1661</sup> : on donne « pour », c'est-à-dire que l'on donne dans l'espoir d'un retour, quel qu'il soit. Les préambules des chartes, y compris ceux qui proposent une représentation du don comme offrande ou comme simple restitution à Dieu, le montrent bien, qui rappellent la parole du Christ sur la montagne : « donnez, et l'on vous donnera » (Lc. 6, 38)<sup>1662</sup> ; ou s'inspirent d'un sermon de Césaire d'Arles : « donne, Seigneur, car j'ai donné »<sup>1663</sup>. Le lexique employé dit alors bien l'intention

---

*animas nostras et de nostra matre domna Adosinda unde nos habuimus ipsa hereditia, seu etiam et pro donas que de vos accepimus nimis bonas cavallo uno colore rosello nimis obtimo in solidos CC, sive et lecto palleo amplius nobis fuit aptum et placabile, et alias donas multas et bonas que apud nos fuerunt concessas ; DCSR 2 doc. 29 (1069), p. 71-72 : Haec est carta donationis quam facimus in primis senior Don Ato et senior Sanio Fertinons et senior Fertum Ennecones, propter adiutorium quod accepimus a cenobio Sancti Joannis de Pinna, et a senioribus ibidem Deo seruientibus, captiuitate fratris nostri maiori Don Ato et pro remedio animarum nostrarum vel parentum ac antecessorum nostrorum ; CDMS 3, doc. 958 (1095), p. 291 : Damus eas pro animas nostras et de uiro meo Gomiz Petriz, ita ut sit semper in exitu et non sit laborata. Et ego Diacus abbas Sancti Facundi dimisi uobis, de illo homicidio de Bobatella, uestram partem quam michi debebatis.*

<sup>1658</sup> JOBERT, *La notion de donation*, p. 178-204 (expression citée p. 178).

<sup>1659</sup> CSPC, doc. 188 (981), p. 229 : *uotiba oblatio*.

<sup>1660</sup> Voir *infra*, fig. 15 et annexe XI. Les statistiques établies montrent que, au cours des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, seuls 18 % des actes de donation aux monastères ne comportent aucune clause spécifiant les motifs pour lesquels le don a été effectué. Voir dans le même sens, mais pour le seul X<sup>e</sup> siècle, DAVIES, *Acts of Giving*, p. 118. Sur l'expression des motifs du don dans les chartes du IX<sup>e</sup> siècle, voir aussi FERNÁNDEZ CONDE, « La religiosidad medieval y las donaciones a la Iglesia », p. 43-53.

<sup>1661</sup> Par exemple CSPC, doc. 11 (921), p. 35 : *Denique offerimus idem sancte ecclesie uestre [...] pro remedio animabus nostris et ut ante Deum mercedis recipiamus ;* CArl, doc. 33 (1041), p. 72 : *hoc damus [...] propter uestram fraternitatem*.

<sup>1662</sup> *Date et dabitur vobis*. Cf. CCVD, doc. 1 (921), p. 108 ; CDMS 1, doc. 31 (923), p. 63 ; CDMC 1, doc. 27 (927), p. 91 ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 63 ; CDMS 2, doc. 482 (1044), p. 151 ; TC, doc. 79 (1051), p. 120.

<sup>1663</sup> LTL, doc. 5 (966), p. 600 : *Da, Domine, quia dedi ;* CSMOD, doc. 29 (988), p. 83 : *Da, Domine, quia dedimus ; nos fecimus quod iusisti, rede nobis quod promisisti* (Césaire d'Arles, *Sermones*, éd. G. MORIN, *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones*, Turnhout, 1953 [CCSL, 103], *sermo* 30, cap. 4, l. 1).

des donateurs : ce que leur générosité doit leur apporter en compensation, c'est un *premium*, une *remuneratio*, un *beneficium*<sup>1664</sup>. On comprend bien que la volonté de trancher, au moment d'étudier les donations aux églises et aux monastères du haut Moyen Âge, entre intéressement et désintéressement du don est une mauvaise façon de poser le problème. Dans la péninsule Ibérique comme dans le reste de l'Occident chrétien médiéval, le don pieux est, d'une certaine façon, *à la fois* intéressé et désintéressé<sup>1665</sup>. Les deux logiques se complètent et s'interpénètrent, plutôt qu'elles ne s'excluent. Pour comprendre l'action sociale – au sens le plus large du terme – des moines et des monastères, il est donc indispensable de mettre en lumière les motivations des donateurs et, de façon indissociable, les réponses qu'elles ont pu recevoir de la part des communautés religieuses.

### III. Fonctions socio-spirituelles du don

#### A. Le don ici-bas : fonctions sociales et politiques

Les donations aux monastères, parce qu'elles portent toujours sur des biens matériels – le plus souvent des terres, parfois des objets meubles, précieux ou plus communs – sont inévitablement et profondément ancrées dans une logique terrestre. Il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer qu'elles constituent, au cours du haut Moyen Âge, le premier vecteur de circulation des richesses. Elles sont en tout cas, assurément, « l'un des moteurs essentiels de la vie sociale »<sup>1666</sup>. Aussi remplissent-elles une fonction d'ordre socio-économique : le don permet à divers titres une redistribution des ressources. Il s'agit d'abord d'assurer les conditions d'existence des moines et des monastères : selon des formules constamment

<sup>1664</sup> CDCL 1, doc. 48 (919), p. 81 : *nos mereamur, pro factis ac donis, ante diuinam maiestatem remunerationem* ; doc. 93, p. 153 : *ut idem ueniamus apud Dominum remuneratio* ; TSJS, doc. 2 (951), p. 63 : *ea que maiori cumulo et pociori crescunt in voto ampliori remuneratione expectatur in premio* ; CDMS 1, doc. 259 (970), p. 309 : *Licet primordia bonorum operum que inspirante Deo in mente gignuntur iusticie operibus deputentur tamen ea que maiore crescunt in voto ampliora remuneratione expectantur in premio* ; CDCL 3, doc. 554 (992), p. 63 : *ut futuram sibi cumulat premium* ; CDCL 4, doc. 945 (1036), p. 64-65 : *euenit mihi cogitatio ut de paupertate me aliquis munusculum Domino in memorie possim offerri, pocius aliqua possim inuenire remunerationem* ; CSPC doc. 265 (1050), p. 314 : *si beneficiis diuinis nostra compensetur oblatio* ; CDMS 3, doc. 864 (1090), p. 173 : *Ita ut habeant inde serui Dei in ipse monasterio degentium temporale subsidium et nos proinde ante Deum premium inconuulsum.*

<sup>1665</sup> Voir en ce sens SILBER, « Gift-Giving », p. 212-216 et 225-227 ; JONG, *In Samuel's Image*, p. 274-277.

<sup>1666</sup> LE JAN, R., « Introduction », dans BOUGARD (dir.), « Les transferts patrimoniaux », p. 489-497, citation p. 490. Voir plus largement sur la place des donations aux églises dans la circulation des richesses les contributions réunies dans le même dossier, spt. ROSENWEIN, B. H., « Property Transfers and the Church, Eighth to Eleventh Centuries. An Overview », *ibid.*, p. 563-575. Rappelons aussi DUBY, G., *Guerriers et paysans. VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, dans *ID.*, *Féodalité*, Paris, 1996 (Quarto) [1<sup>re</sup> éd. 1973], p. 51-59.

répétées dans les chartes, on donne d'abord pour la subsistance et le vestiaire des moines. L'objectif est aussi de leur permettre d'accomplir leur fonction primordiale, c'est-à-dire la célébration de Dieu : convenablement dotés, les monastères jouiront des ressources nécessaires à l'entretien et à l'embellissement des églises, lequel passe notamment par l'attention au luminaire et aux substances odoriférantes – produits combustibles supposant un constant réapprovisionnement, donc une dépense régulière. Mais les moines, bien que bénéficiaires directs et gestionnaires des richesses qui leur sont octroyées, ne sont pas ici-bas les seuls destinataires de la générosité des donateurs. Les formules qui énoncent le souci de pourvoir à leurs besoins vitaux stipulent en même temps que les biens concédés devront servir à l'exercice d'une charité aux multiples visages : nourriture des pauvres, accueil des hôtes et des voyageurs, rachat des prisonniers, soin des malades, secours aux veuves et aux orphelins<sup>1667</sup>.

De fait, les monastères ont constitué, dans le haut Moyen Âge hispanique, des établissements largement consacrés au secours des faibles, des nécessiteux et, plus largement, de toute personne en situation de fragilité permanente ou temporaire. Les règles monastiques rangent ainsi l'aide aux pauvres parmi les missions prioritaires des moines<sup>1668</sup>. D'eux, comme le stipule Isidore dans sa *Regula monachorum* et comme le réclament par la suite les donateurs dans les chartes, on attend qu'ils redistribuent au profit de ceux qui en ont besoin une partie des biens reçus<sup>1669</sup>. Aussi l'aumône et les bonnes œuvres sont-elles communément signalées, dans les actes de donation, parmi les activités les plus caractéristiques de la vie monastique, aux côtés des prières, des veilles et des jeûnes<sup>1670</sup>. Nous les voyons parfois mises

---

<sup>1667</sup> Les chartes résument souvent d'une seule énumération, plus ou moins directement dérivée de formules déjà en circulation à l'époque wisigothique, l'ensemble de ces fonctions matérielles du don. Cf. GIL, « Formulae », n° VIII, p. 80 : *pro luminaria ecclesiae uestrae atque stipendia pauperum uel qui in aula beatitudinis uestrae quotidianis diebus deseruire uidentur* ; n° IX, p. 84 : *pro uictu regularium uel uestitu eorum monachorum qui in uestro monasterio morabuntur, pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperorum*. Innombrables formules comparables, certaines fois plus détaillées, dans les actes de donation du haut Moyen Âge : CDMC 1, doc. 9 (907), p. 71 ; CSPE, doc. 7 (928), p. 63 ; CSPC, doc. 27 (935), p. 54 ; CSTL, doc. 51 (946), p. 60 ; TS 1, doc. 3 (952), p. 28 ; CDMC 3, doc. 154 (962), p. 136 ; LTL, doc. 27 (982), p. 633 ; TC, doc. 458 (1041), p. 630 ; LPC, doc. 130 (1047), p. 199 ; CDCA, doc. 333 (1052), p. 277 ; CARL, doc. 55 (1054), p. 115 ; TSJS, doc. S-13 (1058), p. 463-464 ; DMS, doc. 15 (1067), p. 17 ; LTL, doc. 62 (1098), p. 687.

<sup>1668</sup> *Regula Isidori*, chap. XX, p. 119 ; LRBS, chap. I, 13, p. 12-13. Plus largement sur l'aumône aux pauvres dans le monachisme wisigothique, voir ORLANDIS, J., « Pobreza y beneficencia en la Iglesia visigótica », dans *ID., La Iglesia en la España*, p. 215-235, ici p. 231-235.

<sup>1669</sup> CDCL 3, doc. 520 (987), p. 14 : *et ponimus uobis decretum in elemosina et in oblatione, in sacerdotibus, in pauperibus distribuatis, in ospitum uel peregrinorum aduenientium* ; doc. 777 (1021), p. 362 : *Quatenus uos omnia possideatis et rationi inde ospitis, pauperibus, peregrinis distribuatis* ; DCSR 2, doc. 18 (1068), p. 47 : *X caufices de ipsos XV expargant modo illi elemosinarii ad pauperes* ; DML, doc. 155 (1097), p. 223 : *Decimum uero totius suprascripte hereditatis firmiter uolumus dare pauperibus uenientibus ad cenobium Leierense*. Sur la fonction redistributive des monastères, voir en général SILBER, « Gift-Giving », p. 219-220.

<sup>1670</sup> Par exemple CARL, doc. 33 (1041), p. 72 : *ut parte habeamus in vestro beneficio, in vigiliis, in oracionibus et in elemosinis* ; doc. 65 (1063), p. 135 : *in orationibus et in vigiliis, in jejuniis et elemosinis* ; DML, doc. 68 (1063), p. 107 : *ut merear partem habere in uigiliis et ieiuniis et helemosinis et orationibus et omnibus operibus*

en œuvre. La donation de l'abbé Visclafredo au monastère de San Martín de Rosende, en 904, stipule ainsi que chaque année, à l'occasion d'une fête liturgique, du pain sera donné en abondance aux prêtres, aux pauvres, aux étrangers et à tous les indigents qui se trouveront réunis<sup>1671</sup>. Un émouvant exemple d'attention aux miséreux est délivré moins d'un demi-siècle plus tard par une charte du cartulaire de Valpuesta. Un certain Sanzone rapporte l'assistance que lui ont offerte les moines de San Pedro de Buezo dans un moment de très grande nécessité :

« Que soient connus de tous les hommes le bienfait et la pitié charnelle que vous m'avez prodigués en cette très mauvaise année, par votre digne miséricorde et pour le salut de votre âme. Je gisais à votre porte, épuisé et enflé par la faim, et je n'avais en mon âme nul espoir de vivre encore un jour sur terre : alors que mon fils se nourrissait de pain, je mourais de faim. Mais Dieu inspira en vous l'esprit de bonté, et par votre digne miséricorde et votre pitié envers moi, le jour des calendes de juin, vous avez prélevé pour moi cette part que l'un de vous mangeait, à savoir une mesure de pain par jour tandis que celui-ci partageait avec vous le repas commun, ainsi qu'une chèvre et son lait grâce à laquelle j'ai ramené ma fille à la vie. Et vous avez couvert mon corps d'une demeure et d'un manteau, du jour des calendes de juin jusqu'au jour de la saint Christophe, ce qui fut bon pour moi, si bien que disparut la crainte qui s'était emparée de mon âme de me voir déjà quitter cette lumière »<sup>1672</sup>.

La situation redevenue favorable, Sanzone remercie les moines de leur aide en leur cédant un jardin et un champ<sup>1673</sup>. Simple geste de gratitude ou remboursement de ce qui avait été dès l'origine conçu comme une sorte de prêt ? D'autres exemples donnent à croire que les bienfaits dispensés par les moines aux personnes en difficulté n'étaient pas toujours gratuits : les ressources et les capacités dont ils disposaient leur permettaient certes d'assister les plus pauvres, mais, au bout du compte, les monastères voyaient s'agrandir leurs domaines par

---

*bonis* ; CDI, doc. 57 (1076), p. 75 ; *ut sim commissus in orationibus, in uigiliis, in ieiuniis et elemosinis uel bonis operibus que fiunt ibi.*

<sup>1671</sup> L'acte est peu lisible en plusieurs endroits, mais le sens global paraît assez clair : TSJS, doc. S-1 (904), p. 441 : *ut annis singulis recurrentis per manus sacerdotis que in ipsum dedigatum locum Sancti Martini electus fuerit et sacerdotio fungerit et Domino offerit illic concurrant cum cuncta [rature] pro ipso diem festo pane afluonem [illisible] abundanter ad ipsos sacerdotes, pauperes, peregrinos et omnium indigentium ubi [illisible sur deux lignes].*

<sup>1672</sup> BGGV, doc. 28 (950), p. 238-239 : *Notum sit hominibus hominibus beneficium et uiscera pietatis quod inpendistis super me in isto anno pessimo, per uestra digna misericordia et remedium anime uestre. Iacebam ad ianua uestra defectus et inflatus de famen et non abiam ego fiducia de anima mea que bibissem uno die super terram, manducando filius meus panem ego morieba de famen. Et inspirabit Deus in uos spiritus bonus et in pietatis super me pro uestra digna misericordia in die notum kalendas iunias et separastis mici ipsam rationem quod unus ex uobis manducabat, id est, regula panis de die in die et ipsum manducare quod et uos et ipso companio, et super hoc capra cum lacte, unde reuibesci filia mea, et induistitis corpus meum de sala et manto, quod mici bene fuit, unde non abui fiduca de anima mea que fuissem iam in ista luce, de die kalendas iunias usque in diem Sancti Christofori.*

<sup>1673</sup> *Ibid.*, p. 239.

l'acquisition de terres ayant appartenu aux individus secourus<sup>1674</sup>. Dans ces cas, le don aux monastères n'est donc pas l'acte premier qui institue une relation entre les établissements et la société environnante : il semble remplir plutôt une fonction compensatoire ou rétributoire. Il est en réalité difficile de percevoir l'enchaînement des étapes, car l'enregistrement juridique ne les reproduit pas nécessairement dans l'ordre : on peut imaginer sans mal que les bénéficiaires d'une charité monastique aux intérêts bien compris aient dû s'engager par une promesse préalable à gratifier ultérieurement les moines pour les faveurs accordées ; les actes parvenus jusqu'à nous ne seraient alors que l'actualisation d'un tel engagement<sup>1675</sup>. Cela ne signifie bien sûr pas que les monastères n'aient pas exercé par ailleurs une fonction de pure charité en faveur des plus indigents, mais celle-ci n'ayant pas donné lieu à transfert patrimonial, elle n'a généralement pas été consignée par l'écrit.

Du point de vue des donateurs, la volonté de subvenir aux besoins des moines et des faibles ou de pourvoir aux nécessités de la liturgie n'est pas davantage animée par une charité chrétienne illusoirement ou exclusivement conçue comme amour désintéressé du prochain. Des moines voués dans leurs églises au culte divin, comme des nécessiteux secourus, on attend diverses formes d'assistance en retour. Les plus visibles dans la documentation relèvent de la médiation spirituelle : nous y reviendrons largement. Mais les donateurs, connaissant la capacité des monastères à assurer la prise en charge matérielle d'individus extérieurs à la communauté, formulent aussi la demande d'en bénéficier eux-mêmes de façon à s'assurer contre les accidents et les incertitudes de la vie : déchéance socio-économique, maladie, vieillesse ou défaillance du soutien familial<sup>1676</sup>. En 889, le diacre Taiellus s'était ainsi donné, avec le monastère de San Esteban de Elaba à l'abbé Riciulfo ; il demandait en retour que ce dernier le prenne en charge matériellement et qu'il s'occupe de son fils Rebelio, conçu *in peccato*<sup>1677</sup>. Un demi siècle plus tard, l'histoire de Reparato et de sa femme Trasuinda est exemplaire : sans enfants, ils avaient accueilli chez eux leurs neveux et les avaient constitués héritiers de leurs biens afin qu'ils s'occupent d'eux dans leurs vieux jours. Les neveux, une fois garantie la succession par un acte écrit, s'étaient retournés contre leur oncle et leur tante, les avaient agressés *cum arma rustica* et avaient usurpé leurs propriétés

---

<sup>1674</sup> Voir par exemple CDMS 1, doc. 196 (962), p. 241 ; LCFA 2, doc. 141 (1046), p. 51 ; CDMS 2, doc. 583 (1056), p. 277 ; PMH, doc. 425 (1060), p. 266-267 ; DCSR 2, doc. 47 (1079), p. 123-125 ; DML, doc. 108 (1080), p. 159 ; PMH, doc. 608 (1082), p. 365 ; CFan, doc. 121 (1084-1090), p. 176-177 ; CALb, doc. 65 (XI<sup>e</sup> s. ?), p. 85 ; CDVS, doc. 129 (fin XI<sup>e</sup> s. ?), p. 149.

<sup>1675</sup> Voir en ce sens CSJP 1, doc. 10, p. 40.

<sup>1676</sup> L'étude fondamentale sur ce thème demeure celle d'ORLANDIS, « "Traditio corporis et animae" », spt. p. 309-338. Voir en complément DAVIES, *Acts of Giving*, p. 126-130 ; ANDRADE CERNADAS, « Asilos monásticos ».

<sup>1677</sup> CDCO, doc. 12 (889), p. 46-47.

pour les expulser finalement de leurs demeures ; Reparato et son épouse avaient alors sollicité l'évêque Rosende de Mondoñedo et les moines de San Salvador de Búbal pour obtenir leur protection sociale et spirituelle en échange de la cession de leurs biens<sup>1678</sup>. Vingt ans après, un certain Pelayo, apparemment en difficulté économique – il avait dû précédemment emprunter vingt-deux setiers de vin au monastère de San Lorenzo de Carboeiro – se donnait à l'établissement créancier en même temps que ses terres et son fils Mauregato, promettant de rester fidèlement à son service contre l'assurance d'être convenablement approvisionné en vêtements, en nourriture et en boisson<sup>1679</sup>. La même année, dans des circonstances peut-être similaires, le prêtre Sisberto remettait à Celanova ses possessions de Fornellos, contre le versement immédiat de deux modius de grain et de vin, et l'engagement ultérieur des moines à lui apporter *moderatio* et *auxilium*<sup>1680</sup>. À San Juan de la Peña, en 1068, un certain Oriol Áznar, vieillard tombé dans la misère, demandait les secours de l'élémosinaire contre l'apport d'une terre et d'une vigne ; au même monastère, en 1094, Enneco Fortuniones, pourtant fils d'un *senior*, devenu vieux et pauvre, sans famille et sans amis, donnait à son tour ses biens pour s'assurer d'une fourniture en pain jusqu'à sa mort<sup>1681</sup>. À Leire, la même année, García Jiménez d'Arrés céda ses *casas* pour recevoir de l'aumônerie *uictum* et *uestitum*, ou pour être entretenu dans l'une ou l'autre des dépendances du monastère<sup>1682</sup>. À Sahagún, dix ans plus tard, Vita Cristóbaliz, bien que pourvu d'enfants, remettait son *hereditas* afin d'être reçu, vêtu et chaussé dans l'hôtellerie du monastère sa vie durant<sup>1683</sup>.

La relation ainsi instaurée ne se limitait pas à la fourniture par les moines de denrées alimentaires et de vêtements. Elle pouvait prendre la forme d'un véritable patronage, impliquant de la part du monastère une protection sociale élargie – notamment aux plans judiciaire et financier<sup>1684</sup> – et de la part du donateur un service en travail ou le paiement d'une redevance, voire une forme d'entrée en dépendance<sup>1685</sup>. Elle appelait aussi des services

<sup>1678</sup> CDMC 1, doc. 52 (936), p. 122-123.

<sup>1679</sup> LCFA 1, doc. 58 (956), p. 136.

<sup>1680</sup> CDMC 2, doc. 116, p. 97.

<sup>1681</sup> DCSR 2, doc. 23 (1068), p. 57 ; doc. 83 (1094), p. 224-225.

<sup>1682</sup> DML, doc. 145 (1094), p. 208-209.

<sup>1683</sup> CDMS 3, doc. 1115 (1104), p. 474.

<sup>1684</sup> La protection apportée par les moines pouvait ainsi prendre la forme d'un soutien en justice, du paiement d'une somme due par le donateur à un tiers ou du versement régulier d'une rente : TSJS, doc. 239 (985), p. 423-424 ; CDMS 2, doc. 427 (1030), p. 79-80 ; CDMS 3, doc. 997 (1097), p. 332-333 ; doc. 1006 (1097), p. 344-345.

<sup>1685</sup> CDMC 1, doc. 63 (940), p. 140 : *ut abeamus de uos comoderationem et defensionem absque alios dominatores* ; TC, doc. 547 (1022), p. 755 : *et insuper abeamus de uobis defensionem et moderationem et in uerbo et in facto et in consilio et in benefactoria* ; PMH, doc. 561 (1078), p. 340 : *ut me contineatis in uita mea de uictum et uestitum et ego faciam uestram operam quam michi iusseritis* ; CDMS 3, doc. 904 (1093), p. 222-223 : *Nos igitur famuli uestri Gunzalbo Ermegilidiz et uxor mea domna Maior et filii mei Rodrico, Fernando,*

spirituels – prières et inhumation<sup>1686</sup> – et se traduisait parfois par la réception temporaire ou définitive du sollicitant au sein de l'établissement, sous des statuts variables<sup>1687</sup>. Le don pouvait ainsi instituer entre celui qui le délivrait et l'établissement destinataire une relation aux facettes multiples, que les actes désignent parfois, à partir du deuxième tiers du XI<sup>e</sup> siècle, comme *societas* ou *fraternitas*<sup>1688</sup>. Celle-ci débouchait, dans ses formes les plus abouties, sur l'incorporation du bienfaiteur à la communauté – ou à sa périphérie – sous un statut mal défini de familier, *domesticus* ou *confrater*<sup>1689</sup>. Nombre des actes de *traditio corporis et animae* qui parsèment les cartulaires des monastères hispaniques semblent avoir eu pour objet l'instauration d'une telle familiarité, par laquelle le donateur-*traditus* se trouvait associé plus ou moins étroitement aux bénéfices matériels et spirituels du monastère<sup>1690</sup>. Sous ces formes juridiques elles-mêmes souples et sous d'autres, comme la *convenientia*<sup>1691</sup>, le don permettait alors de tisser, entre les monastères et la société environnante, des relations complexes et prolongées dans le temps. Autour de la transmission de la terre, il instituait des engagements

---

*Sol et Maria, facimus kartulam testamenti de omni nostra porcione [...] ita tamen ut seruiamus uobis cum omnibus que habemus uel habere potuerimus ; et detis mihi Gonzalbo Ermegildiz uos et uestri successores, omnibus annis, V moios de ciuaría et unam kappam, I gonnellam et II paria caligarum et de zapatas, ut seruiamus uobis.*

<sup>1686</sup> CDCL 3, doc. 673 (1008), p. 217 : *et que faciatis uos in mea uita mihi bene quomodo ad uestros de kasa, et post obitum meum que faciatis memoria mihi* ; LFB 2, doc. 360 (1072), p. 41 : *Do uobis pro remedio anime mee et parentum meorum et ut gubernetis et uestiatis me in mea senectute et sepelliatis* ; CDVS, doc. 94 (1097), p. 131 : *ut in uita mea dent michi uictum et uestitum et propter remisionem peccatorum meorum.*

<sup>1687</sup> Voir par exemple TC, doc. 301 (1007), p. 443-445 ; doc. 349 (1044), p. 502-503 ; CDCA, doc. 378 (1066), p. 308 ; TLo, doc. 67 (1076-1113), p. 106 ; TSJS, doc. 147 (1080), p. 309-310 ; CDOb, doc. 144 (1085-1093), p. 127 ; CDMS 3, doc. 836 (1087), p. 141 ; BGGV, doc. 92 (1095), p. 316-317.

<sup>1688</sup> DCR, doc. 15 (1039), p. 27 : *a domno Alhelmo Abbate coma capitis detonsa in sua et suorum monachorum societate receptus* ; CARl, doc. 33 (1041), p. 72 : *propter bonam uestram fraternitatem* ; CSJP 2, doc. 147 (1058 ?), p. 171 : *collegerunt nos in sua societate et in omnes beneficos suos* ; DMV, doc. 40 (1067), p. 47 : *accepimus societate in capitulo Vallevanera cimiterio* ; CDVS, doc. 82 (1069-1091), p. 115 : *accipio societatem in monasterio Sancti Victoriani* ; DCSR 2, doc. 32 (1070), p. 79 : *collegerunt me in societate et in omnibus illorum benficiis* ; CDI, doc. 88 (1088), p. 89 : *placuit nobis uenire ad cenobium Iraxensem et ad abbatem Ueremudum spiritualem patrem et ad omnem congregationem accipereque ibi societatem ipsius cenobii* ; DML, doc. 141 (1093), p. 204 : *ut habeamus partem uitam et societatem sub gratia eius et monachorum supradicti cenobii*. On peut difficilement prendre en compte les occurrences de ces termes dans une série d'actes royaux destinés au monastère de Leire datés de la fin du IX<sup>e</sup> et du début du X<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où ils ont été interpolés ou falsifiés à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle : DML, doc. 3 (880), p. 14 ; doc. 4 (901), p. 17 ; doc. 6 (918), p. 19. Voir sur l'inauthenticité de ces actes UBIETO ARTETA, A., *Documentos reales navarro-aragoneses hasta el año 1004*, Saragosse, 1986 (Textos medievales, 72), doc. 5, p. 24-25 ; doc. 7, p. 34-35 ; doc. 9, p. 40-41, ainsi que FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49.

<sup>1689</sup> MB, doc. 4 (956), p. 185 : *Ego Iscam, confrater, cognomento Floridius, et uxor mea Domna* ; TC, doc. 301 (1007), p. 443 : *nos indignos et confratres spiritalis in unum locum habitantes de domo sancti Salvatoris monasterii Cellenove* ; CSJP 1, doc. 34 (1005), p. 98 : *erat domesticus de ipso cenobio senior Munni Ianniz, et erant cum eo in claustris nominatos Azenari Forti, Elis, Isinarius, Garcia Orioli, et alii multi* ; LTL, doc. 38 (1051), p. 653 : *Ego exiguo confratre uestro Domini seruo Ilderani confessor* ; TSPM, doc. 34 (1082), p. 120 : *Familiares qui ibidem sunt conmorantium sub norma regule Benedicti abbatis.*

<sup>1690</sup> Voir l'étude classique d'ORLANDIS, « "Traditio corporis et animae" », et les rapides remarques du même auteur dans *Id.*, « Laicos y monasterios », p. 101-102. Sur le contenu de cette relation, cf. plus largement IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 92-99 ; MIRAMON, « Embrasser l'état monastique », p. 838-840.

<sup>1691</sup> DML, doc. 146 (1094), p. 209-210. Voir dans un sens voisin, bien que le terme *convenientia* n'apparaisse pas, CDMS 3, doc. 850 (1089), p. 155-156.

réciproques et périodiquement réitérés lors des contestations, confirmations et nouvelles concessions mutuelles auxquelles il pouvait donner lieu, agissant ainsi comme un « ciment social » capable d'agglomérer autour du monastère un réseau d'amitiés utiles à toutes les parties<sup>1692</sup>. La création d'un lien durable était aussi pour les donateurs le moyen – paradoxal seulement en apparence – de préserver leur patrimoine pour une, deux, trois générations voire davantage, par le large recours aux formules juridiques de la donation *sub modo*, conditionnée et reportée dans le temps<sup>1693</sup>, ou bien d'en conserver l'usage en se mettant avec leurs biens et leurs enfants au service du monastère<sup>1694</sup>.

Le don contribua également, même si les sources hispaniques sont sur ce point assez peu expressives, à l'affirmation d'une prééminence sociale et politique. En ce sens, le patronage exercé par les rois castillano-léonais, navarrais ou aragonais sur les plus puissants monastères de leurs royaumes, par la concession de privilèges nombreux, de droits variés et de terres étendues constitue assurément pendant tout le haut Moyen Âge un aspect décisif des politiques qu'ils menèrent en vue d'affermir leur autorité souveraine<sup>1695</sup>. Acte de largesse nécessaire à l'affirmation de la puissance terrestre – les donations les plus abondantes sont le fait de grandes familles aristocratiques<sup>1696</sup> –, le don est souvent mis en scène lors d'une cérémonie rituelle et solennelle : assistance nombreuse de témoins, lecture publique,

---

<sup>1692</sup> On connaît ainsi les liens privilégiés établis entre deux grands lignages aristocratiques, les Alfonso et les Banu Gómez, et le monastère de Sahagún : voir MARTÍNEZ SOPENA, « Parentesco y poder », p. 49-50 ; MORALEJO ÁLVAREZ, S., « The Tomb of Alfonso Ansúrez († 1093) : Its Place and the Role of Sahagún in the Beginnings of Spanish Romanesque Sculpture », dans REILLY (éd.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter*, p. 63-100, ici p. 65 et 83, n. 14. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 268-272 et 276-277, a pareillement mis en lumière les rapports étroits unissant le monastère de Leire à plusieurs lignages de l'aristocratie régionale ou locale. Voir plus largement en ce sens les analyses fondatrices menées sur le cas clunisien par ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of Saint Peter*, spt. p. 202 sur la notion de « social glue », traduite en « ciment social » par HENRIET, P., « La propriété clunisienne comme ciment social (909-1049) », dans *Le Moyen Âge*, 98, 1992, p. 263-270.

<sup>1693</sup> Cf. par exemple CDCL 1, doc. 150 (942), p. 224-225 ; CDCL 4, doc. 951 (1037), p. 74-75 ; CDMS 2, doc. 640 (1064), p. 348-349 ; doc. 677 (1068), p. 393. Sur la question du don aux églises comme moyen de préservation d'un patrimoine, voir DAVIES, « Buying with Masses », p. 414-415.

<sup>1694</sup> Par exemple CSJP 1, doc. 64 (1020-1035), p. 181-183 ; CDCL 3, doc. 865 (1030), p. 474-475 ; CDCL 4, doc. 977 (1039), p. 123 ; CSM 1, doc. 430 (1075), p. 405 ; CDMS 3, doc. 909 (1093), p. 227-228 ; doc. 1001 (1097), p. 336-337.

<sup>1695</sup> La bibliographie sur la politique monastique des souverains en général, et sur leurs usages du don en particulier, est moins fournie que celle qui concerne les groupes aristocratiques. Quelques études importantes cependant : GARCÍA DE CORTÁZAR, « Reyes y abades » ; HENRIET, « La politique monastique » ; LALIENA CORBERA, « Fundación y dotación ».

<sup>1696</sup> Voir les actes de dotation de Celanova, de Sobrado, de Guimarães, de Covarrubias, d'Oña, de San Martín de Lalín, de Corias, de San Salvador de Villacete étudiés *supra*, chap. v. Sur le don aux monastères comme vecteur d'affirmation d'un statut social : SILBER, « Gift-Giving », p. 220-221. Plus largement sur la largesse comme valeur aristocratique par excellence, voir les pages classiques de DUBY, *Guerriers et paysans*, p. 53-56, et plus récemment LE JAN, R., *La société du haut Moyen Âge. VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2003, p. 166 ; AUGUSTYN, W., « *Liberalitas-Largitas* im Mittelalter : Bemerkungen zu Begriff und Bild einer Tugend », dans J. AUFREITER, G. REISINGER et E. SOBIECZKY (éd.), *KunstKritikGeschichte : Festschrift für Johann Konrad Eberlein*, Berlin, 2013, p. 73-106.

prestation de serment, dépôt de l'acte sur l'autel<sup>1697</sup>. En un temps où l'on ne se soucie guère de composition littéraire, les donations délivrées aux monastères sont aussi l'un des rares moyens de fixer une mémoire sociale, généalogique et patrimoniale, par l'écrit ou par le monument. Les actes de donation enregistrent les noms, les titres, les rapports de parenté, les possessions foncières<sup>1698</sup>. Les tombes élevées dans les monastères à la suite d'une élection de sépulture, quoique faiblement ostentatoires avant l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle, sont signalées parfois par une inscription rappelant l'identité du défunt<sup>1699</sup>, et on connaît l'exemple d'un donateur exigeant des moines qu'ils édifient sur les terres reçues de ses parents un petit oratoire en manière de « lieu de mémoire »<sup>1700</sup>. Le monastère, même quand il n'est pas « privé », peut être constitué aussi en un lieu de sépulture où s'enracine la mémoire familiale, espace de cristallisation du souvenir et de l'identité d'un groupe de parents, par-delà la succession des générations<sup>1701</sup>. Les choix des souverains en matière de sépulture, bien qu'ils ne soient jamais exclusifs et procèdent aussi de motivations personnelles, s'orientent vers un nombre limité d'établissements religieux : San Salvador de Palat de Rey ou San Isidoro à León ; Arlanza ou Oña en Castille ; Leire et San Juan de la Peña en Navarre et en Aragon. Ces choix funéraires relèvent indéniablement de la piété et de la quête du salut, mais ils procèdent aussi de stratégies familiales et politiques qu'une série d'études récentes permettrait de reconstituer au cas par cas<sup>1702</sup>.

<sup>1697</sup> Exemple : CSMB, doc. 1 (1020), p. 7 : *Nos quidem fratres Flaino Fernandiz, Oueco Fernandiz, Petro Fernandiz, Pelagio Fernandiz, Munio Fernandiz, Didaci Fernandiz coniuncti sumus simul in castello aquilare ante presente patri et pontificem nostrum Seruando episcopo et multi filii uene natorum et audiuimus istum testamento legere et conplacuit nobis multum et per nostra bona uoluntate roborabimus eum in ipso concilio et diximus coram omnibus ut uotum patri nostro sit acceptum a Domino*. Exemples de dépôt des chartes de donation sur l'autel : voir *infra*, n. 1841.

<sup>1698</sup> Voir en ce sens IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 97-98 ; MAZEL, « Monachisme et aristocratie », p. 60-61. Récente étude du cas hispanique, mais centrée sur la fin du XI<sup>e</sup> et surtout le XII<sup>e</sup> siècle, par CALLEJA PUERTA, M., « Memoria escrita de la aristocracia en monasterios hispanos de la edad románica », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*, p. 205-229, spt. p. 220-228.

<sup>1699</sup> Voir par exemple l'inscription funéraire d'un certain *miles* Fernando, enterré à San Miguel de Escalada au X<sup>e</sup> siècle : GARCÍA LOBO, *Las inscripciones*, n° 9, p. 66, ou celle de Félix Sarracíniz, enterré à San Juan Bautista de Corias en 1046 (fig. 16) : GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, « La topografía funeraria », p. 149-152.

<sup>1700</sup> CDCL 2, doc. 288 (955), p. 52 : *dono sancte ecclesie uestre [...] in uilla Couellas, ubi habitauerunt parentes mei, de septima porcione, tam de parentum meorum quam uel etiam de comparacione, mediam rationem [...] sub eadem ratione, ut hedificetis, tam in uestro quam etiam in nostro, pro memoriale, in uilla Couellas, ad illa fonte uestra et nostra, oratorium sub nomine Christi*.

<sup>1701</sup> Cf. par exemple CDCL 4, doc. 951 (1037), p. 74, où l'on apprend que le monastère de San Pedro de León avait reçu successivement les sépultures de Vita Scábiz, de sa femme Guntrodo et de leur fils Rodrigo ; DCSR 2, doc. 7 (1065), p. 19, où le *senior* García Iñiguez demande à être enterré à San Juan de la Peña auprès de ses frères, qui y reposent déjà.

<sup>1702</sup> Voir en plus des titres cités *supra*, n. 88, DECTOT, X., « Tombeaux et pouvoir royal dans le León autour de l'an mil », dans DESWARTE et SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologie*, p. 81-96 ; MARTIN, *Queen as King*, spt. p. 37-48 et 74-81 ; LACARRA, J. M., « Acerca de los monarcas enterrados en Leire », dans J. Á. SESMA MUÑOZ (éd.), *En el centenario de José María Lacarra (1907-2007). Obra dispersa. Trabajos publicados a partir de 1972*, Pampelune, 2011, p. 383-397 ; VIDAL ENCINAS, J. M. et PRADA MARCOS, M. E., « El monasterio

Il serait aussi vain que trompeur de vouloir distinguer trop nettement cette aspiration des élites, en apparence encore timide, à fixer leur passé ou à affirmer leur identité par l'intermédiaire des dons qu'ils octroient aux monastères, et la volonté des donateurs de confier aux moines la charge d'une commémoration tournée vers la rédemption et le salut : mémoire sociale et *memoria* liturgique constituent les deux faces d'une même médaille. Il nous faut à présent considérer la seconde, beaucoup mieux éclairée par la documentation.

## B. Le don et l'au-delà : la logique du salut

Parmi les motifs exprimés au sein des chartes de donations aux monastères, le salut des donateurs se taille de loin la plus belle part (fig. 15)<sup>1703</sup>.

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	39	22	11	2	26
951-1000	43	23	14	4	17
1001-1050	53	15	12	5	16
1051-1100	58	14	10	3	17
Ensemble	52	17	12	4	18

Fig. 15. Motifs du don dans les actes de donation aux monastères hispaniques (en %)<sup>1704</sup>

Au cours des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles – les données conservées pour les deux siècles précédents étant trop maigres pour permettre l'élaboration de statistiques significatives –, 52 % des actes de donations aux monastères des territoires chrétiens péninsulaires comportent une clause *pro anima* ; 17 % expriment sous une forme distincte l'espoir des donateurs que le don favorisera leurs chances de salut ; 12 % formulent, à des fins que nous qualifierons de spirituelles, la demande d'un service précis à accomplir par les moines bénéficiaires. Au total, ce sont plus de quatre actes de donation sur cinq (81 %) qui sont explicitement réalisés dans l'objectif d'aider au salut des donateurs : le don aux monastères se trouve donc chargé dans la plupart des cas – et peut-être dans tous, le silence d'une minorité d'actes sur les motifs du don ne

y panteón de Alfonso VI en Sahagún : aspectos históricos y arqueo-antropológicos », dans *Alfonso VI y su legado*, p. 243-281.

<sup>1703</sup> Voir aussi en ce sens, sur la base d'un corpus documentaire plus réduit, DAVIES, *Acts of Giving*, p. 116-120.

<sup>1704</sup> La définition des différentes catégories retenues, le fondement documentaire, la méthode d'élaboration de ces statistiques et des résultats plus détaillés sont présentés dans l'annexe XI.

prouvant pas l'absence de motivation de ceux qui les effectuent – de profondes attentes spirituelles. La conclusion vaut avec une remarquable constance dans la durée, puisque la part des donations à motif spirituel, établie à 72 % dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, se stabilise ensuite autour de 80 % jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

Comment expliquer de tels chiffres ? Écartons d'abord la posture qui consisterait à récuser *a priori* leur représentativité, au prétexte que la mise par écrit des actes de donation sur lesquels ils se fondent, principalement œuvre de clercs ou de moines, filtrerait notre capacité perceptive au point de fausser tout à fait les analyses qui en découlent : même si la difficulté est sérieuse, nous croyons avoir montré plus haut qu'elle n'est pas insurmontable. La fonction salvatrice du don aux monastères est bien connue des historiens. Elle dérive d'un point essentiel de la doctrine chrétienne, selon lequel les défunts se survivent *post mortem* et se verront rétribués lors du Jugement, où chacun comparaitra pour connaître son statut définitif<sup>1705</sup>. Aux siècles où nous nous plaçons, la christianisation des régions septentrionales de la péninsule Ibérique était ancienne, entamée dès l'époque impériale et prolongée au cours du VI<sup>e</sup> siècle par la conversion de Reccared ou par l'action missionnaire de Martin de Braga<sup>1706</sup>. Sans doute demeurait-elle superficielle parmi les populations laïques, au moins parmi certaines d'entre elles : la persistance de pratiques héritées du paganisme y est attestée jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle par les livrets pénitentiels<sup>1707</sup>. Les clercs pouvaient donc la juger perfectible, mais la christianisation au sens premier – c'est-à-dire la conversion au christianisme – constituait déjà au VIII<sup>e</sup> siècle un processus très avancé<sup>1708</sup>. Aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles *a fortiori*, ceux qui donnent aux monastères sont indéniablement des chrétiens. Au-delà de l'aspect tautologique d'une telle affirmation, il importe surtout de comprendre que ces donateurs ont intégré à leur propre horizon mental les dogmes fondamentaux du christianisme : ils croient qu'une nouvelle vie attend les hommes après leur trépas, croient qu'ils seront jugés par Dieu et qu'ils pourront être alors ou sauvés, ou damnés, c'est-à-dire se

---

<sup>1705</sup> Cf. GITTON, M., « Salut », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Christianisme. Dictionnaire des temps, des lieux et des figures*, Paris, 2010, p. 526-528.

<sup>1706</sup> Au sein d'une large bibliographie, voir en particulier HILLGARTH, J. N., « La conversión de los Visigodos », dans *Analecta sacra tarraconensia*, 34, 1961, p. 21-46 ; FERREIRO, A., « The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia », dans *Studia monastica*, 23, 1981, p. 11-26 ; DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005 ; GARCÍA MORENO, L. A., « El cristianismo en las Españas : los orígenes », dans M. SOTOMAYOR et J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Grenade, 2005, p. 169-193 ; FREIRE CAMANIEL, J., *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, La Corogne, 2013.

<sup>1707</sup> Voir HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 259-261.

<sup>1708</sup> Sur l'état de la christianisation, région par région, dans le nord de la péninsule Ibérique entre VIII<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle, voir FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 83-155.

réjouir ou souffrir pour l'éternité – problème assez sérieux pour élever le salut au rang de préoccupation effective, dès le temps de la vie terrestre.

L'expression de ces inquiétudes spirituelles dans les chartes de donation se limite souvent à une formule très brève – les donations sont simplement délivrées *pro anima* ou *pro remedio animae*<sup>1709</sup> –, qui n'en suffit pas moins à signifier sommairement son objet. Le don *pro anima*, apparu dans l'Occident chrétien à la fin du VI<sup>e</sup> siècle et dont la première attestation, contrairement aux conclusions de Philippe Jobert qui la fixait à Ravenne, pourrait bien être hispanique<sup>1710</sup>, peut être défini comme une libéralité accordée à une église ou à un monastère dans le but de favoriser le « remède », c'est-à-dire la guérison, la rédemption, autrement dit le salut de l'âme de celui qui donne, parfois aussi celui de ses parents. Sur le sens profond d'une telle aspiration, beaucoup d'actes de donation fournissent des éclairages plus précis : on peut y lire que le don est livré par crainte de la géhenne, en vue de racheter ou d'effacer les péchés et les crimes des donateurs, d'attirer sur eux la bienveillance divine au jour du Jugement, de leur éviter les affres de l'enfer, de leur gagner le droit de siéger aux côtés de Dieu et des saints, de voir leur nom inscrit parmi ceux des élus, d'atteindre la félicité éternelle ; la liste pourrait être longuement continuée<sup>1711</sup>. Certaines formules d'exposé sont

---

<sup>1709</sup> Des centaines de cas pourraient être cités. Voir par exemple CDMS 1, doc. 27 (921), p. 58 : *placuit nobis ut pro remedio animarum nostrarum faciamus cartulam testamenti de villa nostra propria* ; CDMC 2, doc. 113 (955), p. 94 : *eam relinquerimus pro remedio animabus nostris* ; CSPC, doc. 139 (969), p. 169 : *Ego Feles Gutierrez et uxor mea domna Eloira trademus nos pro remedio animarum nostrarum ad ecclesie Sancte Marie* ; CSJP 2, doc. 140 (1057), p. 157 : *Et in eodem loco Banco Galindones posuit pro sua anima una terra* ; MSMF, doc. 16 (1082), p. 295 : *Ego Gonsaluo Martinez pro remedium anime mee sic dono uel trado ad regulam Sancte Marie de Portum*. Sur le don *pro anima* dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, *Herencias en favor del alma*, p. 21-128 ; ARVIZU Y GALARRAGA, *La disposición « mortis causa »*, p. 145-163 ; GARCÍA TORAÑO, P., « La ejecución de voluntades 'pro anima' en el período astur », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 73, 1971, p. 293-316.

<sup>1710</sup> Pour JOBERT, *La notion de donation*, p. 213-214, les attestations les plus précoces de donations *pro anima* se trouveraient dans trois actes ravennates datés d'entre 590 et les premières années du VII<sup>e</sup> siècle. Or le premier exemple hispanique de don *pro remedio animae* est fourni par le fameux testament du diacre Vincent de Huesca, qui ne date pas, comme l'affirme MAGNANI, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme », p. 1021, de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle, mais bien de 576 : DHV, doc. 28, p. 135-136 ; CORCORAN, S., « The Donation and Will of Vincent of Huesca : Latin Text and English Translation », dans *Antiquité tardive*, 11, 2003, p. 215-221.

<sup>1711</sup> CSTL, doc. 5 (828), p. 9 : *ut ex inde ante tribunal iudicis eternum ueniam accipiamus de peccatis nostris et in tempore die iudicii a Domino absoluamur* ; CDMC 2, doc. 91 (951), p. 63-64 : *petimus Domine ad te extentis oculis lacrimarum fonte repletis, petentes iterum iterumque rogantes ut parcas, Domine, parcas tanto uulnere fessis qui noster es plasmator et auctor, ut dum aparueris tempore iudicii iustior, eminentior et exelsior cunctis, non quod puniamur inuenias, sed unde saluari mereamur repperias ; illuc tecum pergentes ubi etherea turua te sine fine ter Sanctum Dominum perenni ingeminant laude ut adsequi ualeat animus quod sicenter exobtat et nostrum hoc uelle et tuum in nos perficere, ad te expectamus omnipotens* ; CDMS 1, doc. 165 (959), p. 204 : *cupientes eternis incendiis euadere ac sancti cum omnibus eterna uita perfrueri* ; CSPC, doc. 162 (973), p. 206 : *cum intra memetypsum uoluerem quod hac uita ad presens modo uidetur fragilis et caduca manet, nulliusque concessum est ut in ea diutius uiuat set uidetur omnes ad mortem tendere, hoc cogitante necnon mors ypsa furibunda timente, ut possim euadere ista penalia ; tamen hec prelegi pro salute et uite felicitatis ut adpreendam ut aliquid offerem in domum Domini* ; CDCL 2, doc. 490 (983), p. 300 : *cum peccatorum nostrorum molle depressi, necnon et repentina mors pauescente seu et gente et gehenne incendii metuente* ; TC, doc. 262 (1037), p. 373 : *Et volo ego ut merear sotiari tali loco et congregationi sanctorum, ut sors mea tempore iudicii inter*

particulièrement expressives ; ainsi lorsqu'un certain Odoario Menéndez et son épouse Odrosia donnent en 989 la *villa* de Güimir au monastère de Samos :

« Il est grand, en effet, de craindre Dieu et de placer sous nos yeux la miséricorde du Seigneur, et de remettre nos âmes sur la voie du salut, craignant et redoutant le jugement de Dieu, de sorte que, par les bonnes œuvres et de saints désirs, nous parvenions à la joie promise et échappions aux supplices éternels. Ainsi nous, déjà mentionnés, nous rappelons nos délits et le présage funeste de nos péchés criminels ; pour cette raison donc, il est venu à nos esprits avec un profond désir qu'en espérant votre suffrage secourable, nous mériterions peut-être d'expié nos fautes et d'obtenir le pardon, et de parvenir d'un pas tranquille au repos désiré de la vie éternelle. Et parce qu'il est écrit : "Vouez et rendez au Seigneur votre Dieu" (Ps. 75, 12), et qu'ailleurs il est écrit : "Toutes choses sont tiennes, Seigneur, et celles que nous avons reçues de ta main, nous te les avons données" (1Par. 29, 14), et pour que nous, les susdits Odoario et Odrosia, par amour de Dieu tout puissant, nous méritions devant Dieu de nous trouver auprès de Dieu et de ses anges, nous donnons et concédons, et nous offrons en même temps à Dieu et à la sainte Église, au monastère de Samos, en l'honneur des saints Julien et Basillise et de tous les saints qui y sont conservés, ici nous concédons à Dieu la *villa* déjà nommée, la *villa* de Güimir »<sup>1712</sup>.

Parce que le don aux monastères est ainsi projeté vers ce qui doit survenir après l'heure du trépas, il est compréhensible qu'il se trouve souvent corrélé à la perspective de la mort, incertaine ou prochaine. De nombreux actes de donation évoquent ainsi le *topos* de la mort impromptue, qui pousse à agir tant qu'il en est encore temps : parce que nul ne connaît le jour, et parce que, une fois la mort venue, il sera trop tard pour œuvrer soi-même à sa propre rédemption, il importe de s'y consacrer avant que les forces ne manquent. En 936,

---

*electos ad scribatur [...]. Et dum magnus ille dies iudicii iudex advenerit nos adiudicandum non cum edos ad sinistris, sed cum agnis a dextris mereamur salvari in diem iudicii ; CSJP 2, doc. 77 (1041), p. 42 : pro remedio anime mee et ablutione peccatorum meorum ; CDVS, doc. 44 (1045-1063), p. 65 : ut in die iudicii mercis mea exinde ad crescat ; CDI, doc. 14 (1055), p. 20 : pro desiderio regni celestis et pro metu gehenne ; CSM 1, doc. 344 (1065), p. 328 : cum trepens tuba mundum concusserit, et Christus in iudicio apparuerit, non cum edis ad sinistram, set cum sanctis et bonis operariis ad dexteram poni ac absque formidine dominicam vocem audirer merear « benite benedicti Patris mei » et sequentia vobiscum florentia regna lucraturus ubi Domini contemplatione satiat, angelorum turmis insertus, feliciter vibam per eterna secula.*

<sup>1712</sup> TSJS, doc. 16 (989), p. 93-94 : *Magnum est timere Deum et ponere misericordiam domini ante oculos nostros et revocare animas nostras ad viam salutis, paventes ac metuentes iudicium Dei, ut per bona opera et desideria sancta perveniamus ad gaudia repromissa et evadamus eterna supplitia ; denique nos supradicti, reminiscetes delictorum nostrorum et sceleribus nostris crimine dira, propter hoc ergo, evenit animis nostris cum nimio desiderio, ut expectando auxilii vestri suffragium, forsitam mereamur expiari a piacolorum nostrorum et veniam consequi et desiderate vite eterne remedium placidum passum percurrere ; et quia scriptum est : « Vovete et reddite domino Deo vestro », et alibi scriptum est : « Domine tua sunt omnia et que de manu tua accepimus dedimus tibi » ; et nos iam dicti Odoarius et Udrosia in amore Dei omnipotentis coram Deo et angelis eius quod ante Deum invenire mereamur, testamus et concedimus simul et offerimus Deo et ecclesie sancte ad monasterio Samanos in honore sancti Iuliani et sancte Basillise et ad omnium sanctorum qui ibidem sunt recondite, concedimus hic et Deo villa prenomina villa Guimir.*

dans une charte de donation au monastère de San Saturnino, près d'Astorga, le prêtre et donateur Vitiza justifie ainsi son bienfait :

« Il est grand de craindre Dieu et de placer sous mes yeux la miséricorde de Dieu au jour ultime de ma mort, car je n'ai pas connu le jour de ma naissance et ne suis pas non plus en état de connaître la fin de cette vie, quand je quitterai ce monde »<sup>1713</sup>.

Une telle préoccupation contribue largement à expliquer le recours massif aux commodités pratiques et juridiques qu'offraient les donations *post obitum* et *reservato usufructu*, c'est-à-dire, d'une part, celles qui étaient effectuées du vivant du donateur mais ne donnaient lieu au transfert effectif des biens qu'après la mort de celui-ci ; d'autre part, celles qui laissaient au donateur le profit viager du patrimoine concédé et dont le bénéficiaire ne recevait la pleine propriété et l'usage qu'après la mort de l'usufruitier, sauf disposition contraire – la transmission du bien étant parfois reportée d'une ou deux générations, voire conditionnée à l'absence d'héritiers directs<sup>1714</sup>. Dans les deux cas, le donateur continue de jouir du bien sa vie durant – qu'il en reste pleinement propriétaire ou qu'il n'en soit plus que l'usufruitier ne change en pratique pas grand-chose – et sa mort est la condition d'achèvement du transfert<sup>1715</sup>. Si de très nombreux donateurs adoptèrent, pendant le haut Moyen Âge, l'une ou l'autre de ces deux formules, c'est parce qu'elles étaient doublement conformes à leurs intérêts : tant qu'ils vivaient, voire que vivaient leurs héritiers et les enfants de ces derniers, ils continuaient sans profond bouleversement de tirer profit du bien qu'ils prévoyaient de céder. Après leur mort ou celle de tous les ayants droits, les donateurs escomptaient que leur libéralité leur vaudrait une récompense au regard de Dieu : au sein des actes de donation *post*

---

<sup>1713</sup> CDCA, doc. 47, p. 96 : *magnum est enim timere Deum et ponere misericordiam Dei ante oculos meos extrema die obitus mei, quia nec diem nascendi novi nec finem huius vitae scire valeo quando ero migraturus ab hoc seculo*. Voir dans le même sens : CSTL, doc. 70 (964), p. 83 : *scimus quia mortalem ducimus casum et nescimus quando dies ultimus eueniat, quia nascendi nouimus inicio nec sine fine scire ualemus terminum* ; CSPC, doc. 117 (964), p. 150-151 : *quoniam certum est quod tempus mortale deducimus, quia nec nobimus quando in hac uita uenimus nec scire finem ualemus quando de hac uita luce transibimus, set tam diu in corpore uiget homo, det que possidet et aliquid disponat, unde ad uitam eternam perueniat et in postmodum nulla exinde oriatur intentio* ; VMH, doc. 12 (964), p. 13 : *quia nec initium nascendi nouimus nec finem scire ualemus quando ab hac finem migraturi erimus* ; CDCL 3, doc. 580 (998), p. 96 : *nuper studuimus ut dum in corpore manemus cauentes ne nos repentina mors subripiat ut sit uotum nostrum coram te Domine consumata mercedem firmissimus et perpetuitatem tempore propagamus* ; doc. 752 (1017), p. 325 : *timendo inferni pena et mors repentina* ; CSJP 2, doc. 125 (1056), p. 138 : *Hoc est kartula quod fieri iussi ego senior Lope Sanxi : ignoro die mortis mee, proinde offero in cenobio Sancti Ihoannis cuncta que abere potui in Stallu* ; CDMS 3, doc. 911 (1093), p. 229 : *Quia subitanea mors, que ex improuiso omnibus hominibus euenire solet, mihi ne subito euebeat*.

<sup>1714</sup> Sur ces formes juridiques spécifiques, voir RUBIO SACRISTÁN, « Donaciones 'post obitum' y 'Donaciones reservato usufructo' » ; ARVIZU Y GALARRAGA, *La disposición « mortis causa »*, p. 164-213. Pour des études de cas détaillées : SÁEZ, C., « Donaciones *post obitum* del monasterio de Celanova (936-1000) : estudio diplomático », dans *Estudis castellanencs*, 6, 1994-1995, p. 1245-1254 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 252-256.

<sup>1715</sup> Sur la parenté de fait entre donations *reservato usufructo* et *post obitum*, voir GARCÍA GALLO, « Del testamento romano al medieval », p. 302-304 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 253-256.

*obitum* et *reservato usufructu*, les clauses témoignant d'une préoccupation pour le salut sont ainsi fort communément stipulées<sup>1716</sup>.

C'est d'une même logique que procède la pratique du legs testamentaire aux monastères, quand l'usage du testament commence de ressurgir timidement dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle après une période prolongée de désuétude<sup>1717</sup>. En 1059, dans une première version de son testament, le roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon prévoyait ainsi de léguer pour son âme au monastère de San Juan de la Peña et aux autres monastères de son royaume une large part de son trésor mobilier, ajoutant au bénéfice du premier les monastères de Fuenfría, de Cillas, d'Oraste et de Borda. Deux ans plus tard, il dictait un nouveau testament dont on ne sait pas très bien s'il venait confirmer et compléter le précédent – avec lequel il partage certaines dispositions – ou s'il le remplaçait et l'annulait<sup>1718</sup>. Pour son âme encore, il souhaitait que le monastère de San Juan de la Peña et celui de Santa Cruz de la Serós reçussent par moitiés ses troupeaux de bovins et d'ovins ; il confirmait sa volonté de léguer au premier et à d'autres l'essentiel des objets précieux qu'il possédait ; il remettait enfin aux moines de la Peña le monastère de San Ángel de Mazones et la *villa* de Sangorrine. Chacun de ces deux actes fut établi par un roi souffrant, craignant assurément l'irruption brutale de la mort, pour qui il était temps de s'occuper de sa succession comme de son salut<sup>1719</sup>. Des préoccupations et des dispositions comparables apparaissent dans les testaments de l'aristocratie navarro-aragonaise et castillano-léonaise qui commencent dans les mêmes années à se répandre : la prévision de la mort – parfois –, l'expression d'une inquiétude pour

---

<sup>1716</sup> Cf. par exemple CSTL, doc. 45 (941), p. 53-54 ; CSPC, doc. 86 (954), p. 116-117 ; CARl, doc. 19 (967), p. 49-50 ; doc. 84 (1091), p. 159-161 ; VMH, doc. 15 (968), p. 15-16 ; CDMC 3, doc. 242 (1000), p. 62-63 ; CSM 1, doc. 295 (1055), p. 284 ; CDVS, doc. 55 (1056-1068), p. 80 ; TC, doc. 15 (1076), p. 39-40 ; doc. 39 (1034), p. 69 ; DML, doc. 93 (1072), p. 141-142 ; PMH, doc. 694 (1087), p. 416 ; CSM 2, doc. 165 (1087), p. 115-116.

<sup>1717</sup> Sur l'usage du testament écrit dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir ALONSO Y LAMBÁN, M., « Las formas testamentarias en la Alta Edad Media de Aragón », dans *Revista de derecho notarial*, 5-6, 1954, p. 7-196 ; 9-10, 1955, p. 241-398 ; GARCÍA GALLO, « Del testamento romano al medieval », p. 301-308 ; ARVIZU Y GARRAGA, *La disposición « mortis causa »*, p. 129-132 ; GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998, p. 64-68. Plus largement sur l'évolution médiévale de la pratique testamentaire, voir LORCIN, M.-T., « Le testament », dans D. ALEXANDRE-BIDON et C. TREFFORT (dir.), *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, 1993, p. 143-156. Le rapprochement entre donation *post obitum* et testament est effectué par GARCÍA GALLO, « Del testamento romano al medieval », p. 301-302. Notons une fois encore l'exception catalane : BASTIER, J., « Le testament en Catalogne du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle : une survivance wisigothique », dans *Revue d'histoire de droit français et étranger*, 61, 1973, p. 373-417 ; ZIMMERMANN, *Écrire et lire*, vol. 1, p. 25-38.

<sup>1718</sup> LALIENA CORBERA, « Fundación y dotación », p. 26, opte pour la première hypothèse en qualifiant le second testament de « codicille ».

<sup>1719</sup> CSJP 2, doc. 150 (1059), p. 177-181 ; doc. 159 (1061), p. 199-203. Voir sur le premier de ces deux actes SÉNAC, P., « “Ad castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere”. Note sur le premier testament de Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon », dans C. DE AYALA MARTÍNEZ, P. BURESI et P. JOSSERAND (éd.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001 (Collection de la Casa de Velázquez, 75), p. 205-221, spt. p. 205-208.

le salut – toujours – s’y conjuguent aux legs effectués en faveur d’un ou de plusieurs établissements monastiques<sup>1720</sup>.

La crainte de la mort et de ses conséquences futures justifie également la pratique des donations *in extremis* ou *in articulo mortis*, délivrées aux monastères par les donateurs dans un état de santé si dégradé ou à un âge si avancé qu’ils laissent présager une mort soudaine. Parfois, le donateur a le temps de faire transcrire ses volontés : ainsi d’Adosinda Gutiérrez, souffrante et alitée, qui choisit en 1071 de se délester d’une partie de ses biens en faveur de Sahagún, avant que la mort ne survienne, dans l’espoir d’expier ses péchés ; elle fait rédiger dans ce but une charte, qu’elle confirme devant témoins<sup>1721</sup>. Les volontés du mourant, pour être validées, devaient en effet être publiquement exprimées au cas où la mort ne laisserait pas le temps de mener l’action juridique à son terme. Pour parer à toute éventualité, une sorte d’exécuteur testamentaire se trouvait souvent désigné<sup>1722</sup>. En 957, le prêtre Pedro, frappé de maladie, avait ainsi rassemblé autour de lui un groupe de *boni homines* pour qu’ils entendent son la façon dont il souhaitait distribuer ses biens, par l’intermédiaire du prêtre Samuel, son vicaire : ils devaient revenir prioritairement à son neveu Alfonso, si celui-ci se faisait prêtre, et dans le cas contraire au monastère de Lorvão. Après la mort de Pedro, Alfonso n’ayant pas revêtu l’habit sacerdotal, Samuel se rendit à Lorvão où il fit rédiger un acte de donation pour transférer au monastère les biens que laissait le défunt<sup>1723</sup>. En 1025, arrivés à l’heure de la mort, le seigneur Lope Álvarez et son épouse Velazquita décidèrent pareillement devant une respectable assemblée – trois *seniores*, un *domnus*, deux *domnae*, deux prêtres, un autre individu – de céder aux moines de San Juan de la Peña la moitié de la *villa* de Botia, « afin qu’[elle] serve pour leurs âmes en l’honneur de saint Jean ». Eux aussi devaient décéder avant que la donation ne soit enregistrée, si bien qu’au moment de la coucher par écrit, il fallut rappeler le nom de ceux qui les avaient vus mourir et entendus alors s’exprimer<sup>1724</sup>. Quelques années plus tard, le processus est encore comparable quand un certain Paterno Velázquez, « à l’heure de la mort, voyant que le jour de sa mort s’approchait déjà », et après avoir réuni à son

---

<sup>1720</sup> Testaments navarro-aragonais : CSJP 2, doc. 152 (1059), p. 183-188 ; doc. 153 (*ca.* 1059), p. 188-190 ; doc. 158 (1061), p. 197-198 ; DCSR 2, doc. 1 (1063), p. 3-8 ; doc. 7 (1065), p. 17-22 ; doc. 27 (1069), p. 63-68 ; doc. 49 (1080), p. 131-134 ; doc. 50 (1080), p. 135-142 ; doc. 54 (1081), p. 152-156 ; doc. 57 (1082), p. 161-164 ; CSCS, doc. 15 (1095), p. 33-35 ; doc. 16 (1097), p. 36-37 ; DML, doc. 139 (1076-1093), p. 200-201. Testaments castillano-léonais : CDMS 3, doc. 794 (1081), p. 85-86 ; CDO, doc. 77 (1082), p. 113-114.

<sup>1721</sup> CDMS 2, doc. 695 (1071), p. 416-417.

<sup>1722</sup> Voir MERÊA, P., « Sobre as origens do executor testamentário », dans *Estudos de direito hispânico medieval*, 2, 1953, p. 1-53. Exemples : CDCL 2, doc. 273 (954), p. 27 ; doc. 483 (981), p. 289-290.

<sup>1723</sup> LTL, doc. 17, p. 620-621.

<sup>1724</sup> CSJP 1, doc. 41, p. 119-121 : *Quando venerunt ad obitu mortis, miserunt in cenobio Sancti Iohannis quantum abuerunt in Votiia [...] ut pro suas animas serbiat totum quod supra nominavimus in onore Sancti Ihoannis serbiat usque in sempiternum. Et qui presentes fuerunt in hore mortem illorum et audierunt de eo hec sunt : senior Gartia Lopez et senior Galino Cardelli de Bagone [...].*

chevet son épouse, ses amis et ses proches « pour qu'ils prennent soin de [son] âme », leur fit savoir qu'il voulait léguer une part de ses biens aux lieux saints et aux pauvres « pour échapper, peut-être, aux peines de l'enfer » : la *villa* de Bobadella, en particulier, devait revenir au monastère de Sahagún « pour le remède de [son] âme ». Paterno eut seulement le temps d'ordonner qu'une charte fût remise au monastère ; son épouse et deux de ses sœurs se chargèrent d'accomplir sa volonté<sup>1725</sup>. Des circonstances semblables pouvaient aussi donner lieu à la composition d'actes où le rédacteur choisissait de laisser fictivement le défunt s'exprimer en son nom propre, comme s'il avait été encore vivant<sup>1726</sup>.

Le recours aux exécuteurs testamentaires nous montre que le salut de chacun n'était pas seulement affaire individuelle : les parents et les proches, en se chargeant de faire appliquer les ultimes volontés des défunts, se trouvaient dès l'heure du trépas impliqués dans la gestion de leur destinée *post mortem*. Il convient surtout de rappeler que les donateurs, au moment où ils choisissaient de se montrer généreux envers un établissement monastique, ne se limitaient souvent pas à des vues strictement personnelles : les donations qu'ils délivraient pouvaient viser non seulement leur propre salut, mais encore celui de leurs parents et de leurs proches, morts ou vifs – parfois nommément identifiés, plus souvent rejetés dans une indistinction qui avait l'avantage d'être largement englobante<sup>1727</sup> –, beaucoup plus rarement celui de personnages qui leur étaient moins intimement liés – un roi ou un évêque, parce

---

<sup>1725</sup> CDMS 2, doc. 430 (1032), p. 84 : *Ego Paterno Uelasquiz egrotavi ualide et in lecto occubui et depressum in ora mortis, uidens quia iam diem mortis michi adpropinquasset, uocaui uxorem meam Sanciam et omnes amicos meos et propinquos et constitui eos super omnem rem meam ut curam agerent de anima mea et distribuerent per loca sancta et pauperibus et sacerdotibus de facultatibus meis forsitam euadere possim inferni penas. Inter alia autem precepi eis ut in Sancto Facundo, pro remedio anime mee, uilla uocitata Bobatella, darent ; quam habui emptam proprio precio de domna Goto. Et ipsam cartam que ipsa michi fecit iubeo dare in Sancto Facundo, et istum conscriberent. Nos supra taxati, una cum uxore sua domna Sancia et sorores eius Maria Uelasquiz et Momadonna Uelasquiz, sicut ipse Paterno Uelasquiz mandauit, ita et nos adimpleuimus, Deo iuente.*

<sup>1726</sup> Voir sur cette pratique MERÊA, « Sobre as origens », p. 16-17. Cf. par exemple CDCL 1, doc. 118 (937), p. 186-187 ; CDMC 2, doc. 175 (973), p. 159 ; CDCL 2, doc. 486 (982), p. 294-295.

<sup>1727</sup> Quelques exemples : TS 1, doc. 124 (860), p. 155 : *pro remedio animarum parentum nostrorum Hermiari et Goldragotoni* ; CDCL 1, doc. 42 (917), p. 69 : *propter remedium anime mee uel parentibus meis* ; CDMS 1, doc. 30 (922), p. 62 : *pro remedio animarum et auorum meorum et parentorum et mea* ; CSPC, doc. 71 (950), p. 102 : *pro remedio anime mee seu parentorum meorum, necnon et germana mea domna Eugenia, qui iam e seculo migrauerunt* ; doc. 191 (984), p. 233 : *tam pro me quam pro domno meo Gundissalbo Fernandiz, simulque comes seu et Sancio filio meo, qui iam e seculo obierunt* ; CDCL 3, doc. 706 (1012), p. 262 : *propter remedium animabus nostris uel parentum nostrorum et pro remedium de anime fratri meo* ; CDCA, doc. 213 (1014), p. 190 : *pro remedio animae nostrae quam etiam pro genitoribus nostris et pro fratribus nostris, qui iam ab hac luce migraverint* ; CSJP 1, doc. 64 (1020-1035), p. 182 : *pro animabus nostris et parentum nostrorum* ; TC, doc. 517 (1040), p. 713 : *pro remedium anime nostre, et pro remedium anime filiis nostris Gundisalvi, qui ibi tenet humatum in ipso supradicto monasterio* ; CARl, doc. 49 (1048), p. 101 : *pro remedio anime nostre uel parentum nostrorum* ; CSM 1, doc. 314 (1062), p. 302-303 : *pro animabus nostris et parentum nostrorum* ; TSJS, doc. 97 (1074), p. 235 : *pro remedio animarum nostrarum atque auorum uel bisauorum nostrorum seu omnis genelogie nostre* ; MSMP, doc. 36 (1085), p. 307 : *pro anima mea et pro meorum parentorum uel auorum.*

qu'ils leur avaient octroyé une faveur méritant reconnaissance<sup>1728</sup> –, voire même celui de tous les chrétiens<sup>1729</sup>. De telles stratégies collectives de salut s'appliquaient potentiellement aux vivants comme aux morts – plusieurs actes de donations rappellent ainsi que les monastères reçoivent des libéralités « pour les vivants autant que pour les morts »<sup>1730</sup> –, mais elles visaient tout particulièrement ces derniers<sup>1731</sup>. Il reste donc à comprendre comment et pourquoi le don aux monastères était devenu un instrument jugé particulièrement apte à atténuer l'angoisse de la mort et de ses suites, c'est-à-dire à favoriser le salut des donateurs et de leurs proches.

## C. Au cœur du système, l'intercession des moines ?

### 1. L'oraison monastique, entre louange et « prière pour »

Dans le monde hispanique comme ailleurs, les moines se livrent assidûment à la prière : celle-ci est même assez centrale dans leur activité pour que le monastère se trouve désigné dans les chartes comme « lieu de prière » ou « maison de prière »<sup>1732</sup>, et ceux qui l'habitent comme « orants »<sup>1733</sup>. Les sources contemporaines recensent aussi communément la

<sup>1728</sup> CDCA, doc. 202 (1007), p. 185 : *ipsa hereditate possideat pro remedium animas nostras vel de illo episcopo domino Gemeno, sub cuius gratia ganavimus illam* ; TC, doc. 281 (1024), p. 419 : *pro rex et pro nobis vel pro tocius anime* ; CDMS 2, doc. 489 (1045), p. 158 : *pro remedio anime mee et de domnis meis rex domno Adefonso et de filio eius rege domno Ueremudo, uilla que nunc est in Ualle Tendadale, quam dedit michi rex domnus Adefonsus, cuius anima sit in benedictione*.

<sup>1729</sup> CDI, doc. 12 (1054), p. 17 : *pro remedio anime mee vel omnium fidelium meorum* ; TLo, doc. 100 (1076), p. 142 : *pro animabus fidelium* ; PMH, doc. 654 (1086), p. 390 : *pro salute et remedio animas nostras et pro salute omnium christianorum* ; CDPA, doc. 16 (1094), p. 228 : *pro salute et remedio anime mee et animarum parentum meorum, necnon pro salute omnium christianorum*.

<sup>1730</sup> *Pro vivis ac mortuis*. CSM 1, doc. 73 (957), p. 86 ; doc. 256 (1049), p. 249 ; CSM 2, doc. 152 (1087), p. 107 ; LRS, doc. 40 (991), p. 51.

<sup>1731</sup> CDS, doc. 3 (ca. 850), p. 18 : *pro nobis set et pro alios parentes nostros, tam pro vivis quam pro defunctis* ; CDCA, doc. 64 (946), p. 110 : *pro redemptione animae nostrae necnon et parentorum nostrorum sed omnium fidelium defunctorum* ; TSJS, doc. 93 (951), p. 230 ; *pro anima mea et omnium fidelium defunctorum* ; CSM 1, doc. 65 (952), p. 77 : *pro animabus defunctorum* ; DCR, doc. 35 (1045), p. 66 : *pro remedio anime mee et parentum meorum uiuorum ac defunctorum* ; TSPM, doc. 20 (1069), p. 106 : *pro remedio animarum nostrarum et omnium fidelium defunctorum* ; DML, doc. 99 (1075), p. 149 : *in remissionem peccatorum nostrorum et saluatione animarum nostrarum et omnium parentium nostrorum defunctorum* ; TSPM, doc. 49 (1091), p. 134 : *pro salute vivorum et requiem eorum parentum defunctorum, similiter pro avorum anime mee remedio* ; PMH, doc. 683 (1092), p. 466 : *pro redemptione anime nostre uel omnium defunctorum* ; CSMC, doc. 1 (1093), p. 60 : *ob remedium et salutem anime mee et animabus patris et matris mee et omnium fidelium defunctorum*.

<sup>1732</sup> GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233 : *locum orationis* ; TSJS, doc. 34 (932), p. 123 : *domum orationis* ; CDCL 3, doc. 514 (986), p. 6 : *domus oracionis* ; CSMB, doc. 1 (1020), p. 5 : *domum orationis* ; CDCL 4, doc. 1101 (1045-1055), p. 304 : *domus orationis* ; LFB, doc. 233 (1061), p. 274 : *domum orationis*. Cf. aussi dans le même sens la désignation de certains monastères comme « oratoires », par exemple CDCL 2, doc. 311 (959), p. 83 ; CDCC, doc. 64 (1011), p. 462 ; DML, doc. 26 (1034), p. 57.

<sup>1733</sup> PMH, doc. 63 (951), p. 36 : *habitantium atque orantium concedimus*.

prière au rang des principales fonctions monastiques<sup>1734</sup>. Mais de quelle prière parlons-nous ? L'insistance portée parfois sur son caractère incessant renvoie sans nul doute à sa dimension liturgique<sup>1735</sup> : la prière des moines, c'est en premier lieu la récitation régulière des heures. On a vu précédemment combien l'*ordo monasticus* de la liturgie hispanique rythmait les journées et les nuits de ceux qui s'y adonnaient : la constante réitération de cette activité liturgique suffit à placer la prière au cœur de la vie des moines<sup>1736</sup>. Afin de se consacrer convenablement à cette mission fondamentale, les monastères reçoivent et copient les livres de la liturgie hispanique, qui contiennent les textes des différents offices<sup>1737</sup>. Il faut ajouter à cette oraison codifiée les multiples prières qui prennent place hors du programme liturgique, celles que prescrivent à tout instant les règles monastiques, parfois encore prières collectives – récitées à table, au travail, lors des menus trajets par lesquels les moines circulent en groupe d'un point à l'autre du monastère –, d'autres fois prières personnelles, prononcées dans l'intimité d'une cellule<sup>1738</sup>. Dans la lettre qu'il adressa en 851 à l'évêque Wiliesind de Pampelune, Euloge de Cordoue exprimait toute son admiration pour le monastère de San Zacarias – sans doute San Pedro de Siresa –, visité deux ou trois ans plus tôt aux confins de la Navarre et de l'Aragon<sup>1739</sup> : les moines qui y vivaient, « s'appliquant toute la nuit à de secrètes prières, triomphaient des ténèbres nocturnes grâce à leur vigilante méditation »<sup>1740</sup>. On a voulu voir derrière cette description un système comparable à celui de la *laus perennis* en vigueur dans quelques monastères du monde franc entre le VI<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle<sup>1741</sup>. Il est vrai que la région

<sup>1734</sup> CSPE, doc. 7 (928), p. 63 : *pro substentacionibus pauperum aduenientium uel seruis Dei qui in eodem loco cotidie in oracionibus et uigiliis Christo militant* ; CDCA, doc. 47 (936), p. 97 : *fratres vel sorores qui ibidem regulae sanctae in Dei timore et castitate de seruerin [sic] in vigiliis iuniis et orationibus insistente* ; CDMS 1, doc. 269 (973), p. 321 : *pro utilitate et substantie fratrum confessorum qui ibidem vigiliis et orationibus Christum militant* ; CDCL 3, doc. 569 (995), p. 83 : *Elyas abbas una cum collegium fratrorum ibidem qui in oracionibus et uigiliis Christum militant* ; CDMS 3, doc. 891 (1092), p. 206 : *ad abas domnus Ariolfus et collegium fratrum qui ibidem sunt auitantes et orantes uel qui in uita sancta perseueraberint*.

<sup>1735</sup> TSJC, doc. 10 (914), p. 116 : *vobis testibus Dei et cives sanctitatis quibus cotidie nocte dieque dignis orationibus sanctis non cessatis orare* ; DMV, doc. 123 (1079), p. 116 : *in cenouio nuncupato Valberanense, in manu Albaroni abatis et sub eius regimine domni Petri, prioris, necnon et omnium seruorum Dei ibidem die noctuque in psalmis et orationibus, ieiuniisque persistentium*.

<sup>1736</sup> Voir *supra*, p. 91-92.

<sup>1737</sup> Voir DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 178-185.

<sup>1738</sup> *Regula Isidori*, chap. V, p. 99 ; *Regula Fructuosi*, chap. I, p. 139 ; chap. III, p. 141 ; chap. IV, p. 143-145.

<sup>1739</sup> Sur l'identification du monastère de San Zacarias à celui de San Pedro de Siresa, voir les arguments développés par LAMBERT, É., « Le voyage de saint Euloge dans les Pyrénées en 848 », dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. 4, Madrid, 1953, p. 557-567, ici p. 562-567. L'hypothèse a été généralement acceptée par les historiens, malgré les réserves de GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos*, p. 72-73.

<sup>1740</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 497-503, ici 3, p. 499 : *totamque per noctem furtiuis precibus incumbentes nocturnum chaos peruigili meditatione uincebant, magna se circumseptione uallantes*.

<sup>1741</sup> Voir en ce sens SÉNAC, P., *La Frontière et les hommes (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, 2000, p. 341. Sur la *laus perennis* du monachisme

n'avait alors pas achevé de se détacher de l'empire carolingien, si bien que les monastères visités par Euloge pourraient avoir émergé dans un environnement favorable à l'implantation d'un monachisme inspiré des réalités ultra-pyrénéennes<sup>1742</sup>. Pour autant, et sans remettre en cause cette dernière proposition, le qualificatif de *furtivus* appliqué par Euloge aux prières des moines de San Zacarias semble se référer plutôt à des formes d'oraisons solitaires marmonnées nuitamment qu'aux psalmodies collectives et ininterrompues menées en relais par des cohortes de moines.

Déroulées à l'office, à d'autres moments de la vie collective ou dans une sphère plus privée, ces prières monastiques ne diffèrent pas nécessairement les unes des autres d'un point de vue formel et fonctionnel<sup>1743</sup>. La question de leur objet, qui nous intéresse en priorité, est complexe et ne saurait recevoir de réponse univoque<sup>1744</sup>. Il existe certainement une prière de pure dévotion, ne visant rien d'autre que la louange de Dieu<sup>1745</sup>. Isidore de Séville, dans son *De ecclesiasticis officiis*, met ainsi au premier plan la fonction d'adoration remplie par la liturgie des heures<sup>1746</sup>. Une telle dimension se réalise en particulier par la récitation des psaumes : toujours selon Isidore, « le chant des psaumes révèle la louange perpétuelle de Dieu dans la gloire éternelle »<sup>1747</sup>. Or aux offices monastiques, la prière est avant tout

---

franc : GINDELE, G., « Die gallikanischen *Laus Perennis*-Klöster und ihr *Ordo Officii* », dans *Revue bénédictine*, 69, 1959, p. 32-48 ; LECLERCQ, J., « Une parenthèse dans l'histoire de la prière continue : la "laus perennis" du haut Moyen Âge », dans *La Maison-Dieu*, 64, 1960, p. 90-101 ; ROSENWEIN, B. H., « Perennial Prayer at Agaune », dans S. A. FARMER et B. H. ROSENWEIN (éd.), *Monks & Nuns, Saints & Outcasts : Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Ithaca-New York, 2000, p. 37-56.

<sup>1742</sup> L'inspiration franque du monastère de San Zacarias a été suggérée par plusieurs auteurs : LACARRA, J. M., *Historia política del reino de Navarra, desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, 3 vol., Pampelune, 1972-1973, vol. 1, p. 96-99 ; DURÁN GUDIOL, A., *El monasterio de San Pedro de Siresa*, Saragosse, 1989 (Colección Estudios y Monografías, 9), p. 10-11 ; *Id.*, « Francos, Pamploneses y Mozárabes en la Marca Superior de al-Andalus », dans P. SÉNAC (éd.), *La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, 1991, p. 141-147, ici p. 141 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 74-76 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 341. Une dynamique endogène est néanmoins privilégiée par CORRAL LAFUENTE, J. L., « El proceso de centralización de los monasterios aragoneses entre los siglos IX y XI », dans *Homenaje a don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, p. 229-242, ici p. 231-235 ; GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., « Monasterios y transformación socio-económica en los valles centrales del Pirineo hispánico, siglos IX-X », dans M. I. LORING GARCÍA (éd.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 1997, p. 367-385, ici p. 369.

<sup>1743</sup> Voir en ce sens LAUWERS, M., « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans J.-F. COTTIER (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), p. 209-228, ici p. 220-222.

<sup>1744</sup> Voir en général HENRIET, P., *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, 2000 ; *Id.*, « Prière, expérience et fonction au Moyen Âge. Remarques introductives », dans COTTIER (éd.), *La prière en latin*, p. 197-207 ; *Id.*, « *Invocatio sanctificatorum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », *ibid.*, p. 229-244 ; LAUWERS, « La prière comme fonction sociale ».

<sup>1745</sup> HENRIET, « Prière, expérience et fonction », p. 197-198 ; *Id.*, « « *Invocatio sanctificatorum nominum* », p. 230.

<sup>1746</sup> Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, I, XIX-XXIII, p. 23-27.

<sup>1747</sup> *Id.*, *Sententiae*, III, VII, 33, p. 228 : *psalmodium autem decantatio perpetuum Dei laudem demonstrat in gloriam sempiternam*.

psalmodie<sup>1748</sup>, ce pourquoi les chartes monastiques présentent la récitation des psaumes comme l'un des aspects premiers de l'activité monastique ou désignent les moines comme *psallentes*<sup>1749</sup>. Un acte destiné en 1008 à un monastère léonais précise ainsi que les moines qui l'habitent sont ceux qui « psalmodient pour Dieu »<sup>1750</sup>. Parce que leurs oraisons chantent la gloire de Dieu, ils sont aussi des *laudantes*, « vivant dans les louanges de Dieu »<sup>1751</sup>. De nombreuses formules recensées dans le *liber horarum* de Silos témoignent bien d'une telle vocation laudative<sup>1752</sup>.

La prière chrétienne est toutefois loin de s'y borner : dans la société du haut Moyen Âge, l'oraison accessible à l'historien est avant tout « prière pour »<sup>1753</sup>. C'est bien ainsi que la conçoit Isidore dans ses *Sentences* : le fidèle prie Dieu pour lui demander quelque chose<sup>1754</sup>. Il en va de même pour les moines. Au début des années 1030, le monastère de San Pelayo de Grajal avait ainsi été fondé par le prêtre Florencio et son frère « pour que, leur vie durant, ils

<sup>1748</sup> PINELL, « Las horas vigiliares », p. 230 : « El salterio domina todo el oficio monástico. La salmodia es abundante, y todos los demás elementos no sirven para otra cosa que para encuadrar los grupos de salmos destinados a llenar, tanto las horas canónicas como las peculiares », ce qui est logique au regard des exigences formulées avec plus ou moins de détail par les principales règles monastiques en circulation dans les monastères hispaniques : cf. *Regula Isidori*, chap. VI, p. 100-102 ; *Regula Fructuosi*, chap. I-II, p. 137-141 ; *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. VIII-XVIII, p. 508-534. On reste toutefois loin des performances atteintes à la même époque dans les monastères ultra-pyrénéens : cf. HENRIET, *La parole et la prière*, p. 32-35.

<sup>1749</sup> CSMOD, doc. 29 (988), p. 82 : *colegium serorum reclusionis uel quid digni fuerint ibidem abitantis, ad psalendum et meditandum reculam monasterii et ofitia dibina et orationem* ; CDCL 3, doc. 697 (1011), p. 247 : *qui hic aula quotidianis diebus deseruire uidentur hac diuinis officiis psallentibus* ; doc. 803 (1023), p. 395-396 : *qui hoc aula cotidianis diebus deseruire uidentur hac diuinis officiis psallentibus* ; CDCL 4, doc. 1086 (1052), p. 282 : *fratres presbiterios, diachonos ibidem manentes et Deo militantes et lequia [sic] Dei psallentes sub regula Dei* ; CDMS 2, doc. 615 (1060), p. 316 : *pro conuersantium fratrum adque coro psallentium oratione ac recitatione meditantium* ; CSM 1, doc. 344 (1065), p. 328 : *vos qui [...] ipsum sanctum locum omni tempore psalmis, imnis et canticis illustratis* ; DMV, doc. 123 (1079), p. 116 : *omnium serorum Dei ibidem die noctuque in psalmis et orationibus, ieiuniisque persistentium*.

<sup>1750</sup> CDCL 3, doc. 674 (1008), p. 218 : *qui ibi psallendo Deo abitauerint*.

<sup>1751</sup> LRS, doc. 3 (870), p. 4 : *quicquid ibidem in Dei laudibus conmorauerint et fideliter Deo seruiert, et comuniter vel regulariter per collacionem vivere voluerit, ipsi illud obtineant* ; doc. 43 (1017), p. 57 : *qui Deo seruiert, in agone Christi certaverit, et in Dei laudibus commemoratus fuerit* ; CDCL 1, doc. 49 (919), p. 82 : *monacis in Dei laudibus commorantibus* ; CSM 1, doc. 414 (1074), p. 388 : *tibi patri spirituali Belasconi abbatis, ceterisque fratribus tecum tibi Domini laudantes* ; CSM 2, doc. 39 (1081), p. 38 : *laudantibus fratribus* ; doc. 61 (1083), p. 54 : *cum consensu fratrum omnesque monachis laudantes et benedicientes* ; Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 6, p. 230 : *Domine [...], succurre tua inenarrabili pietate huic nostro cenobio, omni sua gloria et decore nudato et da ei rectorem quo regatur, illuminatorem quo illuminetur, ut in eo seruientes atque laudantes sanctificentur et nomen tuum, benedictum in secula, in eo benedicatur*.

<sup>1752</sup> Cf. par exemple PINELL, « Las horas vigiliares », n° 39, p. 286 : *Servi dei, benedicite domino, et conlaudate regem seculorum ; quia oportet semper orare, et numquam deficere* ; n° 43, p. 287 : *Laus tibi, laus tibi, laus tibi, domine, rex eterne glorie* ; n° 63, p. 296 : *Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam* ; n° 113, p. 307 : *Servite domino in timore, et exultate ei cum tremore* ; FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, n° 49, p. 40 : *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur. Te aeternum Patrem, omnis terra veneratur* ; n° 117, p. 95 : *te pium, mitissimum, laudemus in perpetuum* ; n° 178, p. 144 : *in susceptionem noctis huius aperias os nostrum in iubilo laudum, et ratum tibi efficias orationum nostrarum in sacrificium vespertinum*.

<sup>1753</sup> HENRIET, « Prière, expérience et fonction », p. 198 ; *Id.*, « *Invocatio sanctificatorum nominum* », p. 230.

<sup>1754</sup> Isidore, *Sententiae*, III, VII, p. 220-228.

s’y consacrent au service de Dieu et y implorent assidûment la miséricorde du Seigneur »<sup>1755</sup>. Dès le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, à San Pedro de Siresa, les moines étaient présentés comme « ceux qui servent pour leurs âmes et pour le peuple chrétien »<sup>1756</sup>. À Oña en 1047, les moines sont encore « ceux qui chaque jour s’agenouillent en prières et en veilles dans l’église du saint Sauveur et en ce même lieu adorent Dieu pour tous les chrétiens »<sup>1757</sup>. Plus précisément encore, comme l’expriment à la même époque divers textes, les moines sont ceux qui doivent prier à la fois pour les vivants et pour les morts<sup>1758</sup>.

Les prières doivent bien sûr bénéficier aux moines qui les énoncent : se connaissant pécheurs, ils ont leurs propres fautes à l’esprit quand ils sollicitent le pardon divin. Les quatre prières qui figurent à la fin d’un manuscrit vraisemblablement copié à San Millán dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle illustrent bien la dimension d’affliction et de supplication auto-centrées que peut revêtir la prière monastique<sup>1759</sup>. Mais sa portée s’étend bien au-delà, comme le montrent les *preces dominicales* de l’*ordo post completam* contenues dans le *liber horarum* :

« Seigneur, prends pitié, prends pitié de nous ; contre toi seul nous avons péché ; sois bienveillant pour nous, nous t’en prions. Nous sommes lourdement tombés dans de grands péchés ; nous sollicitons ton pardon : Christ, préserve-nous de nos délits, prends pitié. Le crime accompli, nous le pleurons ; Père miséricordieux, ne nous rends pas ce que nous méritons ; efface les offenses et relâche les fautes, prends pitié. Secours à présent les coupables religieux pénitents, convertis le cœur contrit, écrasés par leurs actes, roi céleste, prends pitié. Secours à présent les pauvres, les nécessiteux, les voyageurs, les naufragés, les criminels, les veuves, les orphelins, roi céleste, prends pitié. Secours à présent les étrangers, les opprimés, les déracinés et les prisonniers, les vaincus, les malades et les défunts, roi céleste, prends pitié. »<sup>1760</sup>

<sup>1755</sup> CDMS 2, doc. 442 (1035), p. 98 : *constructum fuit quodam monasterium hic in Grialiare, uocabulo Sancti Pelagii, per manum de Florentio presbitero et de suo germano Galeue presbitero, ut dum uiuerent in ipso Dei seruicium semper agerent et misericordiam Domini assidue ibi implorarent.*

<sup>1756</sup> CDS, doc. 5 (avant 867 ?), p. 22 : *ad omnes qui ibi seruiunt per animas suas et pro populo christiano.*

<sup>1757</sup> CDO, doc. 34 (1047), p. 64 : *qui quotidie in orationibus, in uigilis in atrium Sancti Saluatoris genua fletant, et in eodem loco pro omnibus christianis Deum adorant.*

<sup>1758</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. XXII, p. 370 : *cuncti te deprecamur ut pro cetu fidelium uibentium iugiter uel requie defunctorum deum ores frequenter* ; CSVO, doc. 104 (1088), p. 180 : *locum remissio peccatorum, ubi abitant seruos Dei, qui laudant Dominum indesinenter pro salutem uiuorum et requiem defunctorum.* Ou, pour le dire un peu différemment, les moines sont ceux qui servent Dieu pour les vivants et les morts : TSPM, doc. 72 (1094), p. 159 : *ad abitandum monachis, valde aptum et seruiendo Domino uiventis pro uivis ac mortuis.*

<sup>1759</sup> GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, « Oraciones ‘pro remissione peccatorum’ ». L’origine du manuscrit a été fixée à San Millán par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 178-180.

<sup>1760</sup> FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, n° 232, p. 188-189 : *Miserere Domine, miserere nobis, tibi soli peccavimus, indulge nobis rogamus. Lapsi sumus graviter in peccatis magnis, veniam precamur : Christe parce nostris delictis, miserere. Scelus flemus admissum, non reddas ut meremur, Pater pie ; dele noxa et errata*

Les moines prient pour eux-mêmes, « religieux pénitents », dans l'espoir de voir effacées leurs propres fautes. Mais ils n'omettent pas, dans un élan charitable, d'associer à leurs suppliques tous ceux que leur état a rendus faibles ou vulnérables – il s'agit alors d'améliorer leur sort ici-bas – et les morts considérés sans distinction<sup>1761</sup>. C'est pour une meilleure prise en charge liturgique des premiers que fut associé au *liber horarum* de Silos – selon toute vraisemblance avant le changement de liturgie des années 1080 –, dans les premiers folios de ce qui constitue aujourd'hui un manuscrit composite, le texte de l'*officium de infirmis* couvrant douze folios<sup>1762</sup>. De ces prières pour les malades et les faibles, les chartes recèlent quelques exemples d'application pratique. Au début du IX<sup>e</sup> siècle, un certain Datto, *in tribulatione positus*, avait ainsi reçu l'assistance des moines de San Pedro de Siresa qui avaient pour lui élevé leurs prières et célébré des messes<sup>1763</sup>. Peu avant 924, les oraisons votives des moines de San Pedro de Usún avaient de même favorisé la guérison du roi Sanche Garcés I<sup>er</sup>, atteint d'un mal qu'il ne parvenait pas à soigner<sup>1764</sup>. Le roi García de Nájera, dans les années 1040, recourut pareillement à l'intercession spirituelle des moines : malade, il commença par demander aux évêques, aux abbés et aux prêtres de son royaume de prier Dieu pour l'aider à recouvrer la santé ; cette première salve d'oraisons n'ayant pas porté ses fruits, il se rendit au monastère de Leire pour y prier lui-même et solliciter les prières de ses

---

*relaxa, miserere. Poenitentibus reis conversis religiosis cor contritum et elisis iam succurre, rex caelestis, miserere. Pauperibus, egenis, iterantibus, naufragis, lapsis, viduis, pupillis iam succurre, rex caelestis, miserere. Peregrinis, oppressis, dispersis et captivis, vinctis, aegris et defunctis, iam succurre, rex caelestis.*

<sup>1761</sup> La prière se prolonge et s'achève : *ibid.*, p. 190-191 : *Viduas tuere, orfanos proteges, captivos defende, tribulatos consola, succurre defunctis. Kyrie eleison. Deus miserere. Egenis gubernas, dispersos congregas, errantes emendas, navigantes confirmas, succurre defunctis. Kyrie eleison. Deus. Tu sana infirmos, revoca captivos, collige dispersos, subveni oppressos, succurre defunctis. Deus.* Autres exemples dans le même sens, tirés du *liber horarum* de l'office monastique ou bien d'autres livres utilisés pour les offices communs aux moines et aux clercs : *ibid.*, n° 13-14, p. 11-12 ; n° 246, p. 206 ; PINELL, « Las horas vigiliares », n° 14-15, p. 278-279 ; n° 60-61, p. 294-295 ; n° 177-178, p. 325 ; FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., « El 'Breviarium gothicum' de Silos », dans *Hispania sacra*, 33-34, 1964, p. 393-494, n° 243, p. 447 ; n° 245, p. 448 ; n° 292, p. 457 ; n° 361, p. 467 ; n° 445, p. 480 ; n° 478, p. 489, etc. ; JANINI, J., « *Officia Silensia. Liber Misticus I. A Sancta Maria usque ad Ascensionem Domini* (cod. Londres, British Museum, Add. 30.844) », dans *Hispania sacra*, 29, 1976, p. 325-381, ici p. 331 ; *Id.*, « *Officia Silensia. Liber Misticus IV. Officia s. Martini et s. Michaelis* (Cod. Silos, Arch. del Monasterio, 5). Edición y notas », dans *Hispania sacra*, 31, 1978-1979, p. 466-483, ici p. 468.

<sup>1762</sup> Texte édité d'après notre manuscrit par FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 269-271, n. 1, réédité et complété par JANINI, J., « Los oficios "De infirmis" y de difuntos del Silos 7. Edición y notas », dans *Miscel.lània litúrgica catalana*, 4, 1990, p. 103-126, ici p. 104-105 et 108-115. Voir aussi sur ce manuscrit BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 234-235 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 301, p. 182-183.

<sup>1763</sup> CDS, doc. 1 (808-821), p. 15 : *Datto, filius Imbolati, in tribulatione positus, ob gratiam oracionis et missarum quam fecerunt Sirasienses pro eo vel pro anime sue remedium, obtulit beatissimo sancto Petro principis apostolorum terram unam.*

<sup>1764</sup> CDCP, doc. 2 (924), p. 21 : *propter infirmitatem quam dedit mihi Dominus ad me Sanctioni rex, et non inueniens in alio loco salutem nisi in Sancti Petri, qui est iuxta villa que dicitur Ausoni, ubi riuum currit Saresaço, et posuimus ipsum monasterium pro uotiuos quam cantauerunt pro salute mea, quam dedit mihi Dominus pro frigelas qui mihi cotidie lacerabant.*

habitants, cette fois-ci couronnées de succès<sup>1765</sup>. On pourrait ajouter à ces exemples royaux les tardifs récits de miracles contenus dans la *Vita Dominici siliensis* : quand les proches d'une possédée, au désespoir, viennent à Silos solliciter l'assistance du saint, ce sont les moines qui interviennent les premiers, suppliant rituellement leur patron de se montrer secourable<sup>1766</sup>. Dans ces différents cas, la médiation des moines pour les vivants ne dérive pas d'un don préalable ; c'est son succès qui suscite dans un second temps la donation, en manière d'ex-voto. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu de donations aux monastères réalisées en faveur des vivants. Il existe d'une part – nous l'avons vu – des dons délivrés dans l'attente d'une assistance terrestre. D'autre part et surtout, la majorité des dons *pro anima* – c'est-à-dire les plus nombreux – sont effectués par un individu encore en vie, préoccupé par le destin de son âme. Mais la perspective est alors un peu distincte : l'inquiétude touche au salut, c'est-à-dire au temps d'après la mort. Elle n'est certes pas exclusive d'autres attentes : en 1066, Gutier Froilaz et son épouse remettent ainsi à San Millán de la Cogolla une série de biens « pour le remède de [leurs] âmes », avant de préciser qu'ils en attendent « une vie tranquille dans le présent et le repos éternel dans le futur »<sup>1767</sup>. Mais le plus souvent, le salut des âmes et les craintes suscitées par l'au-delà sont seuls mentionnés au titre des motifs du don.

## *2. Prières, sépultures, aumônes et pénitence : les attentes des donateurs*

Pour répondre à de telles inquiétudes, les donateurs adressent parfois aux moines des demandes qui engagent ces derniers à exercer activement un service de nature spirituelle<sup>1768</sup>. La proportion des actes incluant ces requêtes est assez stable dans la durée mais elle est

---

<sup>1765</sup> DML, doc. 39 (1047), p. 71 : *Ob causa infirmitatis mee quam mihi Dominus propter innumerabilibus peccatis meis concessit, deprecando nuncios misi coram episcopis et abbatibus ac sacerdotibus mea sub regimine habitantibus, ut pro me Deum subuenirent forsitam ob earum oraciones ab ea infirmitate quam paciebar Dominus mihi curaret ; set propter plurima mea delicta prolongata fuit in me ea infirmitate. Et exurgens grauiter infirmatus, ueni in monasterium quod dicitur Legior et orandum ingredi domum Dei atque obsecraui omnibus monachis ipsius loci ut rogarent Deum pro me ; et illis orantibus ibi merui a misericordissimum celi regem recipere sanitaten.*

<sup>1766</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, 32, p. 406.

<sup>1767</sup> CSM 1, doc. 356, p. 338 : *comendamus nos in orationibus serorum Dei in supradicti senioris cenobio degentium, qualiter eorum deprecationibus in presenti tranquillam vitam et in futuro requiem eternam adipisci mereamur.*

<sup>1768</sup> MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints*, p. 267, dresse ainsi la liste de ces possibles « liturgical privileges » exigés des donateurs. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 121, évoque dans le même sens des « specific requests ».

toujours basse, inférieure à 15 %<sup>1769</sup>. Cela ne signifie pas mécaniquement que la part restante, parmi les donations documentées, n'ait pas débouché sur une forme d'intercession particulière de la part des moines, mais celle-ci n'a alors reçu aucune explicitation, soit qu'elle ait été implicitement entendue, soit qu'elle n'ait pas été jugée assez déterminante dans l'acte du don pour entraîner une consignation écrite. Dès l'époque wisigothique, cependant, comme le révèle une formule remployée ultérieurement, les donateurs sollicitaient expressément les prières de la communauté gratifiée<sup>1770</sup>. En 775, dans son fameux diplôme, le roi Silo disait attendre des moines bénéficiaires qu'ils prennent en charge son salut par la prière<sup>1771</sup>. Ce type de demandes, le plus simple et le plus vague, est aussi le plus commun : on le repère par la suite avec régularité même s'il ne se diffuse véritablement qu'au cours du X<sup>e</sup> siècle, quand les actes de donation eux-mêmes commencent de se faire plus nombreux<sup>1772</sup>. Sans doute l'exaucement des prières n'est-il jamais acquis et convient-il de s'en inquiéter, comme le font les moines en prière ou les donateurs dans les chartes<sup>1773</sup>. Il n'en reste pas moins que les hommes et les femmes consacrés à Dieu dans les monastères sont socialement reconnus comme des spécialistes de l'oraison, les plus capables de susciter, pour eux et pour les autres, la miséricorde divine par leurs implorations. En 961, un certain David et son épouse Regina

<sup>1769</sup> Cf. fig. 15. Nous l'avons mesurée par demi-siècles, en nous limitant aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. La part des actes comportant ces demandes spécifiques d'intercession monastiques est de 12 % sur l'ensemble de la période (11 % entre 901 et 950 ; 14 % entre 951 et 1000 ; 12 % entre 1001 et 1050 ; 10 % entre 1051 et 1100).

<sup>1770</sup> GIL, « Formulae », n° VIII, p. 80 : *Piaculorum nostrorum cupientes expiare flagitia et peccatorum nostrorum oneris praegravationem orationum uestrarum desiderantes adiutorio subleuari, parba pro magnis offerimus munuscula* ; TSPM, doc. 7 (923), p. 91 : *piaculorum meorum cupio expiare, flagitia et peccatorum meorum oneris pre gravationem orationum uestrarum desidero adiutorium sublebari, parba pro magnis offero munuscula* ; CDMS 2, doc. 695 (1071), p. 416 : *cupio expiare flacitia et peccatorum meorum oneris pregrauacionem orationum uestrarum desiderantes adiutorio subleuari, parua pro magnis, offerimus munuscula*.

<sup>1771</sup> GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233 : *Et omnia supra nominatum dono uobis Deo adque concedo per nostrum fidelem fratrem, Sperautane abatem, ut oretis pro mercedem annime mee in eclesia que ibi edificata fuerit*.

<sup>1772</sup> Voir par exemple TSPM, doc. 1 (892), p. 79 : *fratrum oratione sublevare cupiens* ; DEPA 2, doc. 146 (895), p. 198 : *orationum uestrarum desiderantes adiutorio sublebari* ; CDCL 1, doc. 19 (905), p. 31 : *pro donatoribus instantissime orare studeat* ; CMPC, doc. 1 (934), p. 287 : *et pro nobis orare non pigeant* ; CSTL, doc. 44 (940), p. 52 : *pro nobis ad Dominum preces fundere deberitis* ; BGGV, doc. 27 (950), p. 237 : *ut comendetis eum in orationibus uestris Christo* ; CSPC, doc. 92 (957), p. 123 : *ut pro nobis Dominum exoretis* ; CDCL 3, doc. 821 (1025), p. 417 : *et die noctuque non pigeant orare pro nobis ad Dominum* ; CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 136 : *pro nobis cum omni collegio fratrum orare non pigeant* ; PMH, doc. 330 (1043), p. 202 : *pro anima nostra cotidie deum deprecare* ; CArl, doc. 50 (1048), p. 102 : *in oracionibus uestris commendatum me abere dignetis* ; DML, doc. 77 (1066), p. 119 : *habeant nostras animas comendatas in suis orationibus* ; CDI, doc. 51 (1072), p. 68 : *ut non pietatis [sic] exorare pro nobis* ; CSM 2, doc. 63 (1083), p. 55 : *qualiter pro uestris orationibus sim adiutus* ; TC, doc. 96 (1097), p. 155 : *ut uestris orationibus adiuti et ipsorum sanctorum precibus sufulti mereamur in die iudicii vocem dominicam audire*.

<sup>1773</sup> FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, n° 178, p. 144 : *hunc psalmodiae cursum, quod per singulis horis diei canimus, quaesumus ut acceptum habeas propitius ; ne reminiscaris nostrarum offensionum errata, sed postulantium quantocius exaudire dignare precamina* ; FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, « El 'Breviarium gothicum' », n° 448, p. 482 : *Tu, Deus, exaudi orationes fidelium christianorum* ; CFan, doc. 62 (1036), p. 121 : *abbatis et presbiteris et fratris qui habitatis in monasterio Fanlo [...] uestra oratione exaudita fiat in conspectu Domini* ; doc. 71 (1044-1057), p. 129 : *ut preces quam funditis Deus exaudiat*.

justifiaient ainsi leur donation au monastère d'Abellar par le fait qu'ils ignoraient la façon dont il convenait de prier<sup>1774</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, c'est parce qu'il n'avait aucune descendance capable de prendre soin de son âme ni de prier pour lui que le seigneur Lope Iñiguez de Benoz s'était tourné vers les moines de Leire pour réclamer leurs services<sup>1775</sup>. On ne s'étonnera donc pas que les moines soient désignés comme des « intercesseurs » et leur action comme une « intercession »<sup>1776</sup>. Il convient cependant de rappeler la complexité du système : les moines n'intercèdent jamais seuls. Ils prient Dieu et les saints<sup>1777</sup> ; les donateurs sollicitent directement la bienveillance du premier ou l'intervention des seconds<sup>1778</sup> ; ils demandent aux moines de prendre en charge l'aumône aux pauvres, espérant bénéficier aussi des prières des nécessiteux secourus grâce à eux<sup>1779</sup> ; enfin, les morts pour lesquels on demande des prières pourront à leur tour intervenir en faveur des vivants<sup>1780</sup>.

<sup>1774</sup> CDCL 2, doc. 346 (961), p. 130 : *Nam quid ait oportet orare ignaros, corpore prostrati, corde contriti, mente afflicti, quasi ad uestras ianuas clamamus.*

<sup>1775</sup> DML, doc. 136 (1092), p. 198 : *Hec est carta de afiliatura quam fatio ego senior Lope Enecones de Benoz ad Sanctum Salvatorem de Leior pro remedio anime mee et parentum meorum, eo quod non habeo filios neque filias neque nepotes qui post mortem habeat in mente animam meam uel quis oret pro me.*

<sup>1776</sup> CALb, doc. 3 (925), p. 13 : *ob intercessionem uestrorum* ; doc. 61 (1075), p. 81 : *ob intercessionem uestram* ; CDCA, doc. 28 (925), p. 81 : *per intercesum virginum vel continentium et confessorum* ; doc. 93 (960), p. 129 : *per intercessu forsitan confessorum in eodem loco degentium* ; CSPC, doc. 50 (945), p. 82 : *uestro intercessu* ; TSPM, doc. 72 (1094), p. 159 : *credimus vos apud Deum pro nobis intercessuros* ; CSM 2, doc. 269 (1098), p. 180 : *ut monasterii ipsius habitatores apud Deum semper habeam intercessores.*

<sup>1777</sup> TC, doc. 281 (1024), p. 419 : *pro nobis vel pro tocius anime ad Dominum deprecare sceleris delictis* ; TSJS doc. 19 (1020) p. 98 : *uestrum ad sanctorum omnium fide supplicationum votis omnibus imploro* ; CFan, doc. 62 (1036), p. 121 : *abbatis et presbiteris et fratris qui habitatis in monasterio Fanlo et oratis in illos sanctos, in Sancti Salvatoris et Sancti Andree, uestra oratione exaudita fiat in conspectu Domini* ; CDCL 4, doc. 1112 (1058), p. 319 : *qui ibidem fuerint remorantes [...] tam clericorum quam monachorum uel etiam fratrum aut deodicata sororum [...] orent pro delictis nostris ad Dominum* ; CDI, doc. 60 (1078), p. 79 : *dedi Deo et beate Marie pro remedio anime mee, ut sit mediatrix Dei genitrix Maria ad Dominum, et monachi qui ibi degunt fundant preces pro me ad Omnipotentem, ut liberer a tormentis inferni et merear intercessione omnium sanctorum in celis gratulari.*

<sup>1778</sup> Sur les fondements du pouvoir intercesseur des saints, voir DUVAL, Y., « Les saints protecteurs ici-bas et dans l'au-delà. L'intercession dans l'Antiquité chrétienne », dans J.-M. MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Fondements et usages d'une pratique sociale*, Genève, 2004, p. 17-39. Plus spécifiquement sur le cas hispanique : CAMARERO CUÑADO, *La figura del santo*, p. 295-327 et 447-448. Nombreux exemples de chartes de donation sollicitant l'intercession des saints ou suppliant directement Dieu : CDCA, doc. 8 (895), p. 58 ; CALb, doc. 3 (925), p. 13 ; CDMS 1, doc. 197 (962), p. 242 ; DML, doc. 10 (991), p. 24 ; TC, doc. 458 (1041), p. 630 ; CDCL 4, doc. 1058 (1048), p. 241-242.

<sup>1779</sup> TS 1, doc. 5 (966), p. 33 : *in obsequiarum elemosinarum pauperum et peregrinorum, deprecantes domini maiestatem ut exaudiat eorum precem* ; FERNÁNDEZ DEL POZO, « Alfonso V, rey de León », doc. 8 (1010), p. 179 : *memoriam semper faciant in eodem sancto loco de Uarzena, et elemosinas in pauperes et sacerdotes distribuunt ; ut eorum precibus in regno Dei cum omnibus meis parentibus particeps efficiar* ; FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Los dos primeros documentos de San Salvador de Chantada », dans *Compostellanum*, 13, 1968, p. 339-352, doc. 1 (1066-1075), p. 347 : *in obsequiarum helemosinarum pauperum peregrinorum deprecantes Deo magestatem.*

<sup>1780</sup> L'œuvre que nous avons plus haut identifiée comme *De salute anime* et proposé d'attribuer à un moine anonyme de Silos comporte ainsi un passage dérivé de Julien de Tolède rappelant la puissance d'intercession des morts pour les vivants : VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 47 : *Orare etiam et intercedere possunt mortui pro salute uiuentium in quantum namque ad Deum permittuntur, nam et uera unusquisque credat quia maior astutia et uibacitate habent anime mortuorum pro salute uiuentium quam uiuentium pro requie defunctorum.*

Quelle que soit son origine, la prière d'intercession remplit avant tout une fonction expiatoire, conformément à une conception développée par Isidore de Séville dès le début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>1781</sup>. Au cours du haut Moyen Âge, on assiste en ce sens à une pénitentialisation accrue de l'oraison et de la liturgie monastiques sous l'effet de la tarification de la pénitence : une telle évolution a été bien décrite au nord des Pyrénées dès le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1782</sup>. Dans la péninsule Ibérique, la diffusion des livrets pénitentiels, bien attestée à partir du dernier quart du X<sup>e</sup> siècle, a pu avoir des conséquences similaires : les pénitentiels hispaniques étudiés par Francis Bezler prescrivent ainsi la récitation de psaumes ou la célébration de messes votives comme modalités de rachat<sup>1783</sup>. Dès l'époque wisigothique puis pendant tout le haut Moyen Âge, les demandes de prières adressées aux moines sont associées à la reconnaissance des péchés commis par les donateurs ; il s'agit alors de solliciter le pardon divin<sup>1784</sup>. Or les moines ne négligeaient pas aux offices de se contrire et d'implorer en conséquence la miséricorde de Dieu. Le « nous » qu'ils employaient pouvait avoir valeur inclusive : ils se chargeaient alors de péchés qui n'étaient pas seulement les leurs. Cette forme de pénitence vicariale, ici réalisée par la prière, pouvait être atteinte ou renforcée selon d'autres voies. Les moines, parce qu'ils s'adonnaient eux-mêmes à une vie de dévotion et d'ascèse, étaient capables de laver non seulement leurs propres péchés mais aussi ceux des autres et spécialement ceux de leurs bienfaiteurs : ils étaient assez forts pour porter sur leurs épaules le fardeau de multiples fautes et tenter par la sainteté de leur vie – c'est-à-dire par leur état pénitentiel permanent – de les effacer ou de les atténuer au regard de Dieu<sup>1785</sup>. Il arrive ainsi

---

<sup>1781</sup> Isidore, *Sententiae*, III, VII, p. 220-228.

<sup>1782</sup> Voir en particulier ANGENENDT, A., « *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entsehung der Privatmessen », dans *Frühmittelalterstudien*, 17, 1983, p. 153-221. Nous empruntons le concept de « pénitentialisation » à HENRIET, *La parole et la prière*, p. 38 ; *Id.*, « *Invocatio sanctificationum nominum* », p. 235, qui l'applique spécifiquement à la messe. Il peut être, croyons-nous, employé plus largement encore : voir sur la prière et la liturgie comme instruments du rachat pénitentiel VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, p. 28-31 ; CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge*, p. 431-433 ; MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints*, p. 220-222.

<sup>1783</sup> BEZLER, *Les tarifs pénitentiels*, p. 88-91.

<sup>1784</sup> GIL, « *Formulae* », n° VIII, p. 80 : *Piaculorum nostrorum cupientes expiare flagitia et peccatorum nostrorum oneris praegravationem orationum uestrarum desiderantes adiutorio subleuari* ; DEPA 2, doc. 105 (873), p. 83 : *Piaculorum nostrorum cupientes expiare flagitia, et peccatorum nostrorum oneris pregravationem orationum nostrorum [sic] desiderantes adiutorio sublevare* ; CDMC 1, doc. 9 (907), p. 71 : *ut pro nostra delicta in eodem loco Deo exorare non cesent* ; CDCL 3, doc. 527 (989), p. 24 : *adicio uobis ipsas uillas propter remedium anime mee uel parentum meorum ut merear absolui a propria crimina ut per oratum eorum uel qui ibidem militauerint exorent pro peccatis meis* ; CSJP 2, doc. 96 (1048), p. 79 : *ut pro meis offensis iugiter Deum exorent* ; CDCL 4, doc. 1112 (1058), p. 319 : *orent pro delictis nostris ad Dominum* ; CDO, doc. 50 (1066), p. 86 : *forsan [sic] per orationibus seruorum Dei ibidem habitantium, caream scoriā peccaminum, euadamque loca inferorum* ; MSMP, doc. 36 (1085), p. 307-308 : *oretis pro anima mea et pro meorum parentorum uel auorum, ut donet nobis Dominus remissionem peccatorum uel auorum*.

<sup>1785</sup> Sur le concept de « pénitence vicariale », bien que sous d'autres horizons, voir RAPP, C., « *Spiritual Guarantors at Penance, Baptism and Ordination in the Late Antique East* », dans FIREY (éd.), *A New History of*

qu'un acte de donation soit délivré à un monastère parce que les moines qui l'abritent sont perçus comme plus avancés que le commun des mortels sur le chemin du salut, en raison même des mortifications qu'ils s'imposent. L'espoir des donateurs est alors de bénéficier à leur tour – comme par contact ou ricochet – des vertus pratiquées à l'intérieur du monastère ; au bout du compte, l'aspiration est de se voir comme les moines récompensés dans l'au-delà. C'est ainsi qu'en 943, selon une formule récurrente dans les actes destinés à San Pedro de Cardeña, le comte Ansur Fernández, son épouse et leurs enfants accordent pour leurs âmes une donation au monastère, considérant tous les bienfaits que Dieu confère aux moines, rappelant combien ils ont méprisé la gloire du monde et de cette façon mérité de recevoir une récompense éternelle<sup>1786</sup>. Selon un même cheminement, en 1063, le roi Sanche IV de Pampelune cède aux moines de Leire plusieurs biens en espérant se voir associé non seulement à leurs prières, mais aussi à leurs veilles et à leurs jeûnes – entendons : profiter des grâces divines qui pourraient résulter de leur ascèse<sup>1787</sup>. Autrement dit, le mode de vie des moines peut suffire à conférer au don sa force rédemptrice ou pénitentielle : le donateur attend simplement d'eux qu'ils continuent de mener une sainte existence, dans l'espoir d'être sauvé en même temps que ceux dont il ne doute pas qu'ils le seront.

Avec une fonction comparable, le don fonctionne aussi comme une aumône rédemptrice. Dans la tradition chrétienne, donner à une église, à un monastère ou aux nécessiteux constitue une œuvre méritoire, susceptible de peser favorablement au jour du jugement ; autrement dit, le fait même de donner à ceux qui en ont besoin – les « vrais » pauvres et ces « pauvres du Christ » que sont les hommes de Dieu –, et de renoncer d'un même mouvement aux richesses matérielles, est un acte propre à racheter les péchés<sup>1788</sup>. Certaines des œuvres patristiques qui développent le plus explicitement cette idée – *Institutions* de Jean Cassien, *Morales sur Job* de Grégoire le Grand, *Sentences* d'Isidore de

---

*Penance*, p. 121-148, ici p. 135-144. Pour une application du concept au haut Moyen Âge occidental, SILBER, « Gift-Giving », p. 213.

<sup>1786</sup> CSPC, doc. 42 (943), p. 71-72 : *Dum diuinitatis hordo in nos trutinando ruminaremus que quantaue prestiterit Dominus seruis suis et eius qui pro eius nomine agonizando hostes suos prostrauerunt, et quomodo infolias mundi et eius gloria spreuerunt et per hoc brabium eternum percipere meruerunt. Nos denique hoc tractantes necnon repentina mortem timentes preuidimus inter nos pro remedium animabus nostris, ut contribuireremus uobis locum pro subsidio fratrum*. Voir dans le même sens *ibid.*, doc. 37 (942), p. 66 ; doc. 74 (950), p. 105 ; doc. 105 (962), p. 135 ; doc. 295 (1062), p. 346 ; doc. 352 (1077), p. 403-404 ; CARL, doc. 5 (929), p. 18 ; doc. 6 (929), p. 21.

<sup>1787</sup> DML, doc. 68 (1063), p. 107 : *ut merear partem habere in uigiliis et ieiuniis et helemosinis et orationibus et omnibus operibus bonis*.

<sup>1788</sup> Sur la doctrine chrétienne de l'aumône rédemptrice, voir notamment JOBERT, *La notion de donation*, p. 140-204 ; MAGNANI, « Du don aux églises au don pour le salut », p. 1023-1026 ; *EAD.*, « “Un trésor dans le ciel”. De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) », dans L. BURKART, P. CORDEZ et P.-A. MARIAUX (éd.), *Le trésor au Moyen Âge : discours, pratiques et objets*, Florence, 2010, p. 51-68.

Séville<sup>1789</sup> – avaient connu dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge une assez large diffusion<sup>1790</sup>. Il est donc permis de croire que les fondements doctrinaux de la rédemption par l'aumône y étaient connus des lettrés, lesquels avaient pu les répercuter partiellement dans la société qui les environnait : à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, le moine Beatus, s'adossant à l'*Enchiridion* d'Augustin, rappelait ainsi que les âmes des morts pouvaient être soulagées par l'assistance des vivants, lorsque ceux-ci offraient pour celles-là des aumônes<sup>1791</sup>. Le prologue du pénitentiel de Cordoue – probablement en fait compilé en Galice au début du XI<sup>e</sup> siècle – comptait de même l'aumône aux pauvres aussi bien que les dons à l'Église parmi les œuvres expiatoires<sup>1792</sup>. Les actes de donation parvenus jusqu'à nous se font l'écho d'une telle conception : les dons aux monastères sont parfois présentés comme *bona opera*<sup>1793</sup> ; on y lit aussi qu'il sera rendu à chacun selon ses œuvres (Mt. 16, 17) ou que, « au jour du jugement, les rois et les princes et toutes les personnes rendent compte de leurs propres actes »<sup>1794</sup>. La précision, fréquente dans les chartes, selon laquelle les biens cédés aux communautés monastiques devront être utilisés à des fins de charité en faveur des faibles et des nécessiteux prouve en outre l'étroite connexion qui liait les donations aux monastères et la distribution des aumônes : les unes et les autres, les unes par les autres visaient la rédemption des

<sup>1789</sup> JOBERT, *La notion de donation*, p. 180-182 et 189-192.

<sup>1790</sup> Voir DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 201, 202, 204-205 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 4, 10, 39, 42, 62, 65, 89, 95, 102, 131, 137, 152, 176, 191, 196, 219, 245, 246, 256, 278, 288, 309, 314.

<sup>1791</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, I, LXXX, p. 60 : *Defunctorum animas sine dubio pietate suorum uibentium releuari, qum pro illis [...] elemosinae fiunt.*

<sup>1792</sup> Cf. BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 64-65.

<sup>1793</sup> CDMS 1, doc. 29 (922), p. 61 : *Licet primordia bonorum operum que Deo inspirante in mente gignitur iustitie operibus deputetur tamen ea que maiore cumulo et potiori crescunt in voto ampliore remuneratione expectatur in premio digne igitur iam sue spei vota in domo celica mansionum multarum conlocat qui domum sancte ecclesie aliquid de facultatibus suis pro expiatione delictorum suorum ibidem offeret* ; formule qui réapparaît dans plusieurs chartes ultérieurement destinées à Sahagún : CDMS 1, doc. 129 (950), p. 166 ; CDMS 2, doc. 482 (1044), p. 151 ; doc. 515 (1048), p. 193 ; CDMS 3, doc. 774 (1079), p. 60, etc. Cf. aussi CDCA, doc. 10 (912), p. 60 : *stadio boni operis suos dirigat gressus qui ad edficiationem animarum fidelium sensus sui cordis efficit coram sancta diuinitate deuotos* ; CDMC 1, doc. 27 (927), p. 91 : *ego ancilla uestra Adosinda, quia expuncta morte corporea de hoc seculo ad alium humane transferuntur anime, tamquam illic semper uenire considerant quia ad peragenda boni operis corde et corpore pigritas monet noster Dominus dicens : Date et dabitur uobis* ; CDMS 1, doc. 105 (946), p. 141 : *Ego humili famulus Christi Rudericus presbiter mole criminum gravatum et ingentis sceleribus opressum pabeo presentia Domini adstare bonis operibus nudatum* ; TS 1, doc. 7 (961), p. 38 : *Ille et enim in stadio boni operis sui dirigit fressus, qui ex muneribus a Deo concessis illi placari oblatione pura procuratur.*

<sup>1794</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *omnia ab integro dono Dommino Saluatorique omnium, pro remedio animarum genitorum meorum supradictorum qualiter illis et michi magna occurrat mercis in eterno iudicio dum unicuique redditum fuerit secundum propria opera* ; TSJS, doc. 155 (1053), p. 322 : *Dignare ergo, domine, [...] dum ambitus seculi iudicaturus apparueris in potestate terribili, reddere omnibus secundum opera propria* ; Tumbo A, doc. 62 (1020), p. 178 : *diem iudicii in quo reges et principes et omnes gentes reddent rationem de propriis factis.*

donateurs<sup>1795</sup> ; aussi pouvaient-elles même s'équivaloir dans l'esprit de ces derniers<sup>1796</sup>. D'où l'idée que le don porte en lui-même le germe d'un bénéfice en retour, en fonction d'un processus de transformation qui n'implique rien d'autre que l'action de donner. Selon ce mécanisme, l'efficacité du don ne suppose de la part des moines aucune action particulière : il suffit qu'ils le reçoivent au nom de Dieu pour activer sa puissance rédemptrice.

Nombre d'actes de donations révèlent pourtant que les donateurs attendent parfois des monastères un service funéraire ou mémoriel personnalisé. La prise en charge du cadavre et l'inhumation du bienfaiteur défunt est ainsi couramment exigée en contrepartie du don<sup>1797</sup>. L'élection de sépulture dans un monastère est généralement associée à l'expression d'une inquiétude pour le sort de l'âme, même s'il ne faut pas négliger la charge de mémoire généalogique et d'affirmation d'un statut social qu'elle pouvait véhiculer<sup>1798</sup>. L'interdiction d'enterrer les morts à l'intérieur des églises, stipulée par le dix-huitième canon du concile réuni à Braga en 561, a eu pour conséquence pendant tout le haut Moyen Âge le rejet des sépultures en dehors de l'espace ecclésial<sup>1799</sup>. Les plus prestigieuses pouvaient être reçues sur ses marges ou à son abord immédiat, dans des espaces – cloîtres, portiques, galilées, contre-absides – réservés aux défunts éminents de la communauté ou à de très grands laïcs<sup>1800</sup>. Les autres sépultures trouvaient place dans le cimetière périphérique : on a vu que les monastères, au moment de leur fondation, devaient être normalement pourvus d'un espace rayonnant de

---

<sup>1795</sup> CDMS 1, doc. 144 (955), p. 182 : *Ut vos faciatis inde elemosina in pauperes et in captivis ut peccatorum veniam merear a Domino per vestra sancta intercessione.*

<sup>1796</sup> DCSR 2, doc. 81 (1093), p. 217-218 : *Quia subitanea mors quae procumbere facit omnes homines, mihi ex improviso ne eueniat, oportet me diligentissime praeuidere, et de meis bonitatibus partem aliquam monasteriis vel pauperibus distribuere, vnde ipsi in praesenti saeculo possint aliquod habere supplementum, et ego in coelis apud Deum caeleste proemium.*

<sup>1797</sup> L'étude de référence concernant l'espace hispanique demeure celle d'ORLANDIS, J., « Sobre la elección de sepultura en la España medieval », dans *Anuario de historia del derecho español*, 20, 1950, p. 5-49 (republiée sous le titre « La elección de sepultura en la España medieval », dans *ID.*, *La Iglesia en la España*, p. 257-306). Voir en complément *ID.*, « Laicos y monasterios », p. 102-103 ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 220-223. Sur les monastères comme lieux d'inhumation dans le haut Moyen Âge, voir plus largement MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints*, p. 30-31, 44-54, 110-112, 118-123, 130-132 ; LE JAN, *Famille et pouvoir*, p. 48-52 ; GAILLARD, M., *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, 2006 (Histoire ancienne et médiévale, 82), p. 265-271.

<sup>1798</sup> Deux exemples parmi beaucoup d'autres : CDCL 4, doc. 949 (1037), p. 71 : *et si migraremus, corpus nostrum ibidem sepelliatur ut animas nostras sit requiem* ; TC, doc. 21 (1095), p. 46 : *tunc ad ecclesiam eiusdem ubi corpusculum meum sepelliendum mandavi, volo pro remedio anime mee ibidem hereditas meam pertinere.*

<sup>1799</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Braga I (561), c. 18, p. 75 : *Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum speliuntur, sed si necesse est de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret.* L'interdiction est rappelée par le *Paenitentiale cordubense*, c. 156, p. 67 : *Placuit ut corpus defuncti in templo domini non sepeliatur, nisi tantum martirum.*

<sup>1800</sup> BANGO TORVISO, I. G., « El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española », dans *Anuario del Departamento de historia y teoría del arte*, 4, 1992, p. 93-132 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El contraábside en la arquitectura de repoblación : el grupo castellano-leonés », dans *Repoblación y reconquista*, p. 149-162 ; SENRA, J. L., « Aproximación a los espacios litúrgico-funerarios en Castilla y León : pórticos y galileas », dans *Gesta*, 36, 1997, p. 122-145 ; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, « La memoria de la piedra ».

douze pas autour de l'église prévu pour l'ensevelissement des morts<sup>1801</sup>. Le manque de fouilles archéologiques limite fortement notre appréhension du phénomène : on peut certes rappeler l'exemple de la nécropole de San Millán de Suso, qui illustre aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles la pratique des inhumations monastiques extra-ecclésiales, mais on sait que les sépultures mises au jour étaient probablement destinées avant tout aux moines de la communauté<sup>1802</sup>. Les tombes anthropomorphes découvertes à Silos et datables des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles nous orientent dans la même direction : situées hors de l'église primitive du monastère, elles semblent avoir été dédiées en partie au moins à l'inhumation des moines<sup>1803</sup>. Celle des bienfaiteurs pouvait donner lieu à une individuation de la tombe à vocation mémoriale, par l'inscription d'une brève épitaphe. On a ainsi trouvé à San Juan Bautista de Corias la pierre tombale d'un certain Félix Sarracíniz, mort en 1046, peut-être le même qui avait donné au monastère, *pro anima*, la *villa* de Cortina – la date de la donation enregistrée par le tardif *Registro* de Corias est certes de quelques années postérieure, mais une erreur de transcription n'est pas à exclure. La tombe fut déplacée à une date ultérieure, et nous ignorons sa localisation originelle. Sans aucun ornement, elle est couverte transversalement par l'inscription suivante : « Ici, dans ce tombeau, reposa le serviteur du Seigneur Jésus-Christ Félix Sarracíniz qui mourut le 5 des ides de novembre en [l'année de] l'ère 84 après la millième » (fig. 16)<sup>1804</sup>.

---

<sup>1801</sup> Voir *supra*, p. 240-241.

<sup>1802</sup> ANDRÍO GONZALO, MARTÍN RIVAS et SOUICH, « La necrópolis medieval del monasterio de San Millán ». Sur l'usage funéraire des églises hispaniques du haut Moyen Âge d'un point de vue archéologique, voir LÓPEZ QUIROGA, *Arqueología del mundo funerario*. Plus précisément sur les sépultures monastiques, MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 423-424.

<sup>1803</sup> Voir BANGO TORVISO, I. G., « La iglesia antigua de Silos : del prerrománico al románico pleno », dans *El románico en Silos*, p. 317-376, ici p. 339 ; VIVANCOS GÓMEZ, M. C., RÍO, A. DEL et RIVALTA, V., « Hallazgo de una tumba de los siglos X-XI en el monasterio de Silos », dans *Boletín del Museo arqueológico nacional*, 21-22-23, 2003-2004-2005, p. 39-46.

<sup>1804</sup> GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, « La topografía funeraria », p. 149-152. Texte transcrit *ibid.*, p. 150 : + *In hoc tumulo hic requiebit serbus d(omi)ni Ih(es)u X(p)i Felix S(a)rraciniz d(e)ff(unctus) qui obit V Id(u)s n(ovem)br(is) era LXXXVIII a p(ost) m(illesima)*. La donation d'un certain Félix Sarracíniz est enregistrée dans le *Registro* de Corias, sous forme d'une brève notice, à la date de 1055 (et non 1043 comme affirmé *ibid.*, p. 151) : RCor, p. 181 : *fuit hereditas de Feliz Sarraziniz, qui dedit eam ad Corias pro anima sua, in tempore Ariani abbatis. Sub era M<sup>a</sup>LXL<sup>a</sup>III<sup>a</sup>*. On sait en outre que la comtesse fondatrice Ildonza avait été en rapport avec un individu nommé Félix Sarracíniz, auquel elle avait acheté la *villa* de Palacio avant de la donner à Corias : *ibid.*, p. 132.



**Fig. 16. Pierre tombale de Félix Sarracíniz († 1046) à San Juan Bautista de Corias<sup>1805</sup>**

Dans tous les cas, une sépulture située dans l'enceinte d'un monastère devait être jugée assez proche des corps saints – tombeaux ou reliques serrées dans les autels – pour laisser espérer que le défunt enseveli bénéficierait dans l'au-delà de la *virtus* dont ces « morts très spéciaux » étaient dépositaires<sup>1806</sup>. Le choix de se faire enterrer parmi les moines se fondait en outre sur l'espoir de partager leur sort dans l'au-delà, *a priori* moins incertain<sup>1807</sup>. Ultérieurement, la sépulture reçue au monastère pouvait susciter la concession de nouvelles donations par les parents du défunt, rappelant aux moines leur devoir de prise en charge spirituelle<sup>1808</sup>. Les morts inhumés dans un monastère bénéficiaient aussi des dons octroyés indistinctement pour

<sup>1805</sup> D'après GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, « La topografía funeraria », p. 150.

<sup>1806</sup> Sur l'inhumation *ad sanctos*, voir DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme*.

<sup>1807</sup> CSPC, doc. 39 (942), p. 68 : *corpusculum meum cum omnibus fratribus quiescat in unum locum, ut in illa die examinis cum apparuerit iudicem rerum, merear adipiscere regnum eternum* ; doc. 211 (999), p. 252 : *non pigeatis corpusculum meum tumulari ubi quiescunt corpora fratrum, qualiter ex uestro intercessu et per suffragia apostolorum merear cum omnibus sanctis per infinita possidere gaudium angelorum*.

<sup>1808</sup> SPAST, doc. 1 (990), p. 218 : *pro animabus nostris, siue pro genitoribus nostris qui ibi tumulati sunt* ; CDCL 3, doc. 747 (1017), p. 318 : *pro remedium animabus nostris eciam et de filia nostra Iuliana qui nunc modo tumulata est ad ipsa domum* ; CDCL 4, doc. 967 (1038), p. 101 : *pro animas genitoribus nostris qui in ipso loco manet et kadauera eorum ibi sunt sepulti* ; TC, doc. 517 (1040), p. 713 : *pro remedium anime filiis nostris Gundisalvi, qui ibi tenet humatum in supradicto monasterio* ; CDMS 3, doc. 955 (1095), p. 288 : *pro remedio anime mariti mei Osorio Monnioz, cuius corpusculum ibi requiescit*.

le salut de tous les défunts enterrés sur place<sup>1809</sup>. L'accueil de la tombe s'accompagnait enfin de la récitation de prières ou de services liturgiques plus précis<sup>1810</sup>.

Plus largement, il n'est pas exceptionnel que les actes de donation véhiculent ce dernier type d'exigences. Nous avons vu que les fondateurs des monastères familiaux assortissaient souvent les larges concessions dont ils gratifiaient leurs établissements d'exigences particulières en matière liturgico-mémorielle. De telles requêtes ne sont pas propres aux fondateurs ni à leurs monastères familiaux : on les voit régulièrement formulées tout au long des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. En acceptant de prendre en charge pour la mémoire et le salut de leurs bienfaiteurs des services variés et périodiquement réitérés – célébrations de messes et récitation de prières votives, offrandes de luminaire dans les églises, pitances commémoratives, aumônes rituelles aux pauvres<sup>1811</sup> –, les moines exercent une fonction médiatrice active dont l'objet ultime se trouve exprimé en creux par un acte de 1067 : celui qui bénéficiera de ces modalités de l'intercession monastique peut espérer entrevoir le paradis<sup>1812</sup>.

### 3. Place et développement de la commémoration des défunts

Ces exigences des donateurs reposent sur la croyance ancienne et communément partagée en la nécessité d'assister les défunts pour les accompagner sur le chemin du salut, et

---

<sup>1809</sup> PMH, doc. 6 (870), p. 4 : *pro remedio animas nostras et omnes defunctorum que in ipsa ecclesia sepulti sunt* ; CDI, doc. 68 (1088), p. 89 : *pro animabus nostris et pro animabus defunctorum qui ibi requiescunt*.

<sup>1810</sup> CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 : *ubi nos deuidum mortis repperit et e seculo migraberimus cum omni caritate in hoc monasterio corpora nostra deferatis adque sepelliatis, et pro animabus nostris Deum omnino rogetis ut ea que de uos speramus apud Dominum promereri uestra prece et uestro lauore adibiscamus ut confidimus* ; LTP, doc. 132 (994) p. 250-251 : *ut habeant me in mente incerea et in oblationem et in bodiuos, et uestiant et ornent corpus meum ad sepeliendum* ; CDMC 3, doc. 236 (999), p. 57 : *quando meas misas ad monasterium Cellenoue, ubi corpus meus sepellire precipio, facere ueneris sub tuo iure semper ut fratribus de eis qui tecum uenerint [sic] grauedinem non facias et hordine tuo facias* ; CDCL 4, doc. 1058 (1048), p. 242 : *ad Sancti Migaelli arkangeli sucub [sic] cuius aula corpus nostros terra sucepit et unde uos estis fideles meos digna mercede ante Deum recipiatis, et uos seruus Christi ut per singulis annis pro animas nostras zeram et oblationem in domo Domini oferatis et elemosinas in sacerdotibus uel in pauperibus distribuatis ut ipse sanctus Miguel pro nobis indignus intecesor [sic] adsiduus et per eius deprecatio in gloria ad eterna nos collocatur* ; DML, doc. 108 (1080), p. 159 : *post mortem meam sepeliat me in sua mercede et oret pro me in Sancto Saluatore* ; TSJS, doc. 219 (1087), p. 402 : *mando ut meos aniversarios et meos uotos per suum ordinem celebretis, et in quibus potueritis ne pigritetis ; et in primis meas missas perfectas faciatis, ut et ego ante diuinam clementiam uostro suffragio et misericordia Deo excelso coronam accipiam et sine uerecundia et crimine eum in die aduentus sui uideam ; et omnes mee hereditates et fideles mei et amici semper me requirant ubi corpus meum humatum requieverit, quia dicunt ipsa est perfecta caritas que post mortem est facta* ; TSPM, doc. 97 (1097), p. 184 : *queso ut in ipso loco corpusculum meum cumulare [sic] non dedignetis et sepe pro nobis precem ad Domino fundatis*.

<sup>1811</sup> Voir exemplier en annexe XII.

<sup>1812</sup> CDCL 4, doc. 1145 (1067), p. 373-374 : *Et si aliquis homo contra hunc factum testamenti uel kartula scriptum ad inrumpendum uenerit, [...] non uideat paradisum, nec per cera, nec per oblacione, nec per uotiuos, nec per oracionem*.

plus spécifiquement en l'efficacité des prières élevées par les vivants pour les morts<sup>1813</sup>. Déjà, Isidore de Séville avait insisté sur les vertus des prières et des messes en faveur des défunts<sup>1814</sup>. La liturgie hispanique, comme la liturgie romaine, prévoyait à la messe un temps de commémoration des morts<sup>1815</sup>. Dès l'époque wisigothique, les évêques réunis au concile de Mérida avaient ainsi imposé à tous les prêtres le devoir de réciter à chaque célébration dominicale les noms des fondateurs et des bienfaiteurs des églises, au moment adéquat, selon qu'ils étaient morts ou vifs<sup>1816</sup>. Une trentaine d'années plus tard, un canon du dix-septième concile de Tolède condamnait vigoureusement ceux qui détournaient de leur fonction les messes pour les morts, en les disant pour les vivants dans l'espoir malveillant qu'une telle cérémonie entraînerait leur trépas : c'est dire la force de la croyance, même hétérodoxe, en son efficacité supposée<sup>1817</sup>. Ces offices et ces messes spécifiquement dédiés aux âmes des trépassés pouvaient s'adosser à diverses pièces de la liturgie hispanique. L'oracional de Vérone, daté de la fin du VII<sup>e</sup> ou du début du VIII<sup>e</sup> siècle, contient ainsi au verso du dernier folio le texte de deux *orationes de defunctis* – la seconde incomplète –, copiées par une main postérieure à celle qui est responsable de l'ensemble du manuscrit<sup>1818</sup>. L'antiphonaire de León, datable du milieu du X<sup>e</sup> siècle, déroule de même sur quatre folios les textes à chanter pour trois offices distincts en faveur des morts : l'*officium de uno defuncto*, l'*officium de defunctorum episcoporum* et l'*officium de defunctis generalis*<sup>1819</sup>. Trois manuscrits

---

<sup>1813</sup> Voir NTEKIDA, J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris-Louvain, 1971 ; LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981 ; ANGENENDT, A., « Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria », dans K. SCHMID et J. WOLLASCH (éd.), *Memoria. Die geschichtliche Zeugniswert der liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, 1984, p. 79-199 ; AMIET, R., « Le culte chrétien pour les défunts », dans ALEXANDRE-BIDON et TREFFORT (dir.), *À réveiller les morts*, p. 278-286 ; LAUWERS, *La mémoire des ancêtres* ; TREFFORT, C., *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, 1996 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 3). Pour une récente mise au point, voir SCHNEIDER, H., « L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Âge », dans MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne*, p. 41-65, spt. p. 42-48. Concernant plus spécifiquement l'espace hispanique, réflexions générales dans MATTOSO, J. (éd.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, Lisbonne, 1996 ; GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte*.

<sup>1814</sup> Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I, XVIII, 11-13, p. 22-23 ; *Regula Isidori*, chap. XXV, p. 125.

<sup>1815</sup> ROUET, A., *La messe dans l'histoire*, Paris, 1979, p. 98-99 ; PINELL, *Liturgia hispánica*, p. 158.

<sup>1816</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Mérida (666), c. 19, p. 338-339 : *salubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in quibus presbyter iussus fuerit per sui episcopi ordinationem praeesse, pro singulis diebus dominicis sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas uel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt, ante altare recitentur tempore missae ; quod si discesserunt aut discesserint luce nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur suo in ordine.*

<sup>1817</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède XVII (694), c. 5, p. 531 : *missam pro requie defunctorum promulgatam fallaci voto pro vivis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is pro quo id ipsum offertur sacrificium ipsius sacrosancti libaminis interventu mortis ac perditionis incurrat periculum.*

<sup>1818</sup> VIVES, J., *Oracional visigótico*, Barcelone, 1946, n° 1211-1212, p. 390-391. Sur la main qui a copié ces deux textes, *ibid.*, p. XXX-XXXII.

<sup>1819</sup> BROU et VIVES, *Antifonario visigótico*, p. 459-466.

collationnés par Justo Pérez de Urbel et Atiliano González pour l'établissement d'une édition du *liber commicus* contiennent les lectures pour les trois mêmes offices ; le plus ancien remonte sans doute au IX<sup>e</sup> siècle, le plus récent a été copié par l'abbé Pedro de San Millán de la Cogolla en 1073<sup>1820</sup>. On retrouve dans un psautier du XI<sup>e</sup> siècle, traditionnellement attribué à Silos – il s'y trouvait avant la dispersion des manuscrits du monastère au XIX<sup>e</sup> siècle et peut-être dès le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle – une série de textes correspondant à ces trois offices<sup>1821</sup>. Peut-être encore à Silos et assez assurément dans un monastère, sans doute dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, les textes de l'office général des morts et de l'office pour un prêtre ou un évêque défunts furent incorporés au *liber horarum* déjà maintes fois cité<sup>1822</sup>. Copié en 1052, le *liber ordinum* de San Prudencio de Monte Laturce livre enfin une longue série de textes liturgiques destinés à la célébration d'offices et de messes pour les morts : *missa in finem hominis diei* ; *ordo unius defuncti* ; *missa de uno defuncto* ; *ordo de defunctis* ; *missa de sacerdote defuncto* ; *ordo missae de parvulo defuncto* ; *missa de quinquagenario defuncto* ; *missa generalis defunctorum* ; *ordo de patribus et fratribus defunctis* ; *missa votiva de anniversario defuncti, etc.*<sup>1823</sup>

En réponse à la demande nourrie par la croyance en l'efficacité d'une prise en charge des défunts par la prière, les moines ultra-pyrénéens en étaient venus à occuper la première place sur le terrain de l'intercession dès le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1824</sup>. Le système d'intercession monastique nord-pyrénéen était sans doute connu de la chrétienté péninsulaire au moins depuis le début du X<sup>e</sup> siècle : le *Gersie sanctus rex* inscrit peu après 900 au *Liber memorialis* de Remiremont peut vraisemblablement être identifié, comme l'a proposé Christian Wilsdorf, au roi Sanche Garcés I<sup>er</sup> de Pampelune (905-925)<sup>1825</sup>. Selon un schéma en partie

<sup>1820</sup> *Liber commicus*, vol. 2, p. 550-555. Sur le manuscrit le plus ancien – en réalité très fragmentaire, puisqu'il se limite à deux folios, cf. *ibid.*, vol. 1, p. XLII. Sur le lectionnaire de San Millán et l'identification de l'abbé Pedro : *ibid.*, p. LXIII-LXXIII ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 183-186. Sur la date du manuscrit, voir dernièrement HENRIET, « Retour sur le “dernier défenseur de la liturgie mozarabe” ».

<sup>1821</sup> GILSON, *The Mozarabic Psalter*, Londres, 1905, p. 347-361. Sur ce manuscrit et son possible attachement au monastère de Silos, voir *supra*, n. 706.

<sup>1822</sup> JANINI, « Los oficios “De infirmis” y de difuntos », p. 104-107 et 115-123.

<sup>1823</sup> FÉROTIN, *Le liber ordinum*, p. 277-295 et 303-304 ; JANINI, *Liber ordinum episcopal*, p. 293-318 et 327-329.

<sup>1824</sup> Pour nous limiter à quelques références au sein d'une vaste bibliographie, voir WOLLASCH, J., « Les moines et la mémoire des morts », dans D. IOGNA-PRAT et J.-C. PICARD (éd.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, 1990, p. 47-54 ; MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints* ; JONG, M. DE, « Carolingian Monasticism : the Power of Prayer », dans R. MCKITTERICK (éd.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. 2, c. 700-c. 900, Cambridge, 1995, p. 622-653 et 995-1002, spt. p. 647-651 ; LAUWERS, *La mémoire des ancêtres*, p. 103-147 ; TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort*, p. 94-106 ; IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 202-252 ; *ID.*, « Les morts dans la comptabilité céleste » ; HENRIET, *La parole et la prière*, p. 35-45.

<sup>1825</sup> HLAWITSCHKA, E., SCHMID, K. et TELLENBACH, G., *Liber memorialis von Remiremont*, Dublin-Zurich, 1970 (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales, 1), p. 5 : NOMEN HATTHONI EXCELLENTISSIMI EPISCOPI, NOMINA CANONICORUM, MONACHORUM ET LAICORUM, QUI IN HOC LOCO CUM

comparable, le rôle de médiateurs rempli par les moines hispaniques du haut Moyen Âge sur le fondement d'une spécialisation fonctionnelle reconnue ne saurait être mis en cause. Toutefois, les demandes imprécises d'oraisons monastiques contenues dans les actes de donation n'impliquaient pas nécessairement le déroulement d'un service liturgique personnalisé : les exigences des donateurs pouvaient se traduire en une « prière associative » par laquelle les bienfaiteurs des monastères se trouvaient intégrés à une liturgie ordinaire qui ne leur était pas spécifiquement destinée<sup>1826</sup>. En 997, Quiliolfo et son épouse formulent le vœu que leur *memoria* soit associée aux offices des matines et des vêpres récités par les moines d'Abellar<sup>1827</sup>. Trente ans plus tard, le *frater* Ssegudo leur demande de prier pour lui nuit et jour<sup>1828</sup>. Vers 1030, c'est le roi Sanche III qui demande aux moines de Mendibezúa de prier pour son âme et celle de ses parents non seulement de jour comme de nuit, mais encore à chaque heure ; comprenons à chaque office<sup>1829</sup>. En 1043, le *dux* Hermenegildo espère que les frères et les sœurs de Guimarães prieront quotidiennement pour son âme<sup>1830</sup>. Il est clair que les uns et les autres n'exigent pas une assistance liturgique chaque jour – voire plusieurs fois par jour – individualisée. Certaines chartes de donation contiennent ainsi une clause stipulant seulement le souhait du donateur de prendre part aux prières et aux œuvres des moines, c'est-à-dire d'en partager les bénéfices<sup>1831</sup>. Bien que non individualisées, ces prières devaient permettre aux donateurs de gagner le royaume céleste aux côtés de ceux qui auraient intercédé en leur faveur, et qui travaillaient aussi à se sauver eux-mêmes<sup>1832</sup>.

Comme au nord des Pyrénées, l'exercice des médiations monastiques repose aussi sur la célébration de messes « privées » ou « spéciales ». À partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, dans l'Occident chrétien, des messes avaient été dites pour la mémoire des morts et le rachat de

---

DOMNO HAIMONO CONUENERUNT. Primus Haimo, Iohannas abb., Hoftrido, Amelia, Ragemfrido, Hotbaldo, Flodomaro, Gersie sanctus rex... Voir pour l'identification WILSDORF, C., « Un voyage de Sanche I<sup>er</sup>-Garcia, roi de Navarre, à Remiremont », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 130, 1972, p. 227-230.

<sup>1826</sup> L'idée d'une « predominance of associative prayer » dans le haut Moyen Âge a été développée à partir des chartes de donation nord-pyrénéennes par MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints*, p. 153-165.

<sup>1827</sup> CDCL 3, doc. 576 (997), p. 92 : *ut abeat is nobis in memoria in uesperum sibi in matutinum*.

<sup>1828</sup> *Ibid.*, doc. 821 (1025), p. 417 : *die noctuque non pigeant orare pro nobis ad Dominum*.

<sup>1829</sup> CDSM, doc. 1, p. 51 : *per singulos oris, diebus et noctibus [...] orent pro meo anima et pro animabus parentum meorum omnia congregatione de ipso monasterio per infinita secula*. Voir dans le même sens et du même souverain DML, doc. 17 (1015), p. 39 : *qualiter merear partem habere in uigiliis et helemosinis et orationibus diuinorum offitiorum dierum et noctium*, mais l'acte est fortement interpolé.

<sup>1830</sup> PMH, doc. 330 (1043), p. 202 : *pro anima nostra cotidie deum deprecare*.

<sup>1831</sup> Voir exemplier en annexe XIII.

<sup>1832</sup> Voir en ce sens CALB, doc. 15 (947), p. 25 : *qualiter eorum precibus adiuti mereamur obtinere cum ipsis pariter consortium beatorum in regno celorum* ; CSPC, doc. 96 (959), p. 126 : *rogamus caritati uestre ut pro eius spiritu uel nostris piaculis rogare Dominum non desistatis, qualiter adiuti orationibus sacris adunari mereamur in catalogo electorum una pariter uobiscum* ; CDI, doc. 16 (1058), p. 22 : *qualiter in orationibus seruorum Christi partem habeam et regni celestis gaudia cum illis simul obtinere ualeam*.

leurs péchés. Au nord des Pyrénées, elles n'avaient cessé de gagner en fréquence et en nombre jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle pour devenir alors la clef de voûte d'un ample système d'intercession confié au soin des moines dans les grandes abbayes impériales ou plus tard à Cluny<sup>1833</sup>. Dans les chartes destinées aux monastères hispaniques, l'emploi d'un possessif – *meas missas, nostras missas* – montre bien que les donateurs, quand ils réclamaient la célébration de messes, exigeaient généralement qu'elles leur fussent personnellement consacrées<sup>1834</sup>. L'insistance particulière que le *confessus* Rodrigo, s'adressant peu après l'an mil aux moines de Samos, fait porter sur ces *missae* prouve la place qu'elles occupaient comme modalités de la médiation monastique<sup>1835</sup>. Dès le VII<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville avait insisté sur le pouvoir rédempteur de la messe « pour ceux qui l'offrent ou pour les fidèles défunts »<sup>1836</sup>. À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, dans sa lettre-traité contre Élipand de Tolède, Beatus de Liébana rappelait à son tour, en se référant explicitement à l'*Enchiridion* d'Augustin, la tradition apostolique admise et pratiquée par toute l'Église catholique qui consistait à « offrir le sacrifice pour le repos des fidèles défunts » ou à « prier pour eux » : « sans nul doute, écrivait-il, les âmes des défunts peuvent être soulagées par la miséricorde de leurs vivants, lorsque pour elles on offre le sacrifice ou fait l'aumône »<sup>1837</sup>. Trois siècles plus tard, le rédacteur d'un acte de donation délivré au monastère de Palatiolo notait de même que le sacrifice y était quotidiennement offert sur l'autel *pro relaxatione peccaminum et salute animarum*<sup>1838</sup>. Au X<sup>e</sup> siècle, nous voyons donc en péninsule les donateurs exiger des moines qu'ils réalisent et qu'ils répètent pour eux le sacrifice eucharistique, grâce aux biens

---

<sup>1833</sup> Voir sur cette évolution et l'importance des messes « privées » NUSSBAUM, O., *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Bonn, 1961 (Theophaneia, 14) ; JUNGSMANN, J. A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, 1963 (Biblioteca de autores cristianos), p. 248-261 ; HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer* ; ANGENENDT, « *Missa specialis* » ; CONSTABLE, « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* », p. 361-366.

<sup>1834</sup> CDMC 2, doc. 98 (952), p. 76 : *qualiter faciatis meas missas et curetis pro anima mea* ; TSJS, doc. 91 (967), p. 228 : *meas missas et meos votos* ; doc. S-7 (969) p. 452 : *faciant annis singulis nostras missas et nostrum votum diem festum Adsumptio sancti Iohannis* ; doc. 151 (992), p. 315 : *ut post discessum nostrum qui in ipso loco perseveraverint in vita sancta, persolvant nostros votos et nostras missas vel anniversarios, ut nostra memoria in bonis oblita non sit* ; CDMC 3, doc. 236 (999), p. 57 : *quando meas missas ad monasterium Cellenoue, ubi corpus meus sepellire precipio, facere ueneris sub tuo iure semper ut fratribus de eis qui tecum uenerint [sic] grauedinem non facias et hordine tuo facias*.

<sup>1835</sup> TSJS, doc. 129 (1009), p. 283. Texte cité en annexe XII.

<sup>1836</sup> Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, I, xv, 1, p. 17 : *Tertia autem effunditur pro offerentibus siue pro defunctis fidelibus ut per eundem sacrificium ueniam consequantur*.

<sup>1837</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, I, LXXX, p. 60 : *Sacrificium pro defunctorum fidelium requiem offerre uel pro eis orare ab apostolis traditum est. Hoc enim ubique catholica tenet ecclesia per totum orbem terrarum constituta, sicut et a sancto Agustino in libro Cyridion scribitur : Defunctorum animas sine dubio pietate suorum uibentium releuari, qum pro illis sacrificium offertur uel elemosinae fiunt*.

<sup>1838</sup> PMH, doc. 713 (1088), p. 426 : *Monasterium uidetur multorum habitantium monachorum esse constructum, ubi cotidie super aram diuini altaris oblatio a fidelibus offertur, et sacrificium pro relaxatione peccaminum, et salute animarum et corporum, sine ulla dilatione ibi a sanctis sacerdotibus Deo immolatur*.

concedés<sup>1839</sup>. Le don lui-même, selon un processus de contagion mis en lumière par Dominique Iogna-Prat et Eliana Magnani, finit ainsi par se trouver presque assimilé à une eucharistie<sup>1840</sup>. Comme elle *oblato* ou *holocaustum*, comme elle déposé sur l'autel<sup>1841</sup>, il est comme elle doté d'une puissance intrinsèque de transmutation : les biens terrestres dont les donateurs se séparent doivent leur permettre d'amasser « des trésors dans le ciel » (Mt. 6, 20)<sup>1842</sup> – *parva pro magnis munuscula ; terrena pro celestia ; luto pro auro*<sup>1843</sup>.

Pour célébrer ces messes privées, il est nécessaire que les monastères abritent en nombre suffisant un personnel qualifié, composé de moines prêtres habilités à consacrer sur l'autel les espèces eucharistiques. C'est sans doute pour cette raison que, en 927, la fondatrice de San Pedro de Sarga exige seulement des prêtres du monastère qu'ils offrent chaque année pour elle et son époux, le jour de Noël, un sacrifice eucharistique<sup>1844</sup>. Mais la sacerdotalisation des moines fut-elle au sud des Pyrénées aussi massive qu'elle l'avait été dans le monde franc

<sup>1839</sup> CSPP, doc. 46 (944), p. 78 : *dono adque concedo uobis ipsa terra [...], et propter remissionem omnium peccatorum meorum offero ea in Sancti Petri prout faciant ex ea sancta hostia, ut ante Deum merear stare absque macula* ; doc. 107 (962), p. 137 : *ut fiat oblato in sanctos altares pro redemptione animas nostras* ; CDMS 1, doc. 137 (952), p. 175 : *ut pro meorum delictorum veniam per singulos annos hostiam imolare non differatis* ; CDCL 2, doc. 296 (956), p. 64 : *et per singulis annis oblato in domo Domini procurare studeant*.

<sup>1840</sup> IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 211-217 ; MAGNANI, E., « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans ALGAZI, GROEBNER et JUSSEN, *Negotiating the Gift*, p. 269-284, spt. p. 276-280 ; *EAD.*, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme », p. 1028-1031.

<sup>1841</sup> DML, doc. 1 (842), p. 12 : *Facta carta in era DCCC LXXX, XIII kalendas maii. Et posita super altare Sancti Saluatoris et commendata Fertunio abbati suisque monachis coram populo* ; BGGV, doc. 22 (950), p. 232 : *Que tamen scribura partim regule sancte traditam in arcibus ecclesie uestre confirmatam reponimus [sic]* ; doc. 26 (950), p. 236 : *Que scribura pacti ad regule sancte traditam in arcibus ecclesie confirmatam reponimus* ; CDMC 3, doc. 242 (1001), p. 63 : *sicut posuimus istum scribura super pallam altaris* ; CSM 1, doc. 189 (1028), p. 190 : *Ego igitur domna Eximina, que hanc cartam fieri iussi, in altari Sancti Michaelis roboravi* ; CDI, doc. 13 (1054), p. 19 : *feci hanc cartam, nullo cogente, sed spontanea uoluntate, et obtuli eam in altari Sancte Marie et reliquiis eiusdem loci* ; DML, doc. 160 (1097), p. 229 : *Ego frater Blasco laudo et confirmo istam cartam et manu mea signum crucis facio et super altare Sancti Saluatoris pono*. La même pratique est attestée outre-Pyrénées à l'époque carolingienne : cf. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 215.

<sup>1842</sup> Voir par exemple CDCL 1, doc. 236 (951), p. 328 : *Omnia quecumque habes uende et da elemosinis et reconde tibi thesaurum in celis ubi non perdes ea, set inueniens omnia reseruata* ; CDMS 2, doc. 402 (1015), p. 48 : *Vendite que habetis et date pauperibus et habebitis thesaurum in celo* ; CDO, doc. 49 (1065), p. 84 : *Bendite omnia que habetis et emite uobis thesauros in celi mansionem ubi non est canea neque rubigo* ; CDCP, doc. 52 (1092), p. 77 : *per eleemosinam debemus nobis condere thesauros in celo quo fur non accedit neque tinea corrumpit, vt miserendo per misericordiam consequamur misericordiam*.

<sup>1843</sup> TSPM, doc. 7 (923), p. 91 : *parua pro magnis offero munuscula* ; CDMS 1, doc. 221 (964), p. 267-268 : *de paupertacula quam a Domino adquisiuiquamvis minima pro magna* ; TSJS, doc. 77 (1054), p. 206 : « *Dando etiam terrena consequi mereamur eterna* » ; *qui pro paruis et minimis tribuis multa et mirifica* ; DMS, doc. 18 (1076), p. 22 : *sic offerimus parua pro magnis, terrena pro celestibus, luto pro auro* ; DMV, doc. 189 (1091) : *Hoc parua offero pro magna, terrena pro caelestibus*.

<sup>1844</sup> CDMC 1, doc. 27 (927), p. 92 : *Ita tales sacerdotes ibidem esse uibeatis qui in uitam sanctam perseuerent et uotum meum et de uiro meo Placentio uel filiis nostris in diem Natiuitatis Domini sacram oblato in per singulos annos Domino offerant*. Voir dans le même sens une donation au monastère d'Abellar : CDCL 3, doc. 618 (1002), p. 147 : *clamoribus ad Dominum semper pro me postulate et in precem uestram, in oratione uel sacrificium presbiteris sit mementote*.

dès l'époque carolingienne<sup>1845</sup> ? On a traditionnellement admis l'idée que le monachisme hispanique aurait précocement atteint un haut degré de cléricisation, avant même que le phénomène ne prenne toute son ampleur au nord des Pyrénées<sup>1846</sup>. Une telle hypothèse est pourtant difficile à soutenir, dans la mesure où, faute de sources, nous savons fort peu de choses de la composition des communautés péninsulaires aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles. Dès 546, un canon du concile de Lérida reconnaît certes la possibilité pour les moines de recevoir la cléricature, mais il n'apporte aucune indication sur la proportion des moines devenus clercs<sup>1847</sup>. Les premières données utilisables, datées de l'extrême fin du VIII<sup>e</sup> siècle, sont donc contemporaines d'un phénomène de cléricisation déjà avancé au nord des Pyrénées. Que nous apprennent-elles ? En 818, au monastère de San Vicente de Ostulata, on trouvait à la fois des prêtres et de simples moines<sup>1848</sup>. Un demi-siècle plus tard, la communauté de Santa María de Trubia était composée de prêtres, de diacres et d'autres religieux<sup>1849</sup>. De telles distinctions, pendant toute la période considérée, continuent d'être opérées un peu partout dans les chartes, mais elles prouvent seulement que les monastères abritaient à la fois des moines prêtres et d'autres qui ne l'étaient pas, sans permettre d'établir la part relative de chaque groupe<sup>1850</sup>. Les noms énumérés en souscription des pactes monastiques donnent parfois la possibilité de saisir en instantané, avec davantage de précision, un état de la composition d'une communauté. Il faut cependant les manier avec beaucoup de réserve, parce que ces listes sont parfois incomplètes<sup>1851</sup>, et parce que l'ordination des moines n'y est certainement pas toujours

<sup>1845</sup> Selon NUSSBAUM, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, p. 80, le nombre de moines ordonnés serait passé de 23-33 % en 800 à 55 % au X<sup>e</sup> siècle. Pour SCHMITZ, P., *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, vol. 1, Maredsous, 1942, p. 264-265, les moines non ordonnés ou n'ayant reçu qu'un ordre mineur passent d'une proportion très majoritaire au VIII<sup>e</sup> siècle à 40 % au IX<sup>e</sup> et 25 % seulement au X<sup>e</sup> siècle. CONSTABLE, « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* », p. 363-364, cite différents exemples de monastères nord-pyrénéens et italiens où la part de moines ordonnés se situe entre 55 % au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, 74 % au milieu du IX<sup>e</sup>, 81 % au milieu du XI<sup>e</sup> et 90 % à la fin.

<sup>1846</sup> Voir par exemple GARCÍA DE CORTÁZAR, « Monasterios hispanos en torno al año mil », p. 253 ; BANGO TORVISO, « La imagen del monasterio », p. 191.

<sup>1847</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Lérida (546), c. 3, p. 56 : *De monacis vero id observare placuit quod synodo Agathensis vel Aurilianensis noscitur decrevisse. Hoc tantummodo adiiciendum, ut pro ecclesiae utilitate quos episcopus probaverit in clericatus officio cum abbatibus voluntate debeant ordinari.*

<sup>1848</sup> TS 1, doc. 43, p. 76 : *pro uicto atque uestito sacerdotum et monachorum Dei in ista ecclesia deseruientium.*

<sup>1849</sup> CDCO, doc. 8 (863), p. 35 : *presbiteris et diacones uel reliquis religiosis ibidem commorantibus.*

<sup>1850</sup> CSTL, doc. 34 (925), p. 42 : *sacerdotes uel monachi qui ipsa ecclesia tenuerint* ; CDMC 1, doc. 50 (936), p. 120 : *pro uicto atque uestimento monachorum Dei et sacerdotum qui in uita sancta degentes fuerint* ; CDCL 3, doc. 594 (1000), p. 116 : *omnem collegium fratrumque, presbiterorum, diaconorum, clericorum, archidiaconorum uel omnium qui sub regula Benedicti patris sunt persistentes* ; CDMC 3, doc. 242 (1001), p. 62 : *Pater ibidem degentium Manilani abba et confessus cum omni cenobio suo, fratres, sacerdotes, diacones et omni turba clericorum a maximo usque pusillo* ; CDMS 2, doc. 455 (1039), p. 113 : *ad abbas domno Cipriano uel ad corum monagorum, fratrum, clericorum* ; CARL, doc. 40 (1044), p. 86 : *Abbas aut fratres uel presbiteris, qui ibidem commorantes fuerint.*

<sup>1851</sup> Voir par exemple le pacte de Modúbar, CSPC, doc. 167 (975), p. 211 : *et aliis uiginti, quorum nomina longum est enumerare, et nomina non est hic.*

précisée : dans les pactes de Cardaña en 921 ou de Modúbar en 975, les souscriptions sont censément établies *per ordines et grados*, mais seuls deux noms dans le premier – et aucun dans le second – se voient ensuite accoler un titre particulier<sup>1852</sup>. À la lumière des données fournies par la dizaine de pactes, répartie entre la fin du VIII<sup>e</sup> et la fin du X<sup>e</sup> siècle, qui contiennent ce type de listes, la part des moines ordonnés dans les communautés monastiques, bien que très variable, paraît avoir été généralement minoritaire (annexe XIV). L'une des plus précises d'entre elles, celle qui fut établie à Santillana en 980, révèle que la communauté de cinquante individus était composée d'un abbé, onze prêtres, quatorze *fratres*, un *conversus* et vingt-trois autres membres seulement identifiés par leur nom, soit une proportion de 24% de moines ordonnés, si l'on pense que l'abbé était aussi prêtre<sup>1853</sup>. En dehors des pactes monastiques, d'autres actes permettent de mener des analyses comparables, avec les mêmes limites. Dès 775, le diplôme du roi Silo nous révèle une communauté formée de trois prêtres, de deux *conversi* et d'un groupe indéterminé d'autres *fratres*<sup>1854</sup>. À Alaón un siècle plus tard, on dénombre autour de l'abbé, vraisemblablement prêtre lui-même, douze prêtres, deux *monachi* et dix autres individus dont la condition n'est pas explicitée<sup>1855</sup>, soit une moitié de moines ordonnés environ, proportion comparable à celle que l'on rencontre vers la même époque dans les pactes de Rosende ou d'Orbañanos (annexe XIV) – remarquons toutefois que le monastère d'Alaón, situé en Ribagorce, regarde encore au IX<sup>e</sup> siècle vers le monde franc<sup>1856</sup>. En 936, collectivement désignés comme *confessores*, on dénombre parmi les souscripteurs de l'acte de fondation de Celanova, l'abbé Frankila en tête, deux autres abbés, quatre prêtres, six *confessores* et deux personnages qui ne portent aucun titre<sup>1857</sup>. Tout ou partie de la communauté fondatrice ? Quelques années plus tard, deux autres actes destinés au jeune monastère sont souscrits, le premier, par un *prepositus*, deux prêtres aussi appelés

<sup>1852</sup> CSPC, doc. 14 (921), p. 39-41 : *Nos omnes, qui subtus nominati, nomina nostra per ordines et grados in hoc pacto describere disponimus [...]* *Stabilis abba [...]* *Cradilla presbiter* ; doc. 167 (975), p. 211 : *Nos omnes, qui subter nominati, nostra nomina per ordines et grados in hoc pacto describere disponimus.*

<sup>1853</sup> LRS, doc. 29, p. 33-35. L'abbé qui apparaît dans cet acte est désigné vers la même époque comme prêtre dans LRS, doc. 38 (987), p. 48. Voir annexe XIV.

<sup>1854</sup> GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233.

<sup>1855</sup> CAIa, doc. 58 (876), p. 67. Une trentaine d'années plus tôt, une série d'actes destinés au même monastère identifient à chaque fois par leur statut une partie des membres de la communauté. Aux côtés de l'abbé et du prévôt, on compte jusqu'à six prêtres et jamais plus de trois *monachi* : *ibid.*, doc. 12 (845), p. 19 ; doc. 13 (845), p. 20 ; doc. 15 (845), p. 23 ; doc. 17 (845), p. 25 ; doc. 18 (845), p. 26 ; doc. 19 (846), p. 27 ; doc. 20 (846), p. 28 ; doc. 21 (846), p. 29. Le même schéma est reproduit un siècle et demi plus tard : *ibid.*, doc. 213 (988-996), p. 206, où sont énumérés l'abbé, le prieur, quatre prêtres, trois moines *vel alii sacerdotes vel monaci qui ibidem sunt*.

<sup>1856</sup> Voir RÍU RÍU, M., « El monasterio de Santa María de Alaón y su patrimonio en el siglo IX », dans *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en jubilación del profesorado. Estudios Medievales*, vol. 1, Saragosse, 1977, p. 63-85, spt. p. 65.

<sup>1857</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 127.

*confessores*, neuf diacres et dix *confessi* ou *confessores* ; le second, par le même *prepositus*, trois prêtres, six diacres, six *confessores* et un personnage sans titre précisé – les noms énumérés se recourent en bonne part<sup>1858</sup>. Plus tard encore, la documentation de Celanova recèle des énumérations du même type : le prévôt, treize prêtres, un diacre, treize *confessores* en 982<sup>1859</sup> ; l'abbé et le prévôt, douze prêtres, cinq diacres, trente-trois *confessi* en 1010<sup>1860</sup> ; le prévôt, huit prêtres et huit *fratres* en 1076<sup>1861</sup>. En 1096, la liste ne comporte plus, aux côtés de l'abbé, du prévôt et du prieur, que des moines ordonnés : trois prêtres, trois diacres et deux sous-diacres<sup>1862</sup>. Si l'on fonde l'hypothèse selon laquelle chacune de ces listes présente un état plus ou moins partiel de la communauté vivant à Celanova, celle qui est le plus susceptible de nous aider à mesurer l'importance relative des moines ordonnés est logiquement la plus fournie d'entre elles, c'est-à-dire celle de 1010. Sur cinquante-deux individus, dix-neuf – y compris l'abbé et le prévôt – auraient reçu un ordre majeur, prêtrise ou diaconat, soit une proportion de 37 %. À San Martín de Turieno en 961, on dénombre au moins huit prêtres, outre l'abbé, mais le reste de la communauté – « de nombreux autres frères » – est laissé dans l'indistinction<sup>1863</sup>. À Sobrado, en 964 puis en 1040, deux listes de souscriptions se concluent par une formule qui permet d'identifier les noms précédemment enregistrés comme ceux d'une partie de la communauté. On y compte respectivement un prêtre, quatre diacres, un clerc et huit *confessi* ; un abbé, huit prêtres, quatre diacres, cinq hommes sans titre et trois *deovotae*<sup>1864</sup>. En 976, la communauté de Santa Eulalia de Herias était composée de deux prêtres, deux *fratres* et cinq *sorores*, gouvernés par un abbé et une abbesse<sup>1865</sup>. À Pombeiro en 1065, les chiffres sont les suivants : un abbé, un prévôt, deux prêtres, deux diacres, sept membres dont le statut n'est pas identifié, *et omnis clerus de minimo usque ad maximum*<sup>1866</sup>. Huit ans plus tard, au monastère de San Salvador de Cis, on compte dix prêtres sur vingt-quatre membres identifiés, dont six moniales<sup>1867</sup>. À Samos, l'année suivante, une liste de souscriptions recense douze moines prêtres et diacres sur vingt nommés, sans compter

<sup>1858</sup> *Ibid.*, doc. 68 (941), p. 147 ; doc. 71 (942), p. 151.

<sup>1859</sup> CDMC 2, doc. 191, p. 200.

<sup>1860</sup> TC, doc. 334, p. 484-485.

<sup>1861</sup> *Ibid.*, doc. 122, p. 185.

<sup>1862</sup> *Ibid.*, doc. 263, p. 375-376.

<sup>1863</sup> CSTL, doc. 60, p. 73 : *uel aliorum multorum fratrorum qui ibidem estis abitantes*.

<sup>1864</sup> TS 1, doc. 8 (964), p. 41 : *Et omnem congregationem sciterii Superato intus et foris, fratrum et laicorum, confirmant* ; doc. 50 (1040), p. 85 : *Et omnem congregatinem permanens in cimiterio Superaddi cf.*

<sup>1865</sup> CSMOD, doc. 20, p. 69-70.

<sup>1866</sup> TC, doc. 118 (1065), p. 181.

<sup>1867</sup> MSSC, doc. 6 (1073), p. 666.

l'abbé<sup>1868</sup>. Il est difficile de dessiner une tendance nette à partir de séries chiffrées qui présentent entre elles d'importantes variations et dont la représentativité est souvent impossible à établir. Une chose est sûre : dès le VIII<sup>e</sup> siècle, la composition interne des monastères hispaniques ne correspond plus aux prescriptions restrictives des anciens législateurs monastiques en matière d'accès des moines à la prêtrise<sup>1869</sup> ; les communautés, même modestes, comptent généralement plusieurs prêtres : le *monasterium proprium* de San Justo y San Pastor de Pesquera est ainsi tenu en 945 par trois prêtres et leurs compagnons<sup>1870</sup>. Au-delà de disparités évidentes entre les établissements, il se dégage malgré tout l'impression générale que les moines ordonnés ont pu communément constituer une proportion non négligeable des effectifs communautaires – un quart, un tiers, la moitié parfois – sans atteindre pour autant les sommets caractéristiques du monachisme nord-pyrénéen, où l'état monastique en était presque venu à se confondre avec la prêtrise.

Considérons un autre indicateur. José Mattoso, en faisant porter son attention sur les formules par lesquelles les chartes définissent sommairement la composition des communautés monastiques du diocèse de Porto, a cru déceler une notable évolution : avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la présence de clercs n'est qu'exceptionnellement signalée ; à partir des années 1060-1070, leur mention devient beaucoup plus fréquente ; après 1100, elle est nettement majoritaire. Pour comprendre cette progression, l'auteur avance l'argument de « l'influence étrangère » : l'essor des moines prêtres serait une conséquence de l'ouverture du monachisme hispanique aux courants monastiques ultra-pyrénéens, et en premier lieu de la pénétration clunisienne<sup>1871</sup>. Est-il possible d'appliquer ailleurs la même grille de lecture ? Dans la collection documentaire du monastère de Sahagún, l'association de clercs au groupe des moines n'apparaît que tardivement, à partir des années 1020. Elle est ensuite régulière pendant une trentaine d'années, avant de devenir exceptionnelle dans la deuxième moitié du

---

<sup>1868</sup> TSJS, doc. 79, p. 210.

<sup>1869</sup> Sur l'ordination des moines dans l'Antiquité tardive et le très haut Moyen Âge, voir ROUSSEAU, O., « Sacerdoce et monachisme », dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957 (Lex orandi, 22), p. 216-231 ; LECLERCQ, J., « On Monastic Priesthood », dans *Studia monastica*, 3, 1961, p. 137-155 ; VOGEL, C., « La règle de s. Benoît et le culte chrétien : prêtre-moine et moine-prêtre », dans *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980*, vol. 2, Spolète, 1982, p. 409-427 ; MARAVAL, P., « Monachisme, laïcité et cléricature aux origines », dans M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER et G. WURST (éd.), *Anthropos laïkos : Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg, 2000 (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 44), p. 152-161.

<sup>1870</sup> CSPC, doc. 51, p. 83.

<sup>1871</sup> MATTOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny*, p. 212-213.

XI<sup>e</sup> siècle<sup>1872</sup>. L'évolution qui se dégage des chartes monastiques conservées aux archives cathédrales de León est assez similaire : exceptionnellement mentionnée avant l'an mil, la présence de prêtres, diacres et autres clercs au sein des communautés monastiques commence de l'être couramment dans la deuxième décennie du XI<sup>e</sup> siècle ; elle le reste de façon régulière pendant une soixantaine d'années, avant d'être à nouveau passée presque toujours sous silence après 1070<sup>1873</sup>. Cette concentration dans le temps est difficile à expliquer, et il ne faut peut-être pas lui conférer plus de sens qu'elle n'en a. La multiplication de ces formules au XI<sup>e</sup> siècle pourrait néanmoins refléter une progression tardive de la cléricisation des moines, assez marquante pour être enregistrée dans les chartes. La chronologie repérée à Sahagún, très en amont de la réforme du monastère selon les coutumes clunisiennes en 1080, ne permet certes pas de relier trop étroitement cette possible croissance du nombre des moines prêtres aux effets directs d'une influence extérieure, mais il convient de noter que la multiplication des formules signalant la présence de clercs dans les deux principales collections documentaires du royaume léonais est à peu près contemporaine d'une première entreprise réformatrice inspirée du monachisme ultra-pyrénéen, celle que mène alors plus à l'est le roi Sanche III dans les grands monastères d'Aragon, de Navarre et de Castille. Il faut toutefois préciser qu'une telle évolution ne peut être constatée partout : dans les collections galiciennes – celles de Celanova et de Samos en tête –, les mentions de clercs parmi les moines, toujours rares, ne le sont pas davantage au X<sup>e</sup> qu'au XI<sup>e</sup> siècle, alors qu'elles sont entièrement absentes du *Becerro gótico* de San Pedro de Cardaña<sup>1874</sup>.

La célébration de messes devenues beaucoup plus nombreuses avait aussi entraîné au nord des Pyrénées la multiplication des autels dans les églises des monastères<sup>1875</sup>. Les pénitentiels hispaniques rappellent la nécessité de disposer d'un autel pour dire la messe, et le *Silense* précise même que l'autel est le lieu de célébration des *botibas*, c'est-à-dire des messes

---

<sup>1872</sup> CDMS 2, doc. 410 (1022), p. 57-58 ; doc. 445 (1036), p. 102 ; doc. 455 (1039), p. 113 ; doc. 466 (1042), p. 127 ; doc. 489 (1045), p. 158 ; doc. 540 (1050), p. 230 ; doc. 582 (1056), p. 276 ; CDMS 3, doc. 766 (1078), p. 51.

<sup>1873</sup> Nous avons ainsi recensé en tout et pour tout (d'après CDCL 1-4) deux mentions de ce type entre 911 et 920 ; une entre 951 et 960 ; une entre 971 et 980 ; deux entre 981 et 990 puis entre 991 et 1000 ; deux encore entre 1001 et 1010 ; sept entre 1010 et 1020 ; treize entre 1021 et 1030 ; dix-huit entre 1031 et 1040 ; vingt-et-une entre 1041 et 1050 ; huit entre 1051 et 1060 ; quatorze entre 1061 et 1070 ; aucune entre 1071 et 1080 ; une seule entre 1081 et 1090 puis de nouveau entre 1091 et 1100.

<sup>1874</sup> Les premières analysées par une série de sondages dans la base de données CODOLGA ; le second systématiquement dépouillé à partir de CSPC.

<sup>1875</sup> La bibliographie de référence est donnée par ARBEITER, A., « Early Hispanic Churches : When Did the Number of Altars Begin to Increase ? », dans MARTIN et HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone*, p. 11-46, ici p. 12-14, n. 1.

votives parmi lesquelles prennent place les *missae speciales*<sup>1876</sup>. En 962, Tresmondo et sa femme Emila avaient ainsi demandé aux moines de Santa Eugenia de Marmellar qu'ils reçoivent leur donation « pour faire une offrande sur les saints autels »<sup>1877</sup>. Certaines fois, l'autel n'est mentionné qu'au singulier mais il n'est pas rare, dès le IX<sup>e</sup> siècle, que les autels des églises monastiques soient désignés au pluriel<sup>1878</sup>. Mais les variations de nombre – au sens grammatical du terme – repérées dans les chartes ne sont pas forcément significatives : d'un acte à l'autre, voire au sein d'un même acte, pour un même monastère, il peut être question d'un ou de plusieurs autels<sup>1879</sup>. L'emploi métonymique du terme *altar* pour désigner le monastère dans son ensemble peut expliquer la fréquence d'un usage singulier, quand bien même l'établissement aurait été pourvu de plusieurs autels<sup>1880</sup>. Mais les sources sont parfois un peu plus précises. À la Corticela au début du X<sup>e</sup> siècle, il semble que l'église ait abrité trois autels, dédiés à saint Étienne, saint Sylvestre et sainte Colombe<sup>1881</sup>. Au moment de sa fondation en 1011 par le comte Muño Fernández et son épouse, le monastère de San Juan Bautista de León était pourvu de deux autels<sup>1882</sup>. Un siècle plus tôt, à San Salvador de Cis, il

<sup>1876</sup> *Paenitentiale cordubense*, c. 52, p. 56 : *In uno altare licet II<sup>as</sup> missas canere in uno die* ; *Paenitentiale silense*, c. 37, p. 20 : *Licet in uno altare sacerdoti duas missas canere in uno die, uel in tria altaria canere tres botibas*.

<sup>1877</sup> CSPC, doc. 107 (962), p. 137 : *ut fiat oblatio in sanctos altares pro redemptione animas nostras*.

<sup>1878</sup> Singulier : TS 1, doc. 43 (818), p. 76 : *pro luminaria altaris tui* ; CDCL 1, doc. 27 (912), p. 43 : *pro sacro sancto altario uel patrono nostro sancto Cipriano episcopo, pro sustentatione fratrum et pro alimentum tribuere peregrinorum uel ospitum et sacrificium sacrisancti altaris offerentibus* ; LCFA 1, doc. 19 (914), p. 92 : *pro luminaria sacri altaris* ; CDMS 1, doc. 242 (966), p. 287 : *pro luminaria ecclesie vestre adque stipendia illarum aut pauperum vel qui altario vestre beatitudinis cotidianis diebus deservire videntur* ; CARL, doc. 38 (1042), p. 82 : *pro luminaria ecclesie vestre atque luminaria earum aut pauperum vel qui in altario beatitudinis vestre deservunt quotidianis diebus*. Pluriel : PMH, doc. 9 (882), p. 6 : *pro luminaria altariorum uestrorum* ; CSTL, doc. 50 (946), p. 59 : *sacris sanctis altaribus uestris* ; CDCL 2, doc. 302 (956), p. 73 : *ad sacris sanctis altaribus uestris* ; TSJS, doc. 101 (1042), p. 241-242 : *procuro de omni mea hereditate aliquid conferre altaribus vestris [...] ut habeant inde altaria vestra luminaria [...] pro victu atque vestitu monachorum altaribus vestris deservientium* ; TC, doc. 59 (1061), p. 91 : *vobis Domino nostro sancto Salvatore, sancti Michaheli, sanctorum XIIIm apostolorum quorum reliquie recondite manet [sic] altarios vestros in sciterio Cellenovensis*.

<sup>1879</sup> Abellar : CDCL 3, doc. 515 (986), p. 7 : *dono huic uestro altario* ; doc. 566 (994), p. 79 : *offero ad sacris sanctis altaribus*. Eslonza : CSPE, doc. 24 (950), p. 95-96 : *offerimus sacrissanctis altaribus uestris [...] conferat sancto altario uestro*. Sahagún : CDMS 2, doc. 623 (1063), p. 325-326 : *placuit michi offerri ad altario sanctorum Facundi et Primitiui [...] Omnia ista ibi concedo pro luminaria altariorum*.

<sup>1880</sup> CDMS 1, doc. 114 (949), p. 149 : *offero sacro sancto altario in loco superius fatum in onore Iacobi apostoli consecratum* ; CDCL 2, doc. 311 (959), p. 89 : *sub altario que oratorium est Sancti Iacobi et Sancte Marie, ubi est congregatio sanctorum* ; CSM 1, doc. 253 (1048), p. 246 : *ad altare predicto sancto Emiliano offerimus* ; PMH, doc. 457 (1067), p. 286 : *concedo altari sancti petri*.

<sup>1881</sup> LCFA 1, doc. 15 (912), p. 77 : *confirmamus uobis ipsam ecclesiam Sancte Marie de Cortecella, ubi prius fuit uestrum monasterium, cum suis altaribus Sancti Stefani et Sancti Siluestri et Sancte Columbe*. LÓPEZ ALSINA, « De la “magna congregatio” al cabildo de Santiago », p. 749-750, souligne la prudence que doit inspirer cette charte, probablement forgée ou au moins interpolée au XII<sup>e</sup> siècle, tout en acceptant l'existence des trois autels.

<sup>1882</sup> CDCL 3, doc. 701 (1011), p. 253 : *uenit nobis desiderium, quos iam in corde nostro manebat de multis temporibus, edificare ecclesiam pro animas nostras, sicut et fecimus, in ipsa torre qui est a parte oriente, domus orationis cum duos altares et sub aras Dei sunt reliquie recondite de Ligno Domini et sanctorum Petri et Pauli et sanctis Iohannis Babtiste*.

est question de quatre autels mais l'acte a été fortement manipulé à une date nettement ultérieure, sans doute entre la fin du XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle ; il est donc difficilement utilisable<sup>1883</sup>. En 1074, le monastère de San Millán de la Cogolla recevait en donation du seigneur Álvaro González de Guinea l'autel de droite du monastère de Santa María de Estivalez : preuve qu'il en comportait au moins deux, et plus vraisemblablement trois<sup>1884</sup>.

Ce type d'indications chiffrées reste hélas très exceptionnel. Aussi la question du nombre des autels dans les églises et les monastères hispaniques a-t-elle été abordée surtout d'un point de vue architectural, le nombre des absides étant considéré comme le critère le plus déterminant pour fixer celui des autels. Or les travaux des spécialistes ont montré que les églises hispaniques – y compris monastiques – du haut Moyen Âge ont été généralement édifiées selon des plans à abside simple ou triple et qu'elles pouvaient donc abriter soit un autel unique, soit trois autels, même si le passage de l'une à l'autre proposition n'est pas systématique – les absides latérales n'étant pas nécessairement destinées à recevoir des autels secondaires<sup>1885</sup>. L'exemple le plus clair d'une église monastique à triple abside et triple autel est celui de San Miguel de Escalada, monastère restauré au début du X<sup>e</sup> siècle dans le Bierzo. L'église, parvenue jusqu'à nous dans son état du X<sup>e</sup> siècle, est pourvue d'une abside centrale flanquée de deux absides latérales, chacune d'entre elles séparée du chœur par un arc outrepassé. La présence d'un autel dans chaque abside est démontrée par la conservation de trois inscriptions gravées sur trois tables d'autel en pierre, découvertes séparément à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle mais toutes datables du début du X<sup>e</sup> siècle, et qui dressent l'inventaire des reliques conservées<sup>1886</sup>. Un siècle et demi après la restauration de San Miguel de Escalada, le pénitentiel de Silos se borne à considérer le cas d'églises pourvues de trois autels : pas davantage<sup>1887</sup>. Dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la reconstruction ou l'agrandissement des églises de grands monastères, comme celles de Leire, de Silos ou d'Arlanza, se conforme encore au plan triabsidial, si bien que le nombre des autels y demeure vraisemblablement limité ; à Silos, il faut sans doute attendre le premier quart du XII<sup>e</sup> siècle pour qu'une nouvelle

---

<sup>1883</sup> MSSC, doc. 2 (911), p. 656 : *monasterium cum III<sup>or</sup> altaribus Sancto Saluatori*. Pour une approche critique de ce document, cf. *ibid.*, p. 607-611.

<sup>1884</sup> CSM 1, doc. 415, p. 389 : *Et in illo monasterio de Sancta Maria de Estivalez, illo altare de dextero*.

<sup>1885</sup> Voir BANGO TORVISO, « La vieja liturgia hispana », p. 83-96, critiqué par ARBEITER, « Early Hispanic Churches », qui constitue à ce jour l'étude la plus approfondie ; RIPOLL, G. et CHAVARRÍA ARNAU, A., « El altar en Hispania. Siglos IV-X », dans *Hortus artium medievalium*, 11, 2005, p. 29-47, ici p. 33-37.

<sup>1886</sup> GARCÍA LOBO, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada*, n° 5-7, p. 62-64. Pour une mise en relation précise de ces trois inscriptions et des trois absides de San Miguel de Escalada, voir MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium*, p. 79-101. Nous donnons dans l'annexe XV la reproduction photographique des trois tables d'autel et le plan du chevet triabsidial de San Miguel de Escalada.

<sup>1887</sup> *Paenitentiale silense*, c. 37, p. 20 : *Licet in uno altare sacerdoti duas missas canere in uno die, uel in tria altaria canere tres botibas*.

tranche de travaux, centrée sur l'édification d'un transept, donne lieu à la construction de deux nouvelles absides. Dans les mêmes années, les travaux menés à Sahagún portent à cinq le total des absides dans l'église<sup>1888</sup>. Lors de la consécration de 1094, selon le texte d'une notice copiée dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, l'église de San Juan de la Peña comptait cinq autels consacrés à saint Jean-Baptiste, à saint Pierre, à saint Michel, aux saints Côme et Damien et aux douze apôtres<sup>1889</sup>. Cette nouvelle consécration venait sans doute couronner l'édification de l'église haute, superposée à l'ancien édifice préroman : des deux absides primitives, on passait à un plan triabsidial, mais on ignore la façon dont étaient distribués les cinq autels<sup>1890</sup>. Dans des établissements plus modestes comme San Juan Bautista de Corias, le nombre des absides, limité au départ à trois comme l'ont révélé les fouilles archéologiques, n'est apparemment pas augmenté entre l'église édifiée au moment de la fondation du monastère, entre 1031 et 1043, et celle qui est construite plus tard pour être consacrée en 1113<sup>1891</sup>. En 1108, l'église du monastère de San Adrián de Tuñón, dont la fondation remontait au moins à l'époque d'Alphonse III, ne comportait encore que trois autels au moment où l'on procéda à leur dédicace<sup>1892</sup>. Tout se passe donc comme s'il avait fallu attendre l'extrême fin du XI<sup>e</sup> et peut-être le XII<sup>e</sup> siècle pour voir augmenter, dans des proportions encore faibles, le

<sup>1888</sup> Sur le cas de Leire : IÑIGUEZ ALMECH, F., « El monasterio de San Salvador de Leyre », dans *Príncipe de Viana*, 27, 1958, p. 189-220 ; OCAÑA EIROA, F. J., « Planimetría de la iglesia mozárabe del monasterio de San Salvador de Leire », dans *Príncipe de Viana*, 67, 2006, p. 743-773. La datation des travaux menés à Leire a suscité des interprétations variées, certains spécialistes les reliant à la consécration de 1057 (DML, doc. 53, p. 90), d'autres à celle de 1098 (DML, doc. 164-165, p. 234-238), d'autres proposant même de les faire remonter au règne de Sanche III dans le premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle (voir en ce sens, mais sans réel argument, MANN, J., *Romanesque Architecture and its Sculptural Decoration in Christian Spain 1000-1120 : Exploring Frontiers and Defining Identities*, Toronto, 2009, p. 66-73). Sur le cas de Silos : BANGO TORVISO, « La iglesia antigua de Silos » ; *Id.*, « Reformas monásticas y litúrgicas en relación con los edificios románicos de Santo Domingo de Silos », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Los grandes monasterios benedictinos*, p. 141-165 ; SENRA, J. L., « Santo Domingo de Silos : New Interpretive Suggestions for the Medieval Church », dans MARTIN et HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone*, p. 329-372. L'église consacrée en 1088 est à cette date pourvue de trois autels : cf. DMS, doc. 25, p. 30. Sur le cas d'Arlanza, où les travaux débutent en 1080 : SENRA, J. L., « Monasterio de San Pedro de Arlanza », dans M. A. GARCÍA GUINEA et J. M. PÉREZ GONZÁLEZ (dir.), *Enciclopedia del románico en Castilla y León. Burgos*, vol. 4, Aguilar de Campoo, 2002, p. 2359-2377 ; VALLE PÉREZ, J. C., « La arquitectura monasterial en la época de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado*, p. 139-151, ici p. 144-145. Sur le cas de Sahagún : SENRA, « Ángeles en Castilla », p. 274. Pour une vue d'ensemble : BANGO TORVISO, « La iglesia monástica ».

<sup>1889</sup> Texte transcrit par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 319-320. Sur la copie de cette note et sa datation, voir *ibid.*, p. 187. La consécration de l'église de San Juan de la Peña est aussi attestée par CDPA, doc. 16 (1094), p. 228.

<sup>1890</sup> Sur l'histoire architecturale de l'église de San Juan de la Peña, voir CANELLAS LÓPEZ, Á. et SAN VICENTE, A., *Aragon roman*, La Pierre-qui-Vire, 1971 (La nuit des temps, 35), p. 69-79.

<sup>1891</sup> Voir sur l'église primitive GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, « La arquitectura religiosa », p. 201-205 ; *Id.*, « La iglesia fundacional del monasterio de Corias (Asturias) y los orígenes de la arquitectura monástica benedictina en el noroeste de la Península Ibérica », dans *Pyrenae*, 43, 2012, p. 135-158. Sur l'église consacrée en 1113 : *Id.*, « La topografía funeraria », p. 132.

<sup>1892</sup> IMA, n°188a, p. 179-181. Sur la fondation de San Adrián de Tuñón, voir DEPA 2, doc. 143 (891), p. 181-192. L'acte est un faux, mais l'évêque Ranulfo d'Astorga aurait confirmé en 952 une donation d'Alphonse III au monastère, par un acte que nous n'avons pu localiser : cf. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, p. 439.

nombre des autels établis dans quelques grandes églises abbatiales. Jusqu'au terme de la période considérée, il reste donc très en-deçà des réalités beaucoup plus précocement attestées dans les monastères ultra-pyrénéens – dix autels à Aniane ou trente à Saint-Riquier/Centula dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1893</sup>.

La destination eucharistique des autels secondaires, dans le cas des églises à plan triabsidial pourvues de trois tables consacrées, a été mise en cause par divers auteurs<sup>1894</sup> : ce qui revient à réduire encore la capacité des moines à démultiplier les messes, mais l'article 37 du pénitentiel de Silos montre que les trois autels que pouvait abriter une église étaient tous aptes à recevoir la célébration d'une messe votive quotidienne<sup>1895</sup>. Les capacités n'en étaient pas moins bornées par le nombre réduit des tables sacrificielles et par la limite mise à la quantité de messes qu'il était permis de célébrer chaque jour sur chacune d'entre elles – deux messes par autel selon les pénitentiels de Cordoue et de Silos, ce dernier ajoutant une prescription significative : trois messes votives pouvaient être célébrée un même jour dans une seule église, si elle était pourvue de trois autels<sup>1896</sup>. Certes, nos pénitentiels dépendent sur ce point de sources extra-péninsulaires qu'a identifiées Francis Bezler, en l'occurrence le *Paenitentiale remense*, dans le premier cas, et l'*Excarpsus Cummeani*, dans le second : deux pénitentiels francs eux-mêmes liés entre eux et probablement composés vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1897</sup>. Ces canons limitatifs avaient alors été édictés par des clercs ou des moines – l'*Excarpsus Cummeani* fut probablement rédigé à Corbie – en réaction contre un processus qu'ils jugeaient condamnables, déjà engagé au nord des Pyrénées : la « privatisation » de l'eucharistie et sa conséquence directe, la multiplication des messes votives<sup>1898</sup>. Mais la

---

<sup>1893</sup> LEHMANN, E., « Die Anordnung der Altäre in der karolingischen Klosterkirche zu Centula », dans W. BRAUNFELS (éd.), *Karl der Grosse : Lebenswerk und Nachleben*, vol. 3, Düsseldorf, 1965, p. 374-383 ; DAVRIL et PALAZZO, *La vie des moines*, p. 205-208 et 218-224.

<sup>1894</sup> Voir en ce sens RIPOLL et CHAVARRÍA ARNAU, « El altar en Hispania », p. 34 ; MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium*, p. 86-87 ; SASTRE DE DIEGO, I., « ¿Un modelo de altar asturiano? Del arquetipo de Quinzanas a la obra excepcional del Naranco », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes (Visigodos y Omeyas, VI – Madrid, 2010)*, Madrid, 2012 (Anejos de AEspA, 53), p. 179-207, spt. p. 203-205 ; *Id.*, *Los altares de las iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales : estudio arqueológico*, Oxford, 2013 (BAR International Series, 3105), p. 200-208.

<sup>1895</sup> *Paenitentiale silense*, c. 37, p. 20 : *Licet in uno altare sacerdoti duas missas canere in uno die, uel in tria altaria canere tres botibas.*

<sup>1896</sup> *Ibid.* et *Paenitentiale cordubense*, c. 52, p. 56 : *In uno altare licet II<sup>as</sup> missas canere in uno die.*

<sup>1897</sup> Sur les sources des deux pénitentiels hispaniques, voir BEZLER, *Les pénitentiels*, p. 20 et 29. Sur l'origine et la date des deux pénitentiels francs, voir KÖRNTGEN, L., « Der "Excarpsus Cummeani" : Ein Bussbuch aus Corbie ? », dans O. MÜNSCH (éd.), *Scientia veritatis : Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, Ostfildern, 2004, p. 59-75.

<sup>1898</sup> Rappelons sur ce processus l'étude fondamentale d'ANGENENDT, « *Missa specialis* ».

précision du *Silense* relative aux trois autels est un ajout original<sup>1899</sup>. Cette interpolation suggère que l’auteur du pénitentiel de Silos tenait pour très actuelle une prescription qu’il s’était donné la peine d’adapter à son univers géographique : les églises à trois autels étaient courantes en péninsule ; celle de Silos fut transformée sur ce modèle, peut-être dans les années où était composé le pénitentiel qui pourrait en être originaire, soit dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1900</sup>, à une époque où les restrictions imposées par les pénitentiels francs étaient devenues depuis longtemps obsolètes dans leur foyer d’élaboration. On ignore quel fut le champ d’application du pénitentiel de Silos, mais l’archaïsme d’un tel article en regard des pratiques en vigueur dans le monde ultra-pyrénéen, d’autant plus frappant que l’auteur du pénitentiel l’a manifestement actualisé, suggère que les médiations monastiques centrées sur la multiplication des messes privées étaient restées dans les monastères et plus largement les églises hispaniques à un état comparativement embryonnaire. Du moins se trouvait-il alors en péninsule des moines ou des clercs encore assez attachés à la limitation du nombre des messes et des sacrifices eucharistiques pour engager, après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, un combat que leurs homologues du monde franc avaient depuis longtemps abandonné.

Trois autres canons du *Cordubense* – reproduisant encore des passages du *Remense* – apportent des précisions sur la fréquence des messes pour les morts. Pour un moine défunt, il conviendra de dire une messe le jour des funérailles et une autre trois jours après son trépas. Ensuite, l’abbé pourra faire célébrer en sa mémoire autant de messes qu’il le souhaitera<sup>1901</sup>. Pour un *secularius*, c’est-à-dire un clerc séculier, le nombre total de messes commémoratives s’élèvera à trois dans l’année, le troisième, le neuvième et le trentième jour après la mort<sup>1902</sup>. Pour un laïc enfin – et le compilateur a soin de préciser, dans une réminiscence augustinienne : un « bon » laïc, car il est inutile de se préoccuper de ceux qui sont par avance condamnés –, on célébrera deux messes, le troisième et le septième jour suivant le décès<sup>1903</sup>. Le *liber ordinum* comporte en outre le texte d’une messe à célébrer le cinquantième jour après la mort du défunt<sup>1904</sup>. Les informations fournies par les chartes ne permettent guère de mesurer l’application de telles recommandations. Pour toute indication de fréquence, les donateurs se

<sup>1899</sup> *Excarpsus Cummeani*, éd. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, vol. 2, Graz, 1958<sup>2</sup>, chap. XIV, c. 11, p. 641 : *A presbytero missas agere ; in uno altare duas missas facere. Paenitentiale silense*, c. 37, p. 20 : *Licet in uno altare sacerdoti duas missas canere in uno die, uel in tria altaria canere tres botibas.*

<sup>1900</sup> Sur la date de composition du pénitentiel de Silos, voir BEZLER, *Les pénitentiels*, p. 17-25 ; SIRANTOINE, *Imperator Hispaniae*, p. 235, n. 180.

<sup>1901</sup> *Paenitentiale cordubense*, c. 48, p. 56 : *Pro defuncto monacho missas agatur die sepulture eius, et in tertio die, et postea quando uoluerit abbas.*

<sup>1902</sup> *Ibid.*, c. 53, p. 56 : *Missas secularium mortuorum III in anno. Id est III die et VIII et XXX.*

<sup>1903</sup> *Ibid.*, c. 49, p. 56 : *Pro layco bono, in tertio die et in VII<sup>o</sup>.*

<sup>1904</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 415, n. 1 : *Missa de quinquagenario defuncto.*

bornent généralement à exiger des moines une commémoration annuelle, réitérée *de anno in anno* au jour de leur trépas ou d'une solennité liturgique particulière<sup>1905</sup> – cette célébration anniversaire pouvait s'adosser par exemple au texte de la *missa votiva de anniversario defuncti* contenu dans le *liber ordinum* de 1052<sup>1906</sup>. La vocation pérenne de ces commémorations implique certes la célébration d'une quantité de messes dépassant au bout du compte les prescriptions du *Cordubense*, mais leur nombre total et leur fréquence pour un individu particulier demeurent peu élevés, très en-deçà des quantités atteintes au nord des Pyrénées – 900 messes en trente jours pour la mort d'un moine à Cluny dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1907</sup> ! Tout au plus le roi Sanche II de Pampelune demande-t-il en 984 aux moines de San Millán de la Cogolla, pour lui-même, son épouse et ses ancêtres, une commémoration trisannuelle faite de messes, de psaumes et de clameurs – l'acte n'est d'ailleurs pas au-dessus de tout soupçon, tant il est vrai que les diplômes royaux copiés dans le tardif cartulaire de San Millán ont été communément frappés de manipulation<sup>1908</sup>. Rares sont les exemples de demandes plus élevées. On a cité le cas d'un certain Hatita exigeant en 940 d'un prêtre la célébration de trente messes votives pour ses parents défunts, mais ce dernier ne semble pas membre d'une communauté monastique<sup>1909</sup>. Si l'on excepte un document perdu, cité par Yepes et supposément daté de 1005<sup>1910</sup>, il faut ensuite attendre la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle pour trouver des demandes qui dépassent la célébration annuelle<sup>1911</sup>.

C'est seulement dans les dernières années du XI<sup>e</sup> siècle que les exigences commencent de véritablement s'alourdir, d'abord au profit des souverains. En 1093, Alphonse VI remet ainsi à Sahagún le monastère de San Salvador de Nogal en demandant aux moines de nourrir chaque jour treize pauvres, perpétuellement, pour son âme et celle de la reine Constance. Sept ans plus tard, à l'occasion d'une autre donation au même monastère, il réitère l'exigence,

<sup>1905</sup> Voir exemplier en annexe XII.

<sup>1906</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 304.

<sup>1907</sup> IOGNA-PRAT, « Les morts dans la comptabilité céleste », spt. p. 138-139. Voir plus largement ANGENENDT, A., BRAUCKS, T., BUSCH, R. et LUTTERBACH, H., « Counting Piety in the Early and High Middle Ages », dans B. JUSSEN (éd.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphie, 2001, p. 15-54, spt. p. 39 sq.

<sup>1908</sup> CSM 1, doc. 97 (985), p. 112 : *tali tenore ut omni anno tribus vicibus, exceptis creberrimis orationibus, specialiter pro remedio animarum nostrarum fiat commemoratio missarum, psalmorum, clamorum vestrorum apud Deum, ut obtentu precum vestrarum veniam consequi mereamur nostrarum noxarum.*

<sup>1909</sup> CDCL 1, doc. 137 (940), p. 209 : *xxx<sup>a</sup> missas uotibas et memoria cum alios defuntos.*

<sup>1910</sup> CDO, doc. 7 (1005), p. 7 : « Varios caballeros otorgan al monasterio de Santa María de la Cueva y a su abad Melendo cierta hacienda, con la obligación de recitar salmos y de celebrar cinco misas ».

<sup>1911</sup> CFan, doc. 137 (ca. 1060), p. 180 : *Et dispenderunt ad illa sua morte de illa domina et ad illos. VII. dies et ad illos .L. dies et ad illo annale ; DMV, doc. 49 (1069), p. 53 : Ego Dominico de Vivas concedo una vinea, pro anima de meo congermano Pascuale, ad recitandos LXXX votibos pro anima sua ; CDI, doc. 72, p. 95 (texte cité en annexe XII).*

cette fois pour lui et sa nouvelle épouse, la reine Berthe<sup>1912</sup>. Le roi avait précédemment eu soin d'augmenter les capacités d'accueil du monastère de Sahagún : contre la concession d'une immunité générale, il avait exigé des moines qu'ils édifient, pour le repos de son âme, une hôtellerie de soixante lits où accueillir et nourrir quotidiennement soixante pauvres<sup>1913</sup>. Évolution comparable chez les souverains aragonais : selon un acte perdu, le roi Pierre I<sup>er</sup> (1094-1104) aurait demandé que chaque 4 juin, jour anniversaire de la mort de son père Sancho Ramírez, un office fût célébré et cinq pauvres fussent nourris dans les cathédrales de Jaca, Pampelune et Roda, dans les monastères de San Juan de la Peña, San Victorián de Sobrarbe, Leire, Irache, Santa Cruz de la Serós et dans les collégiales de Montearagón, de Monzón et d'Alquézar<sup>1914</sup>. En 1110, son successeur Alphonse I<sup>er</sup> octroie une donation au monastère de Samos, exigeant en retour la célébration perpétuelle d'une messe hebdomadaire qui lui soit spécifiquement destinée. Trois ans plus tard, le même souverain demande aux moines de Leire, pour leur avoir cédé la moitié d'une *villa*, de laisser brûler chaque nuit, pour lui et ses parents, huit flambeaux dans l'église du monastère<sup>1915</sup>.

Il n'est certainement pas insignifiant que de telles demandes soient adressées dans le royaume de León au monastère de Sahagún, ou dans le royaume d'Aragon à celui de Leire. Le premier établissement, on s'en souvient, avait été « clunifié » par la volonté d'Alphonse VI en 1080. Le second, déjà réformé sous Sanche III, était dirigé depuis 1083 par l'abbé Raymond dont le nom indique très vraisemblablement l'origine nord-pyrénéenne<sup>1916</sup>. Or on connaît l'importance capitale de la fonction d'intercession pour les morts remplie à Cluny, et plus généralement dans les monastères nord-pyrénéens au cours du XI<sup>e</sup> siècle. On sait aussi que les rois castillano-léonais, Ferdinand I<sup>er</sup> et Alphonse VI, avaient eu directement recours aux puissants médiateurs clunisiens pour la prise en charge de leur propre salut et de celui de leurs épouses<sup>1917</sup>, tandis que les souverains aragonais commençaient de se tourner dans le

<sup>1912</sup> AVI, doc. 127 (1093), p. 323-324 ; doc. 155 (1100), p. 404. Textes cités en annexe XII.

<sup>1913</sup> AVI, doc. 59 (1078), p. 148 : *et edificari instrumenta domus mercenari cum LX lectulis coopertis et dispensentur in ea cotidie LX parsimaniis et LX poculis vini perhegrinis et egentibus, pro remedium anime nostre.*

<sup>1914</sup> Voir sur ce document LALIENA CORBERA, « Contra la usura del tiempo », p. 185.

<sup>1915</sup> CDAA, doc. 40 (1110), p. 53 : *Et de ipsi fratres qui in uita sancta perseuerauerint, in psalmis et in orationibus sanctis in mente habeant ante Deum et una missa in ebdomada offerant pro me, regi magno, cunctis diebus* ; doc. 58 (1113), p. 80 : *in tali uero conuenientia facio hanc suprascriptam donationem, ut in ecclesia Sancti Saluatoris Leiorensis cenobii ardeant omnibus noctibus octo lampada pro anima mea et omnium parentum meorum in secula seculorum.*

<sup>1916</sup> Sur l'abbatit de Raymond, FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 111-121.

<sup>1917</sup> BISHKO, « Liturgical Intercession at Cluny », bien que corrigé ou critiqué sur certains points, reste le travail le plus complet sur la question. Voir aussi en complément les travaux de SEGL, *Königtum und Klosterreform*, p. 193-199 ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 118-124 ; REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 192-198 ; HILLEBRANDT, M., « Cluny y la memoria de los reyes », dans P. MARTÍNEZ SOPENA et A. RODRÍGUEZ (éd.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valence, 2011, p. 221-241.

même but vers plusieurs monastères méridionaux du royaume de France, en particulier Saint-Pons de Thomières et La Sauve-Majeure<sup>1918</sup>. La séduction exercée sur les souverains hispaniques par les capacités de médiation des moines ultra-pyrénéens est donc un fait incontestable. On peut alors penser que, sous l'effet d'une ouverture aux formes et aux pratiques du monachisme bénédictin telles qu'elles s'étaient progressivement développées outre-Pyrénées depuis deux ou trois siècles, voulue par les rois et considérablement accélérée à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, une telle fonction connut à cette époque dans les monastères hispaniques – du moins dans les plus puissants d'entre eux – un essor sans précédent<sup>1919</sup>. Ces exemples de donations royales imposant des exigences beaucoup plus pesantes en matière de commémoration liturgique seraient alors l'une des conséquences concrètes d'une telle évolution. Conséquence parmi d'autres : Patrick Henriët, par l'accumulation d'une série d'indices, a démontré combien la période comprise entre les dernières décennies du XI<sup>e</sup> et le début du XII<sup>e</sup> siècle avait constitué un tournant dans l'histoire hispanique des médiations clérico-monastiques<sup>1920</sup>.

Le marqueur le plus net d'une telle évolution réside peut-être dans ce qu'il faut considérer comme un saisissant vide documentaire. À partir du IX<sup>e</sup> siècle, les monastères du monde franc avaient élaboré des documents dont la fonction était d'enregistrer les noms de tous les individus – anciens moines de la communauté, membres d'un établissement associé

---

<sup>1918</sup> Il manque ici une étude d'ensemble. Sur les relations entre les souverains aragonais et les monastères du sud de la France, cf. DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón* ; LAPEÑA PAÚL, « Iglesia y monacato », p. 149. Diverses études de cas plus fouillées laissent de côté la question des relations liturgiques entre les monastères et les souverains donateurs : LOMAX, D. W., « Las dependencias hispánicas de Santa María de la Selva Mayor », dans *Príncipe de Viana*, 47, 1986 (Homenaje a José María Lacarra. Anejo 3), p. 491-506 ; BARTHÈS, *Saint-Pons de Thomières* ; GIUNTA, A., « *Illos seniores de Sancto Iacopo de Rosta* : l'implantation de l'abbaye de La Sauve-Majeure en Aragon (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans *Aragón en la Edad Media*, 23, 2012, p. 123-141. Sur la dimension funéraire et liturgique de ces relations, premiers jalons dans LALIENA CORBERA, « La memoria real », p. 317-318. L'importance de la fonction d'intercession exercée par les moines nord-pyrénéens pour les souverains aragonais est bien illustrée, dans le cas de Saint-Pons de Thomières, par l'acte d'oblation du jeune Ramire par son père Sanche, en 1093 (cf. DERR, doc. 14, p. 27 : *ut ipsi monachi Sancti Poncii, quos speciali amore preceteris diligo, deprecentur Domini pietatem pro statu regni mei et pro peccaminum meorum absolutione*), et plus encore par l'inscription de Sanche Ramírez († 1094) et de plusieurs de ses successeurs au nécrologe du monastère, parvenu jusqu'à nous dans un état du XIII<sup>e</sup> siècle : cf. LEMAÎTRE, J.-L., « La commémoration des défunts à Saint-Pons de Thomières », dans *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1998 (Cahiers de Fanjeaux, 33), p. 77-102, ici p. 92-93. Dans une même volonté de confier son salut à des médiateurs compétents, Sanche Ramírez avait aussi demandé aux moines de La Sauve-Majeure – qu'il avait par ailleurs gratifiés de diverses donations (GCSM, doc. 1224 [1084], p. 699-700 ; 1225 [1096 ?], p. 700 ; 1236 [1079-1094], p. 706) – d'accueillir des pauvres, de les vêtir, de les nourrir et d'en faire des moines pour qu'ils prient pour lui et pour ses successeurs ; ceux qui mourraient devraient être systématiquement remplacés : GCSM, doc. 1234 (1079-1094), p. 705. Surtout, le nécrologe de La Sauve-Majeure enregistre les obits des rois Sanche Ramírez et Pierre I<sup>er</sup> († 1104) d'Aragon : cf. LEMAÎTRE, J.-L., *Le nécrologe de l'abbaye de La Sauve-Majeure*, Paris, 2009 (Recueil des historiens de la France. Obituaires. Série in-8<sup>o</sup>, VIII), respectivement p. 97 et 118.

<sup>1919</sup> Voir déjà en ce sens les propositions d'ISLA FREZ, « Donaciones a la Iglesia », p. 89-92.

<sup>1920</sup> HENRIËT, P., « Un bouleversement culturel ? » ; *Id.*, « Le moine, le roi, l'évêque », § 9-11 ; *Id.*, *Hispania sacra*, troisième partie, chap. 3.

par confraternité, bienfaiteurs laïques – devant bénéficier d’un service liturgique de commémoration<sup>1921</sup>. Or dans la péninsule Ibérique, les premiers documents nécrologiques parvenus jusqu’à nous ne sont pas antérieurs au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1922</sup>. Un tel décalage ne laisse pas d’interroger<sup>1923</sup>. L’absence de nécrologe hispanique conservé avant le XII<sup>e</sup> siècle – tous types d’établissements confondus – ne signifie pas qu’il n’ait pas existé auparavant dans les communautés religieuses des outils visant à faciliter la commémoration liturgique des défunts. À deux reprises, en 976 puis en 1009, le cartulaire de Samos fait mention de *kalendarios*, mais le terme paraît à chaque fois se référer à une célébration périodique plutôt qu’à un document écrit<sup>1924</sup>. Un peu plus tôt, au moment de se donner collectivement au monastère voisin d’Albelda, les moines de San Prudencio de Monte Laturce précisent avoir écrit le nom

<sup>1921</sup> Voir au sein d’une très vaste bibliographie HUYGHEBAERT, N.-N. et LEMAÎTRE, J.-L., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, 1972 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 4) ; *Id.*, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1989 ; OEXLE, O. G., « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, p. 70-95 ; SCHMID et WOLLASCH (éd.), *Memoria. Plusieurs bilans historiographiques récents* : BORGOLTE, M., « Memoria. Bilan intermédiaire d’un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans SCHMITT et OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles*, p. 53-69 ; LAUWERS, M., « Memoria. À propos d’un objet d’histoire en Allemagne », *ibid.*, p. 105-126 ; LEMAÎTRE, « De Léopold Delisle à Joachim Wollasch ».

<sup>1922</sup> La courte pièce baptisée par José María Lacarra « obituaire des évêques de Pampelune », copiée après 1021 mais dans une écriture du XI<sup>e</sup> siècle, ne constitue en réalité pas un obituaire à proprement parler, dans la mesure où cette liste de noms suivis d’une date de mort – dans une majorité de cas laissée en blanc – n’a probablement jamais rempli de fonction liturgique ; il faut y voir plutôt une modeste ambition historiographique, en cohérence avec d’autres pièces du *codex* de Roda où fut copié ce pseudo-obituaire. Présentation et édition du texte par LACARRA, J. M., « Textos navarros del código de Roda », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1, 1945, p. 193-284, ici p. 262-265. On sait par ailleurs que le *Libro de la Regla* ou livre du chapitre du monastère de Leire contenait un obituaire, dont seuls de rares fragments nous sont parvenus par copie réalisée à l’époque moderne. Le jésuite MORET, J. DE, *Investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra*, Pampelune, 1776, p. 281, ayant consulté le livre au XVII<sup>e</sup> siècle, affirme de l’une des pièces contenues dans le volume – une liste des rois enterrés à Leire : « parece se escribio esta memoria en la era 1113, que es año de Christo 1075 ». FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 108, juge toutefois peu vraisemblable une datation aussi haute et suggère, sans réelle possibilité d’argumenter sa proposition – le manuscrit ayant disparu – de fixer plutôt la confection primitive du *Libro* sous l’abbatiat de Raymond (1083-1121). Il s’agirait alors du plus ancien obituaire monastique connu d’origine hispanique, mais d’autres auteurs anciens ont évoqué pour l’ensemble une datation au XIII<sup>e</sup> siècle : cf. ABELLA, M., « Leyre », dans *Diccionario geográfico histórico de España*, vol. 1, Madrid, 1802, p. 438-446, ici p. 446. Les livres du chapitre étaient généralement des manuscrits composites, constitués par couches et ajouts successifs – le bréviaire que contenait le *Libro de la Regla* est ainsi daté du XIII<sup>e</sup> siècle par ABELLA, *loc. cit.*, qui ne se prononce pas quant à la date des autres pièces, notamment celle du « necrologio ». Quoi qu’il en soit, en admettant une datation haute, l’origine vraisemblablement nord-pyrénéenne de l’abbé Raymond nous placerait déjà dans un contexte d’ouverture aux pratiques funéraires d’outremonts. Ce cas incertain mis à part, les plus anciens obituaires connus en péninsule sont ceux de la collégiale San Isidoro de León et datent du milieu du XII<sup>e</sup> siècle : SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. B. Serie bibliográfica. II. Los códices III.1., III.2., III.3., IV y V*, León, 1997, p. 325-327, 330-334 et 427-433 ; SERNA SERNA, « Obituarios y Libros de Regla », p. 150-155.

<sup>1923</sup> Comme le remarquent HENRIET, « Un bouleversement culturel ? », p. 78-79 ; *Id.*, *Hispania sacra*, troisième partie, chap. 3 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », p. 21.

<sup>1924</sup> TSJS, doc. 61 (976), p. 177 : *vestros votos et anniversarios et kalendarios ne pigritetis* ; doc. 64 (1009), p. 185 : *feciant votos et missas pro suis dominis prioribus et antecessoribus et kalendarios sicut precepit dominus Sunila*. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 91, considère l’emploi du terme *calendarium* pour désigner les nécrologes comme un usage « rare et souvent tardif ».

de leur compagnon Pedro, prêtre récemment défunt, *in Albailda inter nomina offerentium*<sup>1925</sup>. Le sens de cette formule ne semble pas métaphorique, comme l'est celui des comminations menaçant les réfractaires de l'effacement de leurs noms *de libro uite*, c'est-à-dire de la liste virtuelle des élus<sup>1926</sup>. L'acte de 950 paraît plutôt faire référence à un document matériel voué à recenser les noms des bienfaiteurs de la communauté. La précision est rare – elle fait même à notre connaissance figure d'*hapax* dans la documentation hispanique des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles –, donc précieuse, mais elle est aussi fort laconique. Ce qu'elle prouve en tout cas paraît relever du bon sens : il fallait bien que les monastères disposent d'un système d'enregistrement des noms pour répondre aux exigences des donateurs, parfois assez détaillées, en matière de commémoration liturgique ; sans quoi les demandes exprimées dans les chartes seraient rapidement tombées dans l'oubli.

À moins d'une extraordinaire découverte, il faut nous résoudre à ignorer la forme revêtue par ces premiers instruments mémoriels. Au nord des Pyrénées, on avait eu recours dès le VI<sup>e</sup> siècle à l'inscription de noms sur des tablettes destinées à être lues au canon de la messe lors du *Memento* des morts. L'inscription des noms sur la table de l'autel, sur de petits morceaux de parchemin déposés auprès des reliques ou sur les couvercles des reliquaires est également attestée, notamment en Catalogne. Les moines ont aussi pratiqué, assez couramment à partir du IX<sup>e</sup> siècle, l'enregistrement des noms en marge des sacramentaires, au plus près du *Memento* ou en bordure des calendriers liturgiques<sup>1927</sup>. Il est donc possible d'imaginer l'une ou l'autre de ces solutions appliquée dans les monastères péninsulaires. Un ajout porté au folio 106<sup>v</sup> du manuscrit Silos 3 pourrait illustrer la dernière évoquée. Le *codex* est un *liber ordinum* destiné à l'usage des prêtres. Daté de 1039 mais copié en plusieurs fois, il se trouvait vraisemblablement au monastère de Silos avant la fin du siècle<sup>1928</sup>. Au folio cité, une main wisigothique distincte de celle du copiste principal a ajouté une curieuse série d'une dizaine de noms, la plupart d'origine arabe, suivis d'indications chiffrées difficiles à élucider mais qui correspondent peut-être à la remise d'offrandes ou au versement de redevances. Or cette liste, copiée dans la marge supérieure du folio, figure juste au-dessus d'une prière de la

<sup>1925</sup> CALB, doc. 19 (950), p. 29 : *Ita et hereditatem Petri presbiteri, qui fuit collega nostrum vibens demumque obiit in oppido Leza et scripsimus nomen eius in Albailda inter nomina offerentium*. L'acte est conservé en original.

<sup>1926</sup> CDMS 2, doc. 404 (1018), p. 50 : *deleatur nomen eius de libro uite, nec scribatur cum electis*. Cf. de même CDCL 3, doc. 702 (1011), p. 256 ; CARl, doc. 72 (1068), p. 144 ; TSJS, doc. S-16 (1072), p. 467 ; CDI, doc. 64 (1083), p. 83.

<sup>1927</sup> LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 31-45 ; TO FIGUERAS, L., « Fondations monastiques et mémoire familiale en Catalogne (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », dans BOUGARD, LA ROCCA et LE JAN (dir.), *Sauver son âme et se perpétuer*, p. 293-329, ici p. 320-323.

<sup>1928</sup> Voir sur ce manuscrit DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 207 p. 472-473 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 225-227.

*missa de sacerdote defuncto* achevée par la sollicitation de la miséricorde divine pour tous les fidèles défunts. Il est donc tentant d’y voir, comme dans les sacramentaires nord-pyrénéens, une modalité sommaire et non systématique de l’inscription des noms à commémorer<sup>1929</sup>. Si l’hypothèse était juste, l’époque avancée à laquelle fut rédigée cette note – datable sans doute de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle – tendrait à prouver l’état resté longtemps peu structuré de la prise en charge mémorielle des défunts dans les monastères hispaniques.

Quant à l’existence de *libri memoriales* ou d’obituaires hispaniques du haut Moyen Âge qui ne nous seraient pas parvenus, elle apparaît fort peu probable. Leur disparition n’est bien sûr pas en soi inenvisageable, mais nous ne connaissons au cours de cette période aucun exemple hispanique de confraternités de prières comparables à celles qui s’étaient instaurées dans le monde carolingien depuis la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, et qui avaient initialement justifié la constitution des *libri memoriales*. L’un des seuls cas relevés est de portée limitée, car il ne prouve rien d’autre que l’engagement mutuel de deux communautés à prier l’une pour l’autre<sup>1930</sup>. Antérieurement, les liens institués entre deux monastères semblent asymétriques : en 950, les moines de Monte Laturce demandent à ceux d’Albelda de prier pour eux ; en 1041, les moines de Vallegimeno font de même auprès de la communauté d’Arlanza. Rien n’indique, dans ces deux cas, que ceux qui sollicitent prieront en retour : la contrepartie est d’une autre nature – la cession du monastère tout entier dans le premier cas, celle d’une paire de bœufs, d’un joug et d’une charrue dans le second<sup>1931</sup>. La seule attestation d’un réseau un peu plus ample, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, autour de San Juan de la Peña, ne nous est révélée que par un acte douteux, auquel il est difficile d’accorder trop de crédit ; elle est dans tous les cas tardive et contemporaine d’un mouvement avancé d’ouverture aux influences extérieures<sup>1932</sup>.

Surtout, les obituaires conservés à partir du XII<sup>e</sup> siècle ne permettent jamais de reconstituer une strate nécrologique antérieure aux dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle. Axel Müssigbrod et Patrick Henriot l’ont bien montré à propos des obituaires des cathédrales de Pampelune et de Tolède, respectivement datables des années 1277-1286 et du dernier quart du

---

<sup>1929</sup> Voir déjà en ce sens WHITEHILL, W. M. et PÉREZ DE URBEL, J., *Los manuscritos del real monasterio de Santo Domingo de Silos*, Madrid, 1930, p. 15-16. Transcription de la liste de noms par RUIZ ASENCIO, « Códices pirenaicos », p. 204. Édition du texte de la prière par JANINI, J., *Liber ordinum sacerdotal (Cod. Silos, Arch. monástico, 3)*, Silos, 1981 (*Studia silensia*, 7), n° 456, p. 135.

<sup>1930</sup> CArl, doc. 65 (1063), p. 135 : *abeamus unus cum alius societate tam in vitam quam et in mortem et in orationibus et in vigiliis, in jejuniis et elemosinis*. Il faut une fois encore signaler l’exception catalane, où de véritables associations de prière sont attestées par la circulation de rouleaux des morts dès le début du XI<sup>e</sup> siècle : voir DUFOUR, « Les rouleaux et encycliques mortuaires » ; ZIMMERMANN, *Écrire et lire*, vol. 2, p. 798-802.

<sup>1931</sup> CAIb, doc. 19 (950), p. 29 ; CArl, doc. 33 (1041), p. 72.

<sup>1932</sup> DCSR 2, doc. 48, p. 128 : *collegerunt me in suis orationibus, in uigiliis, in missis, et in helemosinis, et in omnibus beneficiis que fiunt ibi, et in alia monasteria ubi ipsi habent societatem*. L’acte n’a pas été copié dans le premier cartulaire du monastère – pourtant élaboré entre le dernier tiers du XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle – et comporte nombre de formules qui ne correspondent guère aux usages diplomatiques de son époque supposée de rédaction.

XIV<sup>e</sup> siècle : une couche primitive remonte pour le premier à l'épiscopat de Pierre d'Andouque (1083-1115)<sup>1933</sup>, pour le second à celui de Bernard de la Sauvetat (1086-1124)<sup>1934</sup>. On pourrait tirer des autres obituaires conservés des conclusions similaires. Dans les obituaires de San Isidoro de León, dont les premières notices ont été mises par écrit vers 1150, un seul obit correspond à une date de décès antérieure au XII<sup>e</sup> siècle, celui d'un prêtre mort en 1077<sup>1935</sup>. Dans ceux de la cathédrale de Burgos, confectionnés aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, hormis quelques cas isolés d'obits concernant des personnages morts au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, les premières séries significatives remontent au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1936</sup>. Même constat à partir de la chronique-obituaire de Calahorra : commencée d'écrire vers 1120-1125 puis progressivement complétée, elle reçoit avant 1140 les noms de trois défunts du milieu du XI<sup>e</sup> siècle et une quinzaine d'autres dont les dates de décès s'étalent entre 1108 et 1139<sup>1937</sup>. Dans tous ces cas, la grande rareté des notices datées du XI<sup>e</sup> siècle ne permet guère de concevoir l'existence d'une première strate – c'est-à-dire, éventuellement, d'un obituaire disparu – antérieure au XII<sup>e</sup> siècle. Daté du début du XVII<sup>e</sup> siècle et augmenté de plusieurs obits jusqu'au siècle suivant, le nécrologe du monastère de San Victorián de Sobrarbe, mis à part l'obit consacré au fondateur supposé de la monarchie pampelonnaise, Iñigo Arista, affublé d'une date de décès fantaisiste (705), contient les noms des premiers souverains d'Aragon, souvent accompagnés de leur date de décès : Ermesinda († 1049), épouse de Ramire I<sup>er</sup> ; Ramire lui-même († 1063) ; son successeur Sanche Ramírez († 1094) et son épouse Felicia († 1086) ; le roi Pierre I<sup>er</sup> (1104). On y trouve également les obits de Frotard de Saint-Pons de Thomières († 1099) ou de Raymond, abbé de Leire († 1121) et au moins une dizaine d'autres référés à des morts du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1938</sup>. C'est aussi aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle que fut copié l'obituaire de San Juan de la Peña tel qu'il est parvenu jusqu'à nous<sup>1939</sup>. Les noms de

<sup>1933</sup> MÜSSIGBROD, A., « Die Beziehungen des Bischofs Petrus von Pamplona zum französischen Mönchtum », dans *Revue bénédictine*, 104, 1994, p. 346-378 ; HENRIET, « Un bouleversement culturel ? », p. 79. L'obituaire a été daté et édité par UBIETO ARTETA, A., *Obituario de la catedral de Pamplona*, Pampelune, 1954.

<sup>1934</sup> HENRIET, « Un bouleversement culturel ? », p. 79 ; *ID.*, *Hispania sacra*, troisième partie, chap. 3 et surtout l'annexe 8, pour l'heure inédite.

<sup>1935</sup> SUÁREZ GONZÁLEZ, *Patrimonio cultural de San Isidoro*, p. 326.

<sup>1936</sup> SERNA SERNA, S., *Los obituarios de la catedral de Burgos*, León, 2008 (FEHL, 123), p. 86-87.

<sup>1937</sup> RODRÍGUEZ R. DE LAMA, Á. C., « Crónica-obituario de Calahorra », dans *Berceo*, 97, 1979, p. 87-120, ici p. 88-89.

<sup>1938</sup> *Necrologio de San Victorián*, éd. P. SÁINZ DE BARANDA, *España sagrada*, 48, Madrid, 1862, append. XXV, p. 276-286. Cf. aussi les cas plus ou moins assurés d'Étienne d'Osma († 1130 [?]), Raymond de Barbastro († 1126), Arnaud de Huesca († 1134), Ramire II († 1157), Gaufrédo de Roda († 1143), Dodon de Huesca († 1160), Guillaume de Lérida († 1164).

<sup>1939</sup> *Libro titulado « La Preciosa » del monasterio benedictino de San Juan de la Peña (Huesca)*, Madrid, AHN, Códices, L.163, f. 2<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>. Transcription partielle en annexe XVI. Voir sur cet obituaire LALIENA CORBERA, « Contra la usura del tiempo », p. 183-185. L'A. annonçait alors une édition en cours, non encore parue à ce jour.

personnages morts avant le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle qu'il contient – une douzaine – sont pour les plus anciens douteux ; pour la plupart des autres ceux des rois navarro-aragonais, de leurs épouses et des abbés des principaux monastères attachés à la royauté, à commencer par ceux de San Juan de la Peña. Dans le monastère auquel la royauté aragonaise avait confié l'entretien de sa mémoire<sup>1940</sup>, il n'était sans doute pas besoin de disposer d'un obituaire pour reconstituer la succession chronologique des souverains, ni bien sûr pour se souvenir des premiers abbés. Les défunts enregistrés commencent de se faire plus nombreux et à provenir d'horizons plus variés entre les deux dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle et, plus encore, le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle. À San Victorián de Sobrarbe et à San Juan de la Peña, les séries relevées permettent peut-être de retracer les contours d'un obituaire primitif constitué à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle, mais il serait hasardeux de le faire remonter beaucoup plus tôt. En Aragon comme en León, dans les principaux établissements religieux des royaumes – cathédrales, monastères, collégiales –, il semble donc bien que c'est seulement au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles que l'on commence à se préoccuper d'établir des instruments nécrologiques en bonne et due forme. Patrick Henriët y a décelé, à juste titre, un nouvel indice de mutation des pratiques funéraires sous l'effet de réformes, d'idées et de pratiques venues du nord<sup>1941</sup>.

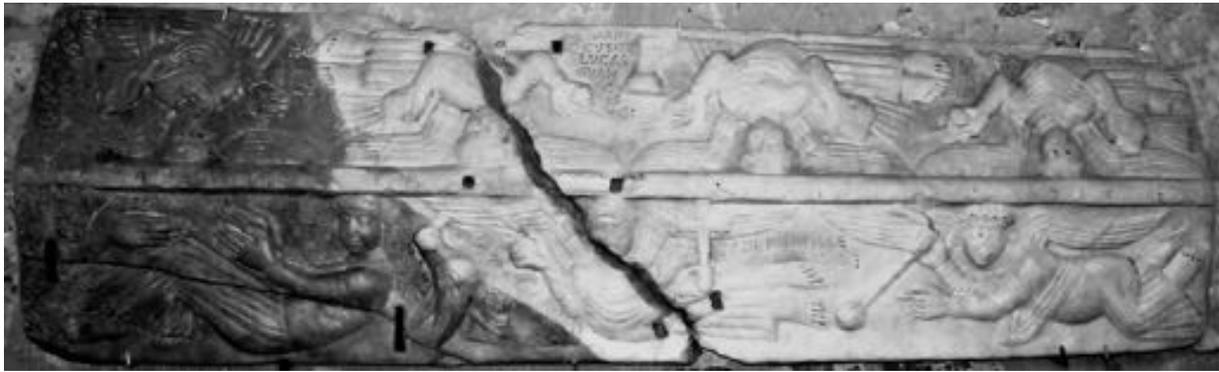
Nous en considérerons encore deux. En 1093, les moines de Sahagún avaient reçu la dépouille du jeune Alfonso Pérez, fils de Pedro Ansúrez, comte de Carrión et de Saldagne, l'un des principaux magnats du règne d'Alphonse VI<sup>1942</sup>. Le couvercle du sarcophage dans lequel fut placée sa dépouille est parvenu jusqu'à nous, identifié et daté par une brève épitaphe : « En [l'an de] l'ère 1131, le 6 des ides de décembre mourut Alfonso, fils bien-aimé du comte Pedro Ansúrez et de la comtesse Eilo » (fig. 17)<sup>1943</sup>.

<sup>1940</sup> Cf. LALIENA CORBERA, « La memoria real ».

<sup>1941</sup> HENRIËT, « Un bouleversement culturel ? », p. 79. Voir dans le même sens LALIENA CORBERA, « Contra la usura del tiempo », p. 173-174.

<sup>1942</sup> Voir sur le lien de parenté entre ces deux personnages RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Pedro Ansúrez*, p. 57. Sur Pedro Ansúrez, cf. aussi REILLY, « The Rediscovery ».

<sup>1943</sup> Pour l'histoire du tombeau et les détails relatifs à sa provenance, voir les références recensées par MORALEJO ÁLVAREZ, « The Tomb of Alfonso Ansúrez », p. 80, n. 1. Transcription de l'épitaphe *ibid.*, *loc. cit.* : + IN ERA MCXXXI VI ID(VS) DEC(EM)BR(IS) OBIIT AN[fos Petri Assurez comitis] ET EILONIS COMITISSE CARVS FILIVS +. Le passage lacunaire a pu être complété grâce à la lecture faite au début du XVII<sup>e</sup> siècle par SANDOVAL, *Primera parte de las fundaciones*, f. 74<sup>r</sup>, quand le tombeau se trouvait encore dans l'église de Sahagún, accolé à un pilier du chœur. Il est aujourd'hui conservé au Museo Arqueológico Nacional de Madrid.



**Fig. 17. Pierre tombale d'Alfonso Pérez († 1093) à Sahagún**  
(Madrid, Museo arqueológico nacional)

Les liens entre Sahagún et la famille du défunt – le puissant lignage des Banu Gómez – étaient à cette date anciens, ce qui explique bien sûr en partie ce choix d'inhumation<sup>1944</sup>. Mais les Banu Gómez avaient aussi pris part depuis une quinzaine d'années à la multiplication des contacts entre le royaume castillano-léonais et les moines de Cluny<sup>1945</sup>. Dès 1076, la comtesse Teresa Peláez, tante de Pedro Ansúrez, céda au monastère bourguignon l'établissement familial de San Zoilo de Carrión, dans l'espoir de gagner par ce geste le royaume des cieux<sup>1946</sup>. Moins de dix ans plus tard, la comtesse Justa Fernández, seconde épouse du comte Ansur Díaz et à ce titre belle-mère de Pedro Ansúrez, fit un choix plus radical encore : après la mort de ses enfants, elle se retira comme moniale à Saint-Pierre de Marcigny<sup>1947</sup>. On a pu penser que Teresa s'était elle aussi consacrée à Dieu dans le même établissement, mais Carlos Reglero a montré les difficultés posées par une telle interprétation. On sait en tout cas que la comtesse, en retour de ses bienfaits, avait reçu le privilège de voir son nom inscrit au nécrologe de Marcigny parmi ceux des moniales de la communauté<sup>1948</sup>. C'est dans le prolongement de cette attirance pour Cluny et pour sa liturgie funéraire qu'il faut placer le programme iconographique mis en œuvre sur la pierre tombale d'Alfonso. Nous y voyons sur

<sup>1944</sup> Voir sur l'histoire de cette famille et de ses relations avec Sahagún les références citées *supra*, n. 1692.

<sup>1945</sup> Voir SENRA, « *Mio Cid es de Bivar* » ; REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 233 et 241-254.

<sup>1946</sup> DSZC, doc. 7 (1076), p. 15-18, spt. p. 18 : *Hanc cartam ego, Tarasia, comitissa, pono in manibus dilectissimi nostri, scilicet, nuncii Rotberti, ut ipse ponat in manibus patris nostri, domni Hugonis, abbatis, et ipse eam tradat ad altare Sanctorum apostolorum Petri et Pauli, ut per hoc donum valeam acquirere regnum Dei* ; doc. 8 (1077), p. 19-21, spt. p. 20 : *cartam testamenti facimus et tradimus sacro sancto altario Beatorum apostolorum Petri et Pauli loci cluniacensis*.

<sup>1947</sup> CDCL 4, doc. 1237 (1085), p. 519 : *Ego Ugo abba Sancti Petri, Cluniacensis monasterio, una cum collegio monachorum qui ibi sunt deseruientium et sub iussionem nostram sororum, deodicarum atque uirginum Sancti Petri Marcionensis sedis monasterii. In ipsius ergo monasterii aduenit nobis sub dominationem nostram, propter amorem Dei, comitissa de terra Spanensis nomine Iusta, et non reliquit in patria sua nec filios, nec filias*.

<sup>1948</sup> REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 242-244. *Contra* : SEGL, *Königtum und Klosterreform*, p. 131-133.

un côté la main de Dieu, ou plus exactement celle du Christ, dirigée vers le défunt dans un geste de bénédiction<sup>1949</sup>. Alfonso, encore vêtu, est représenté en position à demi-relevée, les mains tendues vers le ciel d'où surgit la main bénissante, peut-être exhalant son dernier souffle, peut-être aspiré déjà par l'appel de la résurrection future. Derrière lui viennent l'évangéliste Jean, figuré sous la forme de l'aigle, puis les archanges Michel et Gabriel. Au-delà d'une ligne verticale qui divise dans sa longueur le champ du tombeau, on trouve les trois autres évangélistes, tous représentés comme des anges, et Raphaël complétant le trio des archanges. Michel porte une croix, Gabriel un encensoir, Raphaël un livre. Au centre, du côté des trois évangélistes et du dernier archange, une coupe identifiée comme *calix* vers laquelle convergent les doigts pointés des quatre figures angéliques. La signification liturgique et même eucharistique de ces objets est évidente : Serafin Moralejo y a vu la préfiguration de ces « messes des morts accomplies dans les cieux », selon la formule d'Erwin Panofsky, devenues dans l'art gothique un motif courant de l'iconographie funéraire<sup>1950</sup>. Allant un peu plus loin, Patrick Henriët a proposé d'interpréter les trois archanges en pleine action liturgique comme une sorte d'image sublimée des moines prêtres<sup>1951</sup>. En pratique, c'étaient eux qui allaient élever leurs prières et célébrer des messes pour le défunt. Debra Hassig a par ailleurs souligné les connexions entre cette composition et ce qu'elle nomme une « idéologie clunisienne de la mort et de la résurrection »<sup>1952</sup>. Or le sarcophage était placé à Sahagún, réceptacle et véhicule dans le royaume castillano-léonais d'un monachisme clunisien centré sur la fonction d'intercession liturgique et la célébration des messes pour les morts. On ne trouverait antérieurement dans les monastères hispaniques aucune représentation approchante, ni par la forme, ni par le message iconographiquement convoyé. En d'autres termes, ce que paraît donner à voir cette image sculptée dans la pierre, c'est le rôle médiateur considérablement amplifié que les moines « clunifiés » de Sahagún entendaient désormais assumer, et dont leurs bienfaiteurs désiraient les charger. Peut-être plus significativement encore, ce tombeau manifeste une volonté tout à fait neuve de mettre en forme un discours ecclésiologique – ici sur un support visuel – référé à l'exercice d'une fonction pratico-sociale somme toute traditionnelle : une manière de prise de conscience ou d'affirmation idéologique du rôle éminent que devaient occuper les moines dans la société chrétienne.

<sup>1949</sup> On lit ainsi : DEXTRA XPI BENEDICIT ANFVSU(M) DEFVNCTV(M).

<sup>1950</sup> MORALEJO ÁLVAREZ, « The Tomb of Alfonso Ansúrez », p. 69.

<sup>1951</sup> HENRIËT, *Hispania sacra*, troisième partie, chap. 3.

<sup>1952</sup> HASSIG, D., « He Will Make Alive Your Mortal Bodies : Cluniac Spirituality and the Tomb of Alfonso Ansúrez », dans *Gesta*, 30, 1991, p. 140-153, ici p. 144.

C'est dans un contexte et avec des intentions comparables que fut rédigé, sans doute à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le *De salute anime* du Beatus de Silos. Nous avons proposé d'en placer l'écriture à Silos même, c'est-à-dire dans un monastère réformé peu de temps auparavant par l'abbé Dominique à l'initiative du roi Ferdinand I<sup>er</sup><sup>1953</sup>, et tôt réceptif à la réforme liturgique imposée dans le royaume léonais par Alphonse VI et par la papauté – on sait notamment que Silos abrita alors un *scriptorium* actif dans la production de manuscrits liturgiques romains ; en d'autres termes, un monastère ouvert à l'esprit réformateur du temps, malgré les indices de « résistance passive » relevés par Thomas Deswarte<sup>1954</sup>. Que le *De salute anime* y ait été ou non produit, il est en tout cas certain qu'il y fut copié, à la fin d'un splendide manuscrit : on peut sans grand risque en déduire qu'il avait suscité chez les moines de Silos un intérêt particulièrement vif. Or cet opuscule, dans un paragraphe intitulé *De animabus defunctorum*, développe un long discours eschatologique sur l'utilité de l'intercession des vivants pour les morts, insistant en particulier sur le rôle médiateur rempli par les prêtres « élus » en vertu de leur fonction sacrificielle, et sur la force rédemptrice d'une eucharistie quotidiennement répétée pour les âmes des défunts. Le passage vaut que nous le traduisions tout entier :

« On trouve trois ordres parmi les esprits des défunts. Les âmes des bienheureux, dès qu'elles quittent le corps, se dirigent vers Dieu créateur de toutes choses et sont transportées au paradis divin où elles jouissent, dans une perpétuelle béatitude, d'une digne félicité. Les âmes des impies et des pécheurs, dès qu'elles quittent le corps, descendent vers les lieux infernaux dont le prophète Isaïe dit : “Et comme l'enfer ouvre sa bouche sans fond, les nobles et ceux qui aiment le monde descendent jusqu'aux lieux inférieurs” (*cf.* Is. 5, 14). Ici, il n'est pas de miséricorde ni de lieu de pénitence, mais l'âme malheureuse brûle sans cesse du feu de la géhenne et est maintenue attachée dans l'entrave de l'enfer. Ici, on trouve des vers à deux têtes, créés dans le feu, qui ne meurent jamais. Ici, on recherche une goutte d'eau mais on ne la trouve jamais. Que toute chair sache (*cf.* Ez. 21, 5) que les impies descendent aux enfers dès qu'ils quittent le corps, tandis que les justes vont aussitôt vers le repos et reçoivent à l'instant même leur récompense. Quant à ceux qui n'auront pas possédé une sainteté aussi parfaite, ils seront retenus dans des lieux secrets jusqu'au jour de la pesée du jugement divin, dont la sainte vérité dit dans l'évangile : “Il y a de nombreuses demeures auprès de mon Père” (Jn. 14, 2) ; “celui-ci d'une manière, et celui-là d'une autre manière” (1Cor. 7, 7). La sainte mère Église intercède chaque jour pour les âmes des défunts

<sup>1953</sup> La réforme de Silos par Dominique et l'intervention de Ferdinand I<sup>er</sup> sont rapportées par Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, VI, p. 228-235.

<sup>1954</sup> Sur le changement de liturgie à Silos, voir WALKER, *Views of Transition*, p. 208-224 ; VIVANCOS, M. C., « Liturgia hispana y liturgia romana : el cambio de rito en el monasterio de Silos », dans *Biblioteca. Estudio e investigación*, 23, 2008, p. 237-246 ; DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 434-442. Sur les manuscrits romains copiés à Silos, voir aussi BOYLAN, *Manuscript Illumination*.

appartenant à ces deux ordres, de sorte que, grâce aux sacrifices des prêtres élus et aux prières des fidèles chrétiens, les âmes quittent les lieux de souffrances et l'enfermement de l'enfer et soient transportées dans les lieux où vivent les bienheureux, selon les œuvres que chacun a accomplies tandis qu'il vivait dans le siècle. Que chacun sans hésitation ait confiance en l'Église, car chaque jour, grâce aux sacrifices et aux offrandes des fidèles, des âmes quittent la prison de l'enfer et sont associées à la part des élus. »<sup>1955</sup>

## **Conclusion : Système du don et fonctions monastiques**

Parvenus au terme de ce chapitre, nous percevons un peu moins mal la diversité et la complexité des enjeux mis en branle par la pratique du don aux monastères dans la société hispanique du haut Moyen Âge. Comme ailleurs en Occident, le don constitue, selon l'expression d'Ilana Silber dérivée de la fameuse formule maussienne, une « pratique médiévale totale »<sup>1956</sup>, non seulement en ce sens qu'il engage toutes les composantes de la société chrétienne, mais parce qu'il tisse entre elles un dense réseau de relations matérielles et immatérielles, qu'il connecte le monde terrestre avec la sphère céleste, qu'il attache ensemble les vivants et les morts. Or les monastères, comme destinataires puis comme dispensateurs, doivent être placés au point nodal de toutes ces articulations. Le don est, en tout premier lieu, la condition même de l'existence monastique. Tout acte de fondation est en même temps acte de dotation, fournissant aux moines les ressources nécessaires à leur subsistance et à l'exécution des charges qui leur incombent. Les donations réitérées, plus ou moins abondantes et fréquentes selon la taille et la réputation des établissements, permettent ensuite la consolidation et le développement de leur assise foncière et mobilière, partant, de leur capacité à remplir leurs missions.

Une telle attraction des générosités tient à un faisceau de causalités multiples et complémentaires. Pour expliquer le phénomène, malgré les nuances qu'il est nécessaire d'apporter au schéma simplificateur du « don-contre-don », malgré la diversité des mécanismes rétributoires qu'il peut activer, et qui n'engagent pas nécessairement l'action concrète des communautés réceptrices, on ne saurait à tout prendre faire l'économie d'une compréhension par l'échange, fût-il multipolaire. Les donations constituent les monastères en centres de concentration des ressources. Enrichis par la société qui les fait naître et croître, on attend d'eux qu'ils distribuent à leur tour : qu'ils fassent l'aumône aux faibles et aux

---

<sup>1955</sup> Nous reproduisons le texte latin dans l'annexe X.

<sup>1956</sup> SILBER, « Gift-Giving », p. 225.

indigents, qu'ils prennent en charge les anciens et les malades en leur fournissant nourriture, soin et vêtements, qu'ils reçoivent les corps des morts, les traitent et les ensevelissent à proximité de leurs reliques sacrées, qu'ils prient, intercèdent et commémorent enfin, dans une liturgie solennelle, pour la santé des donateurs, pour leurs âmes et celles de leurs parents, pour le salut de tous les chrétiens. Le schéma, fondamentalement, n'est pas original : son fonctionnement a été abondamment décrit, aux mêmes époques, autour des monastères de l'empire, de Francie, d'Italie ou de Germanie.

Le cas hispanique, pourtant, se distingue quelque peu – une fois encore. La nuance est de degré et de chronologie, plutôt que de nature, mais elle est d'importance. La commémoration liturgique des défunts, qui dès le IX<sup>e</sup> siècle modèle en profondeur tout le monachisme ultra-pyrénéen et participe largement à hisser les moines – au moins dans les représentations du monde qu'ils entendent imposer – au sommet de l'ordre social, ne semble atteindre dans les monastères péninsulaires une ampleur approchante qu'à des dates avancées, quand l'ouverture aux vents réformateurs commence de produire ses effets. Au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, les moines d'Hispanie reçoivent et adoptent non seulement des pratiques venues d'outre-Pyrénées, mais aussi, d'un même mouvement, une conception de leur propre fonction liturgico-funéraire qu'ils s'attachent à promouvoir par l'image et par l'écrit. On en chercherait en vain les manifestations antérieures.

## Conclusion de la deuxième partie

Sans doute les analyses présentées au long de cette deuxième partie mériteraient-elles d'être encore approfondies et nuancées, afin d'établir plus finement les séquences chronologiques, les variations régionales ou les comportements propres aux différents groupes sociaux. L'ampleur générale du propos, combinée à un état documentaire insuffisant pour établir des typologies fiables et précises ou dégager une périodisation pertinente, nous a conduit à privilégier des analyses plus englobantes. Il en résulte quelques caractères saillants.

Les souverains et les grands aristocrates sont ceux qui contribuent le plus à la multiplication et à l'enrichissement des monastères : ils les fondent, se les approprient, les contrôlent, les gratifient de leurs libéralités, y font entrer des membres de leur famille pour maintenir bien serrés les liens qui les unissent ; ils accaparent ainsi la puissance matérielle et symbolique qui en émane, parfois au prix de violentes compétitions. Même si les distinctions sociales sont souvent difficiles à établir, les élites rurales d'un rang plus modeste ou les paysans les moins mal lotis n'ont sans doute pas les moyens de mener des politiques aussi ambitieuses ; les uns et les autres n'en cherchent pas moins, par de petites fondations ou de modestes donations, à accéder aux ressources économiques, sociales et sacrales dont les établissements monastiques sont pourvoyeurs. Riches des attentions matérielles qu'ils reçoivent, les monastères jouent alors le rôle de centres de redistribution, non seulement à destination de ceux qui les dominent, mais aussi au profit de simples donateurs qui établissent avec eux, par l'acte du don, des liens durables de familiarité dont ils attendent diverses formes de protection. En dernière instance, l'enrichissement des monastères profite aux plus pauvres, bénéficiaires de la charité monastique.

En raison peut-être de leur caractère *a priori* évident, ou parce que les modes historiographiques ne portaient guère à s'y arrêter trop longtemps, on a souvent négligé un autre aspect déterminant de la compréhension du monachisme comme phénomène social : l'acceptation, très largement étendue sinon généralisée, de la croyance à la réalité d'une vie après la mort et aux issues opposées qui se dessinent alors pour tout chrétien, celle de la félicité ou celle de la damnation éternelles. Sans doute faut-il rappeler encore que les sources dont nous disposons émanent de clercs et de moines qui avaient tout intérêt à promouvoir et

mettre en avant une doctrine fondatrice de leur puissance terrestre. Mais c'est précisément l'imprégnation d'une telle doctrine, bien au-delà des cercles savants, qu'il est indispensable de prendre en compte pour expliquer les attitudes sociales à l'égard du monachisme. L'extraordinaire succès des monastères médiévaux vient de ce qu'ils s'implantent dans une société christianisée, où chacun croit devoir conduire sa vie présente en fonction de perspectives futures, nécessairement décisives. Fondations, conversions et donations, qui conditionnent l'ampleur du fait monastique et sa pérennité, sont toutes guidées par les craintes et les espoirs que suscite un au-delà incertain : elles constituent le monastère et ses occupants en intermédiaires spécialisés dans la quête individuelle et collective du salut.

En ce domaine comme en d'autres, on peut relever quelques particularités ibériques. Les conversions peut-être majoritairement effectuées à l'âge adulte et l'ample diffusion des Beatus paraissent témoigner de la prégnance d'un idéal ascético-pénitentiel, qui pourrait expliquer le poids relativement moindre de l'intercession liturgique en regard des pratiques monastiques ultra-pyrénéennes. À nouveau, les dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle sont le temps d'une inflexion majeure : l'intercession monastique pour les défunts gagne peut-être en systématisme dans les pratiques ; elle se trouve surtout mise en valeur d'une façon inédite dans les discours textuels ou visuels. Les moines y conquièrent, d'un point de vue ecclésiologique, une position dominante qu'aucune source n'avait jusque-là illustrée d'une manière comparable.



# TROISIÈME PARTIE

## DES MOINES ENTRE DEUX MONDES

### INSCRIPTIONS ET PROJECTIONS

Par son essence et par sa nature mêmes, le monachisme se place entre deux mondes. La quête de perfection chrétienne qui anime la vie des moines met ces derniers dans une position intermédiaire entre la terre et le ciel : encore ici-bas, de chair et d'os, ils sont plus avancés que le commun des mortels sur la voie qui doit les mener, dans l'au-delà, vers le royaume de Dieu. La profession monastique constitue déjà une forme de mort au monde. Ce choix existentiel doit en principe se traduire physiquement : la vie monastique est une vie séparée, isolée, en rupture avec le siècle. Pour autant, ceux qui s'y sont engagés sont des hommes et des femmes ; les établissements où ils se sont retirés des institutions humaines, bien ancrées dans la terre. Moines et monastères sont ainsi conduits, irrémédiablement, à maintenir et développer des contacts de nature variée avec leur environnement matériel et social. C'est d'abord cette ambiguïté fondatrice que l'on entend saisir dans cette dernière partie : comment la mise en œuvre pratique de l'idéal de *fuga mundi* permet aux moines non seulement de s'inscrire dans la société, mais de s'y projeter et d'y imprimer leur marque.

Une telle interrogation implique de réfléchir à la place occupée par les moines dans l'Église et dans le monde : on peut l'appréhender en repérant les fonctions supérieures qui leur sont confiées au cœur même de la société et les signes du charisme dont ils jouissent,

mais aussi par l'étude de leur positionnement dans la hiérarchie sociale et de leur faculté à produire ou susciter des discours qui puissent mettre spécifiquement leur rôle en valeur (chapitre VII). L'ambiguïté du rapport des moines au monde se projette par ailleurs dans l'espace : les traductions matérielles de l'idéal de fuite du monde – vie au désert, érection d'une clôture – n'empêchent pas les contacts physiques avec le siècle, pas plus qu'elles ne limitent la faculté des monastères à transformer et dominer l'espace qui les entoure (chapitre VIII). Pensé comme territoire, cet environnement socio-spatial revêt, dans la péninsule Ibérique, un caractère très spécifique : entre deux mondes, les moines le sont aussi parce qu'ils se trouvent aux confins de la chrétienté et de l'Islam. Cette situation frontalière n'est bien sûr pas sans impact sur leur rapport au monde et à la société chrétienne (chapitre IX).

## Chapitre VII

### La place des moines dans l'Église et dans le monde

Les sociétés chrétiennes du haut Moyen Âge constituent des systèmes plus ou moins ordonnés où se côtoient et se complètent différents groupes sociaux, unifiés par leur commune appartenance à l'*Ecclesia*<sup>1957</sup>. Malgré la difficulté à définir l'ensemble des moines comme une unité cohérente, il est indubitable qu'il a existé, au cours du haut Moyen Âge et dans tout l'Occident chrétien, une forme de conscience ou de reconnaissance qui permet d'isoler, au sein du corps social, une catégorie dont l'identité tient fondamentalement à la condition monastique des membres qui la constituent. Il s'agit dès lors d'étudier sa place dans la société sous un double aspect pratique et idéologique. Dans ce but, nous analyserons à la fois l'accession des moines comme individus à des charges, fonctions ou honneurs qui marquent la reconnaissance d'une autorité, d'un prestige ou d'un charisme propres à leur état, et la place qui leur est attribuée, en tant que groupe, dans les représentations modélisées de la société.

---

<sup>1957</sup> Voir GUERREAU-JALABERT, A., « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans SCHMITT et OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles*, p. 219-226.

# I. Figures de l'autorité monastique

## A. Des moines devenus évêques

L'un des indices les plus nets du prestige social attaché à la condition monastique pendant tout le haut Moyen Âge est la promotion de moines à l'épiscopat, c'est-à-dire aux postes les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique. La désignation des évêques parmi les moines était déjà commune à l'époque wisigothique : Léandre de Séville, Eutrope de Valence, Fructueux de Braga, Ildefonse de Tolède et nombre de ses prédécesseurs sur le siège cathédral avaient tous été moines avant de devenir évêques<sup>1958</sup>. La même pratique de recrutement se rencontre ailleurs en Occident dès l'Antiquité tardive, puis pendant tout le haut Moyen Âge<sup>1959</sup>. Après 711, l'origine et la carrière antérieure des évêques hispaniques nous sont le plus souvent inconnues, si bien qu'il n'est pas permis d'établir une statistique globale, mais l'impression générale qui se dégage est celle d'un recrutement épiscopal effectué de façon courante, voire privilégiée, au sein des communautés monastiques<sup>1960</sup>. Nous nous bornerons à quelques exemples. L'un des cas les plus anciennement attestés d'un moine devenu évêque est celui de Gladila de Braga, ancien membre du monastère de Santa María de Trubia, qui aurait été placé sur le siège épiscopal galicien par le roi Ramire I<sup>er</sup> († 850). L'acte de 863 qui transmet ces informations a soulevé à juste titre la suspicion de divers historiens, mais une part de fondement historique n'est pas à rejeter nécessairement<sup>1961</sup>. D'autres passages du

---

<sup>1958</sup> Isidore, *De viris illustribus*, éd. C. CODOÑER, *El « De viris illustribus » de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964 (Theses et studia philologica salmanticensia, 12), XXVIII, p. 149 ; XXXI-XXXII, p. 152 ; Ildefonse, *De viris illustribus*, éd. C. CODOÑER, *El « De viris illustribus » de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 65), VI-VII, p. 124-126 ; XII-XIII, p. 132 ; Julien de Tolède, *Elogium beati Ildephonsi*, éd. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, « Personalidad y herencia literaria de San Ildefonso de Toledo », dans *Revista española de teología*, 31, 1971, p. 137-166 et 283-334, ici p. 138-139 ; *Vita sancti Fructuosi*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974, 18, p. 112. Voir sur cette tradition de recrutement DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*, p. 62 ; MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Lille, 2003, p. 114-115.

<sup>1959</sup> Voir par exemple PARISSÉ, M., « Princes laïques et/ou moines, les évêques du X<sup>e</sup> siècle », dans *Il secolo di ferro : mito e realtà del secolo X*, Spolète, 1991 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 38), vol. 1, p. 449-513, ici p. 465-466 ; HELVÉTIUS, A.-M., *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles, 1994, p. 131-132 ; EAD., « Ermites ou moines », p. 4-7, 14-15, 19-20 ; DEY, « Bringing Chaos », p. 32.

<sup>1960</sup> Voir en général GARCÍA DE CORTÁZAR, « Reyes y abades », p. 258-260.

<sup>1961</sup> CDCO, doc. 8, p. 39 : *Et subsequente dompnissimo Ranimiro principe me indignum ab hoc loco uestro abstractum per sanctum concilium ad pontificale peruenire gradum degens super Bracarensem sedem*. L'inauthenticité de cet acte a été soutenue par VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Los obispos de Lugo-Braga en los siglos VIII y IX », dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. 7, Madrid, 1957, p. 459-475, ici p. 462, puis acceptée par ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 59 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 226, n. 28 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 148-149 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J., « Abades, obispos y poder social », dans *Territorio, sociedad y poder*, 4, 2009,

monachisme à l'épiscopat sont plus fermement documentés : ainsi, dans les premières années du X<sup>e</sup> siècle, ceux de l'ermitte et abbé Froilán et de son compagnon de retraite Attila, respectivement désignés évêques de León et de Zamora par la volonté du roi Alphonse III, selon le témoignage de la *Vita Froilanis*<sup>1962</sup> ; ou, peu de temps après, de l'abbé Gennade de San Pedro de Montes, promu avant 909 sur le siège d'Astorga par le même souverain, et de l'abbé Cixila d'Abellar, attesté comme évêque de León à partir de 911<sup>1963</sup>. On a supposé en outre que les deux successeurs de Gennade sur le siège d'Astorga, Fortis et Salomón, parce qu'un acte de 937 les désigne comme ses disciples, avaient été comme lui moines à San Pedro de Montes au temps de son abbatiat : l'hypothèse est recevable, même si les preuves décisives font défaut<sup>1964</sup>. Un peu plus tard, c'est un abbé de Samos, Novidio, que l'on voit occuper le siège astorgan, visiblement sans avoir renoncé aux liens qui l'unissaient avec son monastère<sup>1965</sup>. D'autres moines et abbés ont également tenu l'épiscopat léonais après Froilán : Gonzalo, ancien abbé de Santiago de Celariolo, attesté comme évêque à partir de 951<sup>1966</sup> ; Alvito, ancien abbé de Samos selon le témoignage tardif de l'*Historia translationis sancti Isidori* et évêque de León de 1057 à sa mort en 1063<sup>1967</sup> ; Pelayo Tedóniz, probablement

---

p. 65-94, spt. p. 67-78. À l'exception d'Isla Frez, tous admettent cependant l'existence d'un fondement historique.

<sup>1962</sup> *Vita Froilanis*, p. 582 : *Tandem inuitus hordinatus est in Legione sede et collegam suum Atilanem in Zamorensem catedram*. Sur l'épiscopat de Froilán et d'Attila, voir PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 55-59 et 223-228 ; CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., « San Froilán » ; CARRIEDO TEJEDO, M., « Cronología de los obispos de León (854-1088) hasta el concilio de Husillos », dans *Studium legionense*, 44, 2003, p. 217-288, ici p. 232-234 ; *Id.*, « *Iter Sancti Froilani Episcopi* (Lugo, Colcorinho, Viseu, Távora, Esla y León) », dans *Rudesindus*, 6, 2010, p. 43-103 ; CORRAL, F. L., « En busca de hombres santos : Attila, Ildefonso y el obispado de Zamora », dans I. MARTÍN VISO (éd.), *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, Madrid, 2009, p. 203-227, ici p. 207-215.

<sup>1963</sup> Sur le cas de Gennade : PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 145-160 ; QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*, Astorga, 1968, p. 102-116 ; GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 44, n. 31 et p. 50-51 ; MARTÍNEZ TEJERA, *La ecclesia de Peñalba*, p. 40-45. Sur celui de Cixila : PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 60-68 ; CARBAJO SERRANO, *El monasterio*, p. 50-56 ; CARRIEDO TEJEDO, « Cronología de los obispos de León », p. 19-25.

<sup>1964</sup> CDCA, doc. 48, p. 98. L'hypothèse d'une commune vie monastique menée par ces trois personnages à San Pedro de Montes a été formulée par QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*, p. 224-226 et 281-283.

<sup>1965</sup> Novidio est attesté comme abbé de Samos entre 945 et 964, puis comme évêque d'Astorga jusqu'en 972. Voir GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Novidio, abad de Samos y obispo de Astorga », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 14, 1959, p. 5-30 ; ZARAGOZA PASCUAL, E., « Abadologio del monasterio de San Julián de Samos (siglos VIII-XX) », dans *Estudios mindonienses*, 12, 1996, p. 469-503, ici p. 474.

<sup>1966</sup> CDMS 1, doc. 246 (967), p. 291-292 : *Ego exiguus servus servorum Dei, Ranosindus abba una cum collegio fratrum Sancti Iacobi apostoli vocabulo Cellariolo qui est situs in diocesim legionensem. [...] fratre nostro cuius memoria sit in benedictione domno Gundisalvo episcopo* ; doc. 276 (974), p. 330 : *invenit omo in suburbio Legione cenobio Cellariolo nomine domno Gundisalvo abba qui post obtinuit episcopatum in Legione*. Sur l'évêque Gonzalo de León, voir PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 100-117 ; CARRIEDO TEJEDO, « Cronología de los obispos de León », p. 244-246.

<sup>1967</sup> *Historia translationis sancti Isidori*, éd. J. A. ESTÉVEZ SOLA dans L. CHARLO BREA, J. A. ESTÉVEZ SOLA et R. CARANDE HERRERO, *Chronica hispana saeculi XIII*, Turnhout, 1997 (CCCM, 73), p. 119-179, ici p. 150 : *Set tandem rex prefatus, cuius archana prudencia leges Deo auctore et iura ministrabat populis, conuocat ad se reuerende sanctitatis uirum, qui ex Samanensi monasterio, quem strenue abbas celesti norma rexerat,*

moine à Celanova avant de devenir évêque de León vers 1065<sup>1968</sup>. En 1073 selon les *Annales castellani recentiores*, en 1062 selon le *Libro registro de Corias*, le siège épiscopal d'Oviedo revient aussi à un ancien abbé, Arias de Corias<sup>1969</sup>. Citons encore, à la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle, le cas de l'évêque Cresconio de Coimbra, anciennement abbé à San Bartolomé de Tuy, ordonné évêque en 1092<sup>1970</sup>. On connaît également plusieurs évêques d'Iria-Compostelle issus d'un monastère au cours des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles : ainsi Pelayo Rodríguez, pontife d'Iria entre 977 et 985, que son père le *dux* Rodrigo avait voué à la vie monastique, selon un acte de 982<sup>1971</sup>, ou plus tard Pedro de Mezonzo, selon des textes tardifs : originaire du monastère éponyme, il aurait été ensuite abbé de San Pelayo de Antealtares avant d'être installé à la tête du diocèse d'Iria par le roi Bermude II, à la fin du X<sup>e</sup> siècle. Même si un évêque Pedro est bien attesté à Iria dans les mêmes années, les éléments relatifs à ses origines ne nous sont connus avec précision que par deux textes postérieurs aux événements de plus d'un siècle, contemporains l'un de l'autre et composés dans les mêmes cercles compostellans, la *Chronique d'Iria* et l'*Historia compostellana*<sup>1972</sup>. Un acte suspect et mal daté qui aurait été rédigé vers 995 mais qui ne nous est livré que par deux copies de la fin du XII<sup>e</sup> siècle signale pareillement que l'évêque Pedro avait été précédemment abbé<sup>1973</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, après que le siège épiscopal eut été transféré d'Iria à Compostelle, la pratique se maintint de recruter l'évêque dans une communauté monastique : en 1088, pour remplacer l'évêque Diego Peláez destitué, c'est l'abbé Pedro de San Pedro de Cardeña qui fut promu sur le siège

---

*Legionensis urbis diuina prouidencia erat constitutus episcopus Aluitus nomine.* Sur l'épiscopat d'Alvito, voir CARRIEDO TEJEDO, « Cronología de los obispos de León », p. 260-265.

<sup>1968</sup> CARRIEDO TEJEDO, M., « El gallego Pelayo Tedóniz : monje de Celanova (desde 1040), diácono compostelano (desde 1056) y obispo de León (desde 1065) », dans *Compostellanum*, 44, 1999, p. 67-75.

<sup>1969</sup> *Annales castellani recentiores*, éd. J. C. MARTÍN, « Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores* : edición y traducción anotada », dans *Territorio, sociedad y poder*, 4, 2009, p. 203-226, p. 212-218, ici p. 218, IV, 11 : *In era.C<sup>l</sup>.XI post mille et quotum XV kalendas augusti dedit rex dompnus Adefonsus abbati domno Ariano illam sedem de Oueto et ordinauerunt illum episcopum in Legionem .III<sup>o</sup>. idus novembris* ; RCor, p. 211 : *Arianus Cromacii extitit primus abbas monachorum in cenobio Coriensi, electus ab ipso comite Piniolo et uxore eius Ildoncia Munioni in abbatem sub era M<sup>o</sup>LXXXI<sup>a</sup>. [...] Hic feliciter rexit monasterium Coriense annos XVIII. Postea, infula pontificali decoratus, Ouetensem rexit ecclesiam annos XX<sup>l</sup> tres.* Sur ce personnage, voir FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Los obispos ovetenses y la consolidación del feudalismo en la Asturias medieval », dans LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago*, p. 129-156, ici p. 133-134.

<sup>1970</sup> LPC, doc. 609, p. 818-819 : *elegimus nobis, in episcopum, abbatem de titulo Sancti Bartholomei Tudensis, nomine Cresconium.*

<sup>1971</sup> CDMC 2, doc. 190, p. 189-190. Sur l'évêque Pelayo Rodríguez d'Iria, voir PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 332-337.

<sup>1972</sup> *Chronicon iriensis*, 12, p. 120 : *Qui Ueremudus rex, accepto maiorum consilio, predictum Pelagium, Ruderici comitis filium, a sede proiecit, et in loco ipsius Petrus, cuiusdam Martini filium, monasterii Mosontii sapientem monachum, Antealtaris archisterii abbatem uenerabilem et honoratum, a cunctis senioribus Loci Sancte digne electum, decimum episcopum in sede apostolica consecrari precepit* ; *Historia compostellana*, éd. E. FALQUE REY, Turnhout, 1988 (CCCM, 70), I, II, 8, p. 13 : *Petrus de Mosontio, uidelicet abbas de Ante altaria...* Sur l'évêque Pedro d'Iria, voir PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 337-349.

<sup>1973</sup> LCFA 2, doc. 110, p. 9 : *ego peccator Petrus, qui tunc eram abbas, modo uero nutu diuino episcopus...*

compostellan<sup>1974</sup>. Le monastère de Cardeña semble avoir plus largement constitué, au cours du XI<sup>e</sup> siècle, un vivier où puiser de nombreux évêques, mais les cas recensés par divers auteurs sont dans la plupart des cas assez mal documentés<sup>1975</sup>. Le phénomène est également attesté dans les régions centrales et orientales de la péninsule : on a vu le cas de Sisebuto, abbé de San Millán et probable évêque de Pampelune à la fin du X<sup>e</sup> siècle<sup>1976</sup>. Antérieurement, la *Vita Salvi abbatis* nous renseigne sur l'existence d'un certain Velasco, évêque, gisant enterré aux côtés de l'abbé Salvus d'Albelda. Parce qu'il est présenté comme *discipulus* de ce dernier, et parce qu'il est inhumé au monastère d'Albelda, il est raisonnable de supposer qu'il y avait été moine avant d'accéder à l'épiscopat. Un Velasco, évêque de Pampelune, est attesté entre 970 et 972 : il s'agit certainement du même personnage<sup>1977</sup>. Le système s'étend par la suite et acquiert au cours du XI<sup>e</sup> siècle un caractère plus structurel sous la forme d'un exercice conjoint de l'abbatit et de l'épiscopat dans divers monastères et diocèses du royaume de Pampelune. Ceux qui remplissent ces doubles charges sont généralement issus du monastère qu'ils finissent par gouverner<sup>1978</sup>.

Il faut ajouter enfin que, au cours du XI<sup>e</sup> siècle, les réformes successives conduites par les souverains les ont conduits à attirer sur les sièges épiscopaux de leurs royaumes des moines venus d'autres horizons. La désignation de l'abbé catalan Pons de Tabernoles à la tête des diocèses d'Oviedo puis de Palencia, au tournant des années 1020-1030, est ainsi l'un des effets indirects de la politique ecclésiastique novatrice de Sanche III, portée par son amitié avec le grand abbé Oliba<sup>1979</sup>. Le phénomène prend une tout autre ampleur dans les deux dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1980</sup>. Bernard de la Sauvetat, moine de Saint-Orens d'Auch passé par Cluny, abbé de Sahagún en 1080-1081 puis archevêque de Tolède en 1086, le plus célèbre d'entre eux, ne franchit pas seul les Pyrénées<sup>1981</sup>. Plusieurs des moines qui l'accompagnent et d'autres, comme lui originaires du royaume de France, connaissent dans

<sup>1974</sup> *Historia compostellana*, I, III, 1, p. 15 : *Cardinalis autem alium uidelicet Petrum nomine, Cardinensem abbatem, in pontificalem ecclesie beati Iacobi cathedram intronizandi licentiam concessit.*

<sup>1975</sup> Voir en ce sens CDCC, p. 298 ; REGLERO DE LA FUENTE, « Los obispos y sus sedes », p. 222-223 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de connivencia », p. 66-67.

<sup>1976</sup> Voir *supra*, p. 219.

<sup>1977</sup> *Vita Salvi abbatis*, p. 282 : *ad cuius pedes eius discipulus Belasco episcopus quiescit in pace.* Sur l'évêque Velasco de Pampelune, voir GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos*, p. 102-104.

<sup>1978</sup> Sur ce système navarrais des évêques-abbés du XI<sup>e</sup> siècle, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de connivencia ».

<sup>1979</sup> Voir RÍU RÍU, M., « Poncio de Tabernoles, obispo de Oviedo », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 1, 1998, p. 425-436.

<sup>1980</sup> Voir en général DEFORNEAUX, M., *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949, p. 32-43 ; FLETCHER, R., *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, 1978, p. 11-12, 37-38 et 77-79 ; REGLERO DE LA FUENTE, « Los obispos y sus sedes », p. 220-237.

<sup>1981</sup> Voir RIVERA RECIO, J. F., *El arzobispo de Toledo, Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Rome, 1962 (Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica. Monografías, 8).

les années suivantes un destin comparable : ainsi Pierre d'Andouque, moine à Sainte-Foy de Conques promu à l'épiscopat de Pampelune en 1083<sup>1982</sup> ; Dalmace, moine clunisien devenu évêque de Compostelle en 1094<sup>1983</sup> ; Jérôme de Périgord, placé sur le siège de Valence en 1098, compagnon de Bernard de la Sauvetat et probablement moine<sup>1984</sup> ; Géraud, moine à Moissac, nommé en 1099 archevêque de Braga<sup>1985</sup> ; Maurice Bourdin, moine clunisien vraisemblablement passé par Saint-Martial de Limoges, évêque de Coimbra en 1099 puis archevêque de Braga en 1109, plus tard antipape sous le nom de Grégoire VIII<sup>1986</sup> ; Pierre, originaire de Bourges, dont la condition monastique est probable, évêque d'Osma en 1101<sup>1987</sup>.

La promotion de moines à l'épiscopat est donc un phénomène courant dans toutes les régions chrétiennes d'Hispanie, de l'époque wisigothique jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Elle tient d'abord à des logiques de pouvoir qui sont celles des couches dominantes de la société : les évêques d'origine monastique sont pour l'essentiel recrutés parmi les abbés, lesquels sont généralement eux-mêmes, pour autant qu'il nous soit donné de le voir, de haute condition<sup>1988</sup> – ainsi Pelayo Rodríguez d'Iria, fils du *dux* Rodrigo<sup>1989</sup>. En d'autres termes, l'aristocratie, selon des pratiques bien attestées ailleurs, se réserve les positions de pouvoir dans l'Église : les passages de l'abbatiate à l'épiscopat se font donc assez naturellement au sein d'un même groupe social. L'intervention royale, le plus souvent décisive, marque aussi le caractère éminemment politique de ces désignations<sup>1990</sup>, même s'il ne faut pas négliger le charisme

<sup>1982</sup> Voir GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos*, p. 254-316 ; SORIA, M., « “Tolosae moritur, Pampilonae sepelitur” : Pierre d'Andouque, un évêque malmené », dans M. AURELL et Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA (éd.), *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*, Pampelune, 2004, p. 167-183.

<sup>1983</sup> *Historia Compostellana*, I, 5, 1, p. 18 : *De Dalmachio cluniacensi monacho in episcopum Compostelle promotus*.

<sup>1984</sup> BARTON, S., « El Cid, Cluny and the Medieval Spanish Reconquista », dans *English historical review*, 126, 2011, p. 517-543, ici p. 524-529.

<sup>1985</sup> HENRIET, P., « Géraud de Braga († 1108) : la problématique *Vita* d'un moine-évêque grégorien entre Moissac et Braga (BHL 3415) », dans *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2013 (Cahiers de Fanjeaux, 48), p. 81-111.

<sup>1986</sup> Voir DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1947 (Collection portugaise, 7), p. 449-451 ; NOBRE VELOSO, M. T., « D. Mauricio, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa », dans *Notas diplomáticas. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Porto, 2006, vol. 4, p. 125-136.

<sup>1987</sup> RUBIO SADIA, J. P., « A propósito de los orígenes de Don Pedro, obispo de Osma (1101-1109) », dans *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia medieval*, 20, 2007, p. 325-339.

<sup>1988</sup> Voir ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 79-80 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 202-203, et plus généralement sur la condition sociale des prélats et leurs liens avec l'aristocratie, SER QUIJANO, G. DEL, « Movilidad y promoción del grupo eclesiástico y su vinculación con la aristocracia. La diócesis de León en el período asturleonés », dans *Hispania*, 53, 1993, p. 1053-1067. Exemples d'abbés apparentés à des comtes : CSPE, doc. 9 (929), p. 70 : *Gladila, abba, frater Gisuadi* ; CDO, doc. 3 (944), p. 5 : *comite Assuri Fredenandiz [...] mandabit ad tius suus Rodanius abbas...*

<sup>1989</sup> CDMC 2, doc. 190, p. 189-190.

<sup>1990</sup> Voir en général sur les processus et les motifs de désignation des évêques ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 71-93 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Reyes y abades », p. 258-260 ; REGLERO DE LA FUENTE, « Los obispos y sus sedes », p. 220-237 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 168-171.

personnel et les qualités pastorales ou intellectuelles comme autres motifs possibles, d'ailleurs non exclusifs des précédents. De telles raisons paraissent ainsi intervenir, au début du X<sup>e</sup> siècle, dans les désignations à l'épiscopat de Froilán de León et d'Attila de Zamora par le roi Alphonse III, selon le récit de la *Vita Froilanis*<sup>1991</sup>. Il est probable qu'elles aient également joué, peu de temps après, dans celle de Gennade d'Astorga par le même souverain. Le motif traditionnel du refus de l'épiscopat, appliqué à Froilán comme à Gennade, pourrait alors ne pas relever seulement de la topique : la sincérité de leur vocation solitaire, illustrée par leurs choix de vie, suffirait à l'expliquer ; le charisme attaché à la vie exemplaire de ces moines-ermite est certainement aussi l'une des causes d'une promotion décidée malgré eux par le roi<sup>1992</sup>. D'autres raisons pouvaient encore intervenir : les abbés étaient rompus à l'exercice de l'autorité et à la gestion d'un patrimoine ; beaucoup d'entre eux devaient être aussi des hommes instruits : rappelons le cas de Sisebuto, scribe et abbé de San Millán, sans doute devenu ensuite, comme évêque de Pampelune, l'un des copistes du fameux *Codex aemilianensis*<sup>1993</sup>.

## B. Des abbés dans l'entourage des puissants

L'autorité sociale reconnue aux abbés est également rendue manifeste par leur participation, aux côtés des évêques, d'autres clercs et de grands laïques, à diverses sortes d'assemblées à vocation politique, normative ou arbitrale. On sait que les abbés avaient été régulièrement présents aux conciles et synodes wisigothiques, ceux de Tolède et d'ailleurs, d'abord comme vicaires des évêques dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, puis en leur qualité propre à partir du milieu du siècle suivant<sup>1994</sup>. La convocation d'assemblées synodales ou conciliaires fut beaucoup moins courante après 711 qu'aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, mais les quelques cas documentés attestent que les abbés continuèrent d'assister à de telles réunions, lorsqu'elles se tinrent à nouveau, au X<sup>e</sup> et au XI<sup>e</sup> siècle<sup>1995</sup>. Le *concilium* célébré en 946, non loin du mont

---

<sup>1991</sup> *Vita Froilanis*, p. 582-583.

<sup>1992</sup> Sur la réticence de Gennade à recevoir l'épiscopat, voir GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 50-52.

<sup>1993</sup> Voir *supra*, p. 219.

<sup>1994</sup> Sur la présence des abbés aux conciles wisigothiques, on dispose de deux études anciennes mais qui n'ont pas été dépassées : BISHKO, C. J., « Spanish Abbots and the Visigothic Councils of Toledo », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, V, p. 139-152, et ORLANDIS, J., « Abades y concilios en la época visigótica », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, p. 221-234.

<sup>1995</sup> Pour une histoire des réunions ecclésiastiques dans le royaume léonais du haut Moyen Âge, voir GARCÍA Y GARCÍA, « Concilios y sínodos ». À l'époque asturienne, on peut raisonnablement douter de la célébration des deux conciles d'Oviedo supposément célébrés au IX<sup>e</sup> siècle. Le caractère apocryphe des actes de ces deux assemblées, forgés au XII<sup>e</sup> siècle par l'évêque Pelayo d'Oviedo, est généralement reconnu : voir notamment

Irago, peut-être une sorte de synode diocésain convoqué par le roi Ramire II, réunit ainsi tous les abbés, prêtres et diacres placés sous la juridiction de l'évêque Salomon d'Astorga<sup>1996</sup>. C'est seulement après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle que se réunissent à nouveau de véritables conciles, à Coyanza d'abord en 1055, à Compostelle en 1056 et 1063, ailleurs encore dans les décennies suivantes. La présence d'abbés y est monnaie courante : elle est attestée à Coyanza, aux deux conciles compostellans, à Lantada en 1068, à Husillos en 1088, à León en 1090 ou à Palencia en 1100<sup>1997</sup>. À Husillos et Palencia, on remarque toutefois que le nombre des abbés explicitement identifiés est très inférieur à celui des évêques : alors que les abbés souscrivant après l'évêque d'Astorga l'acte émanant du synode d'Irago s'élevaient à douze en 946, on ne compte que cinq abbés pour treize évêques à Husillos, et le rapport tombe à trois pour quatorze à Palencia<sup>1998</sup>. La nature des assemblées, synodale dans le premier cas, conciliaire dans les deux autres, explique sans doute en partie de telles variations, mais le siècle et demi qui les sépare rend les comparaisons délicates. En tout état de cause, même si les abbés

---

FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los testamentos*, p. 130-137 ; MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 21-39. Récemment, AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 139-140, tout en reconnaissant l'inauthenticité des actes, a néanmoins défendu la possible historicité de la réunion d'un concile dans le premier quart du IX<sup>e</sup> siècle. L'A., *ibid.*, p. 172, dénie en revanche toute authenticité au second concile d'Oviedo.

<sup>1996</sup> CDCA, doc. 65, p. 111 : *Ego Ranimirus nutu Dei rex commonitione almi antistitis nostri domni Salomonis, astoricensis ecclesiae episcopus, cum omnibus abbatibus egregiis Dei, seruis [sic], presbiteris vel diaconibus cunctis habitantibus sub ditione sua et ad firmitatis eius die calendarum septembrium in unum apud Montem Iracensem concilium adglomerare precepi*. Sur cette assemblée d'Irago, voir en dernière date MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 41-46.

<sup>1997</sup> *Ibid.*, conc. de Coyanza (1055), p. 80 : *In unum cum omnes episcopi conuenissent : Petrus uidelicet lucensis metropolis, similiter et Froilani obetensis [...] Sisnandus portugalensis cum omnibus abbatibus, residente iam predicto principe super flumen Estola urbe Cogianca, pro corrigendis regulis uel tramitibus Ecclesiae ut mos est antiquorum patrum ac sumendis tramentibus* ; conc. de Compostelle I (1056), p. 98 : *Hoc est decretale concilium apud compositanam urbem, infra basilicam sancti ac beatissimi Jacobi apostoli a tribus episcopis editum, cum presbyteris, diaconibus et clericis atque abbatibus* ; conc. de Compostelle II (1063), p. 101 : *Hoc est decretale concilium habitum temporibus Fredenandi principis, anno imperii eius XXV, apud aulam beatissimi Iacobi apostoli, editum ab episcopis, abbatibus, presbiteris, diaconibus et magnati palatini officii residentibus*. Lantada (1068) : *ibid.*, p. 116 : *Simili modo et in vico qui Plantata dicitur celebrato generali concilio, [...] astantibus multis episcopis et abbatibus ac diversi sexus plebibus*. Husillos : AVI, doc. 97 (1088), p. 256-257 : *Anno ab Incarnatione Domini M. octogesimo VIII, era T C XXVI<sup>a</sup>, regnante gloriosissimo Adefonso imperatore in Toletto, Legione, Galletia, Castella et Nagara, facta est sinodus in ecclesia Sancte Marie de Fusellis apud Castrum Montsoy, presidente domno Ricardo, uicario sancte Dei romane ecclesie, presente cum eo domno Bernardo, archiepiscopo toletano, et archiepiscopo domno Petro Aquense [...], Petro in ecclesia oriense ; presentibus ibidem abbatibus Fortunio in monasterio exiliensi, Uincentio in monasterio Sancti Petri Asilance, Didaco in monasterio oniensi, Petro in cenobio Sancti Petri Caradigne*. León (1090) : *Historia silensis*, 13, p. 124 : *Rainerio Romane ecclesie legato, qui postea efectus papa, tunc forte sinodale concilium Legione regebat, cum Bernardo Toletano archiepiscopo aliisque conprouintialibus episcopis et abbatibus*. Sur la date de ce concile, voir MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 135-142. Palencia (1100) : DCP, doc. 19 (1100), p. 52-53 : *in presencia domni Ricardi, uenerabilis Sancte Romane Ecclesie cardinalis atque legati, et in presentia domni Bernardi, toletani archiepiscopi, et domni Gibelini, arelatensis archiepiscopi, et totius huius sancti concilii presentis [...] Facta carta ista in era M C XXX VIII, die nonas decembris, presidente domno Ricardo, cardinali, in concilio Palentino [...] Ildefonsus, tudensis episcopus, conf. Didacus, abba Sancti Facundi, conf. ; Iohannes, abbas oniensis, conf. ; Blasco, abba Sancti Emiliani, conf.*

<sup>1998</sup> CDCA, doc. 65 (946), p. 112 ; DCB, doc. 46 (1088), p. 99-101 : la liste des suscripteurs ne correspond pas exactement à celle des souscripteurs, puisqu'elle ne comporte que douze évêques et quatre abbés ; DCP, doc. 19 (1100), p. 53.

semblent avoir pris pleinement part au processus délibératif lors du concile d'Husillos, aux côtés du roi, des évêques et des grands<sup>1999</sup>, il est évident que leur rôle comme membres de l'Église est moindre que celui des évêques : ceux-ci sont non seulement plus nombreux, mais constituent aussi une représentation qui se veut à peu près exhaustive, quand les abbés ne proviennent que de quelques-uns des principaux monastères du royaume : ici Silos, Arlanza, Sahagún, Oña et Cardeña ; là Sahagún, Oña et San Millán de la Cogolla<sup>2000</sup>.

D'autres assemblées ou cérémonies religieuses révèlent pareillement la position prééminente qu'occupent les abbés au sein de l'Église et de la société. Nous les voyons régulièrement présents, auprès des évêques, lors des cérémonies de consécration d'églises, à San Salvador de Arnoya en 889<sup>2001</sup>, à San Isidoro de León en 1063<sup>2002</sup>, à San Salvador de Cantamuda en 1069<sup>2003</sup>, à Santa María de León en 1073<sup>2004</sup>, à San Juan de la Peña en 1094<sup>2005</sup>, à Leire en 1098<sup>2006</sup>, à Sahagún la même année<sup>2007</sup>. En 785, Beatus de Liébana et

<sup>1999</sup> AVI, doc. 97 (1088), p. 257 : *Cum consilio et consensu supradicti catholici regis sed et episcoporum, abbatum, principum et procerum ipsius regni necnon tocius concilii...*

<sup>2000</sup> *Ibid.*, p. 258 : *Ego, Fortunio, exiliensis abbas, conf. ; ego, Vincentius, Sancti Petri Arelicensis abbas, conf., ego, Didaco, monasterii Sancti Facundi abbas, conf. ; ego, Iohannes, in monasterio oniensi electus, conf. ; ego, Petrus, in monasterio Sancti Petri Caradigne electus, conf. ; DCP, doc. 19 (1100), p. 53 : Didagus, abba Sancti Facundi, conf. ; Iohannes, abbas oniensis conf. ; Blasco, abba Sancti Emiliani conf.*

<sup>2001</sup> CDMC 1, doc. 7, p. 67 : *positi sunt sui reliquiari per manus pontificis domni Sebastiani episcopi et domni Pantalei abbati.*

<sup>2002</sup> *Historia silensis*, 101, p. 203 : *Agregatis etenim tocius regni sui nobilibus episcopis et abbatibus, prefatam ecclesiam rex in honore confesoris consecrari fecit.* L'auteur date la consécration de 1052, mais celle-ci doit être fixée en 1063 : CDF, doc. 66 (1063), p. 172. La donation royale octroyée à cette occasion recense les noms de neuf abbés parmi les souscripteurs.

<sup>2003</sup> CDCL 4, doc. 1166 (1069), p. 403 : *perrexit ad ipsum locum cum omnes suos abbates et sacerdotes adimplendum desiderium meum, consecrauit ipsum locum sanctum.*

<sup>2004</sup> *Ibid.*, doc. 1190 (1073), p. 445-446 : *conuocauit omnes conprouintiales episcopos, et statui presentem diem dedicationis uel restorationis istius sedis in qua mudentur sancta sanctorum, consecrentur altaria et uasa et uestimenta et omnia utensilia ordinis ecclesiasticis [...] Fagildus abbas Sancti Iacobi conf. Ranimirus abbas conf. Fromaricus abba Samanensis conf. Iulianus abba e Domnos Sanctos conf. Fredenandus abba Sancti Claudi conf. Pelagius abba conf.*

<sup>2005</sup> CDPA, doc. 16 (1094), p. 228 : *dedicata est ecclesia beati Iohannis Babptiste [...] in presentia domni Frotardi abbatis Tomeriensis et Aymirici abbatis sancti Iohannis et Raymundi abbatis sancti Salvatoris Legerensis.*

<sup>2006</sup> DML, doc. 164 (1098), p. 236 : *Interfuerunt autem huic sante prescripte consecrationi nobiles uenerandique abbates, scilicet petrus, abbas beati Poncii Tomeriensis, atque Pontius, abbas Sancti Uictoriani, necnon Regimundus, abbas Sancti Petri Rodensis magni cenobii, siue Arnaldus abbas Amerensis monasterii Gerunde ciuitatis, seu Eximius, abbas de Montearagonis, necne Galindo, abbas de Montesono.* L'authenticité de l'acte a été mise en cause par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 261, n. 75, mais l'historicité de l'événement est attestée par DML, doc. 165 (1098), p. 237, et la conformité des noms des abbés avec ceux qui gouvernaient effectivement les communautés citées en 1098, quand la comparaison est permise, rend peu probable une complète forgerie sur ce point.

<sup>2007</sup> *Primera Crónica anónima de Sahagún*, § 9, p. 17 : « llamados muchos obispos, e abbades, e muchos cavalleros, e nobles de España, e eso mesmo seyendo presente el sobredicho honrrado varón don Bernardo, arçobispo de Toledo, la iglesia de los preçiosos mártires Facundo y Primitivo con gran alegría e solenidad fiço consagrar. »

l'abbé Fidel assistent à la prise de voile de la reine Adosinda, veuve du roi Silo<sup>2008</sup>. Vers 960-970, un abbé du nom d'Adlactancius est aux côtés des évêques assemblés à Compostelle pour la consécration de l'abbé Césaire de Montserrat au rang de métropolitain de Tarragone<sup>2009</sup>. En 1086, Bernard de la Sauvetat est de même élevé sur le siège archiépiscopal de Tolède par une assemblée d'évêques, d'abbés et de magnats convoquée par le roi Alphonse VI<sup>2010</sup>. Sous le règne de Ferdinand I<sup>er</sup>, des abbés assistent à la cérémonie rituelle de translation des reliques des martyres Sabine et Christète à San Pedro de Arlanza<sup>2011</sup>. D'autres participent, toujours en compagnie des évêques, aux cérémonies solennelles qui marquent les débuts et les fins de règnes : le couronnement et le sacre d'Ordoño II en 914, si l'on en croit un récit difficile à dater mais transmis seulement au XII<sup>e</sup> siècle par l'*Historia* mal nommée *silensis*<sup>2012</sup> ; les rituels publics de renoncement de Ramire II, le 5 janvier 951<sup>2013</sup>, ou de Ferdinand I<sup>er</sup>, le 24 décembre 1065<sup>2014</sup>, se déroulent devant des assemblées composites où figurent en bonne place des abbés.

<sup>2008</sup> Beatus, *Adversus Elipandum*, I, 1, p. 1 : *Quumque nos ad fratrem Fidelem non litterarum illarum compulsio, sed recens religiosae dominae Adosindae perduceret deuotio, audiuius ipsum libellum aduersum nos et fidem nostram per cuncta Asturia publice deuulgatum.*

<sup>2009</sup> Nous en sommes informés par une lettre adressée par Césaire au pape Jean XIII, de datation problématique et dont l'authenticité a été quelquefois discutée ; elle est cependant défendue par DESWARTE, T., « Saint Jacques refusé en Catalogne : la lettre de l'abbé Césaire de Montserrat au pape Jean XIII », dans DESWARTE et SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies*, p. 143-161, avec édition du texte p. 158-161, et MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 47-55, avec édition du texte p. 53-55.

<sup>2010</sup> AVI, doc. 86 (1086), p. 227 : *conuocabi episcopos et abbates necnon et primates mei imperii ut essent mecum Toletu die xv<sup>o</sup> kalendarum ianuarii, ad quorum consensum ibi dignus Deo eligeretur arciepisopus.*

<sup>2011</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 8, p. 246 : *Huic sacre gloriosorum martirum translationi adfuerunt totius prouincie uenerabiles ac Deo digni episcopi cum abbatibus et cum clericis omnis ecclesiastici ordinis, cum conuentu principum, nobilium ac uirorum plebeiorum et utriusque sexus populorum.*

<sup>2012</sup> *Historia silensis*, 44, p. 155 : *Ceterum Garsias rex, postquam vltimam presentis vite clausit horam, ad Ordonium Christi belligerum successio regni diuino nutu peruenit. Omnes siquidem Yspanie magnati, episcopi, abbates, comites, primores, facto solempniter generali conuentu, eum adclamando sibi constituit, inpositoque ei diademate, a XII pontificibus in solium regni Legionis pervinctus est.* Sur le sacre d'Ordoño II et la prudence que doit à tout le moins susciter ce passage, voir LINEHAN, P., *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993, p. 136-140 ; DESWARTE, T., *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2003 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 3), p. 181-184 ; HENRIET, P., « Rite, idéologie, fonction : remarques sur l'onction des rois wisigoths et hispaniques du haut Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », dans G. CONSTABLE et M. ROUCHE (dir.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, 2006 (Cultures et civilisations médiévales), p. 179-192, ici p. 187-188 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 176.

<sup>2013</sup> Sampiro, *Chronicon*, 24, p. 331 : [Ramire II] *accepit confessionem ab episcopis et abbatibus ualde eos exortatus, et vespere aparicionis Domini ipse se ex proprio regno abstulit.* L'interprétation de ce passage dans un sens pénitentiel a été contestée par BRONISCH, A. P., « Krönungsritus und Kronenbrauch im Reich von Asturien und León », dans *Studi medievali*, 39, 1998, p. 327-366, ici p. 342-347. Il est vrai qu'une profession monastique *in extremis* n'est pas à exclure, mais les quelques précisions données par Sampiro sur la cérémonie nous orientent plutôt vers un rituel de pénitence canonique, impliquant notamment le renoncement à l'exercice du pouvoir : voir en ce sens HENRIET, *Hispania sacra*, cinquième partie, chap. 3. Voir aussi sur cet épisode et son contexte RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II*, p. 242-247.

<sup>2014</sup> *Historia silensis*, 106, p. 208 : *vocauit ad se episcopos et abbates et religiosos viros.* Sur la pénitence de Ferdinand I<sup>er</sup>, voir BISHKO, C. J., « The Liturgical Context of Fernando I's last days », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, VII, p. 47-59 ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 190-193.

Dans des circonstances moins dramatiques, mais surtout plus régulières, les abbés semblent avoir fait communément partie de l'entourage royal. Les listes de souscriptions qui figurent au bas des diplômes ont souvent été utilisées comme un moyen de décrire l'assemblée présente autour des monarques au moment de la validation de l'acte<sup>2015</sup>. Même si une telle interprétation n'est sans doute pas systématiquement valable – des noms peuvent avoir été ajoutés par le rédacteur pour gonfler artificiellement le nombre des souscriptions et conférer à l'acte un surcroît d'autorité<sup>2016</sup> –, l'insistance communément portée sur la publicité du moment et sur la présence effective d'une assistance destinée à attester la validité de l'action et de l'écrit qui l'enregistre confère à de telles listes une valeur au moins partiellement descriptive<sup>2017</sup>. Or celles-ci permettent de constater dès le début du IX<sup>e</sup> siècle la présence d'abbés aux côtés des souverains<sup>2018</sup>. La même conclusion vaudrait, dans une moindre mesure, à propos de l'entourage des évêques et des grands<sup>2019</sup>. Dans les systèmes de datation utilisés dans l'eschatocole de certaines chartes, la référence non seulement aux règnes des souverains, au pouvoir des comtes et des seigneurs et à l'épiscopat des évêques, mais aussi en certains cas à l'abbatiate de certains grands abbés – y compris, dans quelques cas, extérieurs au monastère dont émane l'acte – prouve encore qu'il faut compter ces derniers parmi les personnages les plus éminents des royaumes<sup>2020</sup>.

<sup>2015</sup> Voir par exemple SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 297-298 ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 31-38.

<sup>2016</sup> Cf. CDCC, p. 88 et 90.

<sup>2017</sup> Voir en ce sens GAMBRA, *Alfonso VI*, vol. 1, p. 291-297 ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 31-32.

<sup>2018</sup> En 812, l'acte connu comme « testament » d'Alphonse II est ainsi souscrit par cinq abbés et un moine : CDCO, doc. 2 (812), p. 8. Il suffira pour le reste de considérer quelques règnes significatifs par leur durée et le volume des actes conservés. Sur les 42 actes royaux du règne de Ramire II (931-951) transmis avec tout ou partie de leurs souscriptions, 35 (83 %) comportent des souscriptions épiscopales ; 13 (31 %) des souscriptions abbatiales (dépouillement d'après RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II*). Sur les 40 du règne d'Alphonse V (999-1028), 31 (77,5 %) comportent des souscriptions épiscopales ; 10 (25 %) des souscriptions abbatiales (dépouillement d'après FERNÁNDEZ DEL POZO, « Alfonso V »). Sur les 68 du règne de Sanche III de Pampelune (1004-1035), 48 (72 %) comportent des souscriptions épiscopales ; 7 (10 %) des souscriptions abbatiales (dépouillement d'après CDSM), mais les nombreuses falsifications et interpolations qui entachent les diplômes de ce roi obligent à la prudence. Sur les 50 actes royaux authentiques du règne de Ferdinand I<sup>er</sup> (1037-1065) parvenus jusqu'à nous avec leurs souscriptions plus ou moins complètes, 33 (66 %) comportent des souscriptions épiscopales, 18 (36 %) des souscriptions abbatiales. GAMBRA, *Alfonso VI*, vol. 1, p. 520, a calculé un taux de présence des abbés parmi les diplômes d'Alphonse VI (1065-1109) légèrement inférieur à 30 %. Selon les données fournies par l'A. *ibid.*, p. 518 et 520, et en nous limitant aux 134 diplômes authentiques pourvus d'un eschatocole développé, on dénombre 121 actes (90 %) comportant des souscriptions épiscopales et 47 (35 %) comportant des souscriptions abbatiales. Il faudrait affiner ces données en prenant en compte le fait que le nombre d'évêques souscrivant est souvent supérieur à celui des abbés.

<sup>2019</sup> Cf. par exemple les souscriptions des actes suivants : CDCL 1, doc. 76 (928), p. 131 ; doc. 220 (950), p. 310 ; CDCL 2, doc. 403 (967), p. 189 ; CDCC, doc. 52 (978), p. 400 ; SPAST, doc. 3 (1099), p. 281. On voit les abbés de San Juan de la Peña et de Leire jouer un rôle de conseil auprès de l'évêque de Pampelune à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle : CDCP, doc. 76 (1099), p. 96-97 ; doc. 90 (1101), p. 108-109.

<sup>2020</sup> CSPPC, doc. 11 (921), p. 36 : *regnum fruente glorioso principe Ordonius rex in Obieto, et comite Nunu Fernandiz in Castella, et Petrus abba agmina monacorum regente in Caradigna* ; CSJP 1, doc. 43 (1027), p. 126-127 : *regnante rege domino Sancio in Aragone et in Pampilona, senior domino Mome in Atares, episcopus dompnus Mancius in Aragone, abas dompnus Paternus in Sancti Iohannis, dompnus Bradila in Sancti*

L'entourage des souverains est parfois décrit dans le corps même de l'acte. En 927, l'assemblée qui procède à la restauration du monastère de Santa María de Loyo, présidée par les rois Alphonse IV de León et Sancho Ordóñez de Galice, est composée d'évêques, d'abbés et de grands ; au rang des deuxièmes, cinq sont expressément nommés<sup>2021</sup>. En 929, l'acte de fondation de San Adrián de Boñar mentionne de même une assemblée de *proceres*, d'évêques, d'abbés et de laïcs *onestissimi* réunie autour du même souverain<sup>2022</sup>. Deux ans plus tard, au moment de délivrer une donation au monastère de Cardaña, Alphonse IV était accompagné de plusieurs évêques, abbés et comtes<sup>2023</sup>. À une date mal fixée, peut-être 958 ou 959, un roi Ordoño qui serait alors le quatrième du nom confirma la donation effectuée en faveur du monastère de Lorenzana par un certain prêtre Alfonso : le souverain était alors entouré d'un *concilio episcoporum, abbatum necnon et comitum*<sup>2024</sup>. Quant à la composition de l'assemblée réunie à León en 1017 sous l'autorité d'Alphonse V, les deux versions du *fuero* parvenues jusqu'à nous divergent : celle que transmet le cartulaire du chapitre cathédral de Braga n'évoque que les *pontifices atque magnati palatii*, tandis que celle du *Liber testamentorum* de la cathédrale d'Oviedo intercale entre les uns et les autres le groupe des

---

*Torcato* ; CSJP 2, doc. 145 (1058), p. 168 : *regnante domno Ranimiro rex in Aragone et in Superarvi seu in Ripacorza, et neptus suus Sancius in Pampilonia, rex Fredelandus in Castella et in Gallecia, episcopo domno Iohannis in Pampilonia, episcopo domno Sancio in Aragone, abbate domno Blasco in Sancti Iohannis, senior Sancio Galindiz in Vultania et in Rosta et in Sose* ; CDO, doc. 49 (1065), p. 85 : *regnante Fredinandus rex in Leone et in Castella et Galletia. Nepus eius Santius rex, in Nagara et Panpilonia. Et alius nepus eius in Aragone et in Superarvi. Episcopo domno Semeno en Burgos. Abbas domno Enneco in Onia* ; DML, doc. 82 (1068), p. 124 : *Regnante rege Santio in Panpilona. Episcopo dompno Iohanne in Irunia. Priore dompno Blasco in Leior* ; CSM 1, doc. 432 (1076), p. 408 : *regnante Sancio rege in Pampilona et in Alava et Naiara, Adefonsus rege in Burgis et in Gallecia [...], abbate Belasio existente in Sancto Emiliano, sub eo preposito dompno Gomessano* ; DSMA, doc. 4 (1080), p. 9 : *Anno XVIII<sup>o</sup> regni supradicti principis, consistente abbate Sancio in eodem monasterio Sancti Iohannis. Grimaldus vero abbas in monasterio Sancti Victoriani. Sancius Galindez chomes in Boltania et in Altares et in Sosi* ; CDI, doc. 68 (1088), p. 90 : *Abbate Veremundo in Irax. Abbate Belasio in Sancto Emiliano* ; CDVS, doc. 96 (1099), p. 133 : *Me, Dei gratia regnante in Pampilonia et in Aragone, et in Suprarbi et in Ripacurcia. Petrus episcopus in Orunia. Petrus episcopus in Iacha. Abbas Poncius in Sancto Victoriano. Aldefonsus frater meus in Bel. Senior Exemen Garcez in Monteson* ; CDPa, doc. 83 (1100), p. 327 : *Petrus Dei gratia regnante me in aragone et in Suprarbi et in Ripacurcia et in Pampilona, episcopus Stephanus in sedis Osca et domnus Poncius episcopus in Rota, Petrus episcopus in Irunia, Alfonsus frater meus in Bel, comes Sancius in Erro et in Aibar, senior Lope Lopez in Uno castello, senior Petro Sanz in Boltania, abbas Sancius in Sancti Iohannis de Pinna.*

<sup>2021</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95 : *Nos omnes episcopi, abbates seu maiores natu quorum nomina in hoc tomo sunt adstipulata, uidelicet : [...] Recesuindus abba, Superus abba, Berila abba, Froila abba, Franquila abba atque Zaccarias abba [...] collecti in unum in presentia principum domni Santii et domni Adefonsi, domni Ordonii principis proles.*

<sup>2022</sup> CSPE, doc. 9 (929), p. 68 : *regnante gloriosissimo ac serenissimo principe nostro Adefonso, anno regni sui v<sup>o</sup>, per iussionem suam et sugessionem nostram omnes proceres palatii, episcopi, abbatibus seu onestissimi laici, iussit peruenire ad locum uestrum Deo dicatum, ergo rex ibidem adfuit.* Sur les doutes suscités par cet acte, voir cependant *supra*, p. 133-134.

<sup>2023</sup> CSPC, doc. 20 (931), p. 47 : *In quo loco plurimis episcopis, abbatibus et comitibus fuerunt coniuncti et confirmati et in ipsos terminos, que posuit rex Adefonsus [...] Bellitus abba hic testis. Iulianus abba hic testis. Gaudius abba hic testis. Aspidus abba hic testis. Recesuindus abba hic testis.*

<sup>2024</sup> TLo, doc. 9, p. 36. Sur les problèmes posés par la date de cet acte, voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 2, p. 1035-1036.

abbés<sup>2025</sup>. Même si la première version est réputée la plus fiable, la comparaison entre la formule utilisée par la seconde et les chartes du X<sup>e</sup> siècle précédemment citées n'interdit pas de penser que des abbés aient effectivement participé à l'assemblée léonaise. On peut en déduire que les abbés prenaient régulièrement part au groupe de prélats et de magnats qui formait le *palatium* itinérant du roi, de composition variable et instable, ou ponctuellement à de plus vastes assemblées politiques chargées d'assister le souverain dans ses actions, dans ses jugements et dans ses décisions<sup>2026</sup>. Dans le diplôme de Silo daté de 775, la désignation comme *nostrum fidelem* de l'abbé Sperautano, intermédiaire entre le roi et le groupe de prêtres et de moines qui reçoivent la donation royale, a été interprétée dans ce sens, même si son laconisme interdit toute certitude<sup>2027</sup>. Aux environs de l'an mil, une série de chartes léonaises porte l'attestation, pour une raison inexplicablement éphémère, d'un groupe de *monachi palatii* dont on ignore l'effectif total autant que les fonctions. L'ordination presque systématique de ces moines fonderait à y voir des sortes de chapelains, mais leur nombre – sept sont cités en 1002 – s'expliquerait alors assez mal. La présence parmi eux d'un *magister* en 998 permet d'envisager aussi des activités liées à l'écrit<sup>2028</sup>. Plus largement, la fonction culturelle et judiciaire des abbés, exercée dans l'entourage des rois et des comtes, est en revanche bien attestée.

---

<sup>2025</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, p. 71 [version de Braga] : *in presentia regis domni Adefonsi adunatici fuerunt omnes pontifices atque magnati palatii sui ante ipsius princeps in sedis et concilio Legionense* ; p. 71-72 [version d'Oviedo] : *in presentia regis domni Adefonsi et uxoris eius Geloire regine conuenimus apud Legionem in ipsa sede Beate Marie omnes pontifices, abbates et optimates regni Ispanie*. Pour la datation et l'évaluation critique de ces deux versions, mise au point *ibid.*, p. 65-70.

<sup>2026</sup> Sur la composition et les fonctions du *palatium regis* dans le royaume asturo-castillano-léonais, voir SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « El *palatium regis* asturleonés », dans *Cuadernos de historia de España*, 59-60, 1976, p. 5-104, spt. 28-36 sur la présence des abbés ; GAMBRA, A., « El *Palatium* y la *domus regis* castellanoleoneses en tiempos de la dinastía pamplonesa », dans A. GAMBRA et F. LABRADOR (coord.), *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*, vol. 1, Madrid, 2010, p. 11-63, spt. p. 36-37 sur la présence des abbés. Voir dans le même sens à propos des royaumes orientaux SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 293-298 ; LARREA, *La Navarre*, p. 270-271.

<sup>2027</sup> GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233 : *concedo per nostrum fidelem fratrem, Sperautane abatem*. Sur cette formule, voir AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 118.

<sup>2028</sup> CDCL 2, doc. 506 (985), p. 317 : *Monachus palatii id sunt : Gutinus Menendiz presbiter. Osorius Ioanniz presbiter. Nunnu Muneoniz diacono* ; doc. 507 (985), p. 319 : *Monachus de palatio : Nunus diaconus. Osorius presbiter. Gutinus presbiter. Xemenus Menendiz. Fielles diaconus. Item Quoricus* ; CDCL 3, doc. 581 (998), p. 100-101 : *Monachus palatii : Magister Ascaricus et presbiter conf. Noninus Uisterlaz et presbiter* ; CDCL 3, doc. 599 (1000), p. 124 : *Monacos qui sunt in palatio regis* ; doc. 623 (1002), p. 156 : *Monacorum palatii : Vimara Uimaraz diaconus conf. Gutier Aloitz diaconus conf. Pelagius Gundemariz diaconus conf. Suarius Ueremudiz diaconus conf. Odoarius Leouegildiz diaconus conf. Ordonius presbiter conf. Petrus presbiter conf.* Quelques années plus tard, en 1030, l'application du possessif *noster* à un moine par le roi Bermude III se réfère peut-être à une réalité comparable : CDCL 3, doc. 871, p. 482 : *fuit ipse Scape nostro monago*.

## C. Des moines comme experts : fonctions judiciaires et culturelles

À la fin IX<sup>e</sup> ou au début du X<sup>e</sup> siècle, sous le roi Fortún Garcés, une assemblée se réunit pour régler un litige foncier. Convoquée par le souverain, elle est composée des *viros nobiles* de sa *patria*, mais aussi d'abbés et de prêtres. Le problème est alors tranché, mais quelques années plus tard, il est nécessaire de confirmer le jugement : en 928, sous la conduite de l'évêque Galindo, un groupe d'abbés et de prêtres parcourt les limites autrefois contestées. Les prêtres ensuite prêtent serment dans une église, en présence du roi Jimeno Garcés, et les abbés assistent à la prestation comme témoins<sup>2029</sup>. Sept ans plus tôt, le roi Sancho Garcés, entouré de ses frères, de ses barons et d'abbés, avait de même confirmé le bornage des terres concédées par García Iñiguez au monastère de Santa María de Fuenfría, selon la même procédure : un groupe d'hommes, le roi en tête, ses frères, ses barons, des abbés, déambulent autour des terres afin d'en fixer à nouveau les limites<sup>2030</sup>. Le *modus operandi* n'est pas propre au royaume navarrais : en 944 dans la région léonaise, en 950 en Galice, des abbés tiennent une place de choix au sein d'assemblées comparables, réunies par le roi ou par un comte pour fixer les limites de terres en litige<sup>2031</sup>. D'autres cas se présentent où des moines participent à la résolution judiciaire des conflits : en 955, en Castille, le prêtre Ariulfo et le moine Esteban de Valeránica portent le litige qui les oppose à propos de la propriété d'une terre devant une *collatio* nombreuse d'abbés et de moines<sup>2032</sup>. En 961, des abbés et des *confessores* participent à la résolution d'un conflit entre les évêques Rosende et Sisnando<sup>2033</sup>. En 979, le cas d'un homme coupable d'adultères multiples – l'un d'entre eux commis avec sa belle-fille, qui lui donne un fils – est jugé par une cour où siègent trois abbés<sup>2034</sup>. En 1082, un *magnum concilium* réuni pour trancher la question de la propriété du monastère de Bárzena entre l'abbé de Samos et le vicaire royal Eita Goséndiz compte dans ses rangs des abbés et des moines<sup>2035</sup>.

---

<sup>2029</sup> CSJP 1, doc. 14, p. 48-49. Description de cette procédure et mise en parallèle avec d'autres exemples par LARREA, *La Navarre*, p. 273.

<sup>2030</sup> CSJP 1, doc. 12 (921), p. 43.

<sup>2031</sup> CDCL 1, doc. 184 (944), p. 263 ; CDMC 2 (950), doc. 88, p. 58.

<sup>2032</sup> CSJC, doc. 55 (955), p. 87.

<sup>2033</sup> Tumbo A, doc. 42 (961), p. 139.

<sup>2034</sup> CIC, doc. 11, p. 35 : *In presentia Juliano Oreliz et de Rodrico Alvarez et de Joannis abbati et de Senior abbati et de Sanna abbati et de Albaro Sindlaz et ante iudice Tellu et saioni Luppi manifestus sum ego Zite Pinioloz verum est que negare non valeo, dum sedente in meo domo in Olina, in villa Tenfanus cum mea uxore nomine Offrisia quem abui dotata et arrata, sic me miscui in adulterio vel fornicatione cum alia muliere nomine Gota, filia Pantaleonis ; et post inde miscui me cu [sic] mea nuera et post inde manifestus sum ego Zite Pinioloz ipsa mea nuera nomine Zitiella et feci eam pregne muliere de filio meo nomine Tellu.*

<sup>2035</sup> TSJS, doc. 4 (1082), p. 67 : *factum est magnum concilium de infanzones, abbates, monachi, laici viri ac milites.*

On ne s'étonnera donc pas que des abbés ou des moines apparaissent régulièrement parés du titre de *iudex*<sup>2036</sup>. Le recours au jugement des abbés s'explique sans doute en bonne part par leur condition sociale supérieure, soit que celle-ci leur confère l'autorité suffisante pour trancher les débats, soit qu'ils se trouvent liés par le sang aux détenteurs de la puissance publique et du droit de rendre justice, soit qu'ils le détiennent eux-mêmes. En 944, un conflit opposant le monastère de San Salvador de Loberuela et l'un de ses membres, Conancio, est ainsi porté devant le comte Ansur Fernández, lequel délègue le jugement à une cour où siège notamment l'abbé Rodanio, son oncle<sup>2037</sup>. Les monastères assez puissants pour consolider autour d'eux un pouvoir que nous pouvons qualifier de seigneurial agissent eux-mêmes comme détenteurs d'un droit de basse justice sur leurs propres domaines, applicable à des litiges fonciers, des infractions sexuelles ou de menus larcins : divers cas sont ainsi jugés au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle dans des monastères galiciens, à Celanova, à Samos, à Guimarães ou à São Pedro de Arouca<sup>2038</sup>. L'exercice d'une fonction judiciaire par les moines s'explique aussi par leur formation intellectuelle. Un Gilbert *monachus et iudex* de Monzón officie en 1094 à Monclús comme scribe du roi Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon<sup>2039</sup>. L'instruction reçue peut en effet leur conférer une forme d'expertise juridique. En 1025, un conflit relatif à la possession d'un homme est tranché en faveur du monastère de Celanova par une commission comprenant notamment deux moines-juges, dont l'un est aussi désigné comme *magister*<sup>2040</sup>. Une vingtaine d'années plus tard, les « juges qui ont coutume de dire la loi gothique » qui participent à une assemblée judiciaire sont un abbé, un *frater* et deux autres personnages<sup>2041</sup>. En 1080, dans les environs de Samos en Galice, on rencontre un Muño Peláez, *confesso, iudex et sententiarum canonis auctor*<sup>2042</sup>.

<sup>2036</sup> CALb, doc. 29 (985), p. 39 : *Moguera abbat vel iudex confirmat* ; CDMC 2, doc. 200 (987), p. 220 : *in presentia iudicis Abrahame abba* ; TC, doc. 369 (1025), p. 534 : *Magister Santius confessus et iudex de monasterio Moixelos*.

<sup>2037</sup> CDO, doc. 3, p. 5 : *Et post hec diuina misericordia inspirabit Deus comite Assuri Fredenandiz, et exquisibit ex inde ueritate, et mandabit ad tius suus Rodanius abba et Belasconi abba et magnati palatii, ut fecissent ueritate inter ipsos insidiatores et fratres*.

<sup>2038</sup> TC, doc. 368 (975-1009), p. 530 ; doc. 572 (1012), p. 789 ; TSJS, doc. 243 (1056), p. 427 ; LFB 1, doc. 91 (1057), p. 111 ; PMH, doc. 476 (1091), p. 445.

<sup>2039</sup> CDVS, doc. 84 (1094), p. 118 : *Et ego Gilbert monachus et iudex de Montson per iussionem domini mei regis Petri hanc cartam scripsi*.

<sup>2040</sup> TC, doc. 369, p. 534 : *iudices constitutos quorum nomina hec sunt : [...] Guandilani confessi de monasterio Gunderami iudex cfr. Magister Santius confessus et iudex de monasterio Moixelos manu mea cfr.*

<sup>2041</sup> PMH, doc. 357 (1047), p. 219 : *fuius in penafidel de kanas ad ante domno garcia et ante gumsalbu arapinadiz et ante didago ibenegas et ante ermigio ibenegas et ante aliorum multorum et ante iudices qui lex gutorum solent conprobare pernominatus gomize aba et frater raupario et arias onoriquiz et zidi mironiz*.

<sup>2042</sup> TSJS, doc. 172, p. 344 : *Narremus nomina illorum iudicum, id sunt : Muniu Muniz, cui iusserat rex iudicare et inquirere cum alios homines idoneos nominibus Pelagio Citizi, Pelagio Petrizi et Alvaro Garcia et Munio Pelagizi, confesso, et iudex qui sententiarum canonis auctor est*.

La capacité des moines à maîtriser l'écrit et à mettre en forme les actes juridiques, généralement utilisée dans le cadre de leur propre communauté, explique aussi que leurs compétences aient été parfois sollicitées ailleurs, au bénéfice des laïcs ou d'autres établissements religieux. Le cas de Florencio de Valeránica rédigeant au nom des comtes de Castille des actes de donation destinés aux monastères d'Arlanza ou de Covarrubias est certainement le plus connu<sup>2043</sup>, mais on peut citer d'autres exemples comme ceux de Gundeonsus, abbé et copiste d'une donation destinée à Abellar en 941, alors que l'abbé du monastère est alors Severo<sup>2044</sup>, ou de Bermude, abbé et scribe d'un acte adressé en 995 à Samos, dont le supérieur est à cette date Mandino<sup>2045</sup>. Des évêques ou des laïcs recourent aussi aux services de ces moines rompus à la rédaction des actes. En 972, un certain abbé Materno rédige un acte d'achat-vente entre deux laïcs, comme le fait une vingtaine d'années plus tard un autre abbé, Valerio<sup>2046</sup>. En 1033, le moine Velasco met par écrit un acte de donation du roi Sanche III au laïc Sancho Jiménez<sup>2047</sup>. En 1080, une charte de *concordia* entre les évêques d'Aragon et de Jaca est rédigée au monastère de San Juan de la Peña<sup>2048</sup>. Vingt ans après, c'est l'abbé Galindo – peut-être celui de Monzón et d'Alquézar – que l'on voit à plusieurs reprises sollicité comme scribe par le roi Pierre I<sup>er</sup><sup>2049</sup>. Carlos Laliena Corbera a par ailleurs bien montré comment le monastère de San Juan de la Peña avait été, au XI<sup>e</sup> siècle, constitué en conservatoire archivistique de la mémoire royale aragonaise<sup>2050</sup>. La fonction des moines copistes pouvait encore être mise à profit pour enregistrer et diffuser les actes législatifs émanant de la royauté et des évêques : c'est ainsi qu'en 1055, les actes du concile de Coyanza, convoqué par le roi Ferdinand I<sup>er</sup>, furent copiés *pro memoria posteris* par un

---

<sup>2043</sup> Pour un inventaire des actes rédigés par Florencio, voir WILLIAMS, « A Contribution to the History of the Castilian Monastery of Valeránica », p. 232-235. Il convient désormais de le compléter par la découverte récente de l'original d'un acte déjà connu, donation du comte Fernán González au monastère d'Arlanza datée du 1<sup>er</sup> mai 937 : voir ESCALONA, VELÁZQUEZ et JUÁREZ, « Identification of the Sole Extant Charter ».

<sup>2044</sup> CDCL 1, doc. 147 (941), p. 222.

<sup>2045</sup> TSJS, doc. S-9 (955), p. 456.

<sup>2046</sup> CDCL 2, doc. 420 (972), p. 213 ; CDCL 3, doc. 591 (986-999), p. 113. Leur cas n'est sans doute pas très éloigné de celui de ces « prêtres locaux » au latin rugueux, rédacteurs d'actes établissant des transactions entre laïcs, récemment étudiés par DAVIES, W., « Local Priests and the Writing of Charters in Northern Iberia in the Tenth century », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 29-43.

<sup>2047</sup> CSJP 1, doc. 60 (1033), p. 178.

<sup>2048</sup> DSMA, doc. 4, p. 9.

<sup>2049</sup> CDPA, doc. 85 (1100), p. 330 ; doc. 86 (1100), p. 331 ; doc. 90 (1100), p. 336. Un Galindo abbé de Monzón et d'Alquézar est attesté en 1097 : CDPA, doc. 41, p. 269. Voir pour d'autres exemples DAVIES, *Acts of Giving*, p. 98, n. 43-44.

<sup>2050</sup> LALIENA CORBERA, « La memoria real », p. 319-321.

moine galicien, Randulfo de Vacariça, dont l'activité de scribe est par ailleurs bien attestée<sup>2051</sup>.

La culture des moines, leur maîtrise de l'écriture et de la lecture expliquent aussi le rôle qu'ils ont parfois joué dans l'éducation d'enfants qui n'étaient pas destinés comme oblates à intégrer plus tard une communauté monastique. On connaît ainsi quelques exemples de rejetons royaux ayant reçu dans leur jeune âge les leçons d'abbés ou de moines précepteurs. Selon un acte interpolé, daté de 1049, le roi de Pampelune Sanche II Garcés (970-994) aurait été instruit par un certain abbé Galindo<sup>2052</sup>. En 1072, le roi Sanche IV de Navarre avait confié l'éducation religieuse d'Urraca Sánchez, sa fille illégitime, à l'abbé Áznar du monastère de Larrasoña<sup>2053</sup>. Or, l'acte de 1049 nous apprend que l'abbé Galindo, précédemment cité, avait lui-même fondé ce monastère et que son neveu, Áznar, en avait plus tard hérité<sup>2054</sup>. Il est tentant d'identifier ces deux Áznar et d'imaginer dès lors que l'instruction des enfants royaux de Navarre par les moines de Larrasoña relevait d'une tradition plus ou moins anciennement ancrée. Le futur roi Alphonse I<sup>er</sup> d'Aragon fut pour sa part « nourri » à San Pedro de Siresa et formé aux lettres et à l'art grammatical dans le monastère de San Salvador de Puyó, où son maître particulier semble avoir été un certain Galindo de Arbués, dont Alphonse se déclarait encore le « disciple » en 1108<sup>2055</sup>.

Toutes ces données fondent un constat d'évidence : les moines, et parmi eux d'abord les abbés, jouissent au sein de leur environnement social d'une autorité qui leur confère une position et un rôle éminents, même s'ils apparaissent de ce point de vue souvent en retrait par

---

<sup>2051</sup> LPC, doc. 567, p. 757 : *Hoc decretum factum fuit in concilio domni Fernandi regis et sue conjugis regine, domne Sancie, in urbe Cogianca. Et adduxit, inde, Randulfus, presbiter, de acisterio Vaccariza, pro memoria posteris.* Sur son activité de copiste, voir aussi *ibid.*, doc. 154 (1055), p. 249 ; doc. 188 (1057), p. 299 ; doc. 195 (1063), p. 309 ; doc. 209 (1055), p. 326 ; doc. 519 (1063), p. 696 ; doc. 520 (1046), p. 697.

<sup>2052</sup> DML, doc. 45 (1049), p. 77 : *notum est mihi plurimisque ceteris olim fuisse quidam auunculus meus abbas ualde religiosus, dominus Galindo dictus, fuitque clericus ac magister regis Sanctii, qui cognominatus est ab antiquis uulgalibus Auarcha, eratque illi placidus seruus ac preciosus nimisque dilectus.* Sur les problèmes posés par cet acte, cf. *ibid.*, p. 80.

<sup>2053</sup> *Ibid.*, doc. 96 (1072), p. 146 : *Ista donatio fuit facta in Nazera quando conmemdauit Sancius rex predictus filiam suam nomine Vrraca domino Acenario abbati supradicto ut nutricaret eam et ut faceret docere eam psalmos ; doc. 100 (1075), p. 151 : Ego Sancius, Dei gratia rex [...] uobis abbati domino Acenar de Larresoaing facio hanc cartam ingenuationis de supradicto monasterio Larresoaing [...]. De causa uero de illas baccas quas uobis abui comendatas per opus creandam filiam meam que uocatur Vrracha, iam me eas abetis redditas.*

<sup>2054</sup> DML, doc. 45, p. 77-79.

<sup>2055</sup> CDA, doc. 28 (1108), p. 34-35 : *Ego Adefonsus Sangiç, Dei gratia Aragonensium uel Pampilonensium rex, facio hanc cartam libertatis et donacionis ecclesie Sancti Saluatoris de Puio [...] quia ego ibi steti et didici literas artis gramatice [...] ut sit in seruicio omni tempore in suprascripto monasterio Sancti Saluatoris de Puio. [...] Hanc autem libertatem adeptus est dompnus Galindo de Arbos a supradicto rege Adefonso, eiusdem discipulo ; doc. 67 (1116), p. 95 : concedo ecclesie Sancti Petri, ubi fui nutritus, et canonicis ibi Deo famulantibus terminos quos habuerunt et possederunt in tempore regis Sanctii, patris mei, et regis Petri, fratris mei.* Sur l'éducation d'Alphonse I<sup>er</sup>, voir LEMA PUEYO, J. Á., *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Gijón, 2008, p. 46.

rapport au groupe des évêques. Franchissons un pas supplémentaire pour tenter de mesurer cette position exhaussée : dans des sociétés chrétiennes où les figures humaines les plus vénérées sont celles des saints, le prestige dont paraissent revêtus les hommes vivant au monastère s'étend-il jusqu'à la reconnaissance de formes de sainteté spécifiquement monastiques ?

## II. Autour de la sainteté monastique

Les saints du haut Moyen Âge n'ont jamais fait l'objet de procédures de canonisation officielles qui leur auraient octroyé leur légitimité. En dehors des grands saints célébrés dans toute la chrétienté, la vénération qui leur est portée procède généralement d'initiatives locales ou spontanées, promues et contrôlées par la hiérarchie ecclésiastique à des échelles et des degrés variables<sup>2056</sup>. Dans des sociétés chrétiennes où les figures humaines les plus vénérées sont celles des saints, on peut donc considérer que la dévotion dont ceux-ci sont l'objet constitue un critère assez fiable pour mesurer les valeurs placées le plus haut sur l'échelle des vertus chrétiennes, non seulement du point de vue de l'Église instituée et des clercs lettrés, mais encore comme une sorte de « ciment social » largement consensuel<sup>2057</sup>. Existe-t-il alors un modèle de sainteté monastique, qui témoignerait, dans la péninsule Ibérique altimédiévale, d'une valorisation spécifique de la vie et de la condition des moines<sup>2058</sup> ?

### A. La vie monastique comme *vita sancta*

Le premier sens que l'on puisse conférer à l'idée de sainteté monastique est, si l'on veut, un sens faible, celui que véhicule l'idée couramment exprimée de la vie monastique comme *vita sancta*<sup>2059</sup> : les moines mènent une vie sainte, habitent de saints lieux, sont

---

<sup>2056</sup> Sur la sainteté et les processus de sanctification dans le haut Moyen Âge, voir VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), p. 15-24.

<sup>2057</sup> Sur le culte des saints comme « ciment social » dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 247-257.

<sup>2058</sup> Sur la notion de modèle de sainteté et son exploitation historiographique, voir LAUWERS, M., « Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l'Occident médiéval », dans J. PIROTTE et E. LOUCHEZ (dir.), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, Louvain-la-Neuve, 2000 (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 95), p. 71-96, ici p. 72-75.

<sup>2059</sup> Par exemple CDCL 1, doc. 42 (917), p. 68-69 : *pro utilitate et substancie sororum, religiosarum et uirginum, [...] qui in uitam sanctam uitam duxerint degentes* ; CSPC, doc. 82 (952), p. 112 : *in ipso monasterio uitam sanctam tenentibus* ; TS 1, doc. 7 (961), p. 38 : *fratribus qui in loco ubi testamentum facio, religiose uixerint atque in uita sancta perseuerauerint* ; CALb, doc. 30 (1004-1024), p. 40 : *tibi dompno magistro nostro patri*

soumis à une sainte règle, s'appliquent à la sainte confession<sup>2060</sup>. Le monastère, c'est donc cette « demeure de sainteté » (*habitaçulum sanctitatis*)<sup>2061</sup>, cet espace où se sanctifient les âmes<sup>2062</sup> : le lieu par excellence où l'on peut devenir « saint ».

Il n'y a dans de telles conceptions appliquées à la vie monastique rien d'inédit : depuis les premiers temps du monachisme, les moines plus que tout autre groupe de la société chrétienne sont réputés pour la perfection de leur genre de vie<sup>2063</sup>. Dans ses *Sentences*, Isidore de Séville nomme ainsi *sancti viri* ceux qui renoncent entièrement au monde et définit la vie monastique comme un mode d'existence « plus parfait » que celui des laïcs, voie d'une « conversion à la sainteté »<sup>2064</sup>. Dans le même esprit, le quatrième concile de Tolède, présidé par Isidore, reconnaît en son cinquantième canon que la vie des moines est meilleure que celle des simples clercs<sup>2065</sup>. Des conceptions comparables transparaissent bien plus tard d'un acte d'Urraca, fille de Ferdinand I<sup>er</sup>, où l'infante déplore que le *cenobium* de San Pedro de Eslonza

---

*spirituali Leioario abbati ceterisque fratribus tecum in iugum Christi ac sanctis confessionis suaviter ferentibus* ; TC, doc. 262 (1037), p. 374 : *Ut hii abeant inde lucrum vel subsidium temporale pro eorum stipendiis qui ibi in vita sancta militaverint* ; LPC, doc. 84 (1043), p. 136 : *vobis, Florite abba, et ad fratres vestros et ad monasterium Vaccarica qui in vita sancta perseverare voluerint et monasticam deduxerint vitam* ; doc. 101 (1086), p. 157 : *pro tolerantia fratrum vel sororum qui vitam sanctam perseveraverint* ; TLo, doc. 100 (1076), p. 142 : *seruis Dei qui ibi uita sancta perseuerauerint*.

<sup>2060</sup> CSPC, doc. 10 (917), p. 34 : *in sancto cenobio* ; doc. 27 (935), p. 53 : *in sancto cenobio* ; doc. 290 (1060), p. 342 : *sancta uestra regula* ; CDMC 2, doc. 91 (951), p. 65 : *monasteriis sanctis* ; CDCL 2, doc. 498 (984), p. 310 : *ubi modo abitas domna Imilo abbatissa cum ceteras Christi certatrices in ipso loco sancto* ; CDCL 3, doc. 793 (1022), p. 381 : *loca sacra pura atque sanctissime* ; TSJS, doc. 203 (1003), p. 382 : *in loco sanctissimo Samanos* ; doc. 101 (1042), p. 241 : *hunc locum sanctum, cenobium sancti Iuliani* ; TS 1, doc. 115 (1019), p. 142 : *fratribus, seu sacerdotibus, uel sororibus qui normam sanctitatis uel ordinem confessionis prosecuti fuerint in ipso loco* ; TC, doc. 268 (1037), p. 391 : *monasterio sancto* ; doc. 122 (1076), p. 184 : *pro victu atque tegumentu monachorum [...] vel quicumque in ipso loco pie, caste, sobrie, vitam hanc duxerint, et in confessione sancta coram Deo ibi perseveraverint* ; CSM 1, doc. 288 (1053), p. 279 : *monachos ad conversationem sanctam promouere* ; doc. 344 (1065), p. 328 : *vita sancte confessionis* ; CDO, doc. 45 (1063), p. 79 : *locum sancte conuersionis quod uocitant Honia* ; LPC, doc. 34 (1080), p. 64 : *pro gubernatione fratrum vel sororum qui in ordine sancto perseveraverint* ; doc. 101 (1086), p. 156 : *fratribus, sub ordinem sancte regule vel confessionis*.

<sup>2061</sup> TSJS, doc. S-13, p. 462.

<sup>2062</sup> CDMC 1, doc. 53 (936), p. 126 : *et sic, Domine, ipse sciterio diuinis edoceatur docmis ut pax ibi redundet in fratrum corda ut effici mereantur uasa mundissima in quibus tu habitare delectes et inhabitando sanctifices, sit, Domine, ibi domus Dei et porta celi* ; CDMC 2, doc. 81 (947), p. 43 : *Ideoque ut et hic predictorum sanctorum fulciri presidiis merear, qualiter eis interuenientibus merear prauorum declinare semitibus et bonis ingredi, uerum etiam ut copulet in eorum consortiis qui in predicto monasterio suas ad herudiendas atque sanctificandas Christo animas tradiderunt*.

<sup>2063</sup> Voir en ce sens MICCOLI, G., « Les moines », dans J. LE GOFF (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, 1989, p. 45-85, ici p. 56 ; CANTINO, « Concluding Remarks », p. 356-357.

<sup>2064</sup> Isidore, *Sententiae*, III, 17, p. 246 : *De sanctis qui se a consortio saeculi separant. Sancti uiri funditus saeculo renuntiantes ita huic mundo moriuntur ut soli Deo uiuere delectentur* ; III, 18, p. 247 : *De praeceptis altioribus monachorum. [...] isti praecepta generalia perfectius uiuendo* ; III, 20, 3, p. 249 : *Qui ad hoc conuersionem sanctitatis praetendit...*

<sup>2065</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 50, p. 208 : *Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt...*

ait été converti en une *clericorum seu laicorum habitazione*<sup>2066</sup>. On peut lire au même moment dans la *Vita Dominici siliensis* :

« Et ainsi, promu à l'honneur du rang sacerdotal, le saint homme, Dominique, inspiré par la grâce d'en haut et éclairé par les divines écritures, décida de progresser de vertu en vertu, afin de mériter de voir à Sion le Dieu des dieux et de contempler les choses les plus hautes et le domaine céleste [...]. Et ainsi, le très fidèle serviteur du Christ, Dominique, pleinement comblé par la grâce de l'Esprit Saint [...], travaillait de toutes ses forces pour que, lui qui était déjà saint soit encore davantage sanctifié, et que, tendant vers les choses plus parfaites, il pût jouir de la grâce divine d'une façon plus haute et plus libre, et s'adonner nuit et jour au service de Dieu par des œuvres justes et des prières assidues, après avoir rejeté toute préoccupation mondaine qui permet très difficilement d'accomplir tout cela sans faute. Au bout d'un an et six mois passés avec ses parents depuis qu'il avait reçu la dignité sacerdotale, [...] le très valeureux jeune homme, fortifié par le rempart divin, habita la solitude du désert, ignoré des hommes, connu du seul vrai Dieu auquel il était attaché par la servitude du joug. »<sup>2067</sup>

Traduisons : Dominique, déjà ordonné prêtre, considère que cette forme de consécration à Dieu n'est pas suffisante pour s'adonner tout entier au service divin et s'éloigner autant que possible des occasions de péché. La fuite du monde, c'est-à-dire la vie monastique – ici dans sa version érémitique – est donc préférable à la simple vie cléricale : c'est elle qui permettra au saint de se « sanctifier davantage ». Le monachisme est ainsi constamment imprégné d'un idéal de sainteté *hic et nunc*. C'est encore ce qu'exprime Euloge de Cordoue vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, quand il décrit dans sa lettre à l'évêque Wiliesind de Pampelune la vie menée au monastère de San Zacarias en Navarre, où il avait séjourné quelque temps. À propos de ses moines, il s'interroge :

« Mais que peut rapporter une langue mortelle sur les vertus de saints qui, demeurant sur terre, se conduisent comme les anges et, bien qu'établis parmi les hommes, pratiquent un genre de vie céleste ? »<sup>2068</sup>.

---

<sup>2066</sup> CSPE, doc. 71 (1099), p. 184.

<sup>2067</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 3, p. 182-188 : *Prouectus itaque uir Domini, Dominicus, ad presbiteri gradus sublimitatem, superna gratia inspirante diuinaque Scriptura monente, ascendere disposuit de uirtute in uirtutem, ut Deum deorum in Sion uidere mereretur et alciora celestiaque contemplans [...]. Christi itaque deuotissimus famulus Dominicus, Spiritus Sancti gratia pleniter repletus [...], laborabat omnibus uiribus ut qui iam erat sanctus adhuc sanctificaretur et ad perfectiora tendens, sublimius gratia Dei omnipotentis frueretur ac liberius, remota omni seculari cura, que uix hoc nullatenus transigi potest absque culpa, in seruitio Dei iustis operibus assiduisque oracionibus nocte ac die exercitaretur. Expleto anno cum sex mensibus cum parentibus postquam adeptus est dignitatem presbiteratus, [...] adolescens fortissimus, diuino munimine munitus, heremum habitauit solitudinis, hominibus ignotus, soli uero Deo, cui iugi famulatu adhaerebat, notus.*

<sup>2068</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 4, p. 499 : *Sed quid referre de sanctorum uirtutibus lingua potest mortalis, qui in terris positi angelice degunt et qui, licet inter homines conuersentur, propositum uero gerunt caeleste ?*

On comprend bien alors que les moines puissent recevoir le qualificatif de *sanctus*, à titre individuel ou collectif, comme par extension de la sainteté que contiennent leur genre de vie et l'espace où il se réalise. Les moines sont ainsi tenus pour saints *ex officio*, au sens où leur est conférée une sainteté de fonction qui dépend moins d'un charisme individuel ou d'une *virtus* conférée par la grâce de Dieu que d'un choix existentiel porteur en lui-même d'une puissance sanctifiante socialement reconnue. C'est en ce sens que les moines de San Pedro de Cardeña sont appelés *sanctissimi viri* en 948, que la communauté de Santiago de León est présentée une dizaine d'années plus tard comme *congregatio sanctorum, confessorum uel confessorum*, ou que le monastère de San Pedro de Arlanza est désigné en 1038 comme *collegium fratrum sanctorum*<sup>2069</sup>. La gratification fut parfois individualisée, sans nécessiter l'existence d'un culte : on sait que le terme *sanctus* ne possédait alors aucune valeur canonique et pouvait indiquer simplement, référé à une personne particulière, la reconnaissance d'une vie chrétienne remarquable<sup>2070</sup>. C'est sans doute en ce sens que divers textes émanant de l'évêque Gennade d'Astorga l'emploient au début du X<sup>e</sup> siècle pour qualifier l'ermite wisigothique Valère du Bierzo et les deux abbés Valentín et Moisés, fondateurs du monastère de Santa Leocadia de Castañeda<sup>2071</sup>. Au moment où les textes les désignent comme *sancti*, c'est-à-dire au début du X<sup>e</sup> siècle, tous ces personnages étaient morts depuis longtemps : Valère au tournant des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, Valentín et Moisés sans doute vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, le premier au tournant des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, les deux autres sans doute vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle. Il n'apparaît toutefois nulle part, ni alors ni dans les siècles ultérieurs, qu'un culte même minime leur ait jamais été rendu. Ce qu'exprime ici l'emploi de l'adjectif *sanctus*, c'est plutôt l'affection et l'admiration personnelles de Gennade pour des figures que leur vie et leur action avaient rendues à ses yeux vénérables. Le même qualificatif est d'ailleurs appliqué parfois à des personnages bien vivants : peu après l'an mil,

---

<sup>2069</sup> CSPPC, doc. 61 (948), p. 93 : *tibi patri nostro Stefano abbati uel omnibus sanctissimis uiris comanentes in locum taxatum Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, locum uocitatum Karadigna* ; CDCL 2, doc. 311 (959), p. 83 : *in monasterium qui est constitutum in sedis uocabulo Legionensis, sub altario que oratorium est Sancti Iacobi et Sancte Marie, ubi est congregatio sanctorum, confessorum uel confessorum, sub regimine Felizia abbatissa* ; CARL, doc. 31 (1038), p. 68 : *tibi Petro abbati vel omni collegio cenobii fratrum sanctorum*.

<sup>2070</sup> Voir en ce sens VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 20-21 et p. 99, n. 1.

<sup>2071</sup> Sur Valère, cf. l'inscription dédicatoire de l'église de San Pedro de Montes, datée de 919 : GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 74 : *post quem non impar meritis Valerius sanctus opus aecclesiae dilatabit*, ainsi que le « testament » de Gennade (ca. 919-920), éd. RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, vol. 2, append. IV, p. 472 : *ad sanctum Petrum ad heremum perrexi, qui locus possessus a beato Fructuoso et institutus : postquam sanctus Valerius eum obtinuit*. Sur les abbés Moisés et Valentín, CDCA, doc. 13 (916), p. 69 : *non est celatum eo quod domus Dei in honore Sanctae Leocadiae virginis in Castanearia, super ripam fluminis Sile in aditum Vergidensis sita est, in quo loco fuit a sanctis et electis patribus Valentini et Moysi abbatibus coenobio constructo. [...] Ob quod ego suprataxatus volui ut primitur restaurare sicuti a sanctis fundatoribus fuit*.

l'abbé Manila de Celanova, alors en exercice, reçoit ainsi le titre de *sanctus*<sup>2072</sup>. Le sens d'une telle sainteté tient dans un passage du *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* : les moniales, pour mériter le « nom de sainteté » auquel elles aspirent, doivent préalablement s'en montrer dignes par l'accomplissement des « œuvres de sainteté »<sup>2073</sup>. Autrement dit, le seul fait de vivre saintement justifie qu'on soit tenu pour saint, non pas à la manière de ces « morts très spéciaux » que sont les saints objets d'un culte et supposément dotés de pouvoirs surnaturels<sup>2074</sup>, mais, de façon beaucoup plus étendue, par la reconnaissance sociale d'une vie chrétienne poussée génériquement à son plus haut degré de vertu. C'est parce qu'on reconnaissait leur aptitude à mener plus que d'autres une vie conforme au message évangélique et à un idéal de perfection chrétienne que les moines pouvaient être tenus pour *sancti*, c'est-à-dire pour les meilleurs des chrétiens, conformément à un usage antique du terme. Certains d'entre eux n'en furent pas moins vénérés comme saints après leur mort, et comme tels objets d'un culte.

## B. Le culte des saints moines

Pour analyser le culte des saints, l'historien du haut Moyen Âge peut partir des textes qui y donnent le plus commodément et le plus globalement accès, c'est-à-dire les calendriers liturgiques. Dans le cas hispanique, la dizaine de calendriers conservée s'échelonne entre le dernier quart du X<sup>e</sup> siècle et la fin du XI<sup>e</sup> siècle. En raison de la récurrence de certains noms et des variations d'un calendrier à l'autre, il est difficile d'établir un comptage très précis du nombre des saints célébrés : retenons pour ordre de grandeur le chiffre de 184, avancé par Javier Pérez-Embida<sup>2075</sup>. Seuls six ou sept d'entre eux – selon que l'on inclut ou non le cas limite de saint Martin, évêque autant qu'il fut ermite<sup>2076</sup> – correspondent à des figures de moines *lato sensu*<sup>2077</sup>. On y rencontre d'abord des saints vénérés dans toute la chrétienté, tels

<sup>2072</sup> CDMC 3, doc. 242 (1001), p. 63 : *tibi domno sanctissimo spirituali patri domno Manillani* ; TC, doc. 180 (1010), p. 251 : *vobis quidem pater et abbas et sanctissimus spiritalis Manillanem abbas*.

<sup>2073</sup> LRBS, chap. 1, 60, p. 32-33 : *aliquanti nomen sanctitatis uolunt habere, sed sanctitatis opus non cupiunt exercere. ergo qui sanctitatis nomen habere desiderant, necesse est ut prius sanctitatis opera agere non desistant donumque sancti spiritus feliciter et fructum obtineant*.

<sup>2074</sup> La formule entre guillemets est due à BROWN, P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 2007<sup>2</sup> pour la traduction française (1<sup>re</sup> éd. en anglais 1981), p. 95.

<sup>2075</sup> PÉREZ-EMBIDA WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 31.

<sup>2076</sup> Sulpice Sévère, *Vita sancti Martini*, éd. J. FONTAINE, *Vie de saint Martin*, 3 vol., Paris, 1967-1969 (SC, 133-135).

<sup>2077</sup> Un tableau synoptique est donné par PÉREZ-EMBIDA WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 21-31. Les calendriers ont été édités par FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 305-352 ; VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos » ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses ».

Antoine et Benoît, deux des pères du monachisme chrétien, ou l'ascète oriental Siméon le Stylite. La fête d'Antoine, expressément désigné dans certains calendriers comme moine ou comme anachorète, est signalée dans les plus anciens d'entre eux, ceux que livrent les manuscrits *Albeldensis* et *Aemilianensis* ; elle ne l'est pas systématiquement par la suite<sup>2078</sup>. Quant au cas de Benoît, on a noté déjà l'émergence tardive des cérémonies liturgiques qui lui sont dédiées – rappelons aussi que le culte de Benoît trouve aux mêmes dates un parallèle dans l'émergence de titulatures d'églises qui comportent son nom, toujours à une position secondaire<sup>2079</sup>. Enfin, la fête de Syméon le Stylite, placée par les calendriers hispaniques au 29 ou au 30 juillet, n'est pas attestée avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Les calendriers qui l'enregistrent attribuent par deux fois à Syméon le titre de *confessor* ; il est également identifié par la périphrase *qui in columna stetit*<sup>2080</sup>. D'autres fêtes sont consacrées à des figures érémitico-monastiques proprement hispaniques. Celle de l'abbé Metopius n'est attestée que par le calendrier conservé dans *le liber ordinum* de San Prudencio de Monte Laturce de 1052, qui reflète probablement un état ancien du sanctoral hispanique, même si la mention des fêtes de Benoît le 19 mars et le 11 juillet, et de Pélage de Cordoue († 925) le 26 juin suggère qu'il avait été progressivement enrichi<sup>2081</sup>. Cette fête de Metopius commémore sans doute l'évêque-abbé du siège de Britonia qui souscrit sous ce nom les actes du quatrième concile de Tolède en 633<sup>2082</sup>. Une fête est consacrée le 16 avril à Fructueux, évêque de Braga connu pour sa vie et son action monastiques<sup>2083</sup>. Émilien, ermite du VI<sup>e</sup> siècle, bénéficie pour sa part de plusieurs célébrations : la principale apparaît au 12 ou au 13 novembre dans tous les calendriers conservés ; une autre est mentionnée le 22 juillet ; deux autres encore, les 26

<sup>2078</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 141, 356, 368 et 374 ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 179 et 183.

<sup>2079</sup> Sur le culte de saint Benoît dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir *supra*, p. 156 sq.

<sup>2080</sup> Voir GAIFFIER, B. DE, « La fête de s. Syméon Stylite dans la liturgie hispanique », dans *Hispania sacra*, 17, 1964, p. 509-513. VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 359 : *Sci simonis cnf. ancioia* ; p. 371 : *Sci symeonis cnf.* ; p. 377 : *sci simeonis* ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 189 : *Et sci symeonis qui in columna stetit*.

<sup>2081</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 360 : *ob. metopi abbati*. *Ibid.*, p. 357-359 sur les trois autres fêtes citées.

<sup>2082</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV, p. 224 : *Metopius ecclesiae Brittoniensis episcopus subscripsi*. Sur Metopius et le système des évêques-abbés de Britonia, voir DAVID, *Études historiques*, p. 57-63 ; BISHKO, « The Pactual Tradition », p. 18 ; ORLANDIS, « Las congregaciones monásticas », p. 106-110 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Bretones o Británicos en Asturias durante los primeros siglos medievales : la sede de Britonia », dans J. M. GÓMEZ TABANERA (éd.), *En torno al bimilenario de Eo*, Oviedo, 2002, p. 463-472 ; YOUNG, S., *Britonia : Caminos nuevos*, La Corogne, 2004 ; *ID.*, « The Bishops of the Early Medieval Spanish Diocese of Britonia », dans *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 45, 2003, p. 1-20.

<sup>2083</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 369 ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 186.

septembre et 19 novembre, dans un calendrier élaboré à la fin du XI<sup>e</sup> siècle au monastère de San Millán même<sup>2084</sup>.

Ce dernier calendrier témoigne du syncrétisme qui s'opère alors entre le sanctoral hispanique et le sanctoral romain. Il signale pour la première fois en péninsule les fêtes de quatre autres abbés : saint Macaire, l'un des Pères du désert ; saint Maur, dont la fête avait été incorporée au *Martyrologe* d'Usuard, abbé fondateur du monastère angevin de Glanfeuil au VI<sup>e</sup> siècle, identifié au disciple de Benoît du même nom par une *Vita* composée vers 863-864<sup>2085</sup> ; saint Gilles ou Egidius, ermite plus ou moins légendaire qui, selon une *Vita* composée autour de l'an mil, serait arrivé de Grèce dans le sud de la Gaule au VII<sup>e</sup> siècle<sup>2086</sup> ; saint Maieul enfin, le grand abbé clunisien de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> siècle<sup>2087</sup>. Ces exemples montrent bien l'enrichissement que connaît à la fin du XI<sup>e</sup> siècle le sanctoral hispanique sous l'effet des contacts intensifiés avec le nord des Pyrénées, et plus précisément avec Cluny, comme le suggère la mention de Maieul († 994). Le silence sur la fête d'Odilon († 1048) laisse croire que le calendrier copié à San Millán l'avait été sur un modèle ancien, d'origine vraisemblablement clunisienne et peut-être parvenu au monastère riojanais à l'époque des réformes monastiques menées sous le règne de Sanche III de Pampelune († 1035)<sup>2088</sup>. Avec Maur et Maieul, au moins, on assiste à la diffusion péninsulaire d'un type de culte jusque-là mal documenté, celui de saints abbés, illustrés essentiellement dans la vie cénobitique.

L'étude de l'hagionymie permet de corroborer partiellement et de compléter les données fournies par les calendriers liturgiques. Pour la mener à bien, le *Monasticon hispanum* établi par Antonio Linage Conde fournit un fondement assez solide, même s'il faut avoir à l'esprit ses insuffisances : une révision critique systématique de la documentation permettrait de mettre en cause l'existence d'un certain nombre des établissements recensés, mais dans des proportions suffisamment faibles pour conserver aux données prises ensemble

---

<sup>2084</sup> VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 146, 355, 359, 361, 367, 373, 379 ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 15 et 17.

<sup>2085</sup> *Ibid.*, p. 183 (15 janvier) : *Depositio scorum mauri et macharii abb.* Sur Macaire, voir HARMLESS, *Desert Christians*, p. 18. Sur Maur, WICKSTROM, J. B., *The Life and Miracles of Saint Maurus, Disciple of Benedict, Apostle to France*, Trappist-Collegeville, 2008.

<sup>2086</sup> JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 191 (1<sup>er</sup> septembre) : *Sci egidii abbas.* Sur Egidius ou Gilles l'Ermite, voir GIRAULT, P.-G., « Observations sur le culte de saint Gilles dans le Midi », dans *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2002 (*Cahiers de Fanjeaux*, 37), p. 431-454, spt. p. 432-435.

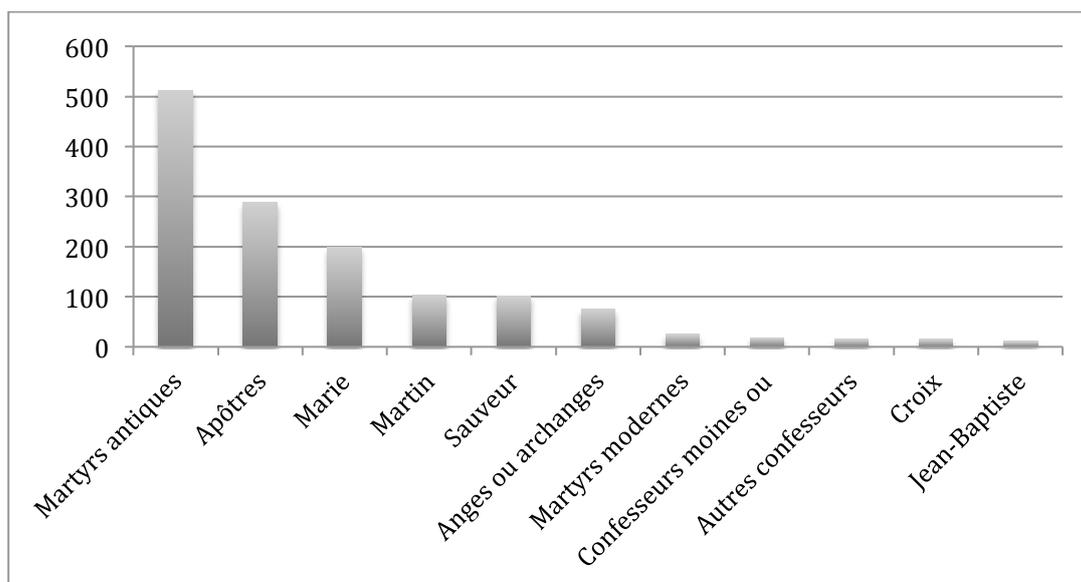
<sup>2087</sup> JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 187 (11 mai) : *Maioli abb. cnf.* Sur Maieul de Cluny, voir IOGNA-PRAT, D., Agni immaculati. *Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988.

<sup>2088</sup> Nous reprenons ici une proposition formulée oralement par Patrick Henriot dans le cadre de son séminaire du 11 juin 2013 à l'École Pratique des Hautes Études.

une valeur significative<sup>2089</sup>. Des 1828 monastères répertoriés par l'auteur entre 711 et 1109, 1705 correspondent à la zone géographique couverte par cette étude. À partir de cet inventaire, il est donc possible de proposer une ventilation typologique des titulatures principales d'églises monastiques (fig. 18 et 19).

Titulature principale	Nombre de monastères	Proportion du total A (%)	Proportion du total B (%)
Martyrs antiques	513	37,6	30,1
Apôtres	288	21,1	16,9
Marie	198	14,5	11,6
Confesseurs	136	10	8
<i>dont Martin</i>	103	7,6	6
<i>dont moines ou ermites</i>	18	1,3	1,1
Sauveur	102	7,5	6
Anges ou archanges	75	5,5	4,4
<i>dont Michel</i>	70	5,1	4,1
Martyrs modernes	25	1,8	1,5
<i>dont Pélage</i>	24	1,8	1,4
Croix	15	1,1	0,9
Jean-Baptiste	11	0,8	0,6
A. Total des monastères dont la titulature est connue	1363	100	79,9
B. Total des monastères	1705	—	100

**Fig. 18. Titulatures principales des églises monastiques péninsulaires (711-1109)**



**Fig. 19. Ventilation des titulatures principales d'églises monastiques péninsulaires (711-1109)**

<sup>2089</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3.

On note en premier lieu l'écrasante domination des titulatures les plus traditionnelles : martyrs antiques, hispaniques et non hispaniques, apôtres, vierge Marie, saint Sauveur, sainte Croix, saint Michel, saint Jean-Baptiste – possiblement dans des proportions plus élevées, car il est souvent impossible d'opérer une discrimination entre les dédicaces à Jean l'Évangéliste et les dédicaces à Jean le Baptiste –, saint Martin de Tours. La catégorie qui nous intéresse ici prioritairement, celle des confesseurs moines ou ermites – si l'on met à part le cas de saint Martin –, représente une proportion très réduite : 1,1 ou 1,4 % du total, selon que l'on considère l'ensemble des monastères recensés ou les seuls établissements dont la titulature nous soit connue.

Dix-huit églises monastiques du nord péninsulaire sont consacrées en première dédicace à des moines, qui sont toujours des ermites. Treize de ces titulatures concernent saint Émilien. Leur localisation suggère un culte concentré dans la Rioja et autour de Burgos, mais diffusé aussi vers le nord et vers l'ouest, jusqu'aux abords d'Oviedo ou de Sahagún<sup>2090</sup>. Quelques titulatures secondaires permettent de compléter ce tableau et révèlent une extension du culte jusqu'en Galice<sup>2091</sup>. La circulation de la *Vita Emiliani* de Braulion de Saragosse, intégrée au légendier constitué à la fin du VII<sup>e</sup> siècle par Valère du Bierzo puis copiée dans des manuscrits en écriture wisigothique aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles<sup>2092</sup>, et l'attestation d'un pèlerinage à San Millán de la Cogolla à la fin du XI<sup>e</sup> siècle témoignent encore du succès régional de son culte<sup>2093</sup>.

Des cinq églises restantes que nous avons rangées sous les titulatures de confesseurs moines ou ermites, quatre sont destinées à saint Úrbez, toutes situées en Aragon dans le diocèse de Huesca. Aucune n'est documentée avant le deuxième quart du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2094</sup>. Cette

---

<sup>2090</sup> L'impossibilité de localiser précisément plusieurs de ces églises monastiques dédiées à Émilien empêche d'en dresser une carte fiable. Pour leur identification et des éléments de situation, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, n° 215, 220, 387, 444, 591, 735, 825, 1142, 1197, 1264, 1334, 1686, 1805.

<sup>2091</sup> Tumbo A, doc. 93 (1028), p. 236 ; PMH, doc. 373 (1049), p. 227 ; FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, « Los dos primeros documentos », dans *Compostellanum*, 13, 1968, p. 339-352, doc. 1 (1073), p. 345 ; doc. 2 (1073), p. 348 ; PMH, doc. 906 (1099), p. 538. Sur la datation du premier des actes cités, voir MÉNDEZ PÉREZ, J., « La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada », dans *Estudios mindonienses*, 23, 2007, p. 125-182, ici p. 130-143 avec réédition de l'acte p. 172-176.

<sup>2092</sup> Sur le légendier de Valère du Bierzo, voir DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo », dans *Hispania Sacra*, 4, 1951, p. 1-23 ; *ID.*, « La compilación hagiográfica ». Sur la tradition manuscrite de la *Vita Emiliani*, voir VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita s. Emiliani*, Madrid, 1943, p. xv-xxiv.

<sup>2093</sup> CSM 1, doc. 408 (1073), p. 384 : *Contigit ut magna parte plebibus de Lara venirent causa orationis ad atrium beati Emiliani*. Sur le culte de saint Émilien dans la péninsule Ibérique des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, voir MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán », p. 18-20.

<sup>2094</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, n° 238, 626, 1366 et 1439. Le premier monastère est documenté par CDCH, doc. 17 (ca. 1050), p. 34 : *In Baserano habet monasterium Sancti Urbizi cum sua hereditate*, mais cet acte est tenu pour apocryphe par DURÁN GUDIOL, *Ramiro I de Aragón*, p. 136 – son inauthenticité probable ne remet toutefois pas nécessairement en cause l'existence de l'église de San Úrbez qu'il documente. Le deuxième est attesté dans CSJP 1, doc. 52 (1030), p. 155 : *Insuper etiam, ex voto proprio, mitto*

série de titulatures paraît donc refléter un culte de faible diffusion, lié à la vénération d'une figure locale et d'émergence peut-être assez tardive<sup>2095</sup>. Pour connaître la vie de cet Úrbez – qu'il faut vraisemblablement distinguer de deux autres saints Urbicius, l'un évêque de Metz au V<sup>e</sup> siècle, l'autre abbé de Meung-sur-Loire au VI<sup>e</sup>, vénérés au nord des Pyrénées – et les raisons de sa *fama*, on ne dispose d'aucune source antérieure à une *Vita sancti Urbici*, conservée sur un parchemin en écriture pseudo-wisigothique datable au plus tôt de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2096</sup>. Selon Antonio Durán Gudiol, il serait cependant possible d'isoler au sein de cette œuvre un noyau liturgique primitif qui offrirait sur le saint les données les plus proches d'un récit authentique<sup>2097</sup>. Celles-ci doivent de toute façon être considérées avec prudence, car un tel récit, même si l'on accepte avec circonspection son existence, ne saurait être daté avec précision. Selon ce texte, Úrbez aurait été l'enfant d'un mariage mixte, né d'une mère chrétienne et d'un père impie, c'est-à-dire musulman : il faudrait donc placer sa vie, au plus tôt, au VIII<sup>e</sup> siècle, après l'entrée des musulmans en péninsule. Moine dans un établissement dédié à saint Martin, il se serait ensuite retiré dans un ermitage pour y vivre durant plus d'un demi-siècle, avant de mourir centenaire. Le culte local d'Úrbez, attesté par l'hagionymie dès le XI<sup>e</sup> siècle, pourrait s'être adossé à une telle tradition, mais il n'est pas impossible que, sous l'effet de l'ouverture aux influences septentrionales au cours du XI<sup>e</sup> siècle, le nom et la *fama* de sainteté de l'un ou l'autres des deux Urbicius célébrés depuis longtemps outre-Pyrénées soient parvenus alors en Aragon, et qu'une légende proprement hispanique ait ultérieurement été forgée sur cette base, selon des modalités qui nous échappent tout à fait.

La dernière église dont la dédicace principale puisse être qualifiée *lato sensu* de monastique est celle de San Frutos del Duratón, à proximité de Sepúlveda<sup>2098</sup>. L'hagionyme

---

*Sancti Urbici de Gallico, cum sua villa Sotue*. Le troisième l'est selon Linage Conde dans deux actes, mais on manque d'éléments pour affirmer qu'ils se réfèrent à une seule et même église : CSJP 2, doc. 85 (1044), p. 58 : *ad Sancti Urbici confesori* ; CDAF, doc. 141 (ca. 1060), p. 192 : *illo abbate dompno Eximeno de Sancti Urbicii*. Quant au quatrième, il serait selon Linage Conde attesté par trois documents, mais ici encore le rattachement de ces trois mentions à une seule et même église est rendu difficile par le manque de précisions : UBIETO ARTETA, A., « Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra », dans *Príncipe de Viana*, 21, 1959, p. 5-53 et 163-236, ici p. 47, signale en outre un acte original inédit de l'Archivo municipal de Huesca, qui documente le monastère de San Úrbez de Sarrablo. On peut l'identifier sans problème avec le *monasterium Sancti Urbicii de Serrauol* mentionné dans DERR, doc. 14 (1093), p. 25. Linage Conde y associe encore la mention qui apparaît dans CDPA, doc. 33 (1097), p. 255 : *monasterium Sancti Urbicii*.

<sup>2095</sup> Sur la faible diffusion du culte de saint Úrbez, limité aux diocèses de Huesca et de Barbastro, voir SAROIHANDY, J., « Un saint bordelais en Aragon », dans *Bulletin hispanique*, 8, 1906, p. 122-128, ici p. 126.

<sup>2096</sup> Texte présenté, édité et traduit par VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Textos hagiográficos referentes a san Úrbez », dans *Homenaje a don José M. Lacarra*, vol. 5, Saragosse, 1977, p. 31-50, ici p. 33-43, lequel avait fixé sa composition à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. La datation de ce texte a justement été corrigée par DURÁN GUDIOL, A., « El eremita san Úrbez, ¿mozárabe de Huesca? », dans *Homenaje al Profesor Antonio Ubieta Arteta*, Saragosse, 1989 (*Aragón en la Edad Media*, 8), p. 199-207, ici p. 199-200. Voir aussi *ID.*, *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, Saragosse, 1988, p. 43-46.

<sup>2097</sup> DURÁN GUDIOL, « El eremita san Úrbez », p. 200.

<sup>2098</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, n° 1300.

est attesté pour la première fois en 1076 dans un diplôme d'Alphonse VI destiné au monastère de Silos, mais, si l'on en croit cet acte, la titulature remontait loin dans le temps. On y apprend aussi qu'elle était liée à la conservation sur place du corps « très saint » de ce Fructus, plus connu sous le nom de Frutos<sup>2099</sup>. Qu'il ait fait l'objet d'un culte au moins local ne fait donc pas de doute, même s'il est impossible d'en fixer le commencement. On ne conserve sur ce Frutos aucun témoignage antérieur à 1076. Un quart de siècle plus tard, il est encore mentionné dans l'inscription dédicatoire de l'église construite en son honneur sur les mêmes lieux<sup>2100</sup>. Des récits hagiographiques le décrivent à l'époque moderne comme un ermite ayant vécu retiré, au tournant des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, dans la solitude où l'édifice se dresse encore aujourd'hui<sup>2101</sup>. Il est difficile d'accorder beaucoup de crédit à une tradition si tardive, mais l'authenticité d'une vie érémitique dans cette zone au cours du haut Moyen Âge pourrait être attestée par la présence, à proximité de l'église de San Frutos – elle-même sise en des parages fort isolés<sup>2102</sup> –, de la grotte dite des *Siete Altares*. Celle-ci ne peut être datée sans grande prudence, mais une série de niches en arc outrepassé taillées dans le roc et ornées de motifs géométriques, outre qu'elle témoigne d'une artificialisation et d'une utilisation humaine, conduit les spécialistes à proposer une datation large, entre l'époque wisigothique et le IX<sup>e</sup> siècle. Ces niches ont généralement été considérées comme les parties supérieures d'autels, destinées à recevoir des reliques<sup>2103</sup>. On doit encore considérer cette hypothèse, qu'il est difficile d'étayer, avec beaucoup de circonspection – sept autels, c'est considérable : un tel chiffre n'aurait pas d'équivalent dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge –, mais l'identification de la grotte des « Sept Autels » comme un lieu de culte reste plausible. Sa fonction pourrait alors avoir été de réunir les ermites des environs à l'occasion de célébrations

<sup>2099</sup> AVI, doc. 38, p. 92 : *illum locum quod ab antiquitate Sanctus Fructus uocatur in quo requiescit sanctissimum corpus illius. Est igitur sub urbe quam ferunt Septempública, super fluuium Duraton.*

<sup>2100</sup> MARTÍN POSTIGO, M. DE LA S., « Un códice y una inscripción. El “Beatus” silense (s. XI-XII). La inscripción de San Frutos (a. 1100) », dans *Hispania sacra*, 25, 1972, p. 209-226, réimpr. *EAD.*, *San Frutos del Duratón : Historia de un priorato benedictino*, Ségovie, 1984<sup>2</sup>, p. 359-375, ici p. 364 : *Hec est domus domini, in honorem Sancti Fructi confessoris edificata ab abbate Fortunio ex Sancti Sebastiani Exsiliensi regente et hoc cenobio dominante et ab archiepiscopo Bernardus sedis Toletane dedicata. Sub era T<sup>a</sup>C<sup>a</sup>XXXVIII. Et a domino domno Michael est fabricata.* Nous corrigeons la mauvaise lecture de la date, transcrite T<sup>a</sup>C<sup>a</sup>XXXIII.

<sup>2101</sup> Sur la tradition relative à saint Frutos, voir LINAGE CONDE, A., « La donación de Alfonso VI a Silos del futuro priorato de San Frutos y el problema de la despoblación », dans *Anuario de historia del derecho español*, 41, 1971, p. 973-1011, ici p. 986-995 ; *ID.*, « En torno a los santos Frutos, Valentín y Engracia », dans *Revista portuguesa de história*, 17, 1977, p. 73-104.

<sup>2102</sup> Sur l'ermitage de San Frutos del Duratón, voir FUENTENEBRE ZAMARRO, F., « El eremitorio del desierto de Sepúlveda (San Frutos del Duratón) », dans J. LÓPEZ QUIROGA et A. M. MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo medieval. De la investigación a la puesta en valor*, Oxford, 2014 (BAR International Series, 2591), p. 248-256. Photographie de l'église dans son site : annexe XVII.

<sup>2103</sup> Voir dernièrement en ce sens SASTRE DE DIEGO, *Los altares de las iglesias hispanas*, p. 130-131.

liturgiques<sup>2104</sup>. Un culte présenté comme ancien à la fin du XI<sup>e</sup> siècle ; une tradition tardive qui fait du corps vénéré celui d'un ermite wisigothique ; l'attestation possible d'une vie solitaire sur les mêmes lieux et dans la même chronologie : ces indices, dans leur convergence, permettent de formuler la conjecture que saint Frutos, personnage historique ou mythique, tirait au XI<sup>e</sup> siècle et peut-être antérieurement son aura de sainteté de la vie ascétique et solitaire qu'il avait menée ou qu'on lui imputait.

À travers les figures d'Émilien, d'Úrbez et de Frutos – même s'il faut l'affirmer dans ces deux derniers cas avec la plus grande prudence –, il nous est donc donné de percevoir la trace de cultes plus ou moins locaux voués à des saints qui ne sont pas antiques, et qu'il est permis de qualifier, au sens large, de monastiques. Le modèle de sainteté qui s'en dégage met en valeur l'ascèse érémitique et, dans le cas d'Émilien, la puissance miraculeuse ; il correspond à celui, bien connu par ailleurs, du saint homme charismatique étudié par Peter Brown<sup>2105</sup>. Autour de 1070, l'iconographie livrée par le reliquaire de saint Émilien montre Émilien sous l'aspect d'un pasteur, d'un faiseur de miracles ou d'un prêtre – on sait par Braulion qu'il avait reçu l'ordination<sup>2106</sup>. Il n'apparaît jamais sous l'aspect des saints moines tonsurés et revêtus de scapulaires, qui figurent par ailleurs sur le reliquaire<sup>2107</sup>. L'objectif n'est donc pas de constituer Émilien en figure par antonomase du saint moine, même si cela n'empêche pas qu'il ait pu être par ailleurs proposé en modèle aux habitants des monastères, comme en témoigne le paragraphe que lui consacre l'hagiographe Grimaud dans la *Vita Dominici siliensis*, composée pour les moines de Silos à la fin du XI<sup>e</sup> siècle ou au tout début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>2108</sup>. Si Émilien incarne un type de sainteté monastique, et par là même constitue une figure digne d'être imitée, il n'en demeure pas moins que l'idéal de vie dont il témoigne, tel qu'il se dégage de la *Vita Emiliani* de Braulion, du récit visuel qu'en propose le reliquaire ou de la *Vita Dominici*, ne correspond pas aux formes les plus actuelles et les plus communes

---

<sup>2104</sup> Sur la grotte des *Siete Altares*, voir INÍGUEZ ALMECH, « Algunos problemas », p. 61-62 ; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La vida eremítica en el reino visigodo », dans *España eremítica*, p. 49-62, ici p. 55 et 62 ; LINAGE CONDE, « La donación de Alfonso VI a Silos », p. 985-986 ; MARTÍNEZ TEJERA, « La realidad material », p. 78. Voir photographie en annexe XVII.

<sup>2105</sup> BROWN, P., « Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *ID., La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985 pour la traduction française, et plus récemment CAMERON, A., « On Defining the Holy Man », dans J. D. HOWARD-JOHNSTON et P. A. HAYWARD (éd.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999, p. 27-43. Sur Émilien comme saint homme : CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, 1998.

<sup>2106</sup> Braulion, *Vita sancti Emiliani*, éd. VÁZQUEZ DE PARGA, 12-13, p. 17-20.

<sup>2107</sup> Voir annexes VIII et XVIII. Sur le reliquaire de San Millán et les représentations de moines qu'il délivre, voir en dernier lieu BANGO TORVISO, *Emiliano, un santo de la España visigoda*.

<sup>2108</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 4, p. 192. Sur les moines de Silos comme destinataires de la *Vita Dominici*, voir VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis »*, p. 105-106.

que revêtait au XI<sup>e</sup> siècle la vie monastique, principalement réalisée dans sa version cénobitique.

### C. Une sainteté monastique « moderne » ?

Depuis l'Antiquité tardive et la *Vita Antonii* d'Athanase, la figure du saint moine ou ermite a connu dans toute la chrétienté un succès jamais démenti, dont les récits hagiographiques parvenus jusqu'à nous ne forment sans doute qu'un reflet très fragmentaire : André Vauchez a ainsi pu qualifier les monastères du haut Moyen Âge de véritables « pépinières de saints »<sup>2109</sup>. Il convient de mesurer l'applicabilité d'une telle idée à la péninsule Ibérique des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles.

La grande pauvreté des productions hagiographiques en général, et de l'hagiographie monastique en particulier, invite d'abord à la prudence<sup>2110</sup>. L'une des rares vies de saints composées en péninsule après 711, la *Vita* anonyme de Froilán de León, atteste néanmoins la popularité maintenue d'un tel idéal de sainteté dans le royaume léonais des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles<sup>2111</sup>. Cette œuvre rapporte la vie d'un ermite charismatique, prédicateur, réceptif aux signes divins, prophète, fondateur de monastères et abbé, finalement établi contre son gré sur le siège épiscopal de León. Subsidiairement, il nous informe aussi sur son compagnon Attila, au parcours assez similaire et également qualifié de saint par l'hagiographe. L'un et l'autre, par la force d'attraction qu'ils semblent avoir exercée, peuvent encore être définis comme des *holy men* dans la lignée des figures chères à Peter Brown. C'est à ce titre que Froilán acquiert la réputation de sainteté qui lui vaut les honneurs d'une *Vita* : l'hagiographe insiste bien davantage sur ses caractères de « saint homme » que sur la fonction épiscopale qu'il se trouve contraint d'exercer<sup>2112</sup>. Selon la *Chronique* de Pelayo d'Oviedo, les campagnes menées à la fin du X<sup>e</sup> siècle par Al-Mansûr contre le royaume léonais auraient entraîné le déplacement du corps de Froilán depuis León jusqu'au lieu montagnard de *Valle Cesar*, que José María Canal Sánchez-Pagín a proposé de le localiser à Valcesá (Valdorria), près de León, où un monastère

---

<sup>2109</sup> Voir encore BROWN, « Le saint homme » ; VAUCHEZ, A., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 22-34. L'expression entre guillemets est tirée de *ID.*, *La sainteté en Occident*, p. 21.

<sup>2110</sup> Voir HENRIET, P., « La santidad en la historia de la *Hispania* medieval : una aproximación político-sociológica », dans *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, p. 13-79, ici p. 37-40.

<sup>2111</sup> Sur les problèmes de datation de ce texte, voir *supra*, p. 59.

<sup>2112</sup> *Vita Froilanis*, p. 578-584. Sur Froilán et Attila, voir CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán, obispo de León » ; CORRAL, « En busca de hombres santos » ; MARTÍN, « La *Vita Froilanis* », p. 566-570.

se trouvait au moins depuis le X<sup>e</sup> siècle<sup>2113</sup>. On ne sait trop quel crédit accorder à ce récit tardif, composé dans les années 1120 par un auteur à la réputation de faussaire bien établie<sup>2114</sup>, mais il atteste sans doute la continuité, jusque dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle, d'un culte localement rendu à Froilán<sup>2115</sup>.

En fait d'hagiographie monastique, avant l'an mil, on ne pourrait guère citer aux côtés de la *Vita Froilanis* – si l'on met de côté le cas incertain d'une *Vita Ildefonsi* dont la datation et la provenance ne peuvent être clairement fixées, peut-être mozarabe et qui rappelle le passage d'Ildefonse par la vie monastique<sup>2116</sup> –, que la *Vita* de l'abbé Salvus d'Albelda, composée entre la mort de Salvus en 962 et la première copie du texte, dans le *Codex albeldensis*, en 976. Cette vie de moine procède cependant d'un tout autre modèle que celle de Froilán, et ne peut être en toute rigueur attachée au genre de l'hagiographie : par l'esprit qui la domine comme par sa position dans la tradition manuscrite, elle prolonge le genre des *Vies des hommes illustres*, initié au IV<sup>e</sup> siècle par Jérôme, poursuivi au V<sup>e</sup> par Gennade de Marseille et repris au VII<sup>e</sup> par Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède<sup>2117</sup>. Le propos de ces séries de biographies avait varié d'un auteur à l'autre, mais elles étaient généralement centrées davantage sur les qualités d'éloquence et sur la production littéraire que sur la sainteté de la vie, même si le *De viris illustribus* d'Ildefonse avait marqué dans cette direction une certaine inflexion<sup>2118</sup>. Il n'est pas aisé de déterminer les motivations qui avaient animé l'auteur de la *Vita Salvi abbatis*, mais l'ambition de promouvoir un culte ne fut certainement pas la première d'entre elles : sans doute faut-il y voir plutôt une forme d'hommage rendu par un disciple lettré à son maître. Rien n'indique d'ailleurs que Salvus ait par la suite été tenu pour saint, et le qualificatif ne lui est à aucun moment attribué dans cette *Vita*. Relevons seulement que l'honneur d'une biographie originale est ici encore octroyé à un moine.

---

<sup>2113</sup> Pelayo d'Oviedo, *Chronicon*, p. 66 : *Quidam autem ex civibus Legionis levaverunt corpus sancti Froilani episcopi intra Pireneos montes in Valle Cesar*. Sur la possible situation de ce lieu, voir CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán, obispo de León », p. 126-128 ; BARTON, S. et FLETCHER, R., *The World of El Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester-New York, 2000, p. 78, n. 23.

<sup>2114</sup> Voir sur cette œuvre BARTON et FLETCHER, *The World of El Cid*, p. 65-74.

<sup>2115</sup> Plus généralement sur le culte rendu à Froilán au XII<sup>e</sup> siècle et au-delà, voir CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán, obispo de León », p. 126-133.

<sup>2116</sup> Voir dernièrement sur ce texte HENRIET, P., « Heurs et malheurs de l'hagiographie épiscopale dans l'Hispania des VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans A. ARIZALETA, F. CAZAL, L. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ et T. RODRÍGUEZ (dir.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du siècle d'or*, Toulouse, 2007 (Méridiennes), p. 313-326, ici p. 319-321 ; GUIANCE, A., « Observations about a Controversial Hagiography : the *Vita vel Gesta Sancti Ildefonsi* », dans *Imago temporis. Medium Aevum*, 3, 2009, p. 99-122.

<sup>2117</sup> *Vita Salvi abbatis*, éd. cit. Sur son apparentement au genre des *Vies des hommes illustres*, voir *supra*, p. 59.

<sup>2118</sup> Voir en général SÁNCHEZ SALOR, E., « El género de los *de viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo : su finalidad », dans *Talia dixit*, 1, 2006, p. 29-54. Sur la tradition hispanique : CODOÑER, C., *El « De viris illustribus » de Isidoro de Sevilla* ; EAD., *El « De viris illustribus » de Ildefonso de Toledo* ; FONTAINE, J., « El *De viris illustribus* de San Ildefonso, tradición y originalidad », dans *Anales toledanos*, 3, 1970, p. 59-96 ; HENRIET, « Heurs et malheurs de l'hagiographie », p. 318.

Il faut attendre ensuite la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle ou les premières années du XII<sup>e</sup> siècle pour trouver trace d'une nouvelle vie de saint hispanique, celle de Dominique de Silos, beaucoup plus développée que les précédentes et incluant pour la première fois en péninsule une collections de miracles. L'hagiographe Grimaud y relate les mérites de celui qui mourut comme abbé du monastère en 1073, et qui avait été auparavant ermite puis moine à San Millán de la Cogolla<sup>2119</sup>. Dès 1076, le nom de Dominique est attesté dans la titulature du monastère de Silos<sup>2120</sup>. Son culte, si l'on en croit la collection de miracles qui complète le récit biographique, paraît avoir connu une certaine diffusion<sup>2121</sup>. Le modèle est ici moins celui du saint homme charismatique que celui d'une sainteté abbatiale et cénobitique, plus proche des cas de sainteté modernes attestés à la même époque au nord des Pyrénées, comme ceux des abbés clunisiens. Rappelons que l'hagiographe vient lui-même du nord des Pyrénées.

Hors de l'hagiographie, des indices plus ténus permettent d'identifier quelques autres exemples de promotions de moines « modernes » à la sainteté. C'est peut-être le cas de Gennade d'Astorga, ermite, moine et évêque à la fin du IX<sup>e</sup> et dans les premières décennies du X<sup>e</sup> siècle<sup>2122</sup>. Une forme de dévotion à Gennade est attestée localement dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle : plusieurs actes lui attribuent alors le titre de saint, d'abord en l'associant à la titulature du monastère de Santiago de Peñalba, fondé par Gennade et qui avait par la suite reçu son tombeau, puis dans une série d'actes rappelant d'une brève formule le rôle de quelques personnages clefs dans l'histoire de San Pedro de Montes, une autre de ses fondations monastiques<sup>2123</sup>. Il est difficile de savoir si ce culte dépasse alors l'enceinte des monastères édifiés par Gennade. Bien plus tard sont attestés un culte liturgique à la cathédrale d'Astorga et un pèlerinage sur son tombeau, mais les sources ne permettent pas d'en dater le commencement<sup>2124</sup>. Le cas de Rosende est assez comparable : fondateur du monastère de

---

<sup>2119</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 1-6, p. 162-236. Sur cette œuvre, voir VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis »*, p. 85-106.

<sup>2120</sup> AVI, doc. 38, p. 91-92 : *Dominis uidelicet atque gloriosis post Deum nobis fortissimis patronis sancto Dominico confessori Christi et abbati et sancto Martino episcopo necnon uenerandis martiribus Sebastiano atque Fabiano, quorum reliquie condite requiescunt in predicto loco Sancti Dominici quod situm est in ualle quod dicitur Tablatellum.*

<sup>2121</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 9-22 et II, 1-39, p. 254-300 et 322-420. Sur le culte de Dominique de Silos, voir plus largement LAPPIN, A., *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*, Leeds, 2002 (MHRA Texts and Dissertations, 56), spt. p. 85-129.

<sup>2122</sup> Sur la vocation monastique de Gennade, voir GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 42-63.

<sup>2123</sup> TSPM, doc. 24 (1075), p. 110 : *vobis patronis sanctissimms sancti Iacobi apostoli et sancti Genadio episcopi quorum baselice site sunt in radice ripis Pinne Albe* ; doc. 31, p. 117 : *baselica sita esse dignoscitur inter Alpes bergidenses [...] ubi ex cenobio monastice regule constructum est permanendum, a sanctis Patribus Fructuosus, Gennadius et Valerius.* Et dans le même sens *ibid.*, doc. 32 (1081), p. 118 ; doc. 34 (1082), p. 120 ; doc. 35 (1082), p. 121. Sur la fondation de Peñalba et la présence du tombeau de Gennade dans ce monastère, QUINTANA PRIETO, *Peñalba*, p. 11-34 ; MARTÍNEZ TEJERA, *La ecclesia de Peñalba*, p. 51-68.

<sup>2124</sup> Sur les offices consacrés à Gennade d'après les anciens bréviaires de la cathédrale d'Astorga, voir BERJÓN Y VÁZQUEZ, A., *Nuevo lucifero para la historia de la diócesis de Astorga*, Astorga, 1902, p. 173-181. Les

Celanova en 936, évêque de Mondoñedo puis d'Iria mais toujours aspiré par l'appel de la vie monastique, il pourrait avoir fait l'objet d'une dévotion dès après sa mort en 977, même si la rédaction d'une *Vita Rudesindi* n'est pas antérieure à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>2125</sup>. Cette même année, un diplôme du roi Ramire III adressé à Celanova signale que s'y trouve enterré son *sanctissimum corpus*<sup>2126</sup>. Un autre diplôme royal le désigne en 991 comme *beatus et sanctus Dei*<sup>2127</sup>. En 1002, en 1010, il reçoit encore dans les chartes de Celanova les titres de *sanctus sacerdos* et de *sanctissimus pater*<sup>2128</sup>. Il faut toutefois attendre la dernière décennie du XI<sup>e</sup> siècle pour trouver son nom associé à la titulature du monastère, dédié d'abord au saint Sauveur<sup>2129</sup>. Semblable encore pourrait être le cas de l'abbé Virila de Leire, personnage fort mal connu, peut-être abbé du monastère en 928 et dont le nom fut incorporé à la titulature de son église à une date inconnue, probablement dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle : les deux actes qui l'attestent auparavant sont des falsifications, mais la titulature incluant Virila est couramment mentionnée dans les chartes de Leire à partir de 1064<sup>2130</sup>.

La sainteté « contemporaine » est toutefois loin d'être spécifiquement monastique : en témoigne le cas des martyrs en terre d'Islam, ceux de Cordoue dont les chrétiens du nord récupèrent peut-être quelques reliques<sup>2131</sup> ; les sœurs Nunilo et Alodia, promues patronnes du

---

pèlerinages sur le tombeau de Gennade, présentés comme une tradition ancienne, ont été décrits à l'époque moderne par MORALES, *Viage de Ambrosio de Morales*, p. 174 ; *ID.*, *Coronica general de España*, p. 139, et par SANDOVAL, *Primera parte de las fundaciones*, f. 31<sup>r</sup>.

<sup>2125</sup> Pour reconstituer la biographie de Rosende, voir CARRIEDO TEJEDO, *Sanctus Rudesindus*. Sur la date de la *Vita sancti Rudesindi*, cf. DÍAZ Y DÍAZ *et al.*, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo*, p. 47-54.

<sup>2126</sup> CDMC 2, doc. 186 (977), p. 183 : *monasterium situm est loco predicto Cellenoue, quod uenerabilis pater et diue memorie auius noster domnus Rudesindus episcopus fundauit et ubi sanctissimum corpus eius honorifice humatum abetur*.

<sup>2127</sup> Tumbo A, doc. 56, p. 165 : *secundum illud obtinuit beatus et sanctus Dei Rudesindus episcopus*.

<sup>2128</sup> CDMC 3, doc. 263 (1002), p. 83 : *quousque ipse sanctus sacerdos et sumus pontifex diem ultimum claudit extremum* ; TC, doc. 180 (1010), p. 250 : *nutritus et creatus sum in manus sanctissimi patris et summi pontificis nostri cum omni cautela nominando domni Rudesindi episcopi*.

<sup>2129</sup> TC, doc. 119 (1093), p. 181 : *ad monasterium Cellenove in honorem sancti Salvatoris et sancto Rudesindo episcopo*.

<sup>2130</sup> La seule trace de la possible existence historique d'un abbé Virila de Leire est fournie par un acte copié dans le cartulaire de San Juan de la Peña : CSJP 1, doc. 14 (928), p. 49 : *Et ipse domnus Galindo episcopus posuit testes pronominatos abbates et presbiteros domnum abbatem Verilam et domnum Galindonem de Lisabe et Galindo Galindones de Sancto Petro, abbas Eximinus de Sancto Martino et de Elessu, etc.* On ne peut néanmoins assurer qu'il se soit agi de l'abbé de Leire. Le nom de Virila apparaît dans la titulature de ce monastère deux fois avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle : DML, doc. 15 (1014), p. 33 ; doc. 27 (1037), p. 58, mais ces deux actes sont sans doute des forgeries tardives : voir en ce sens FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49 ; CDCP, doc. 5, p. 26 ; CDSM, doc. 8, p. 72-73. La titulature incluant Virila devient courante à partir de DML, doc. 72 (1064), p. 111 : *in monasterio Leiurensem sub aula domini Saluatoris, qui est Christus filius Dei uiui, ubi quiescunt corpora beatissimarum uirginum et martirum Christi Nunilonis atque Elodie et sancti Berila abbatis*. Puis de même *ibid.*, doc. 73 (1064), p. 113 ; doc. 74 (1064), p. 115 ; doc. 77 (1066), p. 119 ; doc. 84 (1068), p. 126 ; doc. 106 (1079), p. 157. Sur Virila, voir avec réserve l'article ancien de RUIZ DE OYAGA, P., « San Virila, abad de Leyre », dans *Principe de Viana*, 16, 1955, p. 307-319.

<sup>2131</sup> Celles d'Euloge et de Leocritia pourraient avoir été transférées dans le royaume asturien dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, si l'on en croit un récit vraisemblablement tardif livré par FLÓREZ, *España Sagrada*, 10, Madrid, 1792, p. 467.

monastère de Leire, pour lesquelles une *Passio* est rédigée et dont la fête est incorporée au sanctoral hispanique<sup>2132</sup> ; le jeune Pélage surtout, martyrisé à Cordoue en 925, dont le culte connaît une remarquable diffusion dans tout le royaume léonais<sup>2133</sup>. Les entreprises visant à promouvoir ou à raviver des cultes, par la translation de reliques et par la mise en récit de ces transferts, ne se concentrent nullement sur les figures érémitico-monastiques. On pourrait certes citer le cas de l'ermite Félix de Bilibio, maître de saint Émilien, dont les reliques sont récupérées par les moines de San Millán à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, mais les autres exemples d'*inventiones* et de *translationes*, celle du corps de l'apôtre Jacques en Galice au début du IX<sup>e</sup> siècle, celle des restes de l'évêque Isidore de Séville en 1063, celles du martyr antique Zoïle de Cordoue et peut-être encore du *varón apostólico* Indalèce à la fin du XI<sup>e</sup> siècle révèlent en matière de sainteté des intérêts bien diversifiés<sup>2134</sup>. La pauvreté de l'hagiographie hispanique dans le haut Moyen Âge et la faible proportion de l'hagiographie monastique au sein des productions relevant de ce genre littéraire invitent en outre à nuancer l'importance du modèle de la sainteté monastique en péninsule Ibérique, par comparaison avec la place centrale qu'il occupe dans le monde franc. Les saints abbés fondateurs de l'époque mérovingienne, plus ou moins mythifiés à l'époque carolingienne, sont bien connus<sup>2135</sup>. L'étude menée par Joseph-Claude Poulin sur la sainteté dans l'Aquitaine carolingienne a permis de mettre en lumière la prééminence des vertus monastiques dans les textes hagiographiques composés entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècles<sup>2136</sup>. Par la suite, les *Vitae* produites en milieu clunisien accusent encore de telles caractéristiques<sup>2137</sup>. On ne saurait en dire autant d'une production hispanique qui demeure à la même époque prioritairement attentive aux martyrs<sup>2138</sup>.

<sup>2132</sup> Sur le culte de ces deux saintes, le transfert de leurs reliques et leur vénération au monastère de Leire, voir GIL, J., « En torno a las santas Nunilón y Alodia », dans *Revista de la Universidad de Madrid*, 19, 1974, p. 103-140 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 81-83 ; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Milton Park-New York, 2002, p. 68-79. Leur fête apparaît au 21 octobre dans les calendriers liturgiques dès la fin du X<sup>e</sup> siècle : VIVES et FÁBREGA, « Calendarios hispánicos », p. 145, 354, 360, 366 ; JANINI, « Dos calendarios emilianenses », p. 192.

<sup>2133</sup> Le transfert des reliques de Pélage à León, en 967, est rapporté par Sampiro, *Chronicon*, 26-28, p. 337-340. Sur la diffusion de sa *Passio* et de son culte, voir DÍAZ Y DÍAZ, « La Pasión de S. Pelayo ».

<sup>2134</sup> Sur les translations de reliques dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir en général PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 32-59 ; HENRIET, « La santidad », p. 29-32 ; *ID.*, « Les saints et la frontière », p. 375-378 ; *ID.*, « Propagande hagiographique et Reconquête », dans M. TISCHLER et A. FIDORA (éd.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, 2011, p. 347-361, ici p. 359-361.

<sup>2135</sup> PRINZ, F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlandlen und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich, 1988<sup>2</sup>, p. 489-496 et 502-503.

<sup>2136</sup> POULIN, J.-C., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, 1975 (Travaux du Laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval, 1), p. 36-42 et 99-116.

<sup>2137</sup> Voir notamment IOGNA-PRAT, Agni immaculati ; *ID.*, « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940 - v. 1140) », dans M. HEINZELMANN (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992 (Beihefte der Francia, 24), p. 77-118 ; GOULLET, M., « Odilon, saint et hagiographe », dans

On ne peut ignorer malgré tout la place tenue par la vie érémitico-monastique dans la définition des modèles de sainteté récente<sup>2139</sup>. En ce sens, si l'on accepte l'idée qu'un Froilán, qu'un Gennade ou qu'un Rosende ont été vénérés moins pour la fonction épiscopale qu'ils ont méprisée ou fini par rejeter que pour la force de leur engagement monastique, il est frappant de remarquer par contraste l'absence de véritables saints évêques, admirés pour leur action épiscopale, dans la péninsule Ibérique du IX<sup>e</sup>, du X<sup>e</sup> ou même du XI<sup>e</sup> siècle, quand l'époque wisigothique avait produit de remarquables séries de *Vitae* épiscopales avec les *Vies des Pères de Mérida* ou le *De viris illustribus* d'Ildefonse de Tolède<sup>2140</sup>. La circulation de l'hagiographie ancienne, en particulier à travers le légendier de Valère du Bierzo, est pareillement révélatrice de l'attrait exercé par les saints ascètes, ermites et moines de l'Orient tardo-antique ou de l'Hispanie wisigothique<sup>2141</sup>. Même s'il est difficile de prouver les connexions entre les modèles véhiculés par les textes, les pratiques monastiques et leur réception sociale, le cas de Gennade d'Astorga atteste probablement leur réalité<sup>2142</sup>. Il est à peu près certain que Gennade avait lu les textes qui nous permettent, aujourd'hui encore, de connaître la vie de Fructueux de Braga et celle de Valère du Bierzo, c'est-à-dire la *Vita Fructuosi* et les écrits « autobiographiques » de Valère : c'est ce qui transparait explicitement de la charte de donation connue comme le « testament » de Gennade (ca. 919-920)<sup>2143</sup>. Or ces textes présentent un modèle de sainteté, ou du moins un modèle de vie – les œuvres « autobiographiques » de Valère ont été analysées par divers auteurs comme une forme

---

*Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny : la « Paix de Dieu » et l'Europe de l'an mil. Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 mai 2000*, Nonette, 2002, p. 73-81.

<sup>2138</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 18 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 309-323 ; HENRIET, « La santidad », p. 39.

<sup>2139</sup> Voir déjà en ce sens DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 286-289.

<sup>2140</sup> Voir sur le *De viris illustribus* d'Ildefonse les références données *supra*, n. 1958. Présentation et édition de référence des *Vies des Pères de Mérida : Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, éd. A. MAYA SÁNCHEZ, Turnhout, 1992 (CCCM, 116). Sur l'hagiographie épiscopale dans la péninsule Ibérique médiévale, voir HENRIET, « Heurs et malheurs de l'hagiographie épiscopale » ; *Id.*, « Écrire l'histoire des évêques en Péninsule ibérique, de l'époque wisigothique à la "normalisation" de l'Église (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans F. BOUGARD et M. SOT (éd.), *Liber, gesta, histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international organisé au Centre d'études médiévales d'Auxerre les 25, 26 et 27 juin 2007*, Turnhout, 2009, p. 329-346. Comme le montre CARRERO SANTAMARÍA, E., « The Bishop-Saints of Galicia and León, their Cults, and Material Remains (Ninth to Eleventh Centuries) », dans S. LAMIA et E. VALDEZ DEL ÁLAMO (éd.), *Decorations for the Holy Dead. Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints*, Turnhout, 2002 (International Medieval Research. Art History, 8), p. 93-110, la promotion d'une sainteté épiscopale est un phénomène plus tardif, qui se développe à partir du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2141</sup> Sur le légendier de Valère, voir les références données *supra*, n. 2092.

<sup>2142</sup> Les lignes qui suivent constituent un résumé de GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 63-73.

<sup>2143</sup> RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, vol. 2, append. IV, p. 472 : *ad sanctum Petrum ad heremum perrexi, qui locus possessus a beato Fructuoso et institutus : postquam sanctus Valerius eum obtinuit : quantae autem vitae sanctitatis fuerint, et quanta virtutum gratia et miraculorum emolumento enituerint, historiae et vitarum eorum scripta declarant.*

d'« auto-hagiographie »<sup>2144</sup> – qui puise son inspiration dans celui des saints ascètes orientaux : non seulement les textes de l'Orient monastique ont été utilisés comme sources à la fois par l'auteur anonyme de la *Vita Fructuosi* et par Valère<sup>2145</sup>, mais surtout, l'un et l'autre revendiquent expressément une telle filiation<sup>2146</sup>. Comme l'avaient fait au VII<sup>e</sup> siècle Fructueux et Valère, Gennade paraît avoir inscrit ses pas dans ceux des Pères du désert. Le volume des *Vitae patrum* qu'il cède en 919-920 à ses monastères prouve qu'il a une connaissance textuelle directe des moines orientaux<sup>2147</sup>. « Aspirant à la vie des ermites », selon l'acte connu comme son « testament », il se retire au désert pour restaurer un monastère fondé par Fructueux, se voit plus tard forcé de monter sur le siège épiscopal d'Astorga – conformément au *topos* forgé en Orient du refus monastique de l'ordination – avant de renoncer à sa charge pour mener une vie d'ermitte dans une structure apparentée aux laures orientales<sup>2148</sup>. Parce que sa vie monastique s'y conforme en de nombreux points, on peut tenir pour vraisemblable que Gennade l'a conduite en ayant à l'esprit le modèle des Pères du désert, incarné à l'époque wisigothique par Fructueux et Valère. Il n'est sans doute pas exagéré d'en conclure à la vitalité d'un modèle de sainteté monastique orientale et à sa mise

<sup>2144</sup> Voir en particulier en ce sens HILLGARTH, J. N., « Historiography in Visigothic Spain », dans *La storiografia altomedievale*, Spolète, 1970 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 17), p. 261-311, ici p. 308 ; COLLINS, R., « The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo : Their Structure and Purpose », dans *Los Visigodos. Historia y Civilización*, p. 425-442. Pour une discussion autour de ce concept, voir VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, 2007 (Libros singulares, 17), p. 290 ; HENRIET, P., « Érémitisme, société, construction du Moi : le projet valérien », à paraître.

<sup>2145</sup> Sur les sources de la *Vita Fructuosi*, voir DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de san Fructuoso*, p. 24-31. Sur la réception par Valère des textes de l'Orient monastique, voir ROBLES SIERRA, A. « San Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica », dans *Teología Espiritual*, 9, 1965, p. 7-52, ici p. 34-38 ; COLLINS, « The autobiographical works », p. 428-431 ; HENRIET, P., « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VII<sup>e</sup> siècle », dans É. BOZOKY (dir.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers. 11-14 septembre 2008*, Turnhout, 2012 (Hagiologia, 8), p. 93-110, ici p. 104-106.

<sup>2146</sup> *Vita sancti Fructuosi*, 1, p. 80 : *hic uero in sacratissimo religionis propositu spiritus sancti flamma succensus ita in cunctis spiritalibus exercitiis omnibusque operibus sanctis perfectus emicuit ut ad patrum se facile quoequaret meritis Thebaeorum* ; Valère, *De celeste revelatione*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo*, p. 218-222, ici 1, p. 218 : *Dum olim sancte memorie beatissimus Fructuosus in exordio sue almifice conuersionis per huius nostri quohabitationis eremi recessus uastasque solitudines, per diuersis rupibus, speluncis atque alpium conuallibus eremiticam duceret uitam, adinstarque orientalium monachorum in omni abstinentia et sancta exercitia degens, ita gloriosis uirtutum prodigiis perfectus emicuit ut antiquis Thebeis patribus se facile quoequaret.*

<sup>2147</sup> RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, vol. 2, append. IV, p. 477 : *uitas Patrum*.

<sup>2148</sup> *Ibid.*, p. 471-473 : *Cumque adhuc sub Patre, et abbate meo Arandiselo in Ageo monasterio degerem, vitam heremitarum delectantibus cum duodecim fratribus, et benedictione supradicti senis ad sanctum Petrum ad heremum perrexi [...]. Sed aemulus virtutum, vitam nostram inuidens, quasi pro aedificatione multorum mentes plurimorum excitans, ad Pontificatum Astoricae, ad suburbia adstractus sum, in quae multis annis involvens et magis vi principum perdurans, quam spontanea mente, sed neque plene corporis ibidem commoravi.* La vie d'ermitte menée par Gennade après son renoncement à l'épiscopat est décrite dans CDCA, doc. 19 (920), p. 74. Voir pour une analyse de cet acte GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 54-56. Sur les origines orientales du *topos* du refus monastique de l'ordination, voir MARAVAL, « Monachisme, laïc et cléricature ».

en application prolongée, à tout le moins dans le nord-ouest de la péninsule Ibérique et jusqu'au début du X<sup>e</sup> siècle. En d'autres termes, s'il existe bien une sainteté monastique « moderne » dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, celle-ci ne paraît pas dépendre d'un modèle de sainteté moderne, comparable à celui que donne à connaître au même moment l'hagiographie monastique élaborée au nord des Pyrénées. En ce domaine comme en d'autres, il faut sans doute attendre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et la réception accélérée des courants ultra-pyrénéens en péninsule pour voir émerger un nouveau modèle de sainteté, que l'on pourrait qualifier d'abbatiale. De façon significative, les premiers textes qui le diffusent – *Vie de Dominique de Silos* par le moine Grimaud, *Vie d'Alleaume de La Chaise-Dieu* par le moine Raoul – sont les œuvres d'hagiographes eux-mêmes venus du nord des Pyrénées<sup>2149</sup>.

### **III. Les moines dans l'ordre du monde hispanique**

Une chose est l'omniprésence des moines dans la documentation, l'autorité sociale et politique dont ils bénéficient, le prestige reconnu à leur genre de vie. Une autre est la place qu'ils tiennent, ou du moins celle que les sources contemporaines leur accordent dans les schémas d'ordonnement de la société chrétienne. Il convient, autant que possible, de la mesurer pour elle-même. Une telle entreprise n'est pas chose aisée, en raison une nouvelle fois de la pauvreté des productions littéraires dans la péninsule Ibérique des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. L'absence de tout traité théorique donnant à lire les conceptions des hommes du temps sur ce que devait être l'ordre du monde, sur la place qui revenait à chacun ici-bas, sur les fonctions propres aux différentes composantes du corps social limite grandement notre capacité à percevoir la position particulière des moines dans la société. Tâchons de faire avec les sources dont nous disposons.

#### **A. Les moines dans les nomenclatures sociales**

Tout au long du haut Moyen Âge hispanique, des textes de nature variée proposent une lecture de l'ordre social sous forme de nomenclatures qui prétendent rendre compte de l'organisation de la société, d'une façon toujours sommaire, descriptive, non théorisée, en distinguant différentes catégories dans un souci plus ou moins méthodique et exhaustif de couvrir l'ensemble du spectre social. Il s'en dégage une représentation modélisée de la

---

<sup>2149</sup> Voir respectivement VALCÁRCEL, La « Vita Dominici Siliensis » ; *ID.*, « La Vita Adelelmi ».

société, des groupes qui la composent et, dans le meilleur des cas, de leur position relative au sein de la hiérarchie sociale.

Dans la péninsule Ibérique comme dans le reste du monde chrétien médiéval, la place que reçoivent les moines au sein des systèmes de classification sociale a souvent été problématique et fluctuante, dans la mesure où ils ne se rattachent qu'imparfaitement ou incidemment aux deux subdivisions fondamentales de l'*Ecclesia* que sont le clergé, d'une part, et la masse des fidèles, de l'autre. La ligne de partage qui sépare les clercs ordonnés des laïcs demeure toujours nettement tracée, et la situation des moines prise de ce fait dans une certaine ambiguïté<sup>2150</sup>. Pour la dépasser, des découpages visant à mieux prendre en compte le cas particulier des moines apparaissent donc dès les premiers temps du monachisme, qui permettent de placer ceux-ci dans un groupe à part, défini selon des critères fonctionnels ou moraux : les contemplatifs, séparés des chefs de l'Église et de ceux qui s'occupent des affaires du monde chez Augustin ; les continents, séparés des prédicateurs et des laïcs mariés chez Grégoire le Grand<sup>2151</sup>. À l'époque wisigothique, Tajon de Saragosse réinterprète ce schéma, à partir de Grégoire, en identifiant expressément les *continentes* aux *monachi*<sup>2152</sup>. Isidore de Séville, dans ses *Étymologies*, sépare pareillement les moines des clercs et des autres fidèles ; son *De ecclesiasticis officiis*, selon une nomenclature plus précise, les traite à part de toute la hiérarchie des ordres cléricaux, des pénitents, des vierges, des veuves et des gens mariés<sup>2153</sup>.

Il est difficile de suivre le cheminement, la réception et la vigueur de tels schémas dans la péninsule Ibérique des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, même si la diffusion qu'y avaient reçue les *Morales sur Job* de Grégoire et les deux œuvres citées d'Isidore a dû favoriser leur connaissance. Le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Beatus de Liébana, dans le long prologue du livre II, décrit le contenu de l'Église avec une ambition d'exhaustivité : « Or l'Église est composée de ceux-ci : le Christ, les anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les

---

<sup>2150</sup> Sur l'ambiguïté de la situation monastique, voir notamment IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu*, p. 85-86 ; *ID.*, « La matrice monastique du lettré dans l'Occident chrétien (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 154, 2011, p. 31-43, ici p. 38.

<sup>2151</sup> Voir au sein d'une vaste bibliographie CONGAR, Y., « Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *I laici nella « societas christiana »*, p. 83-117, ici p. 84-86 ; DUBY, *Les trois ordres*, p. 521-572 ; CONSTABLE, G., « The Orders of Society », dans *ID.*, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, p. 249-360, ici p. 267-288 ; IOGNA-PRAT, D., « Ordre(s) », dans LE GOFF et SCHMITT, *Dictionnaire raisonné*, p. 845-860, ici p. 846-847.

<sup>2152</sup> Voir BATANY, P., « Tayon de Saragosse et la nomenclature sociale de Grégoire le Grand », dans *Bulletin Du Cange*, 37, 1969-1970, p. 173-192, ici p. 179-188.

<sup>2153</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XII-XIV ; *ID.*, *De ecclesiasticis officiis*, II, I-XX, p. 53-97.

martyrs, les clercs, les moines et les fidèles religieux »<sup>2154</sup>. L'édition de référence du *Commentaire sur l'Apocalypse* n'identifie ici aucune source. Si l'énumération est classique et pourrait trouver de nombreux échos dans la littérature antérieure, on peut cependant y voir une dérivation directe des *Étymologies* d'Isidore, d'une part parce que le prologue procède jusque-là tout entier de cette œuvre, d'autre part et surtout parce que la liste établie par Beatus correspond très précisément au plan du livre VII des *Étymologies*. Beatus ne se borne toutefois pas à citer Isidore à la lettre : il construit son propre schéma à partir des rubriques isidoriennes, en laissant de côté celles qui s'intègrent mal à son propos descriptif (fig. 20)<sup>2155</sup>.

ISIDORE, <i>Etymologiae</i> , VII	BEATUS, <i>Tractatus de Apocalipsin</i> , II, Prol., 7
1. <i>De Deo</i>	—
2. <i>De Filio Dei</i>	<i>Christum</i>
3. <i>De Spiritu sancto</i>	—
4. <i>De Trinitate</i>	—
5. <i>De angelis</i>	<i>Angelos</i>
6. <i>De hominibus qui quodam praesagio nomen acceperunt</i>	—
7. <i>De patriarchis</i>	<i>Patriarchas</i>
8. <i>De prophetis</i>	<i>Prophetas</i>
9. <i>De apostolis</i>	<i>Apostolos</i>
10. <i>De reliquis in Evangelio nominibus</i>	—
11. <i>De martyribus</i>	<i>Martires</i>
12. <i>De clericis</i>	<i>Clericos</i>
13. <i>De monachis</i>	<i>Monachos</i>
14. <i>De ceteris fidelibus</i>	<i>Fideles et religiosos</i>

Fig. 20. L'*Ecclesia* selon Beatus, d'après les *Étymologies* d'Isidore de Séville

Le tableau de l'*Ecclesia* présenté par Beatus propose en réalité une combinaison entre la hiérarchie céleste et une description classifiée de la société terrestre. Celle-ci, dans la lignée de Grégoire le Grand, est modélisée selon un schéma triparti : les clercs, les moines, le reste des fidèles. Comme l'énumération apparaît guidée non seulement par la succession chronologique de l'histoire du salut – après les patriarches viennent les prophètes, puis les apôtres et les martyrs, enfin l'Église d'ici-bas dans son actualité –, mais aussi par un principe proprement hiérarchique – le Christ à un bout, les simples fidèles à l'autre –, il ne semble pas abusif d'interpréter cette tripartition sociale dans un sens hiérarchique : les clercs, parce qu'ils

<sup>2154</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 1, II, Prol., 1,7, p. 142 : *Continet autem ecclesia hos : Christum, angelos, patriarchas, prophetas, apostolos, martires, clericos, monachos, fideles et religiosos.*

<sup>2155</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII.

ont reçu le sacrement de l'ordination, sont supérieurs aux moines, eux-mêmes placés plus haut que les laïcs « religieux », c'est-à-dire simplement chrétiens.

Près de trois siècles après Beatus, le *liber horarum* copié en 1055 pour le roi Ferdinand I<sup>er</sup> reçoit aux folios 197-199 la copie d'une prière attribuée à saint Augustin. Le texte est composé d'une première partie, de source inconnue, et d'une litanie que Manuel Díaz y Díaz attribue sans plus de précisions à Alcuin, mais qui reproduit en réalité le texte d'une prière conservée dans un manuscrit de Fleury datable des environs de 900, lequel l'attribue à Jérôme. La confusion de Díaz y Díaz vient sans doute du fait que le texte tiré du manuscrit de Fleury est édité par Migne en appendice des œuvres d'Alcuin<sup>2156</sup>. La deuxième partie de l'*Oratio sancti Augustini*, avant la litanie proprement dite, s'ouvre par un appel à l'intercession de plusieurs groupes, génériquement et – en partie au moins – hiérarchiquement énumérés (fig. 21).

---

<sup>2156</sup> *Oratio sancti Augustini*, éd. M. V. PARDO GÓMEZ, et M. A. GARCÍA PIÑEIRO, « Transcripción del texto », dans M. C. DÍAZ Y DÍAZ (coord.), *Libro de horas de Fernando I de León. Edición facsímile do manuscrito 609 (Res. I) da Biblioteca universitaria de Santiago de Compostela*, 2 vol., Saint-Jacques de Compostelle, 1995, vol. 2, p. 65-194, ici p. 176-179, spt. p. 177 : *Angeli arcangeli uirtutes potestates principatus dominationes troni cherubin serafin intercedite pro me. Patriarche prophetae apostoli et omnes sancti martyres et confessores intercedite pro me. Omnes sancti episcopi et sancti presbiteri et sancti diaconi et omnes sancti ecclesiastici et anacorete et eremite et omnes sancti monaci intercedite pro me*. Sur cette *oratio*, voir les commentaires formulés par DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El códice de Compostela. Tradición y modernidad », *ibid.*, p. 9-51, ici p. 43-44. La source est textuellement la pièce intitulée *Nomina quae sicut a sanctis patribus est traditum in quotidianis sunt legenda*, PL, 101, col. 1390-1395, ici col. 1390-1391 : *Angeli, archangeli, virtutes, potestates, principatus, dominationes, throni, cherubim, seraphim, patriarchae, prophetae, apostoli, martyres, et confessores, et episcopi sancti, et presbyteri sancti, et diaconi sancti, et omnes sancti ecclesiastici, et anachoritae, et eremitae, et monachi, et sanctae virgines, et sanctae viduae, et sanctae sapientes, et omnes sancti qui nos praecesserunt ab Adam usque in hodiernum diem orent pro nobis*.

Catégories	Composantes	Principes d'énumération catégoriels	Principes d'énumération généraux
Anges	Anges Archanges Vertus Puissances Principautés Dominations Trônes Chérubins Séraphins	Hiérarchie ascendante (modèle grégorien)	Hiérarchie descendante + Succession chronologique
Figures bibliques	Patriarches Prophètes Apôtres	Succession chronologique	
Saints	Martyrs Confesseurs	Succession chronologique et hiérarchie descendante (prestige et vénération)	
Clercs	Évêques Prêtres Diacres	Hiérarchie descendante (grades)	
Moines	Anachorètes Ermites Cénobites	Succession chronologique et hiérarchie descendante (degré d'isolement et de pureté)	

**Fig. 21. Hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique selon l'*Oratio sancti Augustini du Liber horarum* de Ferdinand I<sup>er</sup>**

Un premier ensemble est constitué par les neuf catégories d'anges, suivies des patriarches, des prophètes et des apôtres, qui forment un deuxième bloc ; il est complété par les martyrs et les confesseurs. Les groupes suivants peuvent être répartis à leur tour en deux sous-ensembles : les clercs ordonnés d'une part – les évêques, les prêtres et les diacres – et tous les (autres) ecclésiastiques d'autre part : anachorètes, ermites et moines *stricto sensu* ; comprenons cénobites. Après la hiérarchie céleste des anges et des saints, la hiérarchie terrestre des hommes voués à Dieu. Le modèle vient du nord des Pyrénées, où l'on connaît le succès de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite, même si l'énumération paraît ici dépendre plus directement de Grégoire le Grand<sup>2157</sup>. Déconnecté des savantes interprétations *pro domo* que pouvaient en tirer les moines des puissantes communautés de Cluny ou de Fleury<sup>2158</sup>, un

<sup>2157</sup> Voir IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 22-23 ; *Id.*, *La Maison Dieu*, p. 90-96 ; JUDIC, B., « Hiérarchie angélique et hiérarchie ecclésiastique chez Grégoire le Grand », dans F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT et R. LE JAN (éd.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval, 400-1000*, Turnhout, 2008 (Collection Haut Moyen Âge, 6), p. 39-54.

<sup>2158</sup> Pour une lecture monastique du modèle dionysien, voir IOGNA-PRAT, D., « Penser l'Église, penser la société après le pseudo-Denys l'Aréopagite », dans BOUGARD, IOGNA-PRAT et LE JAN, *Hiérarchie et stratification sociale*, p. 55-79, ici p. 72-73.

tel schéma donne encore à lire une représentation hiérarchisée de l'Église terrestre où les clercs l'emportent sur les moines, placés au dernier rang des serviteurs de Dieu.

Des classifications comparables se dégagent des pénitentiels hispaniques. La casuistique pénitentielle implique d'ajuster les peines à la qualité de chacun. Le chapitre relatif à l'ivresse, par lequel s'ouvrent les prescriptions des trois pénitentiels conservés, détaille ainsi les peines en fonction de la condition des fautifs, présentés selon un ordre qui offre peu de variations (fig. 22)<sup>2159</sup>.

<i>Paenitentiale albeldense</i>		<i>Paenitentiale silense</i>		<i>Paenitentiale cordubense</i>	
Catégorie	Pénitence	Catégorie	Pénitence	Catégorie	Pénitence
<i>Episcopus aut aliquis ordinatus</i>	Démission ou déposition	<i>Episcopus aut aliquis ordinatus</i>	Démission ou déposition	<i>Episcopus aut aliquis ordinatus</i>	Démission ou déposition
<i>Presbiter aut diaconus</i>	20 à 100 jours selon gravité	<i>Sacerdos aut quilibet clericus</i>	20 à 60 jours selon gravité	<i>Sacerdos, presbiter, diaconus</i>	7 à 40 jours selon gravité
—	—	—	—	<i>Clerus uel minister</i>	Selon le jugement de l'évêque
<i>Monaci</i>	20 à 100 jours selon gravité	<i>Conuersus</i>	30 à 70 jours selon gravité	<i>Conuersus</i>	40 à 50 jours selon gravité
<i>Laici uero uota non habentes</i>	10 à 40 jours selon gravité	<i>Laicus</i>	10 à 40 jours selon gravité	<i>Laicus et uota non habentes</i>	Admonition par le prêtre

**Fig. 22. Tarification des peines pour ivresse selon les pénitentiels hispaniques**

Les moines, désignés comme *monachi* ou *conuersi*, figurent dans tous les cas à une position intermédiaire : après tous les clercs ordonnés, énumérés dans leur succession hiérarchique – évêque, prêtre, diacre, simple clerc –, mais avant les laïcs *uota non habentes*. Cette dernière précision, présente dans les pénitentiels d'Albelda et de Cordoue, donne à penser qu'il existait par contraste une catégorie de laïcs ayant prononcé des vœux, qu'il serait alors permis d'identifier avec les *monaci* ou *conuersi* précédents, eux-mêmes distincts des *ordinati* initialement mentionnés. Une hiérarchie générique pourrait être ainsi dégagée, déterminée par un critère de sacralité : les « ordonnés », puis les « voués », enfin ceux qui ne sont ni

<sup>2159</sup> *Paenitentiale vigilanum*, c. 1-8, p. 3 ; *Paenitentiale silense*, c. 1-10, p. 18 ; *Paenitentiale cordubense*, c. 1-7, p. 52.

ordonnés, ni voués<sup>2160</sup>. Ce schéma peut toutefois être nuancé par la prise en compte de la sévérité des peines. Même si les pénitentiels comportent de ce point de vue de nombreuses incohérences, on peut admettre comme principe général que, à faute équivalente, les sanctions les plus lourdes frappent ceux qui sont placés le plus haut sur l'échelle des valeurs chrétiennes. Il est ainsi logique que les laïcs soient les moins durement châtiés. Les moines sont placés sur le même pied que les prêtres et les diacres par le pénitentiel d'Albelda – n'était la démission ou la déposition imposée aux clercs, qui ne peut par définition s'appliquer aux moines, lesquels n'occupent aucune charge dont ils pourraient se démettre –, mais les peines sont distinguées par les deux autres livrets, qui punissent plus sévèrement les moines que les clercs. Plutôt qu'une véritable hiérarchie, une telle discrimination reflète sans doute l'exigence d'abstinence et d'ascèse alimentaire qui s'impose aux moines avec plus de rigueur qu'aux clercs : les écarts des premiers sont jugés plus graves, car plus contraires encore à leur état.

D'autres nomenclatures sociales peuvent être repérées parmi les adresses et les clauses des chartes, qui présentent une multiplicité de variations, mais aussi des tendances récurrentes. Il faut distinguer le cas des abbés de celui des moines, comme invite à le faire, par exemple, un diplôme du roi Sanche Garcés I<sup>er</sup> de Pampelune, daté de 924 et destiné au monastère de San Pedro de Usún. Le roi y formule le souhait que tous ceux qui prieront dans ce monastère associent sa personne à leurs suffrages – tous, c'est-à-dire les « évêques, abbés, prêtres, diacres, sous-diacres, clercs, moines ou moniales et tous les fidèles chrétiens »<sup>2161</sup>. Les abbés arrivent tôt, précédés seulement par les évêques : ils le doivent au prestige social attaché à leur fonction<sup>2162</sup>. Les simples moines, en revanche, sont classiquement relégués après tous les clercs, même mineurs, et placés juste avant les simples laïcs. Un même schéma se dégage en 986 d'un acte de donation au monastère de Sahagún : les comminations spirituelles formulées contre les éventuels réfractaires s'appliquent à quiconque, « qu'il soit roi ou comte, évêque ou abbé, prêtre, clerc ou moine, laïc ou quel que soit son rang »<sup>2163</sup>. Les

---

<sup>2160</sup> Comme l'a récemment suggéré BOUREAU, A., *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, 2014, p. 27-28, le vœu monastique, même timidement formalisé, constitua sans doute dès le haut Moyen Âge le moyen d'une sacralisation des moines et de leur séparation d'avec les laïcs bien distincte de l'ordination sacerdotale.

<sup>2161</sup> CDCP, doc. 2, p. 22 : *Unde precamur vel presentibus et futuris episcopis, abbatibus, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus, clericis, monachis seu monachabus et omnibus fidelibus christianis qui in ipsum monasterium preces funderitis dignemini precari in vestris sacris precibus pro nobis ad Dominum qualiter valeamus per suffragia vestra evadere tormenta infernorum et feliciter regnemus cum Christo.*

<sup>2162</sup> Voir dans le même sens Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 8, p. 246 : *adfuerunt totius prouincie uenerabiles ac Deo digni episcopi cum abbatibus et cum clericis omnis ecclesiastici ordinis, cum conuentu principum, nobilium ac uirorum plebeiorum et utriusque sexus populorum.*

<sup>2163</sup> CDMS 1, doc. 330, p. 397 : *Quisquis uero quod absit contra unc nostrum decretum impura fronte, corde pravo ad inrumpendum uenerit vel uendiderit aut in alia parte usus pare uoluerit sive rex fuerit vel comite,*

listes ne sont pas toutes aussi détaillées, mais elles suivent généralement un ordre de présentation comparable, qui place les moines après les détenteurs du pouvoir civil et les clercs, mais avant les simples laïcs<sup>2164</sup>. Il est exceptionnel que leur position soit distincte : un exemple où les moines sont placés en tête de l'énumération et suivis par les laïcs, les prêtres, les abbés et les évêques, semble présenter la même hiérarchie, mais dans l'ordre ascendant, intervertissant simplement la position traditionnelle des moines et celle des laïcs ; un autre se limite à placer les moines avant les simples clercs, mais de façon classique après les princes, les évêques, les abbés et les prêtres<sup>2165</sup>. Plus communes sont les énumérations qui mentionnent les abbés sans évoquer les moines, par là même rejetés dans le groupe indistinct des laïcs ou du peuple chrétien<sup>2166</sup>. À la toute fin du XI<sup>e</sup> siècle, au sein d'un acte rédigé par un certain *Eneco monachus*, sans doute membre du monastère de Leire, les moines précèdent cependant les clercs et les laïcs<sup>2167</sup>. Simple hasard ou choix délibéré ? Dans la seconde hypothèse, on pourrait voir dans cet ordre de présentation une volonté assez neuve en péninsule d'exhausser symboliquement les moines, dont le scribe Eneco fait partie –

---

*episcopus vel abba, presbiter, clero sive monaco, laico vel quilivet gradu sit anatemala marenata in conspectu eglise Dei et Christi.*

<sup>2164</sup> Tumbo A, doc. 42 (961), p. 139 : *omnes magnati, abbates, presbiteros et diaconos, nechon et confessoros* ; LPC, doc. 153 (1045), p. 246 : *presbiter aut monachus aut quislibet et laicis* ; CDCL 4, doc. 1188 (1073), p. 436 : *siue ille episcopus fuerit, siue abbas, siue canonicus, siue monachus, siue laicus, cuiuscumque ordinis aut dignitatis* ; AVI, doc. 29 (1075), p. 68 : *in presencia [...] multorum nobilium et bonorum hominum, episcoporum, clericorum, monachorum, laicorum* ; CAIa, doc. 270 (1078-1079), p. 255 : *Si fuerit de comites maledictus siat. Si fuerit de regibus maledictus siat, amen. Si fueris de episcopis maledictus siat, amen. Si fuerit de clericis maledictus siat, amen. Si fuerint de monachis maledictus siat, amen. Si fuerint de senioribus qui forcia volverit facere aut extraere voluerint de illis sanctis maledicti siant.*

<sup>2165</sup> FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, « Los dos primeros documentos », doc. 2 (1073), p. 351 : *Si quis illud, fieri non credimus, aliquis homo qualibet forma monachus, laicus, presbiter, abba, episcopus* ; CDCL 1, doc. 75 (927), p. 127 : *cuiuslibet honoris aut hordinis sit, princeps, episcopus, abba, presbiter, monachus, clericus, comes uel laicus.*

<sup>2166</sup> CDO, doc. 2 (836), p. 3 : *uobis omnibus christianis, episcopis, abbatibus presbiteris, dicaconibus [sic] clero uel omni populo Dei* ; CSTL, doc. 45 (941), p. 54 : *siue episcopus, siue presbiter, abba, comes laycus* ; LRS, doc. 28 (980), p. 31 : *omnibus episcopis, abbatibus, presbiteris, diaconibus, clero atque omni populo christiano fidelissimo Deum timentibus* ; CDMS 1, doc. 328 (985), p. 393 : *tam regibus quam potestas, episcopus, comitis, iudices, abbas, maiores nati, arcitriclinus, presbiteris, diaconis, clero vel quelibet omni populo* ; doc. 342 (989), p. 415 : *tam regibus quam potestas, episcopus, abbas, comes, iudex, maiores natu, architrinus, presbiteris, diaconibus, clero vel quelibet omni populo* ; CDCC, doc. 60 (996), p. 434 : *omnibus episcopis, abbatibus, presbiteris, diaconibus, clericis atque omni populo christiano fidelissimo Deum timentibus* ; CDCL 4, doc. 1002 (1042), p. 161 : *episcopus, abbas, presbiteros, clero uel omni populo seu regia potestas* ; CDMS 2, doc. 693 (1070), p. 415 : *tam regie quam potestas populorum uniuersitas, episcopus, abbas, clericis, laicis uel quaecumque perssona* ; TSJS, doc. 70 (1089), p. 194 : *abbas, presbiter, clericus vel laicus* ; CFan, doc. 146 (1093), p. 198 : *regum, imperatorum, episcoporum clericorum, iudicum, aut aliquis secularium seu ecclesiasticorum* ; LRS, doc. 71 (1098), p. 91 : *omnibus episcopis, abbatibus, presbiteris et diaconibus, clero atque omni populo christiano fidelissimo Deum timentibus.*

<sup>2167</sup> DML, doc. 162 (1098), p. 232 : *Isti omnes fuerunt firmes et testes et confirmatores cum aliis bonis hominibus et nobilibus uiris, monachis, clericis et laicis.* L'acte porte sur le monastère de San Martín de Roncal, appartenant alors au monastère de Leire. Un moine Eneco rédige un an plus tôt une notice relative à une propriété contestée du monastère de Leire : DML, doc. 157 (1097), p. 226 : *Monachus Enneco scripsit.* Peut-être s'agit-il du même personnage.

revendication discrète d'une supériorité sociale qui pourrait dériver alors de l'ouverture récente à un monachisme ultra-pyrénéen plus avancé sur la voie de l'auto-promotion, mais l'on se gardera d'échafauder trop de supputations à partir de ce qui n'est peut-être que l'interversion involontaire de deux termes.

La *Vita Froilanis* propose une vision de la société où les moines occupent une position assez nettement distincte de celles que l'on a relevées jusqu'ici. Un premier schéma prend place au moment du récit où Froilán vit à la manière d'un ermite, retiré sur une montagne. Malgré son isolement, la *rumor* parcourt la province et attire à lui « un peuple mêlé ». L'hagiographe en donne le détail : « notables, pontifes, clercs, de tout âge, aussi bien hommes que femmes craignant Dieu ». Les moines ne semblent pas constituer par eux-mêmes un groupe, mais une lecture de l'ensemble du paragraphe permet de corriger cette impression. On apprend d'abord que Froilán a « illuminé de la lumière vraie » ce peuple venu l'entendre. Cette illumination est suivie d'effet : le « concours universel de croyants » contraint Froilán à descendre dans l'*oppidum* de Veseo pour y fonder un monastère, où cette « multitude » pourra recevoir une alimentation charnelle et un réconfort spirituel. La prédication délivrée par Froilán à la masse des fidèles infuse alors en chacun un désir de vie monastique. Si les moines ne sont pas énumérés parmi les divers groupes formant le *populus* – où l'on trouve pourtant les évêques et les clercs –, c'est parce que le monachisme constitue en quelque sorte un idéal supérieur, ouvert à tous, qui ne peut être atteint qu'après la réception de la lumière divine. Ceux qui vivent dans la fondation nouvelle ne sont pas nommés ici *monachi* – le terme est employé plus loin dans la *Vita* – mais *confessores* puis *continentes*, en témoignage de la sincérité de leur foi et de la perfection de leur genre de vie<sup>2168</sup>. Une fois convertis, ceux qui se sont faits moines forment une catégorie à part entière, comme le révèle un autre passage : Froilán et Attila, devenus respectivement évêque de León et de Zamora, voient alors s'accroître leur sainteté par l'enseignement qu'ils prodiguent aux *ordines* des moines, des clercs et des laïcs<sup>2169</sup>. Une telle tripartition rappelle Grégoire et Isidore, mais l'ordre de présentation des deux premiers groupes a été ici inversé : les moines précèdent désormais les clercs. La modification, si on la croit intentionnelle, s'explique assez aisément. La *Vita*

---

<sup>2168</sup> *Vita Froilanis*, p. 581 : *Fit conuersus populorum utriusque sexus ad audiendum uerbum diuinum, promiscuo populo : magnati, pontifices, clerus et omnis etas, tam uiri quam etiam mulieres timentes Deum. Postquam inluminauit eos lumine uero, plurimum quoactus ab uniuerso cetu credentium Domino ut uellet descendere ad plateam ciuitatis, oppido Veseo, et ibi diuino adiutus auxilio edificaret cenouio, ubi tanta multitudinem exterioribus alimentis alere possit, ut spiritualibus dapis reficeret quoddidie confessorum turmas. Diuina procurante gratia edificauit cenouium, colocauit tercenties continentium coros, quos diuina gratia ad laudem sui nominis congregauit et uirtutes multas per eos hostendit.*

<sup>2169</sup> *Ibid.*, p. 583 : *Tunc deinde amplius creuit sanctitas eorum et duplicem gratiam inuenerunt ad docendos utrorumque hordines monacorum, clericorum et laycorum.*

*Froilanis* promeut un idéal de sainteté érémitico-monastique, clairement présenté comme supérieur à l'exercice des fonctions cléricales : Froilán commence par refuser vigoureusement l'épiscopat, selon une figure topique qui n'en témoigne pas moins d'une forme de rejet de l'institution ecclésiale, perçue par l'ermitte comme un obstacle à sa vocation<sup>2170</sup>. Une telle réaction n'est d'ailleurs pas propre à Froilán : dans les mêmes années, c'est aussi contre sa volonté que l'abbé Gennade de San Pedro de Montes est placé sur le siège épiscopal d'Astorga<sup>2171</sup>. L'idéal érémitico-monastique porté par ces personnages reste cependant d'une emprise sociale et idéologique limitée, d'abord parce que les sources qui en témoignent sont rares et furent certainement peu diffusées, ensuite et surtout parce que le message qu'elles véhiculent ne vise pas tant à placer les moines comme *ordo* au sommet ou au cœur de la société qu'à illustrer la perfection éthique d'un genre de vie qui doit demeurer par définition marginal.

## B. Les moines dans les chroniques

Hormis le cas exceptionnel de la *Vita Froilanis*, le discours porté par les sources littéraires dans le haut Moyen Âge hispanique ne contient nullement l'idée d'une quelconque position dominante ou exhaussée des moines au sein de la société chrétienne. En premier lieu, la pauvreté quantitative des productions littéraires, et parmi elles de celles que l'on peut attribuer à des moines, constitue un fait en soi significatif, sauf à imaginer une déperdition d'œuvres telle que la quasi-totalité des textes supposément composés aurait disparu dans les hasards de la transmission documentaire. Bien plutôt, les moines hispaniques du haut Moyen Âge ne paraissent pas avoir eu les moyens intellectuels ou éprouvé la nécessité sociale et idéologique d'élaborer des discours qui leur fussent propres, au moyen desquels ils auraient exalté leur genre de vie et la centralité fonctionnelle du groupe qu'ils constituaient. Il faut attendre l'extrême fin du XI<sup>e</sup> ou surtout le début du XII<sup>e</sup> siècle pour voir réapparaître des œuvres monastiques de quelque ampleur, avec la *Vita Dominici siliensis* – composée par un

---

<sup>2170</sup> *Ibid.*, p. 582 : *Quumque rex tamta uidisset in eum cresceret gratia sanctitatis, clamor populi adtollitur per multis diebus Frolanem abbatem dignum esse episcopum in Legionem ciuitatem nostram. Rex, ut audiuit, gauisus est ualde, quia multis temporibus elauorauerat cum eo ut sacerdotalem susciperet officium et nullo modo conuincere eum poterat. Constrictus adque catenatus, procacioribus uerbis insultans regem, et filios habere se incusabat et falsum monachum se esse aserebat. Tandem inuitus hordinatus est in Legionem sede.* Sur le refus du sacerdoce par les moines et les ermites, voir MARAVAL, « Monachisme, laïcité et cléricature » ; ROUSSEAU, « Sacerdoce et monachisme » ; NUSSBAUM, *Kloster, Priester und Privatmesse*, p. 30-39.

<sup>2171</sup> Sur le rejet des fonctions épiscopales par Gennade, voir GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 50-53.

moine d'origine nord-pyrénéenne<sup>2172</sup> – ou, un peu plus tard, la *Primera Crónica anónima de Sahagún*<sup>2173</sup>, à laquelle pourrait s'ajouter l'*Historia* improprement appelée *silensis*, selon la récente hypothèse de Patrick Henriët qui propose d'y voir la main d'un moine de Sahagún<sup>2174</sup>. C'est aussi dans le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent pour la première fois en péninsule des annales monastiques, celles de San Juan de la Peña, insérées dans la tardive *Chronique de San Juan de la Peña*, écrite entre 1369 et 1372, mais qui constitueraient selon Antonio Ubieto Arteta une composition antérieure, datable du premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle<sup>2175</sup>.

Auparavant, en dehors d'une série de pièces historiographiques très courtes et sans intérêt pour notre propos, on conserve quatre chroniques composées dans les territoires chrétiens de la péninsule : les trois chroniques asturiennes, écrites à la fin du IX<sup>e</sup> siècle et celle de Sampiro, composée au début du XI<sup>e</sup> siècle. Aucune ne peut être attribuée à un moine, en dépit de l'hypothèse parfois formulée mais trop mal fondée selon laquelle Sampiro aurait été moine avant d'être notaire royal puis évêque d'Astorga<sup>2176</sup>. Les trois autres chroniques sont d'auteurs anonymes. Il faut évidemment les attribuer à des lettrés, donc vraisemblablement à des clercs – même si l'hypothèse d'une forme de paternité du roi Alphonse III sur l'une d'entre elles, la *Chronique d'Alphonse III*, ne peut être définitivement écartée –, mais il est impossible d'aller plus loin<sup>2177</sup>. Les chroniques du cycle asturien – la *Chronique prophétique*, la *Chronique d'Albelda*, la *Chronique d'Alphonse III* dans ses deux versions *rotensis* et *ovetensis* – constituent, comme l'écrit Hélène Sirantoine, « une entreprise de propagande dont l'objectif est tout entier tourné vers la légitimation de la monarchie »<sup>2178</sup>. On pourrait en dire à peu près autant de la *Chronique* de Sampiro, qui prend essentiellement

---

<sup>2172</sup> VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis »*.

<sup>2173</sup> UBIETO ARTETA, *Crónicas anónimas de Sahagún*. Sur la première chronique de Sahagún, en attendant la publication des actes du colloque tenu les 16 et 17 mai 2013 à l'université de Valladolid, voir dernièrement AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., « Estrategias de escritura y construcción memorial en la *Primera Crónica anónima de Sahagún* », dans ARÍZAGA BOLUMBURU *et al.* (éd.), *Mundos medievales*, vol. 2, p. 957-969.

<sup>2174</sup> HENRIËT, « L'*Historia Silensis* ». Voir néanmoins deux interprétations concurrentes : ISLA FREZ, A., « Una crónica leonesa, la llamada "Historia silense" », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía*, p. 221-273 ; MARTIN, G., « Ordoño Sisnández, autor de la *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Notas histórico-filológicas sobre un *ego fundador* », dans *e-Spania* [En ligne], 14 | décembre 2012, mis en ligne le 13 septembre 2012, consulté le 5 février 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/21711> ; DOI : 10.4000/e-spania.21711.

<sup>2175</sup> UBIETO ARTETA, A., *Crónica de San Juan de la Peña*, Valence, 1961 (Textos medievales, 4), p. 56-58 ; *ID.*, *Historia de Aragón. Literatura*, vol. 1, Saragosse, 1982, p. 25. Voir aussi sur ces annales LALIENA CORBERA, « La memoria real », p. 322-323.

<sup>2176</sup> Voir *supra*, n. 132.

<sup>2177</sup> Édition et présentation des chroniques asturiennes par Juan Gil dans GIL, J. *et al.*, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985 ; BONNAZ, *Chroniques asturiennes*. Pour une bibliographie plus complète des éditions, voir SIRANTOINE, H., « Le discours monarchique des *Chroniques asturiennes* (fin IX<sup>e</sup> siècle). Trois modes de légitimation pour les rois des Asturies », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 793-819, ici p. 794, n. 2. Voir aussi sur le « cycle asturien » DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000 », dans *ID.*, *De Isidoro al siglo XI*, p. 203-234, ici p. 216-229.

<sup>2178</sup> SIRANTOINE, « Le discours monarchique », p. 794.

la forme d'une série de biographies royales, d'Alphonse III à Bermude II<sup>2179</sup>. Au sein de ces quatre chroniques, la place accordée à l'Église n'est pas grande<sup>2180</sup>. Les passages qui s'y rapportent mettent presque systématiquement en scène la ferme mainmise exercée sur elle par la royauté<sup>2181</sup>. Quant aux moines et aux monastères, ils sont singulièrement peu présents.

Laissons de côté la *Chronique prophétique*, œuvre de caractère composite et peut-être rédigée par un clerc mozarabe : le monachisme en est entièrement absent. La *Chronique d'Alphonse III* fait à peine mieux : on n'y rencontre aucun moine, mais elle comporte selon les versions deux ou trois rapides mentions de monastères qui ne sont jamais identifiés. Toutes dépendent d'un contexte comparable, où les monastères sont constitués en lieux de pénitence et de relégation politique, ici pour un roi déchu, là pour des rebelles au pouvoir, ailleurs pour des prêtres pécheurs : des espaces politisés, utilisés comme tels par la royauté ; le chroniqueur ne juge pas opportun de s'arrêter à la vie monastique qui s'y déroule<sup>2182</sup>. La *Chronique d'Albelda* offre quant à elle six allusions à des moines ou à des monastères, très brèves encore. Quatre prennent place dans le long chapitre relatif à « la succession des rois romains », qui propose une série de courtes notices consacrées aux dirigeants de la Rome antique à partir de Romulus. Les personnages et les événements les plus marquants sont également relevés. Trois notes concernent saint Antoine, père du monachisme : la diffusion de sa renommée en Égypte comme fondateur de monastères sous l'empereur Dèce ; sa mort sous le règne de Constantin ; l'*inventio* et la *translatio* de ses reliques à Alexandrie sous celui de Justinien<sup>2183</sup>. Une autre est relative à un certain Jean, anachorète et faiseur de miracles sous

---

<sup>2179</sup> Pour SIRANTOINE, *Imperator Hispaniae*, p. 57-58, « La *Chronique de Sampiro* [...] vise tout entière à mettre en relief la consolidation du royaume asturo-léonais en soulignant la destinée victorieuse de ses souverains ».

<sup>2180</sup> Comme le font remarquer GIL, *Crónicas asturianas*, p. 71-72 ; LINEHAN, *History and the Historians*, p. 107-108.

<sup>2181</sup> Cf. par exemple *Chron. Adef. Rot.*, 5, p. 118 ; 12, p. 130 ; 14, p. 132 ; 16, p. 134 ; 21, p. 138-140 ; 24, p. 144 ; *Chron. Adef. Seb.*, 5, p. 119-121 ; 14, p. 133 ; 21, p. 139-141 ; 24, p. 145 ; *Chron. alb.*, XIII, 64, p. 165 ; XIV, 10a, p. 167 ; 14, p. 168 ; 24, p. 169 ; 29, p. 170 ; XV, 9-10, p. 174-175 ; Sampiro, *Chronicon*, 29, p. 342 ; 30, p. 344 et 346.

<sup>2182</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 2, p. 116 : *ne rex sine ordine migraret, statimque ei confessionis ordinem seu et penitentiae dederunt. Quumque rex a potione surrexit et factum persensit, ad monasterium perrexit ibique quamdiu uixit in religione permansit* ; 16, p. 134 : *Etiam multis in scelera permanentibus flagella inferens monasteriis perligauit* ; 23, p. 142 : *in prouincia uero Premoriensem a duobus comitibus Scipionem et Sonnanem est comprehensus et oculis excecatus. Quem Ranimirus rex eum in monasterio religare precepit, et in monastico auitu uitam finiuit* ; *Chron. Adef. Seb.*, 2, p. 117 : *ne rex inordinate migraret, statim ei confessionis et penitentiae ordinem dederunt. Quumque rex a potione conualuisset et hordinem sibi inpositum cognouisset, monasterium petiit et factum persensit, ad monasterium perrexit ibique quamdiu uixit in religione permansit* ; 23, p. 143 : *Nec mora a suis destitutus in fugam est uersus captusque a duobus comitibus, Scipione uidelicet et Sonnane, in territorio Premoriense. Sic digna factis recipiens euulsis oculis monasterio deputatus est.*

<sup>2183</sup> *Chron. alb.*, XIII, 33, p. 161 : *Huius tempore sanctus Antonius monachus Egypto clarus habetur, a quo prius monasteria condita sunt* ; 44, p. 162 : *Antonius monachus moritur* ; 59, p. 164 : *Per idem tempus corpus sancti Antoni monaci diuina reuelatione repertum Alexandria perducitur et in ecclesia sancti Ihoannis humatur.*

Théodose<sup>2184</sup>. Ces références renvoient à de lointaines figures et permettent assez mal de mesurer l'importance actuelle que le chroniqueur pourrait accorder au phénomène monastique ; en outre, les moines sont bien moins présents que les évêques au sein de ces notices<sup>2185</sup>. Passée l'époque antique, on ne recense que deux mentions de monastères dans toute la chronique. L'une d'entre elles relève du schéma précédemment signalé : un roi déchu est relégué dans un monastère<sup>2186</sup>. L'autre concerne la destruction du monastère de Sahagún par les troupes musulmanes, en 883 : elle sert encore le propos « monarchiste » du chroniqueur, largement centré sur les rapports belliqueux de la royauté asturienne avec l'Andalus<sup>2187</sup>. De moines contemporains ou même wisigothiques, toujours pas la moindre trace.

La *Chronique* de Sampiro s'inscrit dans la même lignée. Cinq passages s'y rapportent au monachisme. Le premier relate comment le roi Alphonse IV avait décidé de renoncer au trône pour se consacrer à la vie monastique, au monastère de Sahagún<sup>2188</sup>. Le suivant énumère les fondations de monastères réalisées par le roi Ramire II. On apprend un peu plus loin que celui-ci, au soir de sa vie, avait abdicqué pour recevoir la pénitence des mains des évêques et des abbés, puis qu'il avait été inhumé à proximité de l'église du monastère de San Salvador de Palat de Rey, édifié par le souverain pour sa fille Elvira<sup>2189</sup>. Enfin, au moment de conter les désastres causés par les incursions d'Al-Mansûr, Sampiro précise que le *hâdjib* avait détruit des monastères<sup>2190</sup>. Aucune figure de moine identifiée et individualisée, mis à part le cas particulier d'Alphonse IV, roi avant d'être moine. Par comparaison, les évêques, bien que rares, sont un peu plus présents, et certains d'entre eux sont nommés : le chroniqueur rapporte la capture de deux d'entre eux, Dulcidio et Hermogio, par les troupes musulmanes ; il note l'exil subi par l'évêque Frunimio de León sous le roi Fruela II ; évoque le rôle joué par les

---

<sup>2184</sup> *Ibid.*, XIII, 50, p. 163 : *Per idem tempus Iohannes anacoreta miraculis claruit.*

<sup>2185</sup> *Ibid.*, XIII, p. 158-166.

<sup>2186</sup> *Ibid.*, XV, 9, p. 174 : *Iste XI<sup>o</sup> regni anno per tirannidem regno expulsus monasterio Abelianie est retrusus.*

<sup>2187</sup> *Ibid.*, XV, 13, p. 180 : *per castrum Coianca ad Ceiam iterum reuersi sunt, domumque sanctorum Facundi et Primitiui usque ad fundamentum diruerunt.*

<sup>2188</sup> Sampiro, *Chronicon*, 21, p. 320-321 : *Mortuo Froyla, Adefonsus filius domni Ordonii adeptus est scepra paterna. Huic consistenti in regno voluntas euenit arripiendi uiam confessionis. [...] Venit quidem Ramirus in Cemoram cum omni exercitu magnatum suorum, et suscepit regnum. Frater quidem eius properat ad monasterium in locum qui dicitur Domnis Sanctis super crepidinem aluey Ceie.*

<sup>2189</sup> *Ibid.*, 24, p. 329-332 : *Et Ramirus, qui erat rex mitissimus, filiam suam Geluiram Deo dicauit, et sub nomine eiusdem monasterium intra urbem Legionensem mire magnitudinis construxit in honore sancti Saluatoris, iuxta palacium regis. Alia quidem monasteria in nomine sancti Andree et sancti Christofori aedificauit super ripam fluminis Ceye. Aliud super ripam Dorii in nomine sancte Marie aedificauit. Aliud eciam monasterium in sua hereditate propria in nomine sancti Michaelis archangeli super fluuium nomine Ormam. [...] Ad Legionem reuersus, accepit confessionem ab episcopis et abbatibus ualde eos exortatus [...]. Proprio morbo discessit, et quiescit in sarchofago iuxta ecclesiam sancti Saluatoris, ad cimiterium quod construxit filie sue donne Geluire.*

<sup>2190</sup> *Ibid.*, 30, p. 345 : *Ecclesias, monasteria, palacia fregit.*

évêques dans la *translatio* des reliques du martyr Pélage à León ; relate enfin la mort de Sisnando d'Iria, tué par les Vikings<sup>2191</sup>.

## Conclusion : Prestige social et marginalités

Il convient en définitive de dissocier, d'une part, le rôle, le prestige ou le charisme reconnus aux moines, et surtout parmi eux aux abbés, pour leurs compétences, les qualités spécifiquement attachées à leur genre de vie ou leur appartenance aux couches dominantes de la société, et d'autre part, la place qui leur revient comme groupe dans l'ordonnement et les représentations du monde. Si les monastères constituent un vivier où se recrutent les évêques et les nouveaux saints, si les abbés sont dotés d'une autorité suffisante pour participer activement aux instances délibératives ou judiciaires sur lesquelles repose une partie de l'ordre social, l'ensemble des moines, en tant que groupe, n'en reste pas moins relégué à une position marginale quand il ne se trouve pas simplement fondu au sein du laïcat. Les ermites comme Froilán et Gennade, les auteurs dont tout le propos est orienté vers la glorification de la vie monastique, comme le biographe du premier, peuvent bien placer haut l'idéal qu'ils incarnent et qu'ils promeuvent, en attribuant collectivement à ceux qui s'y engagent une position supérieure dans leur vision du monde, il n'apparaît pas qu'une telle conception ait alors été dominante en péninsule Ibérique, ni surtout qu'elle ait fait l'objet d'un effort de mise en forme idéologique comparable à celui que livrent au même moment les moines d'outre-Pyrénées. L'image demeure traditionnelle : les moines occupent une position intermédiaire entre le clergé ordonné et le laïcat, mais ils sont sans doute plus proches de celui-ci que de celui-là, parce que la démarcation la plus discriminante est celle que trace l'ordination. La faible place qu'accordent aux moines les chroniqueurs pourrait alors témoigner de leur marginalisation fonctionnelle et idéale au sein du système ecclésial propre à la chrétienté péninsulaire du haut Moyen Âge. Nul ne prétend alors, comme le font les moines de Saint-Germain d'Auxerre, de Fleury ou de Cluny<sup>2192</sup>, placer les moines hispaniques au sommet de l'ordre du monde : en péninsule, celui-ci reste dominé par les rois d'abord, par les évêques ensuite. Cela ne signifie bien sûr pas – de nombreuses preuves en ont été apportées – que les

---

<sup>2191</sup> *Ibid.*, 18, p. 313-314 ; 20, p. 318-319 ; 27, p. 340.

<sup>2192</sup> Sur l'élaboration et la diffusion de schémas d'ordonnement du monde qui placent les moines comme *ordo* au sommet de la société, voir DUBY, *Les trois ordres*, p. 547-553, et surtout divers travaux de IOGNA-PRAT, « Le "baptême" du schéma des trois ordres », p. 115-118 ; *ID.*, *Ordonner et exclure*, p. 24-25 ; « Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens », dans *ID.*, *Études clunisiennes*, Paris, 2002 (Les médiévistes français, 2), p. 11-34 ; *ID.*, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, 2010, p. 46-50 ; *ID.*, « La matrice monastique du lettré », p. 38-40.

moines et les monastères hispaniques aient été confinés, pendant le haut Moyen Âge, dans une retraite empêchant toute action sur le monde et sur la société. La question de leur rapport à l'espace est à ce titre déterminante : c'est elle qui va nous occuper dans le prochain chapitre.



# Chapitre VIII

## Spatialités monastiques

Toute société peut être définie comme un ensemble d'individus et de groupes structurellement liés par un environnement commun, défini d'abord par sa spatialité : les hommes vivent, se meuvent et interagissent dans l'espace. Cette évidence, restée longtemps un peu en marge de des préoccupations historiennes, a suscité au cours des dernières décennies un important renouveau historiographique marqué par l'application à faire de l'espace médiéval non plus seulement un cadre ou un arrière-plan, mais un objet d'étude à part entière, en tant que production et construction d'une société<sup>2193</sup>. Une série de travaux récents ont ainsi prouvé la fécondité d'analyses centrées sur la relation physique et idéologique de l'Église et plus largement du sacré à l'espace chrétien. À des échelles variables, l'institution ecclésiale et la sacralité qu'elle tend à monopoliser s'incarnent dans un ensemble d'entités spatialement inscrites, en retour agissantes sur l'espace environnant<sup>2194</sup>.

---

<sup>2193</sup> Voir l'article fondateur de GUERREAU, A., « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. BULST, R. DESCIMON et A. GUERREAU (éd.), *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France*, Paris, 1996, p. 103-122, ainsi que trois importants ouvrages collectifs : *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, 2 vol., Spolète, 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 50) ; *Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESp, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007 (Histoire ancienne et médiévale, 96) ; BOISELLIER, S. (dir.), *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, Turnhout, 2010 (Culture et sociétés médiévales, 19).

<sup>2194</sup> Il faudrait citer ici de très nombreux titres. Voir en particulier IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 161-185 ; *ID.*, *La Maison Dieu* ; KAPLAN, M. (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, Paris, 2001 (Byzantina sorbonensia, 18) ; LAUWERS, M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 ; *ID.*, « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans D. IOGNA-PRAT, M. LAUWERS, F. MAZEL et I. ROSÉ (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 315-338 ; MAZEL, F. (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval, V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes,

Les monastères, pour en rester aux questions qui nous occupent spécifiquement, apparaissent de ce point de vue comme autant de lieux matériels et visibles dont le moindre paradoxe n'est pas de se définir idéellement hors du monde – c'est-à-dire hors de l'espace social – tout en s'y trouvant inévitablement et fermement arrimés<sup>2195</sup>. Il importe alors de considérer l'insertion du monachisme hispanique du haut Moyen Âge dans un espace indissociablement géographique et social, en même temps que les capacités d'action multiformes par lesquelles moines et monastères contribuent à façonner cet environnement.

## I. Des moines hors du monde ?

### A. La vie au désert : solitude et attraction

#### 1. Fondements et pratiques

Aux fondements du monachisme chrétien, dans l'Orient du IV<sup>e</sup> siècle, se trouve la vocation solitaire de l'ermitte retiré au désert<sup>2196</sup>. Dans ses *Étymologies*, Isidore commence par signaler que le terme latin *monachus* dérive du grec *monós*, et qu'il désigne donc « ce qui est isolé ». En ce sens, poursuit-il, le vocable de *monachus* peut être interprété comme signifiant « solitaire ». L'évêque sévillan précise cependant aussitôt que les sortes de moines sont nombreuses, et que l'on y trouve aussi bien les cénobites que les anachorètes et les ermites<sup>2197</sup>. L'attachement de l'idée de solitude au terme même de *monachus* se trouve plus

---

2008 ; *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2011 (Cahiers de Fanjeaux, 46). Pour une approche hispanique, voir HENRIET, P. (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, 2003 (Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales. Annexes, 15), en particulier pour notre objet d'étude *ID.*, « Les clercs, l'espace et la mémoire : introduction », *ibid.*, p. 11-25 et *ID.*, « L'espace et le temps hispaniques ».

<sup>2195</sup> Sur le rapport ambivalent des moines à l'espace, voir par exemple PENCO, G., « Un elemento della mentalità monastica medievale : la concezione dello spazio », dans *Benedictina*, 35, 1988, p. 53-71 ; CANTARELLA, G. M., « Lo spazio dei monaci », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, p. 805-847 ; MELVILLE, G., « Inside and Outside. Some Considerations about Cloistral Boundaries in the Central Middle Ages », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 167-182.

<sup>2196</sup> Sur les origines orientales du monachisme et l'idéal érémitique qui l'anime, voir notamment CHITTY, D. J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966 ; COLOMBÁS, *El monacato primitivo* ; DESPREZ, *Le monachisme primitif* ; MARAVAL, P., « Le monachisme oriental », dans J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 719-745.

<sup>2197</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 1, VII, XIII, 1-4 : *Monachus Graeca etymologia vocatus, eo quod sit singularis. Movás enim Graece singularitas dicitur. Ergo si solitarius interpretatur vocabulum monachi, quid facit in turba qui solus est ? Plura sunt autem genera monachorum. Coenobitae, quos nos in commune viventes possumus appellare. Coenobium enim plurimorum est. Anachoritae sunt qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta ; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur ; sed anachoritae Heliam et Iohannem, coenobitae Apostolos imitantur. Eremitae hi sunt, qui et anachoritae ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appetentes. Nam eremum dicitur quasi remotum.*

tard réaffirmé, par dérivation plus ou moins directe d'Isidore, par Beatus de Liébana ou par les glossaires monastiques du X<sup>e</sup> siècle<sup>2198</sup>. On a vu pourtant que les emplois innombrables de ce mot dans la documentation hispanique du haut Moyen Âge sont le plus souvent référés à des individus menant une vie monastique collective. Il convient donc de ne pas pousser trop loin l'interprétation du propos isidorien : tout moine est un solitaire en ce sens qu'il mène une vie de retraite, à l'écart des hommes séculiers<sup>2199</sup>. De fait, dès le IV<sup>e</sup> siècle avec Pachôme, l'existence monastique s'organise aussi sur un mode communautaire, lequel va progressivement s'imposer comme le modèle dominant.

L'érémittisme demeure pourtant, dans toute l'histoire du monachisme, comme une sorte d'horizon d'attente, une voie aventureuse mais jugée d'autant plus méritoire qu'elle est aussi la plus âpre, à condition d'être suivie sans déviance. Benoît de Nursie, au premier chapitre de sa règle, développe ainsi une conception restrictive de la vie solitaire selon laquelle l'érémittisme ne doit constituer qu'un aboutissement, le prolongement possible mais non nécessaire de la vie cénobitique, réservé aux moines les plus accomplis<sup>2200</sup>. Isidore récupère cette idée et l'affine, en séparant un peu artificiellement l'ermite de l'anachorète, le second se distinguant du premier par le fait qu'il a préalablement vécu en communauté et ne s'est retiré au désert qu'une fois atteinte la perfection de la vie cénobitique<sup>2201</sup>. Dès le début du VI<sup>e</sup> siècle, les conciles d'Agde et d'Orléans – dont les actes sont plus tard incorporés à la collection *Hispana* – prescrivent dans le même sens qu'aucun moine ne puisse entreprendre une vie de réclusion dans une cellule séparée sans la sanction de l'évêque ou de l'abbé et sans avoir d'abord fait preuve, en communauté, de ses aptitudes à la vie monastique<sup>2202</sup>. S'inspirant des dispositions précédentes, le septième concile de Tolède stipule en 646 que seuls les moines aguerris dans un monastère pourront mener une vie de réclusion solitaire et condamne à l'inverse ceux qui s'engageraient dans la voie érémitique pour de mauvaises raisons<sup>2203</sup>. De telles mesures pouvaient s'appliquer aussi bien à la retraite dans une cellule en marge d'une communauté cénobitique qu'à des formes de vie plus rigoureusement solitaires.

À l'époque wisigothique, la vie érémitique paraît assez communément pratiquée, au moins dans le nord de la péninsule Ibérique, comme en témoignent les exemples d'Émilien,

---

<sup>2198</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 2, II, Prol., IV, 23, p. 122, qui reprend textuellement Isidore ; GARCÍA TURZA, *El códice emilianense* 46, p. 429 : *monachus singularis uel solitarius* ; GARCÍA DE DIEGO, *Glosarios latinos*, p. 265 : *Monacus – singularis vel solitarius*.

<sup>2199</sup> Voir en ce sens LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire*, p. 7-17.

<sup>2200</sup> *Regula Benedicti*, vol. 1, chap. I, p. 436-438.

<sup>2201</sup> Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, XVI, p. 75.

<sup>2202</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 4, conc. d'Agde (506), c. 38, p. 136-137 ; conc. d'Orléans I (511), c. 18, p. 163.

<sup>2203</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède VII (646), c. 5, p. 254-256.

de Victorien d'Asán, de Fructueux de Braga ou de Valère du Bierzo et quelques autres moins connus<sup>2204</sup>. Sans doute par manque de sources textuelles, nous n'en savons ensuite à peu près rien avant le IX<sup>e</sup> siècle. À partir de là, la vie au désert est régulièrement attestée jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, moins abondamment toutefois que ne l'a prétendu longtemps une historiographie trop encline à faire siennes les traditions légendaires<sup>2205</sup>. C'est dans les régions nord-occidentales, de la Galice au León, que les traces les moins incertaines sont les plus abondantes. La fameuse *concordia* d'Antealtares rapporte que la présence du tombeau de saint Jacques en Galice aurait été révélée à un anachorète du nom de Pelayo, au début du IX<sup>e</sup> siècle. L'existence de formes de vie érémitique dans la région n'a certes rien d'in vraisemblable à cette époque, mais il est difficile d'accorder trop de poids à ce texte tardif, sans doute même composé à une date sensiblement postérieure à celle de sa rédaction prétendue, en 1077<sup>2206</sup>. Le récit pouvait en tout cas s'adosser à la présence d'ermites, documentée dans les environs – autour des monastères d'Antealtares et de Picosacro – à la fin du X<sup>e</sup> et au début du XI<sup>e</sup> siècle, et qui pouvait bien sûr être antérieure<sup>2207</sup>. Dans les dernières décennies du IX<sup>e</sup> siècle, Froilán et Attila se retirent au sommet du mont Curcurrinus, de localisation incertaine, peut-être en Galice ; l'hagiographe décrit leur parcours dans une contrée désertique, aboutissant à l'édification d'un petit ermitage<sup>2208</sup>. D'autres textes, plus laconiques, font régulièrement état d'ermites ou d'ermitages galiciens tout au long des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, même si le sens du terme *heremita*, appliqué à un édifice religieux, n'est pas toujours limpide<sup>2209</sup>.

---

<sup>2204</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El eremitismo en la España visigótica », dans *Revista portuguesa de história*, 6, 1955, p. 217-237 ; *Id.*, « La vida eremítica en el reino visigodo » ; CORULLÓN, « El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I » ; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « El eremitismo en la Hispania visigoda : Valerio del Bierzo y su entorno », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *El monacato espontáneo*, p. 57-83.

<sup>2205</sup> Voir en général *España eremítica*, bien représentatif de cette historiographie ancienne. Bilans critiques, le premier régional, le second englobant tous les territoires chrétiens, dans FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 189-275 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 157-192.

<sup>2206</sup> AVI, doc. 49, p. 126 : *diuina prouidente clemencia temporibus serenissimi regis domini Adefonssi qui uocatur Castus, cuidam anacoreta nomine Pelagius, qui non longe a loco in quo apostolicum corpus tumulatum iacebat degere constituerat, primitus reuelatum esse angelicis oraculis dignoscitur*. Critique de l'authenticité de ce document *ibid.*, loc. cit.

<sup>2207</sup> LCFA 1, doc. 102 (988), p. 188 : *Petrus anagoreti* ; LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 44 : *ipsam aulam quam ibi construximus in cacumine ipsius montis, ubi sunt recondite reliquie in honore sancti Saluatoris et sancti Iacobi apostoli uel omnium sanctorum apostolorum, ut stet inlesum ad omnes anagoretas qui se prostrare uoluerint Deo uiuo et uero*.

<sup>2208</sup> *Vita Froilanis*, p. 580-581. Proposition d'identification et de localisation du mont Curcurrinus par CANAL SÁNCHEZ-PAGIN, « San Froilán », p. 121-122.

<sup>2209</sup> Inventaire partiel dans FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 200-209. Cf. TSJC, doc. 1 (ca. 936), p. 107 : *in nomine anacoretas in his ruris manibus meis roboravi* ; doc. 14 (936), p. 119 : *Vistravarius, heremita* ; TSJS, doc. 43 (938), p. 139 : *Rudericus abba anacoreta* ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 181 : *Reccaredus anacorida* ; TS 1, doc. 137 (995), p. 181 : *Mannilla abbas et anacoreta. Didacus abbas et*

Un peu plus à l'est, les montagnes du Bierzo apparaissent au tournant des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles comme un autre foyer de vie érémitique, perpétuant une tradition bien établie à l'époque wisigothique<sup>2210</sup>. C'est là, après avoir restauré avec un groupe de frères le monastère de San Pedro de Montes laissé à l'abandon et réduit à l'état de désert, après avoir édifié ensuite dans les environs d'autres monastères et ermitages, que Gennade d'Astorga renonce autour de 920 à l'épiscopat pour se retirer à proximité de Santiago de Peñalba, parmi les ermites de la vallée du Silence<sup>2211</sup>. Peu après la mort de Gennade, six anachorètes souscrivent encore comme témoins un diplôme délivré par le roi Ramire II en faveur du monastère de Peñalba<sup>2212</sup>. Plusieurs *heremitas* sont par ailleurs signalées dans la même zone, dont la plupart peuvent être identifiées à des fondations ou restaurations gennadiennes<sup>2213</sup>. Aux portes du Bierzo, l'abbé Vincemalo gouverne au même moment le monastère de Santa María de Tabladillo, au pied du mont Irago, où se côtoient clercs, moines et anachorètes<sup>2214</sup>. Un peu plus tard, en 981, on rencontre encore un anachorète souscrivant une donation destinée à San Pedro de Montes<sup>2215</sup>. Effet de sources ou déclin véritable, les manifestations érémitiques disparaissent ensuite du Bierzo jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, quand surgit la figure de l'ermite Gaucelmo, retiré sur le mont Irago<sup>2216</sup>. La coïncidence de cette localisation avec celle du monastère de Tabladillo suggère la permanence d'une vie érémitique sur les mêmes lieux,

---

*anacorita* ; PSV, doc. 3 (997), p. 57 : *ad fratrem Recaredus, anacoreta. Et in ipso monte Bacarii duas eremitas sancto Cosme et Damiano, que iacent contra parte de Mineo sub illa vereda, quae descendit ad Ambasmixtas, et altera eremita quae vocitatur Sancto Petro, quae iacet contra parte de Sile* ; TC, doc. 275 (1005), p. 404 : *subtus monte eremita quos dicent sanctum Georgium* ; VMH, doc. 20 (1008), p. 22 : *illa heremita uocabulo sancto siluestre cum sua ornamenta ecclesia* ; TC, doc. 267 (1054), p. 388 : *in voce anacorites Dei sancti Salvatoris ripe Silis* ; VMH, doc. 45 (1059), p. 46-49 : *et intus in mare heremita sancti iuliani martiris [...] et heremita in illo illo [sic] monte uocabulo sancto romano [...] et heremita sancto mamete de castro [...] et heremita sancto uerissimo* ; LPC, doc. 174 (1095), p. 279 : *illa heremita quam vocitant Sanctus Martinus de Paliaes que est sita in territorio Colinbrie, subtus monte Viminaria* ; TSJS, doc. 59 (1099), p. 173 : *mediam etiam hereditatem de Sancto Michael de Riaticos de ipsa ermita concedo vobis*.

<sup>2210</sup> Sur l'érémitisme dans le Bierzo du haut Moyen Âge, voir CAVERO DOMÍNGUEZ, « Eremitismo y emparedamiento » ; TESTÓN TURIÉL, J. A., *El monacato en la diócesis de Astorga en los períodos antiguo y medieval. La Tebaida berciana*, León, 2008.

<sup>2211</sup> Nous nous permettons de renvoyer pour davantage de détails à GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », qui permet de reconstituer la bibliographie antérieure. Voir aussi MARTÍNEZ TEJERA, *La ecclesia de Peñalba*, p. 46-49. Plus largement sur les ermites de Peñalba : CORULLÓN, I., « El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas II », p. 27-28 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, « Eremitismo y emparedamiento », p. 175-176 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « *Per speluncas et rupes...* Los “espacios monásticos” en el Bierzo. De San Fructuoso de Braga a San Genadio de Astorga (siglos VII-X) », dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum*, p. 117-151, ici p. 127-129.

<sup>2212</sup> CDCA, doc. 55 (940), p. 106 : *Zanon anatorite testis. Zitane anatorite testis. Baldredo anatorite testis. Ranimiro anatorite testis. Sanctione anatorite testis. Didacus anatorite testis*.

<sup>2213</sup> *Ibid.*, doc. 64 (946), p. 110 : *ad illa hermita* ; doc. 71 (952), p. 115 : *Sanctum Iacobum Sanctum Andream et Sanctum Petrus qui hic sunt heremitas in ipso monte [...] locum Sanctam Lucidiam quae est heremita*.

<sup>2214</sup> *Ibid.*, doc. 65 (946), p. 111 : *ad ipsum monasterium de Tablatello supra nominatum, et tibi patri sanctissime Vincemalo abba in opus monachorum, anacoritarum, clericorum*.

<sup>2215</sup> TSPM, doc. 13 (981), p. 98 : *Odoario anacoriat [sic]*.

<sup>2216</sup> AVI, doc. 170 (1103), p. 441 ; CDCA, doc. 532 (1106), p. 394.

peut-être sans solution de continuité depuis au moins le X<sup>e</sup> siècle. En León, nous avons déjà croisé le cas du monastère de Pardomino, abritant des ermites aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles<sup>2217</sup>. D'autres ermites ou ermitages, dont nous ne connaissons souvent guère plus que le nom ou la localisation, sont ponctuellement mentionnés dans la même région<sup>2218</sup>.

Dans les zones centrales et orientales de la péninsule chrétienne, le phénomène érémitique est globalement moins bien attesté, mais l'acte de fondation de Covarrubias, en Castille, porte en 978 la souscription de vingt ermites<sup>2219</sup>. Plus au sud, nous avons précédemment rappelé avec la prudence nécessaire les indices suggérant une présence érémitique ancienne dans les gorges du Duratón, à proximité de Sepúlveda<sup>2220</sup>. Dans la Rioja, un acte datable de 959 enregistre la donation par le roi García Sánchez I<sup>er</sup> de cinq *heremitas* au monastère de San Millán de la Cogolla<sup>2221</sup>, et c'est dans la même région que Dominique, futur abbé de Silos, vit un temps retiré au désert, vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, avant de rejoindre la communauté de San Millán<sup>2222</sup>. D'un érémitisme navarro-aragonais, les sources écrites ne portent en revanche témoignage qu'à travers des traditions tardives et légendaires comme celle qui rapporte les origines de San Juan de la Peña aux deux chevaliers Voto et Félix, retirés dans la forêt comme ermites après que le premier eut découvert, au cours d'une partie de chasse, une église abandonnée dédiée à saint Jean-Baptiste, berceau du futur monastère<sup>2223</sup>.

---

<sup>2217</sup> Voir ÁLVAREZ ÁLVAREZ, F., « Monasterios de Pardomino », dans *Archivos leoneses*, 4, 1950, p. 97-148 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 582-585 ; CORULLÓN, « El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas II », p. 28-35 ; SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento*, p. 215-217 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 172-175.

<sup>2218</sup> CSPE, doc. 9 (929), p. 70 : *Reulli, eremita* ; CDCL 3, doc. 658 (1006), p. 198-199 : *iste Gundisaluo subiacente in regimine meo atque abitante in eremita in illa penna super riba Turio* ; CSMOD, doc. 122 (1019), p. 197 : *ad Sancti Micaeli, in illa ermita, ad ipso frater Dalasendo* ; CDMS 2, doc. 717 (1072), p. 442 : *ad eremita de Sancto Christoforo*.

<sup>2219</sup> CDCC, doc. 52, p. 400.

<sup>2220</sup> Voir *supra*, p. 507-509.

<sup>2221</sup> CSM 1, doc. 77, p. 91 : *concedimus et confirmamus vobis quinque heremitas vobis vicinas*.

<sup>2222</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, III, p. 182-188.

<sup>2223</sup> *Acta sanctorum fratrum Voti, et Felicis, auctore Machario, monacho pinnatensi*, éd. M. RISCO, *España sagrada*, 30, Guadarrama, 2008, p. 405-410 ; *Vita alia, ex veteri ms. monasterii pinnatensis*, éd. *ibid.*, p. 410-412. Ces textes mériteraient une étude à nouveaux frais, notamment en vue de préciser leur chronologie relative et la datation de la version primitive qui oscille selon les spécialistes entre le dernier tiers du XI<sup>e</sup> et le courant du XIII<sup>e</sup> siècle. Voir sur leur transmission UBIETO ARTETA, A., « El Libro de san Voto », dans *Hispania sacra*, 3, 1950, p. 191-208 ; CANELLAS LÓPEZ, « El cartulario visigótico », p. 215-216. Récente mise au point historiographique acceptant avec prudence, mais sans reprendre les données du problème, une datation haute dans HIREL-WOUTS, S., « “Segunt que mas largament es contenido en lur vida...” Les miracles de saint Votus et de saint Félix dans le discours historiographique de la couronne d'Aragon (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », dans O. BIAGGINI et B. MILLAND-BOVE (éd.), *Miracles d'un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez, 132), p. 105-120, ici p. 107-108. En faveur d'une datation basse : LALIENA CORBERA, « La memoria real », p. 322. Rappelons aussi le cas très incertain de l'ermitage d'Úrbez, évoqué *supra*, p. 506-507.

Le cadre matériel et spatial dans lequel se déroule cette vie solitaire est mal connu. Les historiens, historiens de l'art et archéologues espagnols se sont beaucoup attachés à démontrer l'importance d'un érémitisme rupestre ou semi-rupestre à partir du constat indéniable d'une grande multiplicité de grottes témoignant d'une occupation et d'une utilisation humaines à des époques reculées<sup>2224</sup>. Néanmoins, en l'absence presque systématique de sources textuelles pour en compléter et en consolider l'étude, la datation altimédiévale et l'interprétation de ces ensembles rupestres dans un sens spécifiquement érémitique se révèlent extrêmement délicates<sup>2225</sup>. À côté de quelques cas où un usage érémitique est vraisemblable, sans pouvoir être jamais assurément démontré<sup>2226</sup>, les exemples sont innombrables de grottes anthropisées dont la fonction est si incertaine qu'elles en deviennent à peu près inutilisables dans la perspective d'une étude historique du phénomène érémitique<sup>2227</sup>. Il est pourtant indubitable que l'habitat rupestre, d'origine naturelle ou artificielle, peut être en certains cas associé à une occupation érémitique ou plus largement monastique. Dès l'époque wisigothique, nous savons notamment par l'œuvre de Valère du Bierzo que des ermites et des moines vivaient retirés

---

<sup>2224</sup> La bibliographie est immense et de valeur très inégale. Article fondateur d'INIGUEZ ALMECH, « Algunos problemas ». Parmi les principaux travaux, voir en particulier MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres* ; MARTÍNEZ TEJERA, « La realidad material » ; MORENO MARTÍN, « Los escenarios arquitectónicos del eremitismo ». Dernièrement, plusieurs articles portant spécifiquement sur la péninsule Ibérique dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum habitaverunt*.

<sup>2225</sup> Voir en ce sens les précautions méthodologiques formulées par différents spécialistes : MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres*, p. 21-24 ; *Id.*, « Centros eremiticos y semieremiticos en el valle del Ebro : aspectos metodológicos », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *II Semana de estudios medievales. Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991*, Logroño, 1992, p. 49-63 ; MARTÍNEZ TEJERA, « La realidad material », p. 71 et 87 ; *Id.*, « *Per speluncas et rupes...* », p. 117-118 ; MORENO MARTÍN, « Los escenarios arquitectónicos ». Pour une application rigoureuse de telles précautions et le bilan très critique qui peut en découler, voir FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 215-257.

<sup>2226</sup> Exemples : la Cueva de Siete Altares mentionnée *supra*, p. 508-509 ; les Cuevas del Silencio, dans le Bierzo : MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Peñalba de Santiago y las Cuevas del Silencio », dans *Historia* 16, 22, 1998, p. 94-99 ; la Cueva santa, en Liébana : BOHIGAS ROLDÁN, R., CAMPUZANO RUIZ, E. et MARCOS MARTÍNEZ, J., « Cueva Santa (Santo Toribio de Liébana, Camaleño, Cantabria) : un monumento prerrománico en Cantabria », dans *Boletín de arqueología medieval*, 12, 2005, p. 81-97 ; les groupes rupestres associés aux monastères d'Albelda et de San Millán, dans la Rioja : MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres*, p. 167-173 et 193-202 ; RAMÍREZ PASCUAL, T., « El monasterio de Albelda : un cenobio rupestre », dans *Antigüedad y cristianismo*, 23, 2006, p. 739-752 ; RAMÍREZ PASCUAL, T. et GONZÁLEZ BLANCO, A., « San Martín de Albelda, monasterio y scriptorium en el contexto de un importante complejo rupestre », dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum*, p. 197-217 ; l'église rupestre de San Pedro el Viejo de Arlanza : CABALLERO ZOREDA, L., CAMARA MUÑOZ, L., LATORRE GONZÁLEZ-MORO, P. et MATESANZ VERA, P., « La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos) », dans *Numantia. Arqueología en Castilla y León*, 5, 1991-1992, p. 139-165.

<sup>2227</sup> Particulièrement représentatif de telles incertitudes est le cas de Las Gobas de Laño, longtemps tenu pour un exemple paradigmatique de structure érémitique rupestre, mais qu'une récente étude propose d'interpréter plutôt comme un complexe d'habitat rural organisé autour d'un lieu de culte : cf. MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres*, p. 116-130 pour l'interprétation classique ; AZKARATE GARAI-OLAUN, A. et SOLAUN, J. L., « Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos) », dans *Archivo español de arqueología*, 81, 2008, p. 133-149, pour sa révision.

dans des grottes<sup>2228</sup>. Par la suite, bien que rares, les témoignages écrits sont suffisants pour attester la pérennité de tels usages<sup>2229</sup>. Au titre des données matérielles, les fameuses églises semi-rupestres de San Millán de Suso ou de San Juan de la Peña prouvent l'existence de complexes monastiques adossés à des cavités rocheuses dont nous ne percevons aujourd'hui que la mise en forme cénobitique, mais qui pourraient avoir dérivé d'un usage érémitique primitif<sup>2230</sup>. Ces indices ne suffisent toutefois pas à justifier l'assimilation trop systématique de complexes rupestres ou de grottes isolées à un habitat érémitico-monastique, laquelle conduit sans doute à surestimer l'importance de l'érémitisme rupestre. Toute grotte anciennement occupée n'est pas un ermitage, comme en témoignent divers exemples<sup>2231</sup>. Et tout ermitage ne s'installe bien sûr pas dans une grotte : l'impossibilité d'identifier matériellement d'autres morphologies vient avant tout de ce que bon nombre de cellules érémitiques, construites dans des matériaux légers et fragiles, n'ont laissé aucune trace dans le paysage<sup>2232</sup>.

<sup>2228</sup> Valère évoque ainsi les grottes comme un trait caractéristique de la vie érémitique en général : Valère, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo*, p. 172-198, ici 8, p. 180, mais aussi comme un type d'habitat effectivement usité dans le Bierzo de son temps : Valère, *De celeste revelatione*, 1, p. 218. Voir aussi pour un autre exemple MARTÍNEZ TEJERA, « La realidad material », p. 64.

<sup>2229</sup> Tumbo A, doc. 9 (883), p. 73 : *monasterium Sancti Iohannis in Heremo, quod est fundatum in ripa fluuii Ulie in cauerna montis* ; CDO, doc. 7 (1005), p. 11 : donation perdue au monastère de Santa María de la Cueva ; CDCL 3, doc. 658 (1006), p. 198-199 : *Dum iste Gundisaluo subiacente in regimine meo atque abitante in eremita in illa penna super riba Turio* ; LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 43-44 : *edificauit iuxta cacumen ipsius spelunce domus orationis in nomine sancti Sebastiani martiris [...] ad omnes anagoretas qui se prostrare uoluerint Deo* ; doc. 154 (1063), p. 72 : *monasterium de Sancta Eolalia de Spelunca* ; SPAST, doc. 1 (1067), p. 276 : *sub alpe quem dicent Maura mortua, territorio Auiancos, ubi est cella insolidata rupis constructa, in qua deget abbas Tanoi cum agmine monacorum*.

<sup>2230</sup> Sur l'église de San Millán de Suso et ses hypothétiques connexions avec d'anciennes formes de vie érémitique : PUERTAS TRICAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño, 1979 ; MONREAL JIMENO, L. A., « San Millán de Suso : aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense », dans *Príncipe de Viana*, 49, 1988, p. 70-96 ; CABALLERO ZOREDA, « La iglesia de San Millán » ; BANGO TORVISO, I. G., « Del eremitorio de San Millán al monasterio benedictino », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *El monacato espontáneo*, p. 199-226. Sur l'église primitive de San Juan de la Peña : IÑIGUEZ ALMECH, F., *Arte medieval navarro*, vol. 1, *Arte prerrománico*, Pampelune, 1971, p. 215-234 ; BANGO TORVISO, *Arte prerrománico hispano*, p. 436-438 ; GARCÍA LLORET, J. L., « San Juan de la Peña, monasterio rupestre, panteón real. Una singular conjunción de arte románico y naturaleza », dans P. L. HUERTA (éd.), *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, p. 7-50. Sur les origines obscures des deux monastères et leur rattachement incertain à des traditions érémitiques, cf. aussi IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, R., « La constitución del primer cenobio en San Millán », dans IGLESIA DUARTE (éd.), *VII Semana de estudios medievales*, p. 385-395 ; LAPEÑA PAÚL, *El monasterio de San Juan de la Peña*, p. 50-53.

<sup>2231</sup> En témoignent un diplôme célèbre du roi Ordoño II, rapportant que des chrétiens s'étaient réfugiés dans des grottes devant l'avancée des troupes musulmanes au début du VIII<sup>e</sup> siècle : Tumbo A, doc. 28 (915), p. 109 : *in concauis petrarum habitauerunt* ; ou le récit des vicissitudes du monastère d'Abelio, soumis aux déprédations de malfaiteurs établis dans des repaires rupestres : TS 1, doc. 122 (960), p. 151 : *ascenderunt singuli in singulas rupes agentes contra Deum in superbia et deuorantes plebem eius sicut cibum panis, uenerunt de una rupe inimici Dei et fregerunt ianuas eiusdem monasterii...*

<sup>2232</sup> Voir en ce sens FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 210 ; MARTÍNEZ TEJERA, « La realidad material », p. 75 ; MORENO MARTÍN, « Los escenarios arquitectónicos », p. 88.

## 2. Prégnance du modèle oriental

Malgré la difficulté à identifier les témoignages et les formes de la vie au désert, il se dégage à tout prendre l'impression d'une certaine vitalité de l'érémisme péninsulaire au cours du haut Moyen Âge, en un temps où le phénomène semble déclinant au nord des Pyrénées<sup>2233</sup>. Un tel contraste, s'il était avéré – il faudrait mener une étude comparative plus approfondie –, poserait évidemment question. Les facteurs explicatifs en seraient certainement multiples, car l'histoire n'est pas une science monocausale, mais l'un d'entre eux pourrait bien être la force longtemps prolongée en péninsule de l'antique modèle oriental. Bien sûr, le monachisme occidental du haut Moyen Âge, depuis Martin de Tours et Jean Cassien, s'identifie tout entier dans ce commun point d'origine et de référence<sup>2234</sup>, mais le monachisme oriental primitif paraît avoir reçu dans la péninsule Ibérique un traitement particulier. Le constat vaut assurément pour le nord-ouest hispanique au temps wisigothique. Les traductions d'apophtegmes entreprises par Martin de Braga et son disciple Paschase de Dumio<sup>2235</sup> ; l'admiration de Fructueux de Braga et de Valère du Bierzo pour les Pères du désert et leur application à mettre en pratique le modèle qu'ils avaient incarné<sup>2236</sup> ; le poids majoritaire, dans le légendaire compilé par Valère, des vies de saints ascètes orientaux<sup>2237</sup> ; son intérêt pour la pèlerine Égérie, visitant les ermitages et les monastères de la Thébaidé sur le chemin de la Terre Sainte<sup>2238</sup> : tous ces indices révèlent la prégnance des références orientales chez les moines et les ascètes du nord-ouest hispanique jusqu'à l'orée du VIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>2233</sup> HELVÉTIUS, « Ermites ou moines », p. 2.

<sup>2234</sup> Voir notamment au sein d'une abondante bibliographie PENCO, G., « Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo », dans *Studi medievali*, 4, 1963, p. 571-587 ; SANSTERRE, J.-M., « Les moines d'Occident et le monachisme d'Orient du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle : entre textes anciens et réalités contemporaines », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète, 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 51), vol. 1, p. 289-332 ; RAPP, C., « Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity », dans *Cristianità d'Occidente*, vol. 2, p. 1221-1282 ; DIJKSTRA, J. et VAN DIJK, M (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leyde-Boston, 2006.

<sup>2235</sup> Martin de Braga, *Sententiae Patrum Aegyptiorum* ; Paschase de Dumio, *Apophthegmata patrum*.

<sup>2236</sup> Braulion, *Epistula XLIV*, éd. L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de san Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Séville, 1975 (Serie Filosofía y Letras, 31), p. 166-182, ici p. 168-170 ; *Vita sancti Fructuosi*, 1, p. 80 ; Valère, *De celeste revelatione*, 1, p. 218.

<sup>2237</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « Sobre la compilación hagiográfica » ; *ID.*, « La compilación hagiográfica » ; *ID.*, *Valerio del Bierzo*, p. 86-101.

<sup>2238</sup> Valère est l'auteur d'une lettre sur Égérie inspirée du fameux *Itinerarium Egerie* : Valère, *Epistula Egerie laude*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Lettre de Valérius du Bierzo sur la bienheureuse Égérie. Introduction, texte et traduction », dans P. MARAVAL (éd.), *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*, Paris, 1982 (SC, 296), p. 321-349. Voir aussi NATALUCCI, N., « L'«epistola» del monaco Valerio e l'*Itinerarium Egeriae* », dans *Giornale italiano di filologia*, 35, 1983, p. 3-24.

Une telle tradition, bien qu'elle nous soit par la suite plus malaisément perceptible, pourrait s'être perpétuée au-delà de la rupture de 711<sup>2239</sup>. Certes, l'action menée par Gennade d'Astorga dans le Bierzo des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles n'apparaît plus explicitement dérivée d'une référence aux déserts d'Égypte, mais le mode de vie érémitico-cénobitique que nous le voyons déployer autour de sa fondation de Santiago de Peñalba, son attirance proclamée pour la vie des ermites, conjointe à son désir de restaurer et de prolonger le monachisme pratiqué sur les mêmes lieux par Fructueux et par Valère deux siècles plus tôt, suggèrent bien la pérennité d'un idéal ascétique qui, en dernière instance, tire son inspiration des premiers moines orientaux<sup>2240</sup>. Le même Gennade offre à ses monastères du Bierzo, parmi les nombreux livres qui constituent son extraordinaire « bibliothèque circulante », un volume de *Vitas patrum* qui pourrait avoir contenu tout ou partie du légendier de Valère<sup>2241</sup>. Il est d'ailleurs possible que le plus ancien manuscrit conservé de la compilation hagiographique de Valère, daté de 902, destiné à un certain abbé Trasmundo et vraisemblablement copié dans le diocèse d'Astorga, ait été produit dans le contexte de renouveau monastique animé par Gennade, dont on sait qu'il devint lui-même l'évêque d'Astorga dans la première décennie du X<sup>e</sup> siècle<sup>2242</sup>. Plus largement, le succès rencontré dans les monastères péninsulaires du haut Moyen Âge par les œuvres qui portaient haut l'exemple des Pères du désert et des premiers moines orientaux – *Itinéraire d'Égérie*, *Conférences* de Cassien, *Geronticon* de Paschase de Dumio, sermons d'Éphrem le Syrien, vies d'ascètes orientaux, règles orientales incorporées aux *codices regularum* – révèle bien l'attraction exercée par ce modèle originel<sup>2243</sup>.

### 3. L'ermite et les autres : désert, communauté et société

La force du modèle oriental et la diffusion des pratiques érémitiques qu'il inspire plus ou moins directement témoignent du prestige auréolant ce genre de vie, donc d'un certain succès social, forcément ambivalent car la vie érémitique se caractérise en premier lieu par la

<sup>2239</sup> Voir en général et sur le temps long FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. « Monachismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X », dans *Antigüedad y cristianismo*, 16, 1999, p. 203-214.

<sup>2240</sup> Nous avons traité plus amplement ces questions dans GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 63-73.

<sup>2241</sup> RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, vol. 2, append. IV, p. 477. Sur l'identification possible de cette œuvre au légendier de Valère, voir DÍAZ Y DÍAZ, « La compilación hagiográfica », p. 142. *Id.*, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 196-197, précise par ailleurs que le légendier de Valère avait parfois circulé sous le titre de *Vitas patrum*. L'expression « bibliothèque circulante » est due à PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 357-358.

<sup>2242</sup> Cf. GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 72-73.

<sup>2243</sup> Voir en ce sens l'inventaire des manuscrits hispaniques du haut Moyen Âge de MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, et celui des mentions d'œuvres dans les chartes de donations dressé par DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa ».

rupture et par l'isolement. C'est ainsi que la donne à voir, en 1007, un diplôme d'Alphonse V destiné au monastère de San Pedro de Rocas. Le point de départ, comme souvent, est une église laissée à l'abandon dans une zone montagneuse. Sous le règne d'Alphonse III (866-910), un certain Gemondus, en train de chasser, tombe fortuitement sur ces ruines désertées, couvertes par les ronces et la sylve, à l'écart de tout chemin praticable. Préoccupé par le salut de son âme, il décide de s'installer sur place, caché au regard des hommes, pour se livrer aux jeûnes, à la prière, à l'abstinence et aux macérations du corps : l'ascète solitaire dans toute sa splendeur, mais il s'agit d'une représentation très idéalisée, qui prend place dans un récit mythique des origines. L'acte est habituellement tenu pour authentique, bien que parvenu jusqu'à nous dans une copie du XII<sup>e</sup> siècle. Il n'est pourtant pas sans éveiller quelque suspicion, mais la date de rédaction importe au fond assez peu : elle est de toute façon tardive et suffit à teinter d'une couleur légendaire l'épisode censé s'être déroulé à la fin du IX<sup>e</sup> ou au début du X<sup>e</sup> siècle. Même dans cette version reconstruite, la vision fantasmée de l'ermitage en rupture de tout lien social ne tient qu'un temps : Gemondus est finalement découvert dans sa retraite par d'autres chasseurs ; la nouvelle de son existence parvient aux oreilles d'Alphonse III qui le confirme dans la possession du lieu et lui fournit pour sa subsistance des terres pourvues des travailleurs nécessaires à leur exploitation, le réintégrant par là même aux circuits économiques et sociaux<sup>2244</sup>.

De fait, pour autant que ses formes nous soient perceptibles, le mode de vie érémitique n'est jamais rigoureusement solitaire. Les ermites de la vallée du Silence dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, ceux de Pardomino à la même époque et jusqu'au siècle suivant, forment communauté par-delà leur choix de vie ; les premiers apparaissent attachés tous ensemble à l'église de Santiago de Peñalaba<sup>2245</sup> ; les seconds agissent de concert pour faire valoir leurs droits, en reçoivent collectivement la confirmation et sont soumis à l'autorité supérieure d'un ou de plusieurs abbés<sup>2246</sup>. C'est peut-être de formes comparables que témoigne la description de San Sebastián de Picosacro dans un acte de 1029 : restauré par l'évêque Vistruario d'Iria, le monastère est apparemment fréquenté par des anachorètes dont on ne sait s'ils constituent

<sup>2244</sup> MSPR, doc. 1 (1007), p. 133-135. Voir aussi sur ce document SÁNCHEZ BELDA, L., *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*, Madrid, 1953, doc. 131, p. 170 ; GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Catálogo de documentos reales de la Alta Edad Media referentes a Galicia (714-1109) », dans *Compostellanum*, 8, 1963, p. 303-375 et 589-659 ; 9, 1964, p. 639-677 ; 10, 1965, p. 257-328 ; 11, 1966, p. 257-350, ici 11, doc. 450, p. 262-263 ; FERNÁNDEZ DEL POZO, « Alfonso V », doc. 6, p. 173-177. Le diplôme est tenu pour authentique, bien que sur le fond légendaire, par FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego*, vol. 1, p. 206-209. Le caractère mythique du récit est aussi souligné par Emilio Duro Peña dans MSPR, p. 36.

<sup>2245</sup> CDCA, doc. 19 (920), p. 74.

<sup>2246</sup> Actions collectives : CDCL 1, doc. 184 (944), p. 263-264 ; CDCL 2, doc. 280 (954), p. 39-41. Confirmation ou concession de droits : CDCL 2, doc. 290 (955), p. 54-55 ; CDCL 3, doc. 574 (996), p. 89-90. Mention d'abbés : CDCL 1, doc. 41 (917), p. 66 ; doc. 68 (925), p. 115 ; CDCL 2, doc. 506 (985), p. 317 ; CDCL 3, doc. 526 (989), p. 22 ; doc. 679 (1009), p. 224 ; doc. 712 (1013), p. 274.

la communauté tout entière ou une composante annexe, gravitant à son entour<sup>2247</sup>. Les exemples de groupes érémitiques plus ou moins fournis participant, en tant que témoins, à la validation d'une action juridique, révèlent peut-être le même type de structures<sup>2248</sup>. Le modèle, dont pourraient témoigner aussi certains complexes rupestres, s'apparente alors à celui des groupements semi-anachorétiques du désert égyptien, à la laure du monachisme palestinien ou au Marmoutier de Martin de Tours : chaque ermite vit l'essentiel du temps retiré dans sa propre cellule, peut-être assez isolée des autres, mais les exigences de la vie liturgique doivent réunir régulièrement les ascètes d'une même zone, à une fréquence que les sources ne permettent toutefois pas de mesurer<sup>2249</sup>. Cette structure, à mi-chemin entre la stricte solitude et la vie communautaire, implique un certain degré d'institutionnalisation, un début de personnalisation juridique et la gestion commune des biens nécessaires à la subsistance du groupe, donc des modalités élémentaires d'organisation économique. Elle impose aussi l'encadrement minimal de pratiques qui pouvaient facilement tomber dans la déviance, en tout cas hors de tout contrôle, et dont la hiérarchie ecclésiastique, dès les origines, avait appris à se méfier<sup>2250</sup>. Il est en ce sens significatif que les ermites de Peñalba apparaissent étroitement liés à l'évêque d'Astorga, et ceux de Pardomino à l'évêque de León<sup>2251</sup>. Le contrôle épiscopal ne suffisait cependant pas toujours à prévenir les écarts de conduite. Peu après l'an mil, bien que placé sous l'autorité de l'évêque léonais, l'ermite Gonzalo, qui vit retiré dans une grotte, s'unit à une femme et quitte le diocèse pour gagner une autre région. L'évêque a beau dénoncer l'action du diable et vitupérer contre la fille de perdition, il doit bien constater que l'ermite a échappé à sa vigilance<sup>2252</sup>.

Les souscriptions d'ermites, qu'elles soient d'ailleurs collectives ou individuelles, prouvent une chose : la retraite au désert n'anéantit pas, pour celui qui s'y astreint, toute forme de socialisation. Elle peut aussi fonder un charisme qui fait de l'ermite un pôle

<sup>2247</sup> LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 44.

<sup>2248</sup> CDCA, doc. 55 (940), p. 106 ; CDCC, doc. 52 (978), p. 400.

<sup>2249</sup> Voir en ce sens FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Significado y función social del primer monacato medieval asturiano », dans *De Oriente a Occidente. Homenaje al Dr. Emilio Olávarri*, Salamanque, 1999 (Bibliotheca salmanticensis. Estudios, 205), p. 203-211, ici p. 204. Sur les groupements érémitiques d'Égypte et les laures de Palestine, voir par exemple MARAVAL, « Le monachisme oriental », p. 724-726 et 730-732 ; DESPREZ, *Le monachisme primitif*, p. 286-288. Sur l'organisation de Marmoutier telle que la décrit Sulpice Sévère dans la *Vita sancti Martini*, voir par exemple HELVÉTIUS, « Ermites ou moines », p. 5-7.

<sup>2250</sup> Voir en général *ibid.*, p. 12-13.

<sup>2251</sup> Voir les références citées *supra*, n. 2245-2246.

<sup>2252</sup> CDCL 3, doc. 658 (1006), p. 198-199 : *Dum iste Gundisaluo subiacente in regimine meo atque abitante in eremita in illa penna super riba Turio qui fuit de domno Maniulfo, tunc decepit eum inimicus diaboli et comiscuit se cum muliere filia perdiccionis ; et ut mihi auctorigat lex et kanonum facere de illo et de omnia sua sicut mea extitisset uoluntas, ita tulit ei omnia illi omne possidente terras, uineas, molinis et eius prestaciones et ille fugiuit de diocencio meo et perrexit in aliam prouinciam.*

d'attraction, comme le montre l'exemple de Froilán. Sans doute le récit proposé par sa *Vita* est-il profondément marqué par la topique hagiographique ; il n'en propose pas moins une représentation du solitaire assez vraisemblable aux yeux de l'auteur pour qu'il ait fait le choix de l'incorporer à sa narration. À propos de Froilán, il rapporte :

« Comme il éclairait les villes et prêchait avec insistance aux peuples la parole divine, il projetait sans cesse son esprit vers Dieu. Il abandonna les lieux habités pour atteindre des contrées désertiques et inaccessibles, fuyant les faveurs et les louanges des hommes. Arpentant infatigablement les versants rocheux et les coins les plus reculés des montagnes afin d'y trouver un endroit éloigné du tumulte séculier où mener avec détermination une vie solitaire et tranquille, aux côtés de son compagnon, le saint prêtre Attila avec lequel il méditait fréquemment la parole divine, il parvint au sommet d'une montagne. Contemplant au loin les étendues désertiques et parcourant toute celle qui le séparait d'un autre mont, dont le nom est Curcurrinus, il construisit là, avec son compagnon, une cellule pour y habiter. Et, parce qu'une communauté établie sur une montagne ne peut demeurer cachée, la rumeur de son existence parcourut toute la région. Alors se produit un rassemblement de gens des deux sexes venus écouter la parole divine, peuple mêlé de notables, de pontifes, de clercs, de tout âge, aussi bien des hommes que des femmes craignant Dieu. Après les avoir illuminés de la lumière véritable, il fut absolument contraint par l'assemblée tout entière des fidèles d'accepter de descendre dans l'espace public de la cité, la place-forte de Veseo, et d'y édifier un monastère avec l'aide du secours divin, où une telle multitude pourrait être nourrie des aliments charnels et les troupes de moines restaurées chaque jour par les festins spirituels. »<sup>2253</sup>

L'épisode répond à un schéma classique : le saint ermite attirant auprès de lui les disciples avides de sa parole et finissant par s'installer avec eux dans un monastère édifié pour les recevoir et pour canaliser leur désir de vie religieuse. Ce modèle dit bien quelle était, dans les représentations d'alors, la puissance d'action de l'ermite, non seulement prédicateur, mais encore fondateur, capable de structurer autour de lui des réseaux de relations et, paradoxalement, de transformer matériellement l'espace physique et social dont il prétendait

---

<sup>2253</sup> *Vita Froilanis*, p. 580-581 : *Cum enim inlustraret urbes et instanter predicaret uerbum diuinum in populis, anelauat spiritum semper in Deum. Relinquit platea loca, adpetens per deserta et inaccessiilia, fugiendo fabores et laudes hominum. Per rupes et abdita collium impiger ambulans, ut ubi inueniret locum quod solidariam et quietam ualenter duceret uitam remotus ab strepitu seculari, habens secum collegam sanctum Atilanem sacerdotem, cum quo uerbum diuinum meditauat frequens, peruenit ad calcem montis. Heremi prospiciens et cunctaque peragrans ad alium montem, cui uocabulo est Curcurrini, construxit ibi cum collegam suum cellulam ad auitandum. Et quia ciuitas in monte posita latere non ualet, rumor eius peragrauit omnem prouintiam. Fit conuersus populorum utriusque sexus ad audiendum uerbum diuinum, promiscuo populo : magnati, pontifices, clerus et omnis etas, tam uiri quam etiam mulieres timentes Deum. Postquam inluminauit eos lumine uero, plurimum quoactus ab uniuerso cetu credentium Domino ut uellet descendere ad plateam ciuitatis, oppido Veseo, et ibi diuino adiutus auxilio edificaret cenouio, ubi tanta multitudinem exterioribus alimentis alere possit, ut spiritualibus dapis reficeret quoddidie confessorum turmas.*

s'éloigner<sup>2254</sup>. La suite du parcours de Froilán, multipliant les fondations monastiques avant d'être porté sur le siège épiscopal léonais par Alphonse III, achève de prouver qu'un choix de vie érémitique favorisait d'une certaine façon l'engagement mondain, plutôt qu'il ne le contredisait. D'autres exemples le confirment. Gennade, retiré depuis quelque temps dans la vallée du Silence, souscrit encore en 922 un diplôme du roi Ordoño II<sup>2255</sup>, et reçoit en 935 de Ramire II le monastère de San Pedro de Forcellas pour procéder à sa restauration<sup>2256</sup>. L'ermite Gaucelmo, qui en 1106 affirmait vivre depuis fort longtemps dans la solitude d'une cellule, n'en fut pas moins un acteur central de la société locale, aux plans économique et spatial. À la tête de l'église de San Salvador del Monte Irago, où l'entourent d'autres frères – conformément peut-être au modèle de vie semi-érémitique que nous avons précédemment décrit –, à la tête aussi de l'hôtellerie de Foncebadón où sont accueillis les pèlerins, responsable du peuplement alentour, il apparaît dans le premier quart du XII<sup>e</sup> siècle enserré dans un réseau relationnel où figurent le roi Alphonse VI, sa fille Urraca, le *merino* royal du Bierzo, l'évêque Pelayo d'Astorga et ses chanoines, l'abbé et les moines de San Pedro de Montes, enfin et surtout une société laïque nombreuse qui lui cède en abondance terres et vignes, par donation ou par vente<sup>2257</sup>.

L'ermite, par-delà sa retraite, se trouve donc régulièrement au contact, voire au service de ses semblables. Pour aborder plus largement la question de la dialectique entre *fuga mundi* et intégration dans le jeu social, en l'étendant à l'ensemble des moines, la question de la clôture fournit sans doute le meilleur angle d'approche.

---

<sup>2254</sup> L'insertion de l'ermite dans les structures sociales et spatiales qui l'entourent est un fait bien connu depuis les travaux classiques de Peter Brown, en particulier BROWN, « Le saint homme ». Pour une application occidentale, voir par exemple DELAPLACE, C., « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale : l'exemple de la Gaule », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104, 1992, p. 981-1024. Concernant le royaume wisigothique : MARTIN, *La géographie du pouvoir*, p. 99-105.

<sup>2255</sup> CDCM, doc. 4 (922), p. 24.

<sup>2256</sup> CDCA, doc. 45 (935), p. 95.

<sup>2257</sup> AVI, doc. 170 (1103), p. 441 ; CDCA, doc. 487 (XI<sup>e</sup> s.), p. 375 ; doc. 499 (1102), p. 379 ; doc. 501-504 (1102), p. 380-381 ; doc. 514 (1103), p. 386 ; doc. 517 (1104), p. 387 ; doc. 519 (1104), p. 388 ; doc. 528 (1105), p. 391-392 ; doc. 532 (1106), p. 393-394 ; doc. 543 (1108), p. 400-401 ; doc. 545 (1109), p. 402 ; doc. 549 (1110), p. 403-404 ; doc. 556 (1112), p. 407 ; doc. 565 (1114), p. 410 ; doc. 567 (1114), p. 410-411 ; doc. 583-585 (1116), p. 420-421 ; doc. 597 (1119), p. 427 ; RUIZ ALBI, I., *La reina doña Urraca (1109-1126). Cancillería y colección diplomática*, León, 2003 (FEHL, 102), doc. 131 (1123), p. 566. Plus largement sur ce personnage, voir QUINTANA PRIETO, A., « Foncebadón », dans *Archivos leoneses*, 12, 1958, p. 70-149 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 580-581. Sur l'hôtellerie de Foncebadón, voir en outre CAVERO DOMÍNGUEZ, G., *Peregrinos e indigentes en el Bierzo medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago*, Ponferrada, 1987, p. 122-136 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., *Foncebadón y la asistencia hospitalaria en los puertos de las montañas astur-galaico-leonesas durante la Edad Media*, Astorga, 2003.

## B. La clôture monastique : isolement et franchissements

### 1. Principes, formes, fonctions

Tout moine, nous l'avons dit, est en quelque sorte un solitaire au sens où son choix existentiel l'amène à vivre à l'écart des autres hommes, mis à part ses propres compagnons de retraite. Cette rupture avec le monde, c'est-à-dire avec la société humaine, s'actualise en théorie dans la clôture monastique : le monastère doit être physiquement coupé de l'espace environnant par une enceinte isolante<sup>2258</sup>. Les principales règles monastiques qui circulent à notre époque dans le nord de la péninsule portent en ce sens des indications bien claires. La règle de saint Benoît mentionne la porte, gardée par un portier, et précise que le monastère doit être construit de sorte que toutes les choses nécessaires soient accessibles aux moines de l'intérieur, sans qu'ils aient besoin d'en sortir<sup>2259</sup>. Celle d'Isidore recommande dès son premier chapitre que le monastère soit entouré d'un mur, pourvu seulement d'une porte principale et d'un accès secondaire, donnant sur le jardin. Isidore ajoute que le jardin doit être inclus dans le monastère, afin que les moines n'aient pas à en sortir pour s'adonner au travail de la terre : on en déduit que le monastère isidorien doit être pourvu de deux enceintes concentriques ou accolées, la première enfermant les bâtiments monastiques, la seconde le jardin. Pour plus de sûreté encore, le Sévillan prescrit en outre que le monastère soit installé loin des agglomérations humaines<sup>2260</sup>. Ailleurs dans sa règle, il précise que le portier aura pour fonction de veiller sur les biens et les dépendances situés à l'extérieur, et mentionne les *claustra monasterii*, autrement dit la clôture du monastère<sup>2261</sup>. Des expressions voisines

---

<sup>2258</sup> Voir en général LECLERCQ, J., « La clôture. Points de repère historiques », dans *Collectanea cisterciensia*, 43, 1981, p. 366-376 ; *ID.*, « Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, p. 471-477. Sur le cas hispanique, BANGO TORVISO, « El monasterio hispano », p. 11-12 ; *ID.*, « La topografía monasterial », p. 32-33 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias », dans *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 1997, p. 116-125, ici p. 120 ; *ID.*, « El hábitat "cenobítico" », p. 24 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, « L'hôtellerie et sa projection sur la clôture », p. 137-139 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 415-418.

<sup>2259</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LXVI, p. 658-660 : *Ad portam monasterii ponatur senes sapiens [...]. Qui portarius cellam debet habere iuxta portam [...]. Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, uel artes diuersas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis uagandi foris.*

<sup>2260</sup> *Regula Isidori*, chap. I, p. 91 : *Monasterii autem munitio tantum ianuam secus habebit et unum posticum per qua eatur ad hortum ; uillam sane longe remotam esse oportet a monasterio. [...] Hortulus sane intra monasterium sit inclusus quatenus dum intus monachi operantur nulla occasione exterius euagentur.* Sur l'interprétation de ce chapitre, voir en particulier BANGO TORVISO, « El monasterio hispano », p. 12.

<sup>2261</sup> *Regula Isidori*, chap. IX, p. 104 : *Tempore refectionis quo debitum soluitur claustra monasterii ; chap. XXI, p. 120 : Ad ianitorem pertinebit [...] custodia exteriorum claustrorum.*

apparaissent dans la règle de Fructueux et dans le *Libellus a regula Benedicti subtractus*<sup>2262</sup>. À la suite de Benoît dont il dérive, le *Libellus* se montre aussi attentif à la porte, qui doit demeurer toujours close, et au rôle de la portière chargée d’y veiller, tout en préconisant que les moniales disposent à l’intérieur du monastère de tout ce dont elles ont besoin<sup>2263</sup>. Selon les normes définies par les législateurs, le monastère doit donc être un espace fermé, tout entier inclus dans une enceinte sur la forme et la nature précise de laquelle les règles n’offrent guère de détails. Son sens fondamental n’appelle pas de trop longs commentaires : il s’agit de préserver les moines des contacts avec le monde corrompé et de les contraindre à une *stabilitas* physique qui favorise et reflète la constance de leurs dispositions intimes<sup>2264</sup>. La clôture constitue ainsi le moyen d’imposer et de réaliser un idéal normatif dont elle est en quelque sorte l’émanation matérielle<sup>2265</sup>.

Que savons-nous de l’application pratique de telles recommandations dans les monastères hispaniques des VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles ? L’un des textes les plus éclairants à cet égard est sans doute l’acte de dotation délivré en 927 par l’évêque Cixila de León au monastère d’Abellar :

« Il est connu et manifeste que, avec mes frères et compagnons, j’ai construit ce monastère en votre saint nom, dans le *suburbium* de León, à l’endroit appelé vallée d’Abellar, situé sur la rive du fleuve Turio : en premier lieu, l’église récemment érigée depuis les fondements, tous les édifices propres à l’usage des moines, dans une enceinte, et ce qui est nécessaire à l’espace clos d’un monastère : des jardins irrigués de toutes parts, des arbres fruitiers de tout genre, pourvus en fruits, une grande vigne accolée à cette église du côté de l’Aquilon, une autre à l’occident et une troisième à l’orient, qu’on appelle “du torrent”. »<sup>2266</sup>

<sup>2262</sup> *Regula Fructuosi*, chap. XXII, p. 161 : *nec liceat monachum foris claustris coenobii proprii longius euagari* ; LRBS, chap. I, 71, p. 36 : *officina uero ubi hec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii*.

<sup>2263</sup> LRBS, chap. VII, p. 44-45.

<sup>2264</sup> *Regula Benedicti*, chap. LXVI, p. 660 : *ut non sit necessitas monachis uagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum* ; *Regula Isidori*, chap. I, p. 91 : *Inprimis, fratres karissimi, monasterium uestrum miram conclauis diligentiam habeat ut firmitatem custodiae munimenta claustrorum exhibeant [...] ne uicinius posita aut laborem ferat periculi aut famam inficiat indignitatis* ; LRBS, chap. I, 71, p. 36 : *officina uero ubi hec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione. sunt uero operantium domicilia et omnium deuotarum ibidem habitantium claustra, in quibus soror que uult habitare firmitatem in mente et stabilitatem debet habere in congregatione ut ad perfectum ducat bonum quod agere cepit*. Plus largement et dans le même sens : DIEM, « Inventing the Holy Rule », p. 62-63.

<sup>2265</sup> Voir en ce sens pour le monachisme ancien DEY, H., « Building Worlds Apart : Walls and the Construction of Communal Monasticism from Augustine through Benedict », dans *Antiquité tardive*, 12, 2004, p. 357-371.

<sup>2266</sup> CDCL 1, doc. 75 (927), p. 125 : *Manifestum ac cognitum est, quia cum sociis et fratribus meis, nomini sancto uestro, construxi hac monasterium, in suburbio Legionense, loco uocabulo ualle de Abeliare, super ripam fluminis Turio situm. Inprimis a fundamento nouiter erectam ecclesiam et omne edificium usibus monachorum abtum et circumseptum, et quicquid claustra monasterii habet necessarium : ortus undique inriguos, pumares omni genere pomorum insertos, uinea magna a parte aquilonis ipsi ecclesie aderentem, alia ad occidentem et terciam ad orientem, que uocatur ad Torrentem*.

Vient ensuite la concession d'un vaste temporel, situé au-delà de la clôture : prés, pâturages, bois, terres cultivées et incultes, où probablement les moines ne travaillent pas eux-mêmes<sup>2267</sup>. On sait que le monastère d'Abellar, depuis au moins 905, accordait une place particulière dans sa réglementation interne aux recommandations de saint Benoît<sup>2268</sup>. Il n'est donc pas surprenant de retrouver ici une organisation spatiale très conforme au modèle promu par le code bénédictin : le monastère est un espace composite, clôturé d'une enceinte qui renferme l'église, les bâtiments nécessaires à la vie communautaire et au travail des moines, un jardin planté d'arbres fruitiers et quelques pièces de vigne ; les moines y trouvent le nécessaire et, normalement, n'en sortent pas. Bien que de façon plus sommaire, beaucoup d'autres chartes décrivent le monastère comme un espace défini par la présence d'une clôture – *claustra monasterii*, *claustra cœnobii*, *claustra reclusionis*<sup>2269</sup> – dont l'accès se trouve barré par une porte<sup>2270</sup>. La clôture est d'ailleurs si consubstantielle à l'état monastique que le monastère lui-même, par contagion métonymique, finit par être désigné selon des termes propres à la signifier : *claustrum*, *conclave*, *reclusum*<sup>2271</sup>. Dans leur « communauté de réclusion »<sup>2272</sup>, moines et moniales sont donc ceux qui mènent une « vie séparée »<sup>2273</sup>, « persévérant derrière les portes closes sur le chemin de la vie religieuse »<sup>2274</sup>. La clôture, par

<sup>2267</sup> *Ibid.*, p. 125-126.

<sup>2268</sup> CDCL 1, doc. 18, p. 30.

<sup>2269</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 96 : *pro utilitate fratrum in eodem monasterio degentium, siue et religiosis feminis que degunt in claustra reclusionis iuxta basilicam Sancte Marine* ; TS 1, doc. 2 (955), p. 24 : *qui ad edificationem habitationemque monachorum tibi seruientium claustra cenobii construit* ; doc. 115 (1019), p. 141 : même formule ; CDCL 3, doc. 824 (1025), p. 422 : *ad illos domnos qui habitantes fuerint in ipsa regula et claustra monasterii* ; MPSC, doc. 13 (1088), p. 175 : *ubi nuper ecclesia nitet dedicata in Dei nomine et sanctorum eius, in qua est claustra fratrum regule sub te abbate Adulfo*.

<sup>2270</sup> TSJS, doc. 181 (981), p. 355 : *post partem monasterii de contra porta ad parte occidentalem* ; DML, doc. 23 (1032), p. 52 : *ad portam monasterii* ; CDI, doc. 12 (1054), p. 17 : *iuxta portam Sancte Marie* ; CSM 1, doc. 380, p. 359 : *in Sancti Emiliani porta* ; TSJS, doc. 184 (1087), p. 359 : *ante illam portam de Superato*.

<sup>2271</sup> TS 1, doc. 107 (968), p. 129 : *in recluso Sancti Iohannis* ; CSVO, doc. 16 (969), p. 51 : *sub clusa Sancti Uincenti* ; CDMS 1, doc. 352 (996), p. 424-425 : *baselica vel reclusum [...] reclusum vestrum [...] locum sanctum qui reclusum est edificatum* ; CDCL 4, doc. 1126 (1063), p. 342 : *Uobis gloriosissimus et post Deum fortissimus patronus Sancti Saluatoris, cuius claustra dedicata est in Ual Matrigal* ; CDI, doc. 58 (1076), p. 77 : *monachi de claustro* ; SPAST, doc. 5 (1079), p. 178 : *omnibus monachis in eodem claustro Antealtarios Deum seruientibus* ; CDMS 3, doc. 848 (1089), p. 153 : *in uius conclauis sancti*. La désignation du monastère comme *atrium* (par exemple CDMS 2, doc. 567 [1054], p. 261 : *ad atrium Sancti Facundi et Primitibi*) relève peut-être d'un même processus de glissement sémantique dans la mesure où l'*atrium* est originellement un espace clos : voir en ce sens BANGO TORVISO, I. G., « Atrio y pórtico en el románico español : concepto y finalidad cívico-litúrgica », dans *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología*, 40-41, 1975, p. 175-188, ici p. 176, n. 2.

<sup>2272</sup> CSMOD, doc. 29 (988), p. 82 : *damus adque conzedimus ad ipsos sanctos quam superrius notabimus, siue Florentina uel colegium serorum reclusionis uel qui digni fuerint ibidem abitantis*.

<sup>2273</sup> CDMS 2, doc. 473 (1042), p. 135-136 : *inquisiuimus in commune nostrum locellum, ubi uitam sequestram et monasticam deduceremus uiam [...] edificauimus claustra fratrum*.

<sup>2274</sup> *Ibid.*, doc. 480 (1044), p. 148 : *Domini seruorum fratrum iuidem degentium iugum Dei portantium intus porte claue sub religionis tramitatem perseuerantes*. Voir de même CDMS 1, doc. 93 (944), p. 123 ; CDMS 2, doc. 496 (1046), p. 167.

la fixité qu'elle impose, est en effet le moyen d'assurer la stabilité à laquelle les moines se sont engagés et de les préserver des contacts avec un siècle peccamineux<sup>2275</sup>.

Des formes qu'elle a pu concrètement revêtir, nous ignorons pratiquement tout. Il faut imaginer que chaque monastère n'était pas nécessairement enclos d'une enceinte hermétique. Certains établissements familiaux, par nature ouverts sur le monde, les complexes érémitico-cénobitiques décrits précédemment, dont l'organisation spatiale pouvait être assez dispersée, n'étaient peut-être pas rigoureusement clôturés, même si les équipements communautaires pouvaient l'être : l'église de Santiago de Peñalba, autour de laquelle gravitent les ermites de la vallée du Silence, est ainsi désignée en 920 comme *cenobiale conclave*<sup>2276</sup>. Il est difficile d'aller beaucoup plus loin, faute de fouilles. Celles qui ont permis de repérer des murs d'enceinte concernent des ensembles à l'identité monastique incertaine, mais de toute façon situés hors de notre champ d'étude – trop méridionaux, trop anciens<sup>2277</sup>. L'exemple le mieux connu d'un point de vue archéologique est celui de Santa María de Melque, sans doute édifié entre le milieu du VII<sup>e</sup> et la fin du VIII<sup>e</sup> siècle mais situé à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest de Tolède, dans une zone sous domination musulmane, ce qui le place hors de notre propos. Le cas fournit néanmoins le point de comparaison le plus valable d'un point de vue chronologique : aussi vaut-il que nous nous y arrêtions un instant<sup>2278</sup>. À Melque, plusieurs enceintes ont été mises au jour (annexe XIX). La première reste hypothétique, car il n'est pas

---

<sup>2275</sup> Rappelons plusieurs pactes ou actes de profession déjà cités, qui insistent sur la nécessaire stabilité physique des moines : CDMC 1, doc. 2 (856), p. 60 : *promittimus per hunc placitum uel pactum [...] sub regulari doctrina habitare in uno cenobio tecum [...] ut nullomodo exinde in aliquo diuertamus* ; CDMC 2, doc. 191 (982), p. 198-199 : *Inprimis offero et trado meipsum Odoynum uobis et locum hunc sanctum promittens de stabilitate mea [...] Quo et in iurationem confirmo per Deum et eius glorie solium, quia nunquam de uestra collatione sim egressurus* ; TC, doc. 76 (1088), p. 116 : *Pelagius Didacus ex testamento faciendum curavi, promitto de stabilitate mea in monasterio Cellenove*. De telles promesses sont conformes aux prescriptions régulières et conciliaires : voir *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LVIII, p. 628 : *ex illa die non liceat egredi de monasterio* ; *Regula Isidori*, chap. IV, p. 95 : *Omnis conuersus non est recipiendus in monasterio nisi prius ibi se scriptis sponderit permansurum* ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 49, p. 208 : *Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit ; quidquid horum fuerit, alligatum tenebit : proinde eis ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem ad seculum interdicimus regressum*.

<sup>2276</sup> CDCA, doc. 19 (920), p. 74 : *medietatem eius ville sit domui sancti Iacobi quae est conclave*.

<sup>2277</sup> Voir les cas mentionnés par CABALLERO ZOREDA, L., « El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (Criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos tardo antiguos) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 99-145, spt. p. 106-107 et 112-114 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 417.

<sup>2278</sup> Les lignes qui suivent s'adosent aux descriptions proposées par CABALLERO ZOREDA, L. et MURILLO FRAGERO, J. I., « Notas sobre las cercas y murallas de Santa María de Melque », dans *Espacios fortificados en la provincia de Toledo*, Tolède, 2005, p. 255-292 ; CABALLERO ZOREDA, « El conjunto de Santa María de Melque », p. 126-135 ; *ID.*, « El monasterio de *Balata melc*, Melque (San Martín de Montalbán, Toledo). En el centenario de su descubrimiento », dans LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA et MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria*, p. 91-119, ici p. 96-102 ; *ID.* et MORENO MARTÍN, F. J., « *Balata melc*, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano », dans X. BALLESTÍN et E. PASTOR (éd.), *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, Oxford, 2013 (Limina/limites. Archeologie, storie, isole e frontiere nel Mediterraneo [365-1556], 3. BAR International Series, 2525), p. 182-204, ici p. 183-186.

sûr qu'elle fût fermée côté sud : autour de l'église, elle aurait compris une surface approximative de 5700 m<sup>2</sup> ; là se trouvait peut-être la porte d'accès principale ; à l'intérieur, le cimetière. À une date postérieure, sans doute au cours du IX<sup>e</sup> siècle, la partie de l'enceinte la plus proche de l'église fut renforcée par l'édification d'une double muraille comblée de terre et surmontée d'une tour carrée<sup>2279</sup>. Une deuxième enceinte, adossée à la précédente du côté oriental et percée de deux portes, couvre une surface de 1300 m<sup>2</sup> ; elle était équipée de tours à ses angles. Ces deux clôtures sont essentiellement formées par les murs extérieurs de bâtiments jointifs, distribués autour de patios ou de cours centrales. L'ensemble est inclus dans un vaste enclos de forme grossièrement rectangulaire, long de 650 mètres et large de 400 mètres environ, dont un court segment se confond avec la façade occidentale de la première enceinte ; il enferme une zone de 25 hectares. Le mur dont est fait cet enclos, de pierre et pour partie de chaux, vraisemblablement peu élevé, est épais de soixante ou soixante-dix centimètres ; une seule porte y a été mise au jour, mais l'existence d'une ou deux autres peut être supposée. À l'intérieur, on a identifié plusieurs réservoirs d'eau et les traces d'un paysage structuré en terrasses, témoignant vraisemblablement d'une ancienne exploitation agricole. Ce que semble prouver d'abord cet exemple, c'est que le monastère – si nous admettons que Melque en fut un aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, selon l'interprétation fonctionnelle privilégiée par les spécialistes – constitue bien un espace physiquement clos, pourvu d'un nombre réduit d'ouvertures sur l'extérieur. Dans une première hypothèse, les deux petites enceintes, englobant l'église, le cimetière et les bâtiments conventuels, correspondraient à la première clôture décrite dans la règle d'Isidore ; le vaste enclos rappellerait la seconde, qui comprend le jardin monastique. Dans une deuxième hypothèse, l'ensemble du complexe monastique – jardin inclus – serait enserré dans les deux petites enceintes, et l'enclos matérialiserait le domaine compact tenu et exploité par le monastère, au-delà de la clôture proprement dite : sa fonction serait alors de délimiter une propriété et une autorité, plus que de créer l'isolement. Les superficies considérées, la fonction de protection exercée par les tours des deux premières enceintes, le caractère au contraire modérément isolant du grand enclos et la probable exploitation agricole de l'espace qu'il enveloppe rendent la deuxième hypothèse plus vraisemblable, mais il est difficile d'aller beaucoup plus loin : d'autres configurations sont

---

<sup>2279</sup> MORENO MARTÍN, F. J., « Amenaza exterior y respuesta constructiva en el seno de una comunidad protegida. El caso de Santa María de Melque en el siglo IX », dans I. MONTEIRA ARIAS, A. B. MUÑOZ MARTÍNEZ et F. VILLASEÑOR SEBASTIÁN (éd.), *Relegados al margen : marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, 2009 (Biblioteca de historia del arte, 12), p. 41-53, ici p. 48-51.

d'ailleurs imaginables, y compris celle qui associerait les deux précédentes en confondant jardin et domaine agricole<sup>2280</sup>.

Trouverait-on, quelques centaines de kilomètres plus au nord, des formes spatiales similaires ? Le jeu des comparaisons est évidemment biaisé par la situation très particulière de Santa María de Melque, monastère chrétien établi en territoire musulman : la construction de tours et le renforcement de l'enceinte pourraient s'expliquer par la nécessité plus pressante qu'ailleurs de se défendre dans un environnement hostile<sup>2281</sup>. Mais la situation d'un monastère au sein même d'une région dominée par l'Islam n'est pas la seule menace qui puisse peser sur une communauté de moines. Dans les territoires chrétiens du nord péninsulaire, les violations de monastères par des laïcs chrétiens, des Vikings ou des musulmans venus d'al-Andalus ne sont en effet pas exceptionnelles<sup>2282</sup>. Aussi la fonction protectrice exercée par la clôture n'est-elle pas propre aux monastères « mozarabes ». Vers 1028-1029, c'est bien dans un objectif de défense que l'évêque Vistruario d'Iria fait construire un mur autour du monastère de Picosacro : il s'agit dans ce cas de le préserver des ravages causés par les comtes locaux, au cœur d'une période de grande agitation politique<sup>2283</sup>. Les portes doivent aussi servir à arrêter les agents du roi dans le cas de monastères ayant reçu un privilège d'immunité<sup>2284</sup>. Les capacités défensives se révèlent pourtant d'une efficacité limitée face aux agressions les plus caractérisées : la clôture est violée, les portes cèdent sous les coups, les tours ne suffisent pas à assurer la sauvegarde des communautés qu'elles sont supposées protéger<sup>2285</sup>.

---

<sup>2280</sup> Voir les propositions interprétatives de CABALLERO ZOREDA, « El conjunto de Santa María de Melque », p. 129 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 417 ; CABALLERO ZOREDA et MORENO MARTÍN, « *Balatalmelc*, Santa María de Melque », p. 187.

<sup>2281</sup> Voir en ce sens MORENO MARTÍN, « Amenaza exterior y respuesta constructiva ».

<sup>2282</sup> Voir par exemple pour les deux premiers cas de figure LCFA 2, doc. 110 (995), p. 9 ; Tumbo A, doc. 67 (1032), p. 189. Sur les pillages et destructions de monastères par des musulmans, cf. *infra*, chap. IX.

<sup>2283</sup> LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 43 : *in giro conclusit ipsum locum a muro, et misit abbates, presbiteros, diaconos ut continuissent ipsum montem ut omnes maligni in eo minime ingresi fuissent*.

<sup>2284</sup> TC, doc. 29 (1037), p. 56 : *infra ipsos terminos iam nominatos neminem pretermittimus nec ordinamus sagionem vel scurro fisci ibidem intrare neque ianuas eorum inquietare* ; doc. 6 (1056), p. 25 : *Infra istos terminos supradictos nullum permittimus hominem, sagio aut scurro fisci, aut qualicumque generis homo intrare nec ianuas inquietare* ; AVI, doc. 68 (1080), p. 173 : *eicimus de omnes suas hereditates, tam monasteria quam et de uillas laicalias foras ex eas, scurro fixi regali ut non intret intus nec uituperet ianuas eorum*.

<sup>2285</sup> TS 1, doc. 122 (960), p. 11 : *fregerunt ianuas eiusdem monasterii et diripuerunt omnem suberam ipsorum fratrum ac sororum* ; CDMS 1, doc. 287 (977), p. 346 : *illi ebriati a vino subtraxit eos diabolus et surrexerunt in auctoritate cordis et fuerunt coadunati et in furore armati ad decania Sancti Facundi et Primitivi qui nunc erat prope ipsa villa edificata et circumsepta franxerunt portas ecclesie et occiserunt ibidem frater qui in ipsa claustra erat successor nomine Cartario* ; CDCA, doc. 353 (1057), p. 288 : *subrexit Ero Salidiz et filios ejus, per violentia, ut presumpserit ipso monasterio de ipsos monachos et abbates de Sancta Maria, qui ibidem erant permanentes fecerunt illos esse ex torres de ipso monasterio* ; CDCL 4, doc. 1220 (1081), p. 492 : *inuaserunt claustrum monasterii*.

## 2. Sorties, expulsions, ruptures

La clôture n'empêche pas non plus les mouvements centrifuges : des moines sortent du monastère, mais il faut distinguer plusieurs cas de figure. Les seules sorties autorisées sont celles qui ont reçu au préalable la bénédiction de l'abbé<sup>2286</sup>. Nombre de moines apparaissent ainsi dans des contextes qui impliquent une certaine mobilité, mais qu'il faut imaginer temporaire et non contradictoire avec la continuité de leur profession – assistance aux conciles, participation aux assemblées judiciaires ou politiques, validation d'un acte comme témoin, consécration d'une église<sup>2287</sup>, entrée au service d'un puissant<sup>2288</sup>, installation de moines dans une maison dépendante attachée à leur communauté d'origine<sup>2289</sup>, visite d'une autre communauté ou d'une possession du monastère<sup>2290</sup>, voyage ou pèlerinage<sup>2291</sup>, fondation ou restauration d'un établissement religieux<sup>2292</sup>, sollicitation d'une faveur ou d'un arbitrage royal<sup>2293</sup>, transfert de reliques<sup>2294</sup>, récupération sur le lieu du trépas d'une dépouille à inhumer

---

<sup>2286</sup> MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 4, conc. d'Agde (506), c. 27, p. 132 : *Monachum nisi abbatis sui aut permissu aut uoluntate ad alterum monasterium commigrantem nullus abba suscipere aut retinere praesumat* ; *Regula Isidori*, chap. XXIV, p. 124 : *Nullus monachorum inconsulto abbate auderat uspiam progredi* ; *Regula Fructuosi*, chap. XXII, p. 161 : *Nihil foris sine abbatis uel praepositi mandato peragant* ; PRC, p. 210 : *si quis sine benedictione fratrum aut tuo imperio, per uitium ad alia loca ad habitandum transire uoluerit...* Formule reproduite par plusieurs pactes, par exemple le pacte de Sabaricus, éd. LETINIER, « *Naturaleza jurídica* », p. 59, n. 11, ou le pacte d'Orbañanos : BGGV, doc. 7 (900), p. 204, mais un simple acte de fondation peut porter le même type d'avertissement : VMH, doc. 9 (959), p. 10 : *si quod absit aliquis ex contagione nostri diabolo instigante abbas frater conuersus ac de monaca egredere a communi collegio sine benedictione uoluerit nichil de quo superius resonat aliquid usurpare presumpmat [sic]*.

<sup>2287</sup> Voir sur ces différentes modalités de sortie du monastère les exemples cités *supra*, p. 487 sq.

<sup>2288</sup> Voir par exemple le cas du moine Ecta Lázaro de Santa María de León, successivement au service du comte Fernando Flaínez et du roi Bermude III : CDCL 4, doc. 957 (1037), p. 86.

<sup>2289</sup> CDCL 3, doc. 677 (1009), p. 222 : *Hec fuit et postea transierunt ipsos presbiteros et deuenie illa cella ut uidua. Nos uero quando ec uidimus fratrem de nostro monasterio ibidem dimisimus qui ibidem doceuat uia monastica*. Voir aussi le cas des prieurés de Leire, à la tête desquels sont placés à la fin du XI<sup>e</sup> siècle des prieurs vraisemblablement issus du monastère : FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 117-118.

<sup>2290</sup> Nous voyons ainsi un moine de Sahagún demander à être nourri par le tenancier d'une *villa* appartenant au monastère (CDMS 3, doc. 915 [1093], p. 242-243), ou l'abbé Dominique de Silos visiter les dépendances de son monastère (Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 16, p. 282). Rappelons aussi le cas de ces moines hispaniques de passage à Cluny, rapporté par Raoul Glaber, *Historiae*, III, III, 12, p. 162. La liturgie hispanique prévoit d'ailleurs une prière spécifique pour l'accueil d'un moine extérieur à la communauté : GILSON, *The Mozarabic Psalter*, p. 325 : *item de adventu et susceptione fratrum*.

<sup>2291</sup> CDCA, doc. 549 (1110), p. 404 : « Rodrigo Buisanez [...] fue profeso con esta heredad en San Pedro de Montes, y sobrevino causa para salir de el ; y fue en peregrinación a Roma y Francia ».

<sup>2292</sup> Exemples : Gennade, parti en compagnie de douze frères du monastère d'Ageo (Ayoó de Vidriales), avec la bénédiction de son abbé, pour restaurer celui de San Pedro de Montes à la fin du IX<sup>e</sup> siècle : GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 42-43 ; Frankila, premier abbé de Celanova en 936 après avoir restauré et dirigé San Esteban de Ribas de Sil : FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, « Fránquila, primer abad » ; Sancho, moine à San Juan de la Peña, fondateur de l'église de Santa Eufemia de Biniés dont il conserve ensuite la charge sous l'autorité de l'abbé Paterno de San Juan de la Peña (CSJP 2, doc. 98 [1049], p. 82) ; Dominique de Silos, moine à San Millán de la Cogolla, envoyé par son abbé hors du monastère pour desservir l'église de Santa María de Cañas : Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 5, p. 202-204.

<sup>2293</sup> Nous voyons ainsi l'abbé Severo d'Abellar se rendre auprès du roi Ordoño III à Simancas dans le cadre d'une procédure relative à un bien de son monastère (CDCL 1, doc. 256 [952], p. 354) ; l'abbé de Samos et quelques-uns de ses frères se rendre auprès du roi Alphonse VI en 1074 et en 1096, la seconde fois à Burgos,

au monastère<sup>2295</sup>, etc. Ici, la clôture est certes franchie physiquement, mais elle ne l'est pas symboliquement : le moine demeure moine, il a été jugé assez fort pour se confronter au siècle dans un objectif précis et limité qui ne contrarie pas son état, et il retournera normalement d'où il vient. Afin de le prémunir, malgré tout, contre les dangers qu'il risque d'affronter, la liturgie hispanique prévoit une *oratio quando fratres vadunt in itinere*<sup>2296</sup>. Certains grands monastères sont même équipés de leurs propres hospices dans des cités ou des contrées parfois lointaines, pour recevoir ceux de leurs moines qui seraient conduits à y séjourner : manière de reproduire à l'extérieur une forme de clôture protectrice<sup>2297</sup>. D'autres moines sont jetés malgré eux sur les routes, à la suite d'un assaut contre leur monastère et d'une dispersion de leur communauté, ou des mauvais traitements que leur font subir leurs confrères ; ils cherchent alors un autre lieu de retraite pour y poursuivre leur vocation : eux non plus ne rompent pas tout à fait la clôture<sup>2298</sup>.

Bien distinct est le cas des moines expulsés du monastère en raison d'une incapacité à corriger leurs fautes : pour eux, le franchissement de la clôture signifie au contraire un renoncement à leur état antérieur ; quitter le monastère, c'est alors cesser d'être moine<sup>2299</sup>. Une mesure si extrême n'est cependant appliquée qu'en tout dernier recours : la volonté première est toujours de ramener les moines déviants sur le chemin d'une vie jugée plus droite et de les maintenir aussi longtemps que possible – y compris contre leur propre

---

dans un contexte comparable (TSJS, doc. 133, p. 291 ; doc. 145, p. 306) ; l'abbé Blas de San Millán de la Cogolla et plusieurs de ses moines solliciter l'autorisation du même souverain pour le transfert des reliques de San Félix de Bilibio à San Millán : Grimaud, *Translatio corporis s. Felicis*, éd. M. RISCO, *España sagrada*, 33, Guadarrama, 2009, p. 378-386, ici p. 380.

<sup>2294</sup> Un groupe de douze frères est envoyé depuis San Millán de la Cogolla à la recherche des restes de Félix, au *castrum* de Bilibio : Grimaud, *Translatio corporis s. Felicis*, p. 384.

<sup>2295</sup> CDCL 3, doc. 681 (1009), p. 228 : *occisus fuit fratri meo Fredenando Enniquiz in illa Morale ultra parte alueo Urbico, et perueni ad domno Dominicus abba et perrexit mecum usque eum ; peruenimus et duximus eum ad arcisterio suo Sancto Iusti et Pastoris et ibi est in pace sepultus.*

<sup>2296</sup> GILSON, *The Mozarabic Psalter*, p. 325.

<sup>2297</sup> Ainsi pour les moines de Celanova : CDF, doc. 59 (1061), p. 160 : *Vobis namque supradictis fratribus donamus iam fatum cespitem, ut uenientibus uestri aliquis in sanctum locum abeant ibi ospitium pausandi opportunis diebus et reliquis diebus sit cenodocium Dei in susceptione pauperum* ; ou ceux de San Millán de la Cogolla ; CSM 1, doc. 143 (1011), p. 145-146 : *video inopiam et necessitatem magnam inesse habitantibus in cenobio Sancti Emiliani, eo quod non habeant in Naiera ubi possint ospicium proprium habere* ; doc. 315 (1062), p. 303-304 : *video inopiam et necessitatem magnam in esse habitantibus in cenobio Sancti Emiliani presbiteri, eo quod non habeant in Castella intus ubi possint ospicios proprios habere.*

<sup>2298</sup> Voir en ce sens le cas des moines d'Abelio : TS 1, doc. 122 (960), p. 151-152 ; celui des fondateurs de Carracedo, à considérer avec prudence en raison du caractère douteux de l'acte de fondation : CCar, doc. 1 (990-992 ?), p. 22 ; celui des moniales de Santa Cristina de León : CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394 ; celui enfin du moine Rodrigo Buisáñez de San Pedro de Montes, contraint de quitter son monastère après avoir été emprisonné et violenté par son abbé et ses compagnons, cherchant refuge à l'hôtellerie monastique de Foncebadón : CDCA, doc. 549 (1110), p. 404.

<sup>2299</sup> La mesure est prescrite par exemple dans *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. XXVIII, p. 552 ; *Regula communis*, chap. XIV, p. 198. On la retrouve dans certains pactes : CDMC 1, doc. 4 (871), p. 64 : *vt si, quod absit, aliquis ex nobis in malis perseuerauerint et fratres scandalizauerint et ad seculum reuerti uoluerint, sint excommunicati de omni re monasterii quod ibi abstulit.*

volonté – à l'intérieur de la clôture. Les moines fugitifs et divagants – tous ceux dont la circulation n'a pas reçu l'approbation d'un abbé – sont ainsi sévèrement condamnés<sup>2300</sup>. Les règles, les canons conciliaires et les pactes monastiques donnent à cette réprobation un fondement juridique<sup>2301</sup>, mais elle est plus profondément morale et spirituelle : Beatus de Liébana à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, un acte destiné au monastère de San Ciprian de Pinza en 912, décrivent ainsi les moines vagabonds dans des termes peu amènes : « sauvages », « mauvais mercenaires », « circoncellions »<sup>2302</sup>. Pour lutter contre l'errance incontrôlée, les autorités civiles et religieuses – souverains, évêques et abbés – associent leurs efforts : le roi Ordoño I<sup>er</sup> confie à l'abbé Ofilo de Samos, dans le territoire qu'il place sous sa juridiction, le soin de réprimer les *refugas monasterii*<sup>2303</sup> ; Bermude II, dans les premières années de son règne, confisque l'église de San Cristóbal de Trobajo au moine Ero, triplement coupable de fuite, d'homicide et de fornication<sup>2304</sup> ; quelques années plus tard, le fils de Bermude, Alphonse V, établit l'autorité des évêques sur les abbés, les moines et les *refuganos*<sup>2305</sup>. Fort peut-être de la

<sup>2300</sup> Voir en général MAYALI, L., « Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale », dans D. SIMON (éd.), *Religiöse Devians. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort-sur-le-Main, 1990 (Ius Commune. Sonderhefte, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 48), p. 121-142, spt. p. 122-128 pour les périodes tardo-antique et altimédiévale ; SANSTERRE, J.-M., « Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Genève, 2000 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fascicule CCLXXVIII), p. 215-234 ; DIETZ, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims : Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800*, University Park, 2005, spt. p. 69-105.

<sup>2301</sup> Règles monastiques : *Regula Benedicti*, vol. 1, chap. 1, p. 438-440 ; vol. 2, chap. XXVIII, p. 554 ; *Regula Fructuosi*, chap. XXII, p. 161-162 ; *Regula communis*, chap. XX, p. 207-208. Canons conciliaires : MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 4, conc. d'Agde (506), c. 27, p. 132 ; conc. d'Orléans I (511), c. 15, p. 162 ; VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 52-53, p. 209 ; conc. de Tolède XIII (683), c. 11, p. 429 ; MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 4, p. 100. Pactes monastiques : PRC, p. 210-211 ; Pacte de Sabaricus, éd. LETINIER, « *Naturaleza jurídica* », p. 59, n. 11 ; BGGV, doc. 7 (900), p. 204 ; LRS, doc. 29 (980), p. 34.

<sup>2302</sup> Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, vol. 1, Prol., 5, 54-55, p. 42-43 : *Hii greco uocabulo cotopitas dicuntur, quos nos latine circumciliones dicimus, eo quod agrestes sint ; circumeunt prouincias, quia non sinunt se uno in loco cum fratribus uno esse consilio, et unam uitam habere communem, ut anima una et cor unum uiuat apostolico more, sed, ut diximus, diuersas terras circuire ; CDCA, doc. 10 (912), p. 61 : invtiles non mortificantes sed viuificantes carnem suam et non spiritum suum secundum lex omnes et beatus docet apostolus velut mali mercenarii exterminant re ecclesiae et pauperum et quod peius est animas suas dissoluti atque per diuerso vagantes pergunt vt circiliones in locis aliis.*

<sup>2303</sup> TSJS, doc. 3 (861 ?), p. 66 : *licentiam tibi persolvimus ut habeas potestatem stirpare vitia et ipsos sacerdotes regiliter regere, tam sanguimistios, latrones, refugas monasterii, magicos, vel cetera vitia occupatos et religa eos in penitentia per quomodo et qualis culpa fuerit quicquid.*

<sup>2304</sup> CDCL 2, doc. 507 (985), p. 318 : *Et in fuga fuit ipse Ero monaco propter scelus fornicationem et propter omicidio quos fecit.*

<sup>2305</sup> La version authentique, copiée dans le *Liber Fidei* de Braga mais mutilée, peut être éclairée à la lumière de la version interpolée du *Liber Testamentorum* d'Oviedo : MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, p. 71 : *Intullamus et non parent ad [......] uos abbates contemptione suos monacos nec super refu-[......]* ; p. 72 : *Decreuimus etiam ut nullus contineat seu contendat episcopis, abbates suarum dioceseon siue monacos, abbatissas, sanctimoniales, refuganos, sed omnes permaneant sub dicione sui episcopi.*

précédente mesure, l'évêque de León charge en 1052 le prêtre Bellite Quintílaz de « garder les moines et les fugitifs » – comprenons sans doute : les moines fugitifs<sup>2306</sup>.

La sévérité, en pratique, n'est pourtant pas toujours de mise. Nous avons évoqué plus haut le cas de cette Mennosa, plusieurs fois sortie de son monastère sans l'aval de son abbesse, capable pourtant de négocier une solution pacifique et économiquement avantageuse pour son renoncement définitif à la vie monastique<sup>2307</sup>. Les errances géographiques et les infractions sexuelles du moine Odoíno Bermúdez ne l'empêchent pas d'être finalement reçu au monastère de Celanova<sup>2308</sup> ; pas plus que la fuite du moine García de San Juan de la Peña, mort loin de son monastère, ne le prive des prières secourables de ses anciens frères de religion<sup>2309</sup>. D'autres fois, la sanction tombe cependant lourdement : coupable d'adultère avec une femme de mauvaise vie, ayant quitté son monastère pour la cité de León, l'abbé Salvatus de Valdesaz est finalement capturé et condamné à payer deux cents sous à ceux qui l'ont publiquement saisi. Le sort des moniales placées sous l'autorité de l'abbesse Pronoflina mais ayant fui leur monastère après être tombées enceintes, est moins enviable encore : comme celles de leurs consœurs qui, demeurées sur place, continuent de se livrer aux appétits de leur chair, elles sont purement et simplement massacrées par la foule<sup>2310</sup>. Clôture doublement perméable, donc : vers l'extérieur, des moniales en sortent pour regagner le siècle ; vers l'intérieur, le peuple la franchit pour châtier violemment les pécheresses. La plupart du temps, les pénétrations extérieures ne sont néanmoins pas brutales : les monastères sont aussi espaces d'accueil, habituellement ouverts sur le siècle.

## C. Le siècle au monastère : accueil et relégation

### 1. Pro susceptione hospitum et peregrinorum : *visages de l'hospitalité monastique*

Au titre de la charité, la prise en charge de ceux qui demandent à être hébergés, soignés ou nourris constitue l'une des missions essentielles des monastères<sup>2311</sup>. Les règles

---

<sup>2306</sup> CDCL 4, doc. 1088 (1052), p. 282 : *A multis est scitum necnon a pucis [sic] mane declaratum eo quem tenentem Belliti presbiter monagos et refuganes de manibus de domno et pontifice magno domno Cipriano...*

<sup>2307</sup> CSPC, doc. 129 (966), p. 160.

<sup>2308</sup> CDMC 2, doc. 191 (985), p. 191-201.

<sup>2309</sup> CSJP 2, doc. 142 (1057), p. 162.

<sup>2310</sup> CDCL 2, doc. 278 (954), p. 36-37, pour les deux épisodes évoqués.

<sup>2311</sup> Sur l'hospitalité dans les monastères hispaniques du haut Moyen Âge, voir CRUZ COELHO, « Os mosteiros medievais » ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 225-228 ; CAVERO DOMÍNGUEZ, *Peregrinos e indigentes* ; EAD., « De huéspedes y hospederías. Los modelos monásticos », dans *El monacato en los reinos de*

monastiques y consacrent généralement des développements spécifiques, instituant une forme de spécialisation fonctionnelle et spatiale : un membre de la communauté doit prendre en charge les hôtes, un bâtiment est réservé à leur accueil<sup>2312</sup>. Traduisant ces principes en pratique, les actes de donation aux monastères effectués pour la réception des hôtes, des voyageurs, des étrangers ou des pèlerins sont nombreux<sup>2313</sup>. Nous disposons parfois d'informations un peu plus précises. Au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, Euloge constate le soin que prodiguent les moines de San Zacarias à secourir les hôtes et les *peregrini* dans un *hospitium* prévu à cet effet<sup>2314</sup>. En 927, le fondateur, évêque et abbé Cixila délivre à son monastère d'Abellar une très riche donation au sein de laquelle se trouvent notamment énumérés des éléments de literie à l'usage des hôtes de passage<sup>2315</sup>. Autour de l'an mil, le monastère de Celanova apparaît équipé d'un *ospitiolum parvum*<sup>2316</sup>. La deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle est peut-être le temps d'une spécialisation et d'une formalisation institutionnelles accrues<sup>2317</sup> ; du moins témoigne-t-elle d'un intérêt nouveau des scribes à consigner l'attention des moines pour les pauvres et les voyageurs : c'est alors que l'on fait édifier ou agrandir à Irache et à Sahagún un hôpital pour les hôtes, les pauvres et les voyageurs<sup>2318</sup> ; alors qu'apparaissent dans les actes les titres d'élémosinaire ou de *custos pauperum* ; alors aussi que se multiplient

---

*León y Castilla*, p. 213-236 ; GARCÍA LOBO, « La asistencia social ». Panorama plus général dans IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 88-92, avec références bibliographiques.

<sup>2312</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LIII, p. 610-616 ; *Regula Isidori*, chap. XXI, p. 120-122 ; chap. XXIII, p. 123-124 ; *Regula Fructuosi*, chap. IX, p. 149. Cf. aussi VIÑAYO GONZÁLEZ, A., « La hospitalidad monástica en las Reglas de san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso del Bierzo », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, p. 39-51.

<sup>2313</sup> Voir par exemple TSJS, doc. 137 (785), p. 298 : *ad ipsam ecclesiam et ad hospites, pauperes et peregrinos in eam advenientes* ; CDMC 1, doc. 9 (907), p. 71 : *pro sustentatione [...] pauperum peregrinorum ospicium ibidem aduenientium* ; CDMS 1, doc. 20 (920), p. 48 : *ut servi Dei habeant inde subsidium temporalem et ospites et peregrini et advene corporum substentationem* ; PSV, doc. 1 (935), p. 53 : *pro ospitum et pregrinorum [sic] aduenientium* ; TS 1, doc. 3 (952), p. 28 : *ad hospicium uiatorum uel ad sustantiam peregrinorum* ; CDCL 2, doc. 306 (958), p. 78 : *pro sustentationem fratrum, ospitum atque peregrinorum* ; CDSC, doc. 1 (1024), p. 110 : *pro sustentatione [...] pauperum vel egentium hanc peregrinorum ospitio aduenientium* ; TSJS, doc. 219 (1087), p. 403 : *pro susceptione hospitem et peregrinorum*. Beaucoup d'autres exemples sont recensés par RUCQUOI, A., « *Hospites seu peregrini* : Itinerarios de peregrinación en la Alta Edad Media (850-1150) », dans *Iacobus*, 29-30, 2011, p. 15-47.

<sup>2314</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 3, p. 499 : *Exercebant alii peregrinorum et hospitium diligentius curam et quasi declinanti Xpo ad hospitia eorum omnibus aduentantibus obsecundabant*.

<sup>2315</sup> CDCL 1, doc. 75 (927), p. 126-127 : *Lecturaria pro ospitibus : genabes XII, palleas II<sup>es</sup>, tramsirgas III, polimatas laneas VI, plumazos XII<sup>im</sup>, VI palleos et VI<sup>es</sup> tramsirgos ; tapedes VI, almelehas hatanis VI<sup>pr</sup>*.

<sup>2316</sup> CDMC 3, doc. 263, p. 83.

<sup>2317</sup> Voir en ce sens RUCQUOI, « *Hospites seu peregrini* », p. 34 et 46-47.

<sup>2318</sup> CDI, doc. 11 (1052-1054), p. 16 : *ut ospitium peregrinorum hedificaretur* ; doc. 12 (1054), p. 17 : *ut seruiat domui peregrinorum que feci iuxta portam Sancte Marie [...] ut cum venerint peregrini seu quilibet hospites inueniant elemosinas in elemosinaria* ; AVI, doc. 59 (1078), p. 148 : *et edificari instrumenta domus mercenari cum LX lectulis coopertis et dispensentur in ea cotidie LX parsimanciis et LX poculis vini perhegrinis et egentibus*. À Sahagún, selon la *Primera Crónica anónima de Sahagún*, § 4, p. 11, un « ospicio para reuivimiento de los peregrinos » avait cependant été construit dès l'époque d'Alphonse III.

les donations expressément délivrées à l'aumônerie, à l'hôtellerie ou à la *merces* d'un monastère<sup>2319</sup>.

Une typologie des hôtes potentiels est dressée par un acte de 1097 : au monastère de Santa Columba de Pulvurera, tous les voyageurs devront être reçus, évêques, abbés, clercs, moines, pauvres, pèlerins ou étrangers, faibles et infirmes<sup>2320</sup>. À une date incertaine du IX<sup>e</sup> siècle, le prêtre Ellebonus, souffrant d'une maladie oculaire, avait ainsi été reçu au monastère de San Martín de Cercito, *in domo infirmorum*<sup>2321</sup>. Au milieu du X<sup>e</sup> siècle, nous connaissons l'exemple du laïc Sanzone, affamé par une mauvaise récolte, nourri, vêtu et logé avec ses enfants par les moines de San Pedro de Buezo pendant plus d'un mois, des calendes de juin jusqu'à la saint Christophe, soit du 1<sup>er</sup> juin au 10 juillet<sup>2322</sup>. À San Juan de la Peña, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, il semble que l'on trouvait rassemblés de nombreux pauvres, mais l'acte qui délivre cette information n'est pas sans éveiller la suspicion<sup>2323</sup>. L'hospitalité monastique est loin d'être réservée aux infirmes et aux miséreux : l'un des hôtes les plus célèbres passés par les monastères septentrionaux d'Hispanie est le prêtre Euloge de Cordoue, accueilli en 848 ou 850 par les moines de Leire et de San Zacarias – sans doute San Pedro de Siresa – alors que l'agitation suscitée de l'autre côté de la frontière par un climat politique troublé l'avait bloqué, dans sa route vers la Bavière, au pied des Pyrénées<sup>2324</sup>. Un autre cas fameux, un siècle plus tard, est celui de l'évêque Godescalc du Puy, deux fois passé par le monastère d'Albelda,

---

<sup>2319</sup> DCR, doc. 47 (1049), p. 87 ; CDMS 2, doc. 543 (1050), p. 234 ; doc. 600 (1058), p. 295 ; CDMS 3, doc. 735 (1074), p. 11 ; doc. 757 (1077), p. 35 ; doc. 808 (1083), p. 102 ; doc. 884 (1091), p. 197 ; doc. 1030 (1098), p. 368 ; CSMR, doc. 9 (1052), p. 15 ; DCSR 2, doc. 2 (1064) ; doc. 5 (1065), p. 14 ; doc. 8 (1065), p. 22-23 ; doc. 10 (1065), p. 27-28 ; doc. 11 (1065), p. 29 ; doc. 12 (1066), p. 31 ; doc. 17 (1067), p. 42 ; doc. 18 (1068), p. 45-46 ; doc. 19 (1068), p. 49 ; doc. 20 (1068), p. 50 ; CSVO, doc. 75 (1075), p. 143 ; CSM 2, doc. 29 (1076-1080), p. 31 ; doc. 51 (1082), p. 47 ; doc. 103 (1085), p. 78 ; doc. 114 (1086), p. 84 ; doc. 154-155 (1087), p. 110 ; doc. 212-213 (1092), p. 146-147 ; doc. 231 (*ca.* 1094), p. 158 ; doc. 228 (1094), p. 156 ; doc. 232 (*ca.* 1094), p. 159 ; doc. 233-246 (*ca.* 1094), p. 159-165, *etc.* ; CSM 1, doc. 116 (1099), p. 125 (l'acte est daté par l'éditeur de 999, datation corrigée par PETERSON, D., « Cambios y precisiones de fecha de la documentación emilianense », dans *Berceo*, 154, 2008, p. 77-96, ici p. 80-81) ; CFan, doc. 53 (*ca.* 1080-1090), p. 111 ; doc. 77 (1097-1119), p. 134 ; doc. 121 (1084-1090), p. 175 ; DML, doc. 145 (1094), p. 208 ; doc. 148 (1095), p. 212 ; AVI, doc. 170 (1103), p. 441.

<sup>2320</sup> CDMG, doc. 12 (1097), p. 20-21 : *Et in isto monasterio homnes uiatores habeant hobicium : episcopi, habbates, clericos, monacos, pauperes et peregrinos et debiles et infirmos.*

<sup>2321</sup> CSJP 1, doc. 10 (IX<sup>e</sup> s.), p. 40.

<sup>2322</sup> BGGV, doc. 28 (950), p. 238-239. Sur la date de la saint Christophe dans la liturgie hispanique, voir PÉREZ-EMBID WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 26.

<sup>2323</sup> DCSR 2, doc. 48 (1080), p. 128 : *uidi multos pauperes congregatos propter mandatum Domini.*

<sup>2324</sup> Trois textes contemporains évoquent ce voyage et les séjours monastiques qu'il a occasionnés : Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 1-2, p. 497-498 ; *Id.*, *Liber apologeticus martyrum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 475-495, ici 15, p. 483 ; Alvare, *Vita Eulogii*, éd. *ibid.*, vol. 1, p. 330-343, ici 9, p. 335. Plus généralement sur le voyage d'Euloge de Cordoue, voir MADOZ, J., « El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Alvaro de Córdoba », dans *Príncipe de Viana*, 6, 1945, p. 415-423 ; LAMBERT, « Le voyage de saint Euloge » ; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba (850-859) : A Study of the Sources*, Washington D. C., 1962, p. 181-192 ; FONTAINE, J., « Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Anuario de estudios medievales*, 13, 1983, p. 17-46, ici p. 25-29.

à l'aller et au retour du pèlerinage qu'il avait entrepris en compagnie d'une vaste suite pour aller vénérer le tombeau de saint Jacques<sup>2325</sup>.

Faut-il déduire de ce dernier exemple que l'accueil offert par les moines hispaniques du haut Moyen Âge fut dès cette époque motivé, dans une importante proportion, par l'accueil des pèlerins en route vers Compostelle ? Plusieurs arguments invitent à répondre plutôt négativement. En premier lieu, l'hospitalité monastique n'est nullement propre à la péninsule Ibérique, où elle est du reste attestée bien avant la découverte du tombeau de saint Jacques. Le pèlerinage de Compostelle ne semble en outre avoir connu un premier essor notable que dans le deuxième tiers, voire la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2326</sup>. Les pèlerins gagnant les monastères cherchaient sans doute souvent à y atteindre un objectif beaucoup plus accessible que le tombeau de l'apôtre : les corps saints conservés dans les églises monastiques, bien que d'un rayonnement très inférieur, exerçaient leur propre puissance d'attraction<sup>2327</sup>. Malgré tout, quelques indices révèlent que certains monastères du nord péninsulaire, au moins à partir du XI<sup>e</sup> siècle, consacrèrent une partie de leurs efforts charitables à l'accueil des pèlerins du chemin de Saint-Jacques<sup>2328</sup>. José Miguel Andrade Cernadas a suggéré, de façon assez convaincante, que le monastère de Samos pourrait avoir développé au cours du XI<sup>e</sup> siècle une fonction hospitalière liée au chemin jacobéen, en appuyant sa démonstration sur un faisceau de données convergentes : situation de Samos sur la route de León à Compostelle ; attestation, à une date mal fixée du XI<sup>e</sup> siècle, d'un *hospitalarium* à Samos ; régularité des mentions de *peregrini* dans le cartulaire du monastère tout au long du XI<sup>e</sup> siècle ; absence de mentions comparables, à la même époque, dans le reste de la documentation galicienne, mis à part celle de Compostelle et des monastères compostellans de Pinario et d'Antealtares ; référence

---

<sup>2325</sup> Voir le prologue composé par le scribe Gómez d'Albelda pour expliquer les circonstances qui l'ont conduit à copier le manuscrit du *De virginitate beatae Mariae*, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France (Paris, BN, lat. 2855). Le prologue est édité par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. I, p. 279-280. Sur le voyage de Godescalc du Puy, voir JACOMET, « Gotescalco, obispo de Santa María de Anis ».

<sup>2326</sup> Au sein d'une bibliographie foisonnante et inégale, voir par exemple PLÖTZ, R., « *Sanctus et Peregrinus – Peregrinus et Sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140* », dans LÓPEZ ALSINA (éd.), *El Papado, la Iglesia y la Basílica de Santiago*, p. 89-105.

<sup>2327</sup> Voir sur cet aspect *infra*, p. 608-609.

<sup>2328</sup> Sur l'accueil des pèlerins de Compostelle, voir en général URÍA RÍU, J., « La hospitalidad y el hospedaje », dans VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. et URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, vol. 1, Madrid, 1948, p. 281-399 ; MÍNGUEZ ÁLVAREZ, C., « Atención hospitalaria y Camino de Santiago durante la Edad Media », dans LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), *San Lesmes*, p. 89-106 ; ANDRADE CERNADAS, « Espacios de peregrinación » ; RUCQUOI, A., « *Hospites seu peregrini* ». Pour un bilan prudent sur les liens entre hospitalité monastique et pèlerinage de Compostelle, voir GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La implantación monástica en el Camino de Santiago : ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino? », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y peregrinaciones*, p. 73-98.

précise à la prédication jacobéenne dans un acte du cartulaire de Samos daté de 1063<sup>2329</sup>. D'autres cas peuvent être repérés. À l'emplacement de l'ancien monastère de San Salvador de Ibañeta, attesté pour la première fois en 1071 et situé au Puerto de Ibañeta – ou col de Roncevaux –, on a découvert six pièces d'argent anglo-saxonnes datées du règne d'Æthelred II († 1016)<sup>2330</sup>. Dans ce petit monastère fixé à un point de franchissement de la chaîne pyrénéenne, des voyageurs venus du nord avaient probablement séjourné au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, une église et une *elemosinaria* sont par ailleurs attestées à Roncevaux, preuve que le col pyrénéen était dès cette époque un point fréquenté de passage et d'étape, où des religieux s'étaient établis pour offrir leur secours et leur hospitalité<sup>2331</sup>. L'essor du pèlerinage vers Compostelle pourrait expliquer cette circulation intensifiée et le développement d'un équipement hospitalier le long du passage de Roncevaux<sup>2332</sup>. La qualité des hôtes accueillis à Foncebadón par l'ermite Gaucelmo, en un autre passage délicat du parcours vers Compostelle, est plus clairement établie : la précision apportée en 1106 selon laquelle l'hôtellerie était située « sur le chemin de Saint-Jacques » ne laisse à cet égard pas de doute, même s'il est précisé que l'itinéraire n'était pas seulement fréquenté par les pèlerins, mais aussi par des « habitants de cette patrie »<sup>2333</sup>. D'autres monastères devaient les accueillir au long de leur parcours : dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, on sait que Sahagún ou San Zoilo de Carrión étaient situés à proximité du chemin de Saint-Jacques<sup>2334</sup>, comme l'était en 1100 le monastère de Torres del Río, dans le sud du royaume d'Aragon<sup>2335</sup>. C'est sans doute

<sup>2329</sup> ANDRADE CERNADAS, J. M., « El monasterio de Samos y la hospitalidad benedictina con el peregrino (siglos XI-XIII) », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, p. 273-283, spt. p. 276-278 ; *Id.*, « Espacios de peregrinación », p. 112-113.

<sup>2330</sup> Voir MATEU Y LLOPIS, F. et DOLLEY, R. H., « A Small Find of Anglo-Saxon Pennies from Roncesvalles », dans *British Numismatic Journal*, 27, 1952-1954, p. 89-91 ; DAVIES, « Where are the Parishes ? », p. 379. Première attestation du monastère dans DML, doc. 91, p. 140. Voir sur l'histoire complexe de sa cession à Leire FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 354-355 et 413.

<sup>2331</sup> DESJARDINS, G., *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, Paris, 1879 (Documents historiques publiés par la société de l'École des Chartes), doc. 472 (1100-1114), p. 342-343 : *Ego Sancius comes de Erro [...] dono Deo et sancte Fidi gloriose virgini de Conchis ecclesiam et elemosinariam de Ronzasvalz*.

<sup>2332</sup> Voir plus largement en ce sens RUCQUOI, A., « Del reino de Pamplona al reino de Navarra. El camino francés », dans *Príncipe de Viana*, 72, 2011, p. 209-227, ici p. 220.

<sup>2333</sup> CDCA, doc. 532, p. 394 : *in quibusdam alpibus instrata sancti Iacobi quas vocitant Irago quem locum proprio nomine vocant Fontem Salvatori locum difficilem quem omnes euntes et redentes peregrini tempore humus propter fugus animas in vita redebant non solum peregrini sed etiam et habitatores huius patriae*. Sur l'hôtellerie de Foncebadón, voir les références citées *supra*, n. 2257.

<sup>2334</sup> Voir respectivement DSZC, doc. 7 (1076), p. 16 : *locum nominatum Santi Johannis et Sancti Zoili atque Felicis martirum ; hunc locum esse scitum in urbe Sancte Marie et rivulo currente secus alveum Carrione, juxta illa pons et serata qui discurrit ad Sanctum Iacobi Apostoli* ; CDMS 3, doc. 848 (1089), p. 153 : *iuxta illo Camino de Sancti Iacobi, non longe a monasterio Sancti Facundi*. À San Zoilo de Carrión ou dans les environs, aucun hôpital n'est toutefois clairement attesté avant la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle : voir PALACIO SÁNCHEZ-IZQUIERDO, M. L., « Hospitales de peregrinos en Carrión de los Condes », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, p. 127-133.

<sup>2335</sup> PASSINI, J., *Le Chemin de Saint-Jacques. Itinéraire et lieux habités*, Paris, 1993, p. 76.

aussi en relation avec le chemin de Saint-Jacques qu'il convient d'interpréter la construction par les moines de Pardomino d'un hôpital à San Isidro de Puerto, avant 1118, pour accueillir les nombreux pèlerins et voyageurs qui mouraient de froid en tentant de franchir cet âpre col de la Chaîne cantabrique<sup>2336</sup>. Tous ces exemples indiquent une réorientation partielle de l'hospitalité monastique vers l'accueil des pèlerins du chemin de Saint-Jacques, à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, quand le pèlerinage connaît son premier développement véritable. Plus tôt, les sources ne permettent guère d'en apporter la preuve.

## *2. Usages élitaires de l'espace monastique : consommation et politisation*

Les puissants laïcs séjournent également dans les monastères pour des motifs qui ressortissent à la fois à la piété et aux stratégies économiques ou politiques. Selon une série de diplômes falsifiés ou interpolés du cartulaire de Leire, les souverains pampelonnais, de García Íñiguez à la fin du IX<sup>e</sup> siècle à Sanche III dans le premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, se seraient ainsi régulièrement rendus au grand monastère navarrais pour y adorer le Sauveur et les saintes martyres, y prier en compagnie des moines ou bénéficier de leurs oraisons<sup>2337</sup>. D'autres diplômes nous montrent également les rois García Sánchez I<sup>er</sup> ou Sanche III séjournant aux monastères de San Pedro de Siresa, de San Millán de la Cogolla ou de San Juan de la Peña pour des motifs similaires<sup>2338</sup>. Les suspicions qu'éveille la série des diplômes de Leire

---

<sup>2336</sup> CDCL 5, doc. 1364 (1118), p. 78 : *offero omnipotenti Deo predictam domum hospitaalem, quam fecerunt in loco predicto in Sanctio Isidoro, scilicet de Porto, ad suscipiendos pauperes Christi, et quosque peregrinos traseuntes, confratres de Perdameno in honore Sancti Sepulcri, quoniam in illo portu, multi peregrini et uiatores moriebantur frigore.*

<sup>2337</sup> Voir DML, doc. 3 (880), p. 14 : *Ego rexo [sic] Garsia, filius Eneconis [...] uenio ad cenobium Sancti Saluatoris Leierensis et ibi, presente domino Eximino episcopo, societatem in orationibus et ieiuniis et elemosinis et bonis operibus accipio* ; doc. 4 (901), p. 17 : *Ego Fertunius rex, proles regis Garsie [...] uenio ad Legerense cenobium fraternitatem accipere, sicut uidi patrem meum facere, et sanctas martires adorare* ; doc. 6 (918), p. 19 : *Ego Sancius rex, filius Garsie regis [...], cum domina Tuta regina, uxore mea, uenio ad prescriptum coenobium commendare nos Deo et sanctis eius et in bonis operibus seruorum Dei societatem et benedictionem accipere* ; doc. 7 (938), p. 20 : *Ego Garsia rex, filius Sancii regis [...] uenio ad Leierense cenobium commendare me domino nostro et saluatorem mundi et sanctarum martyrum precibus atque orationibus fratrum ibi in confessione Christi nominis deseruientium, et societatem in uigiliis et ieiuniis, elemosinis et operibus bonis que illic Deo anuente fiunt accipere* ; doc. 15 (1014), p. 33 : *ego Sancius, gratia Dei rex [...] una cum coniuge mea regina domina Maiora [...] uenientes in Legoreense monasterium* ; et de même doc. 16 (1014), p. 35 ; doc. 17 (1015), p. 38 : *ego predictus rex ueni cum potestatibus et senatoribus patrie mee in Leierense cenobium adorare Deum saluatorem mundi* ; et de même doc. 18 (1015), p. 41. Rejet partiel ou total de l'authenticité de ces différents actes par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49 et 93 ; DRNA, doc. 5 (880), p. 24 ; CDCP, doc. 3 (938), p. 23 ; doc. 5 (1014), p. 26 ; CDSM, doc. 7 (1014), p. 67-68 ; doc. 8 (1014), p. 72-73 ; doc. 13 (1015), p. 90 ; doc. 14 (1015), p. 93.

<sup>2338</sup> CDS, doc. 8 (933), p. 28 : *eveni me Garsea Sancio proli in istum locum orare pro facinoribus meis in domno Petro* ; CSM 1, doc. 192 (1030), p. 191 : *Ego [...] Sancio rex, una cum coniuge mea Mumadonna regina, providente ac inspirante superni regis gracia, convenit vel placuit nobis diebus sancte quadragesime stare ad*

n'atteignent donc pas nécessairement le point qui nous intéresse, dans la mesure où quatre fonds bien distincts témoignent de la même pratique : si des scribes de Leire, de San Millán, de San Juan de la Peña ou de Siresa ont séparément décrit les rois navarrais visitant leurs monastères par piété, c'est qu'un tel usage avait alors quelque réalité. Il est par ailleurs bien attesté au cours du XI<sup>e</sup> siècle. Le Carême et la semaine sainte y sont particulièrement propices : retirés dans un monastère, souverains et aristocrates se livrent alors aux prières, aux jeûnes et à l'affliction<sup>2339</sup>. Mais les pieux séjours monastiques des souverains ne se bornent pas à la période quadragésimale ou aux célébrations du temps pascal. Une donation de Bermude II effectuée le 24 décembre 988 au monastère de Celanova suggère que le roi léonais y avait passé la Nativité<sup>2340</sup>. La maladie pouvait être une autre occasion de retraite et de prière, comme en témoigne le séjour passé en 1047 à Leire par le roi García de Nájera<sup>2341</sup>. En 1065, c'est un Ferdinand I<sup>er</sup> moribond qui assiste à la messe de Noël en l'église de San Isidoro de León, trois jours avant son trépas<sup>2342</sup>. On sait en outre que le même souverain aimait à visiter les moines, spécialement ceux de Sahagún, pour partager leur repas ou prier en leur compagnie<sup>2343</sup>. Son fils et successeur Alphonse VI s'établit à son tour régulièrement

---

*atrium beati Emiliani* ; CSJP 1, doc. 56 (1031), p. 167 : *ego Sancius, gratia Dei rex [...] in diebus sancte Quadragesime, quando ego eram in Sancto Iohanne...*

<sup>2339</sup> Voir par exemple TS 1, doc. 6, p. 37 : *Ingressus est rex dominus noster Adefonsus princeps in cimiterio Superaddo die cena domini quod fuit XIII kalendas maii [...] era L<sup>a</sup> et V<sup>a</sup> post millesima [1017]* ; TS 1, doc. 107, p. 130 : *Ingressus est rex domnus noster Adefonsus princeps in cimiterio Superaddi die cenalis quod fuit XIII<sup>a</sup> kalendas maii* [le passage d'Alphonse V à Sobrado est dans ce deuxième cas daté de l'année de 1007, mais la stricte correspondance des deux dates à une décennie près renvoie à un même séjour qu'il faut fixer en 1017, année au cours de laquelle le jeudi saint tomba effectivement le 14 des calendes de mai, c'est-à-dire le 18 avril] ; CDCH, doc. 16 (1046), p. 32 : *Ego Ranimirus Sancioni regis filius [...] Facta carta in era T.LXXX.III<sup>a</sup> in Sancti Iohannis in mense marçio in quadragesima* ; DCSR 1, doc. 26 (1085), p. 83 : *Ego Sancius, gratia Dei, Aragonensium rex [...] concedo Deo et Beato Bapstiste Iohanni, necnon et Beato Indalecio, uno quoque anno, centum solidos iaccensis monete [...]* ; *et si aduenerit, quod aliquis ex filiis mee posteritatis non potuerit ibi uacare tempore sancte quadragesime [...]* ; doc. 30 (1086), p. 95 : *ego Sancius Ranimiriz, gratia Dei rex [...] in diebus sancte quadragesime, me persistente in ieiunio et luctu in monasterio Sancti Iohannis, quod de Penna dicitur* ; doc. 86 (1063-1094), p. 234 : *regem dominum Sanctium in Sancto Joanne, in diebus Sanctae quadragesimae*. Sur les séjours des rois aragonais à San Juan de la Peña pendant le Carême, voir LALIENA CORBERA, C., *La formación del Estado feudal. Aragón y Navarra en época de Pedro I*, Huesca, 1996, p. 217-218.

<sup>2340</sup> CDMC 2, doc. 204, p. 224-226.

<sup>2341</sup> DML, doc. 39, p. 71 : *exurgens grauiter infirmatus, ueni in monasterium quod dicitur Legior et orandum ingredi domum Dei atque obsecraui omnibus monachis ipsius loci ut rogarent Deum pro me*.

<sup>2342</sup> *Historia silensis*, 105, p. 207 : *in ipsa corporis valitudine mense Decembris Legione delatus, apud santi Ysidory confessoris Christi memoriam orauit. Ingressus est enim ciuitatem VIII<sup>o</sup> kalendas Ianuarii, die sabbato. [...] Ceterum in ipsa celebri natiuitatis Dominice nocte, cum clerici festiuo more natalicium matutinum canerent, adfuit inter eos dompnus rex*. Voir sur cet épisode l'article classique de BISHKO, « The Liturgical Context ».

<sup>2343</sup> *Historia silensis*, 104, p. 205-206 : *Ad hoc vbicumque christianos monachos, clericos uel mulieres Deo dicatas in paupertate viuere conpererat, eorum penurie compaciens, aut per se ut eos consolaretur venire, seu pecuniam mittere crebro consueuerat. Vnde factum est vt monachos cenobii santi Facundi vesere misericorditer veniens, monastico ordine contentus, hora refectionis cum eis humiliter sumeret cibum* ; CDMS 2, doc. 534 (1049), p. 222 : *ego Fredenandus, fultus in solio regni, dum ambularem ad ipsum locum sanctum causa*

dans le même monastère<sup>2344</sup>. À la même époque, les rois aragonais concentraient leurs visites au monastère de San Juan de la Peña. Les nobles adoptèrent les mêmes comportements : le comte García Sánchez de Castille paraît avoir séjourné à Covarrubias en 1024 pour y célébrer la fête de Pâques<sup>2345</sup> ; dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la retraite à San Juan de la Peña pendant le Carême fut pratiquée aussi par les seigneurs du royaume d'Aragon<sup>2346</sup>.

La pénétration des puissants dans les monastères ne s'explique bien sûr pas seulement par de pieuses préoccupations : on sait que les comtes et chevaliers de Biscaye, avant le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, envoyaient régulièrement dans les monastères de leur territoire leurs vassaux et leurs chiens pour qu'ils y soient entretenus, ou que les évêques de León, en voyage, avaient coutume d'être hébergés et dûment honorés dans ceux qu'ils tenaient à l'intérieur de leur diocèse<sup>2347</sup>. L'investissement spatial des monastères par les laïcs est aussi évident dans le cas des établissements familiaux, dont l'une des fonctions essentielles est d'assurer la prise en charge matérielle – incluant parfois l'hébergement – des membres du groupe familial fragilisés par la vieillesse ou par la maladie. Une telle pratique laïque de l'espace monastique ne se limite d'ailleurs pas aux maîtres des monastères « privés » : de simples donateurs les imitent, dans des établissements auxquels ils paraissent liés seulement par des rapports de générosité réciproque<sup>2348</sup>.

Quant aux séjours monastiques des souverains, ils relevaient en réalité autant de la piété que d'un exercice itinérant du pouvoir, à une époque où celui-ci ne se trouvait pas fixé en un seul lieu<sup>2349</sup>. Il faut imaginer les rois gagner les monastères en compagnie d'une suite

---

*orationis*. Nous voyons aussi Ferdinand au monastère de Guimarães : VMH, doc. 35 (1049), p. 36 : *per ordinatione domini ihesu christi peruenimus in locum cenobii vimaranes*.

<sup>2344</sup> Voir en ce sens GARCIA, C., « Itinérance de la cour et attaches sédentaires sous Alphonse VI et Urrique I<sup>er</sup> », dans *e-Spania* [En ligne], 8 | décembre 2009, mis en ligne le 24 septembre 2009, consulté le 24 avril 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/18692> ; DOI : 10.4000/e-spania.18692.

<sup>2345</sup> CDCC, doc. 79 (1024), p. 565 : *Comiti Garseani inuictissimum, scilicet, Sancionis [...] Sanctorum Cosmas et Damianis sedis in Cobasrubias, ad zeleberrimam pasce illuc ordinamus...*

<sup>2346</sup> CSJP 2, doc. 147 (1058 ?), p. 171 : *ego Sancio Acenarez et uxor mea domna Endregoto venimus ad Sanctum Iohannem in dies de quadragessima ad orationem* ; DCSR 2, doc. 48 (1080), p. 128 : *ego senior Lop Arcez [...] fui ad santum Iohannem in diebus sancte quadragessime, et fui receptus honorifice a domino Sancio abbate eiusdem monasterii, ceterisque monachis ibi Deo seruientibus, et mansi apud illos die iouis cene Domini* ; doc. 76 (1092), p. 205 : *ego Sancius, gratia Dei comes, frater regis Sancii, filius Ranimiri [...] uolente pergere in viam sepulchri domini Iesuchristi causa orationis ad Sanctum Joannem*.

<sup>2347</sup> Voir *supra*, p. 306-307.

<sup>2348</sup> Voir *supra*, p. 292 sq. et 419 sq.

<sup>2349</sup> Sur les séjours des rois dans les monastères du haut Moyen Âge, voir SWINARSKI, U., *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlichen Herrscher* (ca. 500-ca. 1200), Berne-Francfort-New York-Paris, 1991 (Geist und Werk der Zeiten, 78) ; BERNHARDT, J. W., *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936-1075*, Cambridge, 1993 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 21) ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 271-273. Pour une étude de cas hispanique dans la chronologie qui nous occupe : GARCIA, « Itinérance de la cour ». Plus largement sur l'itinérance des souverains hispaniques au Moyen Âge, voir MARTÍN DUQUE, Á., « Monarquías y cortes itinerantes en el reino de Navarra », dans *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. XVIII*

assez nombreuse, ce *palatium* mobile qu'a bien décrit Claudio Sánchez-Albornoz, et qui constituait aux côtés de la personne du souverain le premier organe du gouvernement<sup>2350</sup>. Vers la mi-septembre 1012, le roi Alphonse V se trouvait ainsi à Sahagún avec toute sa *gens*<sup>2351</sup>. Selon un diplôme de Sanche III, probablement interpolé au moment de sa copie dans le cartulaire – c'est-à-dire au début du XII<sup>e</sup> siècle –, le roi s'était rendu à Leire en 1015 avec les puissants et les dignitaires de la patrie<sup>2352</sup>. Au cours du carême de l'année 1075, nous voyons Alphonse VI au monastère de San Pelayo de Oviedo « avec les magnats du palais »<sup>2353</sup>. Dix ans plus tard, le roi Sanche Ramírez d'Aragon se rendait au monastère d'Igal « avec les princes, les puissants et nombre de ses chevaliers, et les seigneurs de la terre »<sup>2354</sup>. L'irruption du souverain et de sa suite donnait peut-être lieu à une cérémonie particulière : le psautier dit de Silos, copié au cours du XI<sup>e</sup> siècle, contient ainsi le texte d'une oraison *de susceptione regis*, intercalée au sein d'un groupe de prières destinées aux moines ou aux hôtes bénéficiant de l'hospitalité monastique<sup>2355</sup>. La position codicologique de cette pièce liturgique suffit à le prouver : cette « réception d'un roi », c'était son accueil protocolaire au sein d'un monastère. Une certaine solennité devait se prolonger ensuite, peut-être tant que durait le séjour royal, comme paraît l'indiquer une allusion du scribe Vigila dans un poème composé en 980 : les jours où l'on recevait un roi ou un clerc, la pratique du jeûne monastique connaissait certains adoucissements<sup>2356</sup>. En 1038, le roi García IV de Navarre rapportait ainsi avoir été reçu et pris en charge par les moines de San Juan de la Peña, comme il était en route

---

*Semana de estudios medievales*, Pampelune, 1992, p. 245-270 ; RODRÍGUEZ, A., « Viajar y gobernar : la monarquía itinerante », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de estudios medievales*, Logroño, 2009, p. 381-404 (mais le propos est concentré pour l'essentiel sur les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles).

<sup>2350</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, « *El palatium regis* ».

<sup>2351</sup> CDCL 3, doc. 707 (1012), p. 264 : *At non multis diebus quoadunati fuimus cum omnem gens nostra in Domnos Sanctos.*

<sup>2352</sup> DML, doc. 17 (1015), p. 38 : *ego predictus rex ueni cum potestatibus et senatoribus patrie mee in Leierense cenobium adorare Deum saluatorem mundi.* Voir sur le caractère interpolé de cet acte les réserves de l'éditeur (*ibid.*, p. 39) ainsi que CDSM, doc. 13, p. 90 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49.

<sup>2353</sup> AVI, doc. 29, p. 69 : *in presentia regis et magnatorum palatii in quadragesimali tempore in Oueto in monasterio Sancti Pelagii.*

<sup>2354</sup> DML, doc. 116 (1085), p. 172 : *Sancius rex [...] uenit ad illum monasterium iam dictum cum principibus, potestatibus ac militibus suis plurimis et senioribus terre.*

<sup>2355</sup> GILSON, *The Mozarabic Psalter*, p. 324-325 (*oratio de susceptione regis*) et plus largement p. 323-328.

<sup>2356</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. X, p. 369 : *Similiter infra dicta pro defunctorum quie / atque conuentu principum uel ordinum congrue / declinentur ieiunia parsimoniae dicte. / Sollemnibus memoratis celicole uescantur / oba quippe seu pisces, uino parbo utantur / cum reliquo alimento festo pasce gratanter.* Comparer avec *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LIII, p. 612-614 : *Ieiunium a priore frangatur propter hospitem, nisi forte praecipuus sit dies ieiunii qui non possit uiolari ; fratres autem consuetudines ieiuniorum prosequantur.*

vers Barcelone pour y recevoir son épouse, Étienne de Bigorre. On ignore malheureusement la nature de ce *servitium*<sup>2357</sup>.

Le rituel et le régime d'exception auxquels donne lieu l'installation temporaire d'un souverain et de son entourage dans un monastère constituaient, en soi, des formes de mise en scène du pouvoir. Celles-ci pouvaient se prolonger dans l'église même, au cours des cérémonies religieuses : celle de Leire, dans sa structure préromane, était apparemment dotée d'une tribune que l'on peut imaginer occupée par le souverain, lors de ses passages au monastère<sup>2358</sup>. Plus largement, un tel cadre était aussi propice à la manifestation et à l'entretien des fidélités : le 16 juillet 1073, Alphonse VI et Rodrigo Díaz, le Cid, sont ensemble à Cardaña où le premier confirme une charte de donation délivrée par le second en faveur du monastère de Silos<sup>2359</sup> ; une vingtaine d'années plus tard, le comte Sancho, frère du roi Sanche Ramírez, se rend à San Juan de la Peña avant d'entreprendre un pèlerinage en Terre Sainte, pour y passer le carême aux côtés du souverain<sup>2360</sup>. Depuis les monastères de leurs séjours, les rois continuent en outre d'exercer leurs fonctions – largesses à l'égard des communautés d'accueil ou d'autres établissements<sup>2361</sup>, typiques d'une « fonction religieuse de la monarchie » telle que l'a définie Jacques Le Goff<sup>2362</sup>, mais aussi véritables actes de gouvernement et notamment de justice : à San Pelayo de Oviedo en 1075, devant Alphonse VI et ses grands, une sentence judiciaire est rendue à propos de la possession du monastère de San Salvador de Tol, disputée entre l'évêque d'Oviedo et le comte Vela Ovéquiz<sup>2363</sup>. C'est de même pour trancher un cas litigieux que Sanche Ramírez s'était rendu en grande compagnie à Igal<sup>2364</sup>. La réunion de telles assemblées ne nécessitait cependant pas toujours la présence royale : en 961, un litige qui opposait les évêques Rosende et Sisnando fut tranché au monastère de Guimarães, devant un grand concours de magnats, de clercs, de moines et de

---

<sup>2357</sup> CSJP 2, doc. 72 (1038), p. 27-28 : *Erat autem ille abbas dominus Blasco et cuncti seniores de Sancti Iohannis rancurantes multum pro illum scusatam, quia perditum illum avebant. Postea autem quando perrexi ad Barcinona pro coniugem meam domna Stefania, transibi pro illos, et fecerunt mici servitium in Sancta Cecilia.*

<sup>2358</sup> Voir en ce sens LARREA, *La Navarre*, p. 221.

<sup>2359</sup> DMS, doc. 18 (1073), p. 22-23.

<sup>2360</sup> DCSR 2, doc. 76 (1092), p. 205 : *ego Sancius, gratia Dei comes, frater regis Sancii, filius Ranimiri [...], uolente pergere in viam sepulchri domini Iesuchristi causa orationis ad Sanctum Joannem, et videre fratrem meum dominum Sancium regem in diebus sanctae quadragesimae...*

<sup>2361</sup> Nombreux exemples de donations ou confirmations de biens accordées par un souverain à l'occasion d'un séjour monastique : Sanche III : CSJP 1, doc. 34 (1005), p. 97-98 ; CSM 1, doc. 186 (1028), p. 183-185 ; CSJP 1, doc. 56 (1031), p. 167-168 ; Alphonse V : MSPR, doc. 1 (1007), p. 132-135 ; CDMC 1, doc. 9 (907), p. 71 ; García IV : CSJP 2, doc. 72 (1038), p. 27-28 ; Sanche Ramírez I<sup>er</sup> : DML, doc. 99 (1075), p. 149-150.

<sup>2362</sup> LE GOFF, J., « Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle », dans A. BOUREAU et C. S. INGERFLOM (éd.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, 1992, p. 19-28, ici p. 20.

<sup>2363</sup> AVI, doc. 29 (1075), p. 68-69.

<sup>2364</sup> DML, doc. 116 (1085), p. 172.

peuple<sup>2365</sup>. Certaines décisions politiques d'une haute importance stratégique furent prises entre les murs d'un monastère : à Sahagún se trouvait en 1003 le *zabascorta* – ou *zahbas-corta*, un haut magistrat musulman – Ibn Bakri, venu de Cordoue pour confirmer une trêve avec les « romains », c'est-à-dire avec les chrétiens : il devait s'agir de faire cesser, au moins temporairement, les incursions qui dévastaient le royaume léonais depuis deux décennies<sup>2366</sup>. Il faut imaginer, même si nous n'en conservons pas la trace, que se trouvait alors au monastère, pour discuter des conditions et parapher un probable document écrit, le roi Alphonse V ou l'un de ses éminents représentants. C'est encore depuis Sahagún que le même souverain, quelques années plus tard, entreprit de régler une situation périlleuse. À l'occasion de son intronisation solennelle – en 999 ? –, il avait remis à l'évêque Froilán de León le *castellum* de San Salvador de Curueño. Après la mort du prélat, survenue vers 1006-1007<sup>2367</sup>, la forteresse fut saisie par la bande d'un certain García Gómez, mercenaire chrétien au service du califat de Cordoue. Les étapes suivantes nous échappent – la place avait dû être entre-temps reprise par les chrétiens –, mais en 1012, le roi Alphonse V, à Sahagún, confirmait l'évêque Nuño de León dans la possession du *castrum* qu'il avait précédemment confié à son prédécesseur<sup>2368</sup>.

### 3. Un usage politique spécifique : l'enfermement monastique

Les souverains firent de l'espace monastique un autre usage politique : selon une pratique bien attestée à l'époque wisigothique et plus largement dans l'Occident du haut Moyen Âge, certains monastères furent transformés en lieux d'enfermement, destinés à neutraliser les opposants au pouvoir et les personnages politiquement encombrants<sup>2369</sup>. Une

<sup>2365</sup> Tumbo A, doc. 42 (961), p. 139 : *At illi inter se nihil aliquid adfirmantes venerunt in asciterio Uimaranes ubi fuerunt omnes magnati, gentes eorum turba non modica, habentes inde adhuc mencionem. [...] Elegerunt omnes magnati, abbates, presbiteros et diaconos, necnon et confesores...*

<sup>2366</sup> CDMS 2, doc. 380 (1003), p. 23 : *In presentia qui ibi fuit zabascorta Eben Bacri quando uenit de Cordoba pro pace confirmare ad Romanos in Domnos Sanctos*. Sur le contexte politico-militaire dans lequel prend place cette négociation, voir FERNÁNDEZ DEL POZO, « Alfonso V », p. 50-57 ; SÉNAC, P., *Al-Mansûr. Le fléau de l'an mil*, Paris, 2006, p. 135-140. Sur le sens du terme *zabascorta*, dérivé de l'arabe *sabib al-shurta*, MARTÍNEZ ÁNGEL, L., « Apuntes de historia y filología latino-arábica referidos a la zona leonesa durante la Edad Media », dans *Iacobus*, 7-8, 1999, p. 351-362, ici p. 351-352.

<sup>2367</sup> Voir CARRIEDO TEJEDO, « Cronología de los obispos de León », p. 253-254.

<sup>2368</sup> CDCL 3, doc. 707 (1012), p. 264.

<sup>2369</sup> Les lignes qui suivent s'inspirent d'une série d'études récentes : JONG, *In Samuel's image*, p. 252-266 ; *EAD.*, « What was Public about Public Penance ? », p. 877-887 ; *EAD.*, « Monastic Prisoners or Opting Out ? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms », dans *EAD.* et F. THEUWS (éd.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, 2001, p. 291-328 ; GELTNER, G., « *Detrusio*. Penal Cloistering in the Middle Ages », dans *Revue bénédictine*, 118, 2008, p. 89-108 ; HILLNER, J., « L'enfermement monastique au VI<sup>e</sup> siècle », dans HEULLANT-DONAT, CLAUSTRE et LUSSET (dir.), *Enfermements*, p. 39-56. Concernant l'espace

retraite monastique contraignante devait s'imposer, selon le droit wisigothique et conciliaire, à diverses catégories de pécheurs, clercs et laïques<sup>2370</sup>. De cette origine pénitentielle, la sanction se trouva tôt politisée : le crime contre le pouvoir pouvait être assimilé à un péché, d'autant plus condamnable qu'il était public ; l'« exil monastique » – selon la formule de Mayke de Jong – en vint donc à s'appliquer comme une forme de pénitence obligée, appuyée sur la force du bras séculier. L'intérêt d'une telle confusion était évident pour ceux qui étaient en mesure d'imposer cette punition : depuis l'Antiquité tardive, l'entrée dans l'état pénitentiel avait constitué le motif d'une mise à l'écart définitive du jeu politique, parce qu'elle interdisait à celui qui l'avait reçu de porter les armes ou d'exercer des charges publiques<sup>2371</sup>. Héritier d'une telle tradition, le *liber ordinum* de la liturgie hispanique rappelait que le pénitent, mort au monde, ne pouvait en aucun cas se mêler des affaires séculières<sup>2372</sup>. Dans la même veine, un canon du sixième concile de Tolède précisa que quiconque avait reçu la tonsure ou revêtu l'habit de religion se trouvait *ipso facto* écarté de la compétition pour le pouvoir royal<sup>2373</sup>. Or le rituel de tonsure devait être administré, selon le *liber ordinum*, aussi bien pour l'ordination d'un clerc que pour la profession d'un moine ou la réception d'un pénitent<sup>2374</sup>. Retraite monastique et conversion à des formes de vie religieuse ou para-religieuse constituèrent ainsi de commodes instruments de disqualification politique. Le fondement canonique de telles sanctions les rendait difficilement contestables ; elles permettaient d'éviter le recours à des mesures plus brutales dont l'irrévocabilité risquait de susciter de nouvelles adversités ; elles donnaient au souverain l'occasion de manifester sa clémence, vertu propre des rois, d'affirmer sa capacité à contrôler l'espace sacré et de prévenir le déclenchement de la vengeance privée. En même temps, la retraite monastique offrait à ceux qui se la voyaient imposer une porte de sortie honorable, une protection contre des peines plus sévères et le moyen de laver leurs fautes au regard de Dieu ; la peine n'était en outre pas toujours irréversible, même si elle était conçue comme telle.

Dès 589, un canon du concile de Narbonne nous apprend que des *honorati de civitate* étaient envoyés dans des monastères pour y expier leurs fautes, sans doute dans le contexte d'une lutte de la royauté contre les tenants de l'arianisme, peu après la conversion de

---

péninsulaire, remarques générales et limitées à l'époque wisigothique dans ORLANDIS, « Laicos y monasterios », p. 98-100.

<sup>2370</sup> Voir *supra*, p. 377.

<sup>2371</sup> Voir en ce sens VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, p. 52.

<sup>2372</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 127 : *Nullis seculi causis te admisceas : nicali temporale desideres : esto iam uelut mortuus huic mundo.*

<sup>2373</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède VI (638), c. 17, p. 244-245 : *Rege uero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decalvatus...*

<sup>2374</sup> FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, respectivement p. 100-101, 121-122 et 124.

Reccared<sup>2375</sup>. Les chroniques suffisent à prouver la pérennité de tels usages dans le royaume asturien des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles – nous n’en trouvons pas trace plus à l’est ; lacune peut-être liée à l’absence de textes narratifs retraçant dès le haut Moyen Âge l’histoire politique de la Navarre et de l’Aragon. L’exemple le plus précoce est celui d’Alphonse II, relaté par la *Chronique d’Albelda* : la onzième année de son règne, c’est-à-dire en 801 ou 802, pour une durée que nous ne connaissons pas, Alphonse avait été « tyranniquement » contraint de s’exiler au monastère mal identifié d’Abelania<sup>2376</sup> – comprenons qu’il avait été renversé, pour des raisons qui nous échappent à peu près. Avec l’aide de ses partisans, il parvint à remonter sur le trône : nous le voyons de nouveau exercer ses fonctions souveraines à partir de 808<sup>2377</sup>. Selon un acte daté de 922, Alphonse aurait subi dans ses jeunes années une autre relégation politique, cette fois au monastère de Samos et dans le *locellum* de Sobrego, où il aurait vécu entouré de moines<sup>2378</sup>. Cet épisode est toutefois problématique, d’abord parce qu’il figure dans un document très suspect<sup>2379</sup>, ensuite parce qu’il est assez difficile de le situer dans le parcours d’Alphonse II tel que nous le connaissons par ailleurs. Selon le récit dont nous disposons, le séjour du jeune Alphonse à Samos aurait été lié à l’adversité politique (*in tempore persecutionis*) à laquelle il s’était trouvé confronté dans son enfance (*pueritia*). De fait, nous savons par la *Chronique d’Alphonse III* qu’Alphonse, une vingtaine d’années avant l’exil d’Abelania, avait subi une première mise à l’écart au moment où son oncle Maurégat,

<sup>2375</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Narbonne (589), c. 6, p. 147 : *quicumque fuerit culpabilis inventus clericus aut honoratus de civitate et ad monasterium fuerit deputatus...* Sur le contexte politico-religieux qui pourrait expliquer la promulgation de ce canon, voir STOCKING, R. L., *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, Ann Arbor, 2000, p. 96-97.

<sup>2376</sup> Sur les diverses propositions de localisation de ce monastère, voir BONNAZ, *Chroniques asturiennes*, p. 199-200, n. 17 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, « La monarquía asturiana », p. 79 ; BESGA MARROQUÍN, A., *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*, Oviedo, 2000 (Fuentes y estudios de historia de Asturias, 21), p. 448, n. 1459.

<sup>2377</sup> *Chron. alb.*, XV, 9, p. 174 : *Iste XI<sup>o</sup> regni anno per tirannidem regno expulsus monasterio Abelanie est retrusus ; inde a quodam Teudane uel aliis fidelibus reductus regnique Ouetae est culmine restitutus.* Sur les motifs obscurs de cet exil, ANDRADE CERNADAS, J. M., *Alfonso II el Casto*, Saint-Jacques de Compostelle, 2009, p. 65-66.

<sup>2378</sup> TSJS, doc. S-2 (922), p. 445 : *Postea vero vene proabus meus jam supradictus domnius Adefonsus adhuc in pueritia, remorabit ibidem in Sammanos, & in alium locellum quod dicunt Subregum in ripa Laure cum fratres, multo tempore, in tempore persecutionis ejus.* Sur cet épisode, voir avec réserve BESGA MARROQUÍN, A., « La estancia de Alfonso II en Samos », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 159, 2002, p. 201-217 ; ANDRADE CERNADAS, *Alfonso II*, p. 31-32.

<sup>2379</sup> L’authenticité de cet acte est vigoureusement soutenue par BESGA MARROQUÍN, « La estancia de Alfonso II », p. 202-204, mais l’A. signale *ibid.*, p. 202, n. 7, les doutes exprimés par des historiens de premier plan avant de les récuser comme non argumentés. Il convient d’y ajouter ceux que formule AILLET, *Les mozarabes*, p. 254, qui note les multiples contradictions des récits relatifs aux origines et à l’histoire primitive de Samos – dont celui que véhicule ce diplôme, mentionné *ibid.*, p. 252 – pour conclure avec une élémentaire prudence que « cette mémoire des origines a subi d’indéniables manipulations ». Les débats suscités par ce document problématique lors du colloque de Covadonga de 2001 ont fait l’objet d’une retranscription dans *La época de la monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, 2002, p. 251-252, 542-543 et 545-547.

en 783, s'était emparé du pouvoir<sup>2380</sup>. Alphonse, fils du roi Fruela I<sup>er</sup> († 768), était alors âgé de quatorze ou quinze ans au minimum<sup>2381</sup>. On pourrait admettre qu'il vivait les dernières années de sa *pueritia*, cet âge intermédiaire entre la petite enfance et l'adolescence qu'Isidore de Séville situe entre sept et quatorze ans<sup>2382</sup>. La coïncidence entre le récit du chroniqueur et celui que propose l'acte de 922 s'arrête là : d'après la *Chronique d'Alphonse III*, la relégation imposée par Maurégat aurait conduit Alphonse en Álava, auprès de sa famille maternelle ; nullement dans un monastère galicien. Il ne reste donc qu'à imaginer un troisième exil, mais il faudrait le placer à nouveau – si l'on confère à l'emploi du terme *pueritia* son sens strict – entre la septième et la quatorzième année d'Alphonse ; en tout état de cause avant sa retraite en Álava. Rien d'impossible en cette période troublée, mais deux exils en une quinzaine d'années, suivis d'un troisième vingt ans plus tard, c'est beaucoup pour un seul homme. Il n'est alors pas interdit de penser que le récit composé en 922 au plus tôt – mais probablement bien plus tard – réinterprète l'histoire des deux précédentes relégations pour les confondre en une troisième, subie comme la première dans l'enfance, commuée comme la seconde en enfermement monastique<sup>2383</sup>. La succession d'Alphonse II entraîna de nouveaux troubles politiques. Demeuré chaste et sans épouse – peut-être parce que l'état pénitentiel ou la tonsure cléricale lui avaient été imposés à l'occasion d'une relégation<sup>2384</sup> –, le roi ne laissait pas d'héritier. À sa mort, en 842, deux clans poussèrent leur prétendant : le comte du palais Népotien, parent d'Alphonse II par ligne cognatique ; Ramire, fils de Bermude I<sup>er</sup>. Abandonné par ses partisans, Népotien fut vaincu, capturé et énucléé, puis relégué dans un monastère où il revêtit l'habit religieux<sup>2385</sup>.

Plus tôt, il n'est pas impossible que le renoncement de Bermude I<sup>er</sup> (788-791) à son trône, après seulement trois ans de règne, présenté par les chroniqueurs du IX<sup>e</sup> siècle comme volontaire au prétexte que le roi avait reçu le diaconat avant d'accéder au pouvoir, ait été en

<sup>2380</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 19, p. 138 ; *Chron. Adef. Seb.*, 19, p. 139.

<sup>2381</sup> RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, « La monarquía asturiana », p. 70, estime toutefois – on ne sait trop sur quel fondement – qu'Alphonse pourrait avoir eu six ou sept ans à la mort de son père en 768. Il aurait alors été âgé d'une vingtaine d'années en 783.

<sup>2382</sup> Isidore, *Etymologiae*, vol. 2, XI, II, 1-3.

<sup>2383</sup> LINEHAN, *History and the Historians*, p. 138-139, suggère même la possibilité d'une séparation en deux épisodes d'exils distincts – au monastère d'Abelania et en Álava, le second terme pouvant être une corruption du premier – de ce qui n'en aurait en réalité constitué qu'un seul.

<sup>2384</sup> Hypothèse avancée par divers auteurs, notamment GIL, *Crónicas asturianas*, p. 99 ; LINEHAN, *History and the Historians*, p. 138 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, « La monarquía asturiana », p. 79.

<sup>2385</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 23, p. 142 : *a duobus comitibus Scipionem et Sonnanem est comprehensus et oculis excecat. Quem Ranimirus rex eum in monasterio religare precepit, et in monastico auitu uitam finiuit* ; *Chron. Adef. Seb.*, 23, p. 143 : *Sic digna facitis recipiens euulsis oculis monasterio deputatus est*. Voir sur cet épisode COLLINS, R., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, New York, 1983, p. 233 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, « La monarquía asturiana », p. 88-91.

réalité motivé par des circonstances politiques ou militaires – Bermude avait subi une lourde défaite à Burbia contre les armées émiraies – et se soit traduit par une retraite forcée dans un monastère. On ne saurait cependant affirmer, avec Amancio Isla Frez, que la *Chronique d'Albelda* mentionne explicitement une telle relégation monastique : le chroniqueur se borne à évoquer un renoncement librement consenti, sans préciser la destination du souverain après son abdication<sup>2386</sup>.

Selon le *Muqtabis* d'Ibn Hayyân († 1076) – dont on sait la dépendance à l'égard de chroniqueurs plus anciens, notamment pour le X<sup>e</sup> siècle les *Ajbâr mulûk al-Andalus* d'Ahmad b. Muhammad al-Râzi († 955), continuées par son fils Îsa b. Ahmad al-Râzî († 980)<sup>2387</sup> –, Alphonse III († 910) aurait subi en compagnie de son épouse une relégation forcée dans un monastère léonais, dans le contexte agité d'une fin de règne où s'aiguissait l'appétit de son aîné, García<sup>2388</sup>. La *Chronique de Sampiro*, rédigée plus d'un siècle après les faits, évoque seulement le conflit qui opposa Alphonse à ses fils et l'exil que ces derniers imposèrent au souverain, sans faire état d'un épisode de relégation monastique<sup>2389</sup>. Nous n'en savons pas davantage.

Une vingtaine d'années plus tard, le roi Alphonse IV fut à son tour contraint de se retirer dans un monastère. Les sources les plus proches des événements – la continuation des *Ajbâr mulûk al-Andalus* copiée par Ibn Hayyân et la *Chronique de Sampiro*, encore – évoquent d'abord un renoncement au trône et une profession monastique librement décidés : désireux d'entreprendre une vie religieuse, Alphonse aurait laissé le trône à son frère Ramire II, pour se faire moine dans un monastère qui lui était cher, identifié par Sampiro à celui de Sahagún. Le récit d'Ibn Hayyân est ensuite le plus détaillé : par deux fois, Alphonse tente de quitter sa retraite en vue de reconquérir le pouvoir, incité par les adversaires de Ramire. La première, un groupe de parents réussit à le convaincre de regagner sa retraite afin de ne pas alimenter la sédition et les divisions entre chrétiens et d'éviter de se rendre coupable

---

<sup>2386</sup> *Chron. Adef. Rot.*, 20, p. 138 : *Exponte regnum dimisit ob causam quod diaconus fuit* ; *Chron. Adef. Seb.*, 20, p. 139 : *Sponte regnum dimisit reminiscens ordinem sibi olim inpositum diaconii* ; *Chron. alb.*, xv, 8, p. 174 : *Ueremudus rg. an. III. Iste per annis tribus clemens adfuit et pius. Eo regnante prelius factus est in Burbia sub era \*\*\*. Postea uoluntarie regnum dimisit*. Voir sur cet épisode LINEHAN, *History and the Historians*, p. 136-138 ; ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 22.

<sup>2387</sup> Voir sur ces deux œuvres MAÍLLO SALGADO, *De historiografía árabe*, p. 98-101 et 112-115 ; *Id.*, « La historiografía islámica », p. 122-123 et 128-131.

<sup>2388</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, trad. M. J. VIGUERA et F. CORRIENTE, *Crónica del califa 'Abderrahman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Saragosse, 1981 (Textos medievales, 64), xi, 82, p. 103 : « García, hijo de Alfonso, había desacatado su padre, rey de Yilliqiyya, levantándose con los condes y nobles cristianos, porque los trataba injusta y malvadamente, y deponiéndolo y encerrándolo, junto con su esposa, madre del rebelde García, en un convento de la ciudad de León, donde lo tuvieron preso. »

<sup>2389</sup> Sampiro, *Chronicon*, 15, p. 307 : *Etenim omnes filii regis inter se coniuracione facta, patrem suum expulerunt Bortes villula consedentem*.

d'un crime particulièrement grave. Alphonse, de retour au monastère, reçoit alors la tonsure cléricale. Poussé à nouveau par les ennemis du souverain, il en sort une seconde fois, réunissant une armée pour renverser son frère. Abandonné par ses partisans, Alphonse cherche refuge dans un monastère de moniales, un peu à l'écart de la cité de León, où Ramire se saisit de lui. Longtemps tenu emprisonné, il subit finalement le supplice de l'énucléation en même temps que trois cousins de Ramire, les fils de Fruela II, Alphonse, Ordoño et Ramiro Froilaz, autres opposants plus ou moins déclarés. Les mesures disqualifiantes vont s'accroissant au fil des oppositions et des échecs réitérés : de la profession monastique à l'ordination cléricale, puis de l'ordination à la mutilation. Nos deux chroniqueurs s'arrêtent là. Seul Lucas de Tuy, au XIII<sup>e</sup> siècle, évoque le sort ultérieur des quatre suppliciés, tous ensemble mis à l'écart dans le monastère de San Julián de Ruiforco<sup>2390</sup>. On ne sait quel crédit accorder à cette tardive précision, mais l'épisode permet quoi qu'il en soit d'éclairer l'histoire hispanique de l'exil monastique : après d'autres historiens, on peut en effet émettre l'hypothèse raisonnable selon laquelle le renoncement et la prise d'habit d'Alphonse n'auraient pas été, dès le départ, entièrement volontaires<sup>2391</sup>. Les faits qui, très vite, suivirent cette décision témoignent à tout le moins des tergiversations du renonçant, et plus vraisemblablement de sa volonté de dénouer une situation à laquelle il n'avait consenti que sous une impérieuse contrainte. Sa retraite et sa profession – à Sahagún ou ailleurs –, dès lors, pourraient bien avoir constitué une première relégation : les intérêts des deux parties à la présenter sous le jour d'une conversion volontaire expliqueraient qu'elle ait été relatée autrement<sup>2392</sup>.

Ces quelques cas, parce qu'ils arrêtaient l'attention des chroniqueurs, nous sont particulièrement bien connus. Ils ne furent pas isolés : nous avons suggéré plus haut que la retraite des veuves royales dans un monastère pourrait avoir quelquefois obéi à une logique comparable à celle de l'exil monastique<sup>2393</sup>. Certains évêques, pour des motifs que l'on imagine volontiers politiques, se virent aussi contraints par les souverains de renoncer à leurs fonctions et de se retirer dans un monastère : une telle mesure fut imposée vers 1080 par

---

<sup>2390</sup> Sampiro, *Chronicon*, 21, p. 320-322 ; Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, XXI, 131, p. 156-157 ; xxx, 233-235, p. 259 ; Lucas de Tuy, *Chronicon mundi*, éd. E. FALQUE, Turnhout, 2003 (CCCM, 74), IV, 30, p. 257-258. Voir aussi sur cet épisode CARRIEDO TEJEDO, M., « La rebelión de Alfonso IV el Monje vista a través de un pasaje de 'Ísa b. Ahmad ar-Râzî reproducido en el *Muqtabis* de Ibn Hayyân », dans *Archivos leoneses*, 43, 1989, p. 287-308 ; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *García I*, p. 210-223.

<sup>2391</sup> Voir par exemple COLLINS, *Early Medieval Spain*, p. 240-241 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 190-191.

<sup>2392</sup> Plus largement sur la difficulté à démêler, dans le cas des souverains ou des hommes de pouvoir, la retraite volontaire de la relégation forcée et sur les raisons de ce brouillage, voir JONG, « Monastic Prisoners », p. 312-317 (l'expression citée est employée *ibid.*, p. 318).

<sup>2393</sup> Voir *supra*, p. 364.

Alphonse VI à l'évêque Pedro d'Astorga, relégué à San Pedro de Montes, et une douzaine d'années plus tard à celui de Braga, un autre Pedro : selon la belle litote d'une charte mal datée, composée sans doute au début du XII<sup>e</sup> siècle, ce dernier ne s'était pas montré « tel par le mérite qu'il pût devenir l'ami cher du roi »<sup>2394</sup>.

L'utilisation des monastères comme lieux d'enfermement et d'exil ne s'explique pas seulement par le caractère pénitentiel de la vie qui s'y déroule habituellement. Elle tient aussi à la nature propre de ces espaces, fermés et protégés, dont les occupants sont en théorie astreints à la *stabilitas*<sup>2395</sup>. Les exemples d'Alphonse II et d'Alphonse IV montrent pourtant l'efficacité limitée de telles mesures. Le premier est tiré du monastère par ses partisans et finit par remonter sur le trône. Le second brise par deux fois la clôture, rejetant l'habit qu'il avait revêtu dans l'espoir de reprendre le pouvoir. Ultérieurement réfugié dans l'espace censément protecteur d'un monastère féminin afin d'échapper à son vainqueur, il y est pourtant appréhendé, certainement par la force, avant de subir un sévère châtement corporel et une nouvelle peine d'exil monastique – celle-ci définitive. La pratique de l'enfermement politique dans les monastères est donc aussi révélatrice du caractère toujours fragile de leur définition comme espaces clos et sacrés : la clôture n'est pas infranchissable, car ni l'abbé ni les souverains n'ont les moyens de la rendre assurément telle ; la sacralité n'est pas inviolable, quand l'exigent des intérêts supérieurs.

#### 4. Remarques finales : confrontations, contacts et préventions

Plus largement, l'ouverture de l'espace monastique aux personnes extérieures n'allait pas sans poser de difficultés dont les législateurs eurent très tôt une conscience aiguë : il s'agissait à la fois d'offrir un accueil convenable à ceux qui le sollicitaient, conformément aux principes de l'hospitalité chrétienne, et de préserver les moines retirés du monde de toutes les perturbations séculières. La règle d'Isidore préconise en ce sens que l'hôtellerie soit établie à l'extérieur de la clôture et que les novices y soient installés pour trois mois, le temps de faire leurs preuves ; elle prévoit aussi que le pain donné aux hôtes et aux malades sera fabriqué par

---

<sup>2394</sup> TSPM, doc. 34 (1082), p. 120 : *Jam sunt duo annis qui depositus est Petrus episcopus de ipsa sede astoricense ab ipso principe qui desursum resonat in cenobio sancto Petro* ; LFB 1, doc. 20, p. 41 : *predictus Petrus Bracarenensis episcopus non fuit talis meriti ut carus amicus fieri posset regis et ab eo vel a compresulibus atque cardinalibus in sinodo ad profectum ecclesie sue aliquid profuturum mereretur impetrare. Qui ante vite sue finem invitus a pontificatu deiectus est et in monasterio [sic] usque ad mortem fuit*. Sur ces deux relégations et leurs possibles raisons, voir COSTA, A. DE J. DA, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, 2 vol., Coimbra, 1959, vol. 1, p. 241-253 ; QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga en el siglo XI*, p. 420-425 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 321-322 et 342-343 ; DORRONZORO RAMÍREZ, *Poder e identidad de los obispos*, p. 70-71 et 89-90.

<sup>2395</sup> Voir en ce sens HILLNER, « L'enfermement monastique », p. 40 et 45-48.

des laïcs<sup>2396</sup>. Le passage de la règle de Fructueux relatif à la réception des novices peut être interprété dans le même sens : le candidat, arrêté par la porte du monastère, est installé dans une cellule située hors de la clôture, où il se mettra au service des hôtes et des étrangers<sup>2397</sup>. La règle bénédictine apporte d'autres précisions : la cuisine des hôtes sera établie à part « afin que [...] les frères n'en soient pas dérangés », et la *cella hospitum* placée sous le contrôle d'un moine aguerri. Surtout, Benoît commande que

« celui qui n'en a pas reçu l'ordre n'entrera aucunement en rapport avec les hôtes ni ne conversera avec eux, mais s'il les rencontre ou les aperçoit, il les saluera humblement [...], et demandant une bénédiction, il passera son chemin en disant qu'il n'a pas permission de converser avec un hôte. »<sup>2398</sup>

Les préventions ne sont pas infondées. Les évêques réunis au concile de Saragosse en 691, constatant les troubles profonds qu'occasionnait dans les monastères la promiscuité entre les moines et les séculiers, avertissaient ainsi : « que les monastères ne soient pas transformés en auberges pour les gens du siècle ». La mesure est ensuite détaillée : seuls les pauvres aux mœurs éprouvées pourront être reçus à l'intérieur de la clôture afin d'y être nourris ; quant aux autres séculiers, ils ne devront en aucune façon pénétrer dans l'enceinte du monastère mais pourront bénéficier d'un accueil à l'écart, s'il existe hors de la clôture une demeure séparée, édifiée dans ce but<sup>2399</sup>. Les recommandations des législateurs rencontrèrent apparemment un certain écho : les chartes du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle décrivent les pauvres et les voyageurs arrêtés par une porte ou par un mur d'enceinte au moment où ils viennent solliciter l'assistance d'un monastère<sup>2400</sup>. Accueillis favorablement, ils sont ensuite reçus à l'écart des édifices communautaires, hors de la clôture proprement dite<sup>2401</sup>. Certains monastères

---

<sup>2396</sup> *Regula Isidori*, chap. IV, p. 94 ; chap. XXI, p. 121. Voir sur ces passages les commentaires de DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « Espacio real/espacio imaginado en los monasterios isidorianos », dans LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA et MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria*, p. 77-90, ici p. 79.

<sup>2397</sup> *Regula Fructuosi*, chap. XX, p. 150.

<sup>2398</sup> *Regula Benedicti*, chap. LIII, p. 610-616 : *Coquina [...] hospitum super se sit, ut [...] non inquietentur fratres. [...] Hospitibus autem cui non praecipitur ullatenus societur neque conloquatur ; sed si obuiauerit aut uiderit, salutatis humiliter [...] et petita benedictione pertranseat, dicens sibi non licere conloqui cum hospite* (nous citons seulement les passages traduits dans le corps du texte, en suivant la traduction des éditeurs).

<sup>2399</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Saragosse III (691), c. 3, p. 476-478 : *Ut monasteria diuersoria secularium non fiant*. La formule est dérivée d'une disposition du concile de Chalcédoine, également incorporée à la *Collectio hispana* : MARTÍNEZ DÍEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 3, conc. de Chalcédoine (451), c. 24, p. 261 : *Quod non liceat monasteria diuersoria saecularia fieri*.

<sup>2400</sup> TSJS, doc. 33 (902), p. 121 : *pauperum et egentium ac peregrinorum hospitio aduenientium claustram* ; BGGV, doc. 28 (950), p. 238 : *Iacebam ad ianua uestra defectus et inflatus de famem* ; CSM 1, doc. 380 (1070), p. 359 : *in Sancti Emiliani porta peregrinis omnibus aduenientibus*.

<sup>2401</sup> TSJS, doc. 33 (902), p. 121 : *pauperum et egentium ac peregrinorum hospitio aduenientium claustram, quam e dextro baselice latere cenobiali iure construxi* ; CDI, doc. 12 (1054), p. 17 : *domui peregrinorum que feci iuxta portam Sancte Marie*.

étroitement attachés à la royauté léonaise se virent ainsi associer un complexe palatial qui devait permettre aux souverains d'y séjourner sans pénétrer au cœur de l'espace monastique – ainsi San Salvador de Palat de Rey, San Isidoro de León ou Sahagún<sup>2402</sup>.

Une telle ségrégation spatiale, qu'elle ait été seulement partielle ou qu'elle n'ait pas été systématiquement appliquée, n'empêche pourtant pas les contacts. À San Zacarias, Euloge semble avoir vécu parmi les moines ; nous le voyons converser longuement avec l'abbé Odoario et le prieur Jean<sup>2403</sup>. À Leire, il côtoie les membres de la communauté et consulte sans difficulté les livres qu'il découvre sur place<sup>2404</sup>. À Albelda, l'évêque Godescalc peut de même entrer en communication avec le scribe Gómez pour lui réclamer une copie du *De virginitate beatae Mariae* d'Ildefonse de Tolède<sup>2405</sup>. À San Juan de la Peña en 1031, Sanche III paraît avoir eu directement affaire aux enfants – sans doute en partie au moins des oblates – qui fréquentaient l'école du monastère<sup>2406</sup>. Plus tard, l'*Historia silensis* nous montre le roi Ferdinand I<sup>er</sup> partageant un repas avec les moines de Sahagún<sup>2407</sup>. La réception des hôtes occasionne donc des ruptures dans le déroulement habituel de la vie communautaire. Benoît et Fructueux décrivent le rituel spécifique auquel devra donner lieu l'accueil d'un voyageur. Le premier évoque notamment la modification exceptionnelle des régimes alimentaires, constatée à la fin du X<sup>e</sup> siècle par le moine Vigila lors des visites de souverains ou de clercs. Benoît prévoit aussi que le rituel d'accueil comprendra le lavement des pieds de l'hôte par les moines<sup>2408</sup>. L'insertion, dans le psautier dit de Silos, d'une prière *pro pedes labandos*, à la suite des pièces relatives à la réception d'un roi, au départ d'un frère en voyage ou à l'accueil d'un moine extérieur à la communauté suggère qu'un tel rituel était connu ou pratiqué dans certains monastères hispaniques, au moins au XI<sup>e</sup> siècle<sup>2409</sup>.

---

<sup>2402</sup> MARTIN, T., « Estancias palaciegas en recintos monásticos medievales (siglos X-XII) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 99-123.

<sup>2403</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 4, p. 499 : *Cum quibus paululum commorans, cum ab eis uellem discedere, omnes solo proruunt [...] Regredientibus ergo nobis praebent sodalitatem abbas ille uenerabilis Odoarius et Ioannes praepositus, per totum usque in uesperum diem colloquium de diuinis scripturis gerentes* ; Alvare, *Vita Eulogii*, 9, p. 335 : *Ibi beati Odoarii est fruitus conloquio*.

<sup>2404</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 2, p. 498 : *plures apud Legerense monasterium commorans dies praecipuos in Dei timore uiros ibidem manere cognoui* ; Id., *Liber apologeticus*, 15, p. 483 : *Cum essem olim in Pampilonensi oppido positus et apud Legerense coenobium demorarer cunctaque uolumina quae ibi erant gratia dignoscendi incomperta reuoluerem...* ; Alvare, *Vita Eulogii*, 9, p. 335 : *In quibus locis multa uolumina librorum repperiens abstrusa et pene a multis remota hic remeans suo nobis in sacratissimo pectore conlocauit*.

<sup>2405</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. I, p. 279.

<sup>2406</sup> CSJP 1, doc. 56 (1034), p. 168 : *rogauerunt me illi infantes qui erant in illa scola ut darem eis unam estiuam*.

<sup>2407</sup> *Historia silensis*, 104, p. 206 : *Vnde factum est vt monachos cenobii santi Facundi visere misericorditer veniens, monastico ordine contentus, hora refectionis cum eis humiliter sumeret cibum*.

<sup>2408</sup> *Regula Benedicti*, vol. 2, chap. LIII, p. 612-614 ; *Regula Fructuosi*, chap. IX, p. 149 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, append. X, p. 369.

<sup>2409</sup> GILSON, *The Mozarabic Psalter*, p. 326-328.

D'autres perturbations n'étaient nullement consenties : la *Primera Crónica anónima* rapporte que, sous le règne d'Alphonse VI, certains nobles demeurant à proximité du monastère de Sahagún s'y rendaient pour assister aux offices pendant le Carême ou l'Avent, causant grand trouble et suscitant la colère des moines<sup>2410</sup>. La réforme imposée aux monastères de Biscaye par le roi García IV de Nájera révèle aussi, en creux, combien devaient peser sur leurs ressources l'hospitalité prodiguée aux laïcs qui les contrôlaient. L'interdiction du droit de meute s'accompagna d'une réforme plus profonde, qui visait à abstraire ces monastères de l'emprise laïque, autrement dit à préserver le caractère propre de ces espaces sacrés<sup>2411</sup>. Par cette sacralité constitutive, les monastères se détachaient dans le paysage chrétien tout en y imprimant leur marque.

## II. Monastères et spatialisation du sacré

Dans l'histoire de la péninsule Ibérique, la rupture de 711 induit un fractionnement de l'espace aussi soudain que durable : les territoires restés dès l'origine hors de la zone de conquête ou progressivement attachés à la domination des royaumes septentrionaux s'identifient comme un espace chrétien, par contraste avec l'Andalus musulman. Dans le déploiement spatial de cette identité chrétienne, en un temps où les rôles respectifs des groupes qui composent l'institution ecclésiastique sont encore mal définis, les monastères apparaissent comme des acteurs de premier plan.

### A. Les monastères, *loca sancta*

L'espace médiéval a été justement décrit comme un espace polaire, structuré autour de lieux dominants. Parmi eux, les lieux sacrés constituent sans doute les premiers éléments de polarisation<sup>2412</sup>. Or les monastères du haut Moyen Âge, dans la péninsule Ibérique comme ailleurs, peuvent être définis comme lieux sacrés : d'abord parce qu'ils sont évidemment des

---

<sup>2410</sup> *Primera Crónica anónima de Sahagún*, § 14, p. 19 : « eran otrosí algunas raras e pocas moradas de algunos nobles varones e matronas, los quales en el tiempo de los ayunos, así de la quaresma como del aviento del Señor, venían aquí para oír los ofiçios divinales, de los quales gran turvaçión e enojo se seguía a los monjes. »

<sup>2411</sup> Voir *supra*, p. 306-307.

<sup>2412</sup> Voir les propositions de GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques », p. 87-88 ; *ID.*, « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, p. 91-116, spt. p. 111-114.

lieux, délimités dans l'espace, désignés par les contemporains comme *loca*<sup>2413</sup> ; ensuite parce que ces lieux, « dédiés à Dieu »<sup>2414</sup>, sont d'une certaine façon sacralisés par leur vocation même. Plus précisément, cette sacralité leur est conférée par la présence de trois éléments normalement constitutifs de tout monastère, chacun diffusant autour de lui le sacré dont il est porteur : les reliques des saints, les autels qui les conservent, l'église-bâtiment qui contient ces derniers<sup>2415</sup>.

Le culte rendu aux reliques en tant qu'objets sacrés est une donnée fondamentale de toute l'histoire du Moyen Âge<sup>2416</sup>. Dans la péninsule Ibérique, la vénération des corps saints, attestée aux époques romaine puis wisigothique, se poursuit ultérieurement avec vigueur<sup>2417</sup>. Dès l'Antiquité tardive et le très haut Moyen Âge, il était apparu que les moines avaient une vocation particulière à conserver et à honorer les reliques, comme si le martyr en temps de paix qu'ils s'imposaient les rendait plus légitimes à veiller sur les restes des martyrs authentiques<sup>2418</sup>. C'est donc presque naturellement que la découverte de reliques était suivie de l'installation de moines à leur entour. On connaît bien sûr le rôle tenu par les moines d'Antealtares dans la garde du tombeau de saint Jacques et dans la cristallisation du *Locus sanctus*<sup>2419</sup>, mais on trouve aussi des exemples moins fameux : parce qu'il avait trouvé intactes les reliques qui y étaient enterrées, le roi Ramire II avait entrepris de restaurer le

---

<sup>2413</sup> Voir en général DIMIER, A., « Le mot *locus* employé dans le sens de monastère », dans *Revue Mabillon*, 58, 1972, p. 133-154. Quelques exemples tirés de notre documentation : CDCA, doc. 28 (925), p. 81 : *per intercesum virginum vel confessorum ad locum ipsum deservientium* ; CSPC, doc. 61 (948), p. 93 : *in locum taxatum Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, locum uocitatum Karadigna* ; CDMC 2, doc. 154 (962), p. 136 : *istum remoratum locum Cellamnouam construxerunt* ; CDCL 4, doc. 946 (1036), p. 66 : *sunt in eius locum uirginum puellarum* ; CSJP 2, doc. 90 (ca. 1046), p. 66 : *regat eum locum et omnia ipsius loci* ; CSVO, doc. 75 (1075), p. 143 : *ipsum locum cenouitarum* ; AVI, doc. 68 (1080), p. 173 : *supradictum locum [...] qui est in honore Sanctorum Facundi et Primitiui constructum* ; DSZC, doc. 17 (1097), p. 32 : *ad hunc locum Sanctae Mariae Uirginis*.

<sup>2414</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95 : *locum qui Deo fuerat dicatum* ; CSPE, doc. 9 (929), p. 68 : *ad locum uestrum Deo dicatum*.

<sup>2415</sup> Cette sacralisation du lieu ecclésial a été remarquablement saisie par LAUWERS, *Naissance du cimetière*, p. 55-88, et IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu*.

<sup>2416</sup> Voir HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975 ; GEARY, P. J., *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, 1990 ; ANGENENDT, A., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, 1994 ; BOZÓKY, E. et HELVÉTIUS, A.-M. (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, 1999 (*Hagiologia*, 1) ; DEUFFIC, J.-L. (éd.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, 2005 (Pecia, 8-11).

<sup>2417</sup> Voir GUIANCE, A., « Santos, reliquias y milagros en la hagiografía visigoda », dans DEUFFIC (éd.), *Reliques et sainteté*, p. 227-244 ; *ID.*, « Hagiografía y culto de las reliquias en la Hispania romana y visigoda : testimonios y mensajes », dans *ID.* et P. A. UBIERNA (éd.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, p. 163-170 ; HENRIET, « La santidad », p. 29-32 ; FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., « El culto de las reliquias. Crítica hagiográfica, fuentes e historia », dans *Memoria ecclesiae*, 25, 2004, p. 11-78.

<sup>2418</sup> Voir en ce sens CANTINO, « Concluding Remarks », p. 361.

<sup>2419</sup> Voir LÓPEZ ALSINA, « De la "magna congregatio" al cabildo de Santiago » ; FREIRE CAMANIEL, « Los primeros documentos ».

monastère détruit de San Claudio de León<sup>2420</sup>. Plus habituellement, ce sont les fondateurs qui se préoccupent de pourvoir en saints vestiges les établissements qu'ils entreprennent de construire, parfois au prix de longs voyages<sup>2421</sup>. Les monastères sont donc identifiés, selon des formules répétées à l'envi dans les chartes, comme ces lieux « où l'on vénère les reliques », « où reposent les corps des saints », « où les reliques sont cachées », *etc.*<sup>2422</sup>

Selon une pratique bien documentée, ces reliques apparaissent souvent conservées dans ou sous les autels<sup>2423</sup>. Des inscriptions énumérant les reliques des autels, parfois gravées

<sup>2420</sup> CDSC, doc. 1 (954), p. 22 : *Duuium non esse potest, sed potius prouintie nostre congnitum manet eo quod fuit diruta et postmodum a parentum et aborum nostrorum eglefia uocabulo Sancti Claudii, Luperci et Uictorici, in arraballde supradicte ciuitatis Leone, in iam nominatis sanctis martiribus requiescunt sancta Dei corpora, qumque ab antiquitus fuisset erima, tunc uisum iussio domnica quia camera sola remansit inlesa, ubi sanctorum corpora esse cognoscitur umata. Post multis uero temporibus succesit in regno genitor noster, domnissimus Ranimirus, princeps, et conuocauit cetu eglefie, ex serenissima iussioni sue, et ipsam eglefiam miro opere construxit, adque in melius transformauit.*

<sup>2421</sup> Voir par exemple PMH, doc. 26 (922), p. 17 : *fundabimus eglefia in uilla quos uocitant eglefiola inter mons petroso et sagitella eque contra litora maris ubi ipsos corum reliquiarum ponimus* ; CDCL 4, doc. 970 (1038), p. 107 : *Et ego Rudericus, [...] audiendi mirabilias et uirtutes quas Dominus Deus per seruum suum sanctum Antuninum faciebat qui ad eius tumulus conueniebant terra Francie, perrexi ad ipsa terra et inde perduxi reliquias qui recondite sunt in ipsa ecclesia quos ibi edificauimus, Deo iubante.*

<sup>2422</sup> CDCP, doc. 2 (924), p. 22 : *monasterium ubi coluntur reliquie sanctorum Petri et Pauli* ; CAIb, doc. 5 (928), p. 15 : *ob honorem Sancti Martini episcopi et confessoris Christi in locum quod uocitatus Albelda, quorum reliquie ibidem diutissime commorantur* ; CSRE, doc. 1 (940), p. 46 : *offerimus tibi, Licinio, abba, hoc loco sancti Romani, uidelicet, et sancti Saluatoris, sancte Marie Uirginis et sancti Felicis Nolensis, sancti Ioannis aepostoli et euangeliste et sancta Leocadia, sancti Tome apostoli et sancta Eulalia et sancti Ioannis Babtiste, quorum reliquie humate existunt in ribulo que uocitant Berbecario* ; CSM 1, doc. 85 (964), p. 99 : *monasterium reliquias ferente* ; TSJS, doc. 27 (981), p. 113 : *confero monasterio Samanos in honore sanctorum, quorum ibi sunt reliquie recondite* ; CSPC, doc. 235 (1039), p. 277 : *monasterium qui est situm in suburbio Agusyni, in loco que fertur Mutuba, reliquias ferente Sancti Martyni episcopi et confessoris Christi, reliquie qui ibidem sunt recondite* ; CDCA, doc. 298 (1044), p. 251 : *serenissimis atque sanctissimis patronis nostris sanctae Crucis et sancti Thomae apostoli et sancti Clementis, quorum corpora tumulata esse dignoscitur in locum cripedinis alueum Medulis in territorio bericensi, fundata esse ibidem arcisterium monachorum* ; CDI, doc. 14 (1055), p. 20 : *omnibus sanctis reliquiis que ibi reconduntur* ; DML, doc. 72 (1064), p. 111 : *sub aula domini Saluatoris, qui est Christus filius Dei uiui, ubi quiescunt corpora beatissimarum uirginum et martirum Christi Nunilonis atque Elodie et sancti Berila abbatis, necnon et omne reliquie beatissimorum martirum, uirginum et confessorum qui ibidem sunt recondite* ; CSM 1, doc. 378 (1070), p. 357 : *monasterium reliquias ferente* ; TC, doc. 20 (1075), p. 44 : *in honorem nominis tui sancti Saluatoris et sanctorum apostolorum vel martirum confessorum atque virginum, quorum reliquie sancte et venerande dignoscuntur in loco et aula Dei monasterii Cellenove.*

<sup>2423</sup> Voir en général PALAZZO, É., *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, 2008 (Culture et sociétés médiévales, 15), spt. p. 86-94. Sur le cas ibérique : DOURTHE, P., « Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la Péninsule Ibérique et le Sud de la Gaule du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Bulletin monumental*, 153, 1995, p. 7-22, ici p. 16-20 ; RIPOLL et CHAVARRÍA ARNAU, « El altar en Hispania », p. 30-33 ; SASTRE DE DIEGO, *Los altares de las iglesias hispanas*, p. 208-220. Exemples dans la documentation monastique : CDCL 1, doc. 75 (927), p. 124-125 : *fortissimis patronis Cosme et Damiano, siue et omnibus sanctis quorum reliquie in hoc sancto altario sunt recondite* ; CDCL 3, doc. 701 (1011), p. 253 : *sub aras Dei sunt reliquie recondite de Ligno Domini et sanctorum Petri et Pauli et sancti Iohannis Babtiste* ; CDMS 2, doc. 494 (1046), p. 164 : *ad sanctorum Facundi et Primitiui adque cetera sanctorum, cuorum reliquie qui in altario Domini sunt recondite* ; TC, doc. 59 (1061), p. 91 : *vobis Domino nostro sancto Salvatore, sancti Michaheli, sanctorum XIIIm apostolorum quorum reliquie recondite manet altarios vestros in sciterio Cellenouensis.*

sur la table elle-même, sont ainsi parvenues jusqu'à nous<sup>2424</sup> : aussi l'autel pouvait-il être lui-même défini comme « saint » ou « sacro-saint »<sup>2425</sup>. Sans doute recevait-il en outre un surcroît de sacralité par sa destination même, celle du sacrifice eucharistique, mais un tel aspect n'apparaît pas, dans la péninsule Ibérique, particulièrement valorisé pour affirmer la sacralité de l'autel ou de l'église, sans doute parce que la doctrine du réalisme eucharistique n'y avait pas encore triomphé et qu'elle ne paraît pas avoir suscité autant d'animation qu'au nord des Pyrénées<sup>2426</sup>. L'autel n'en constituait pas moins la pièce maîtresse de l'édifice ecclésial : la pose de la première pierre de l'autel fut parfois symboliquement érigée en geste fondateur<sup>2427</sup>. Au bout du compte, l'église elle-même devenait donc « sainte » des objets sacrés qu'elle contenait, reliques et tables sacrificielles<sup>2428</sup>.

La sacralité des monastères ne se bornait pas aux murs du bâtiment ecclésial. Tout monastère était communément désigné par le nom de son saint dédicataire, souvent associé au toponyme local, comme si la sainteté du patron, transmise à ses reliques, s'était fixée en un point de l'espace, lequel s'en trouvait à son tour sanctifié<sup>2429</sup>. Dès lors, les monastères pouvaient être considérés tout entiers comme *loca sancta* ou *loca sacra* : ainsi furent-ils perçus et identifiés par les scribes contemporains<sup>2430</sup>. La sainteté leur était aussi conférée par

<sup>2424</sup> Rappelons l'exemple de San Miguel de Escalada : annexe XV.II. Voir aussi IMA, n° 157, p. 161-162 ; n° 205a, p. 192-193 ; n° 243 p. 219-221 ; GARCIA DE CASTRO VALDÉS, *Arqueología cristiana*, n° 62, p. 131-132 ; n° 63, p. 132-134.

<sup>2425</sup> CDMC 1, doc. 3 (871), p. 62 : *sacrosanto altario* ; CDCL 1, doc. 27 (912), p. 43 : *sacrisancti altaris* ; CDMS 1, doc. 31 (923), p. 63 : *sacro sancto altario* ; CSPC, doc. 66 (949), p. 98 : *sanctis altaribus uestris* ; CDCL 4, doc. 1010 (1044), p. 175 : *sacro sancto altario* ; DML, doc. 72 (1064), p. 112 : *in ipsis sacris altaribus*.

<sup>2426</sup> Sur l'association de l'autel au rituel eucharistique, voir par exemple CDCL 1, doc. 27 (912), p. 43 : *sacrificium sacrisancti altaris offerentibus* ; DML, doc. 72 (1064), p. 111 : *in omnium sanctorum oblacionum uel orationum quas in ipsis sacris altaribus omnipotenti Deo offertur et colitur* ; PMH, doc. 713 (1088), p. 426 : *Monasterium videtur multorum habitantium monachorum esse constructum, ubi cotidie super aram divini altaris oblatio a fidelibus offertur, et sacrificium pro relaxatione peccaminum*.

<sup>2427</sup> FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, « Los dos primeros documentos de San Salvador de Chantada », doc. 2 (1073), p. 349 : *quia de ipso Ero Ordoniz et de coniuge sua domna Adosinda que ipso monasterio ganaverit et edificaverit et pede de altare ibi primititer posuerant*.

<sup>2428</sup> PMH, doc. 77 (959), p. 48 : *pro luminaribus aule sancte* ; CDOb, doc. 102 (1023), p. 91 : *sanctam Dei ecclesiam*.

<sup>2429</sup> Les exemples sont bien sûr innombrables, mais l'un des plus remarquables est probablement l'apparition précoce de l'hagiotoponyme *Domnos Sanctos* pour désigner indissociablement le monastère de Sahagún, son église dédiée aux saints Facond et Primitif et le lieu où il était construit : CDMS 1, doc. 9 (909), p. 37 : *in termino de Domnos Sanctos quorum basilica fundata est super ripam ipsius fluminis Ceia* ; doc. 24 (921), p. 54 : *ad ecclesiam de Domnos Sanctos* ; doc. 25 (921), p. 55 : *ad fratres de Domnos Sanctos* ; doc. 26 (921), p. 56 : *eclesia quam vocant Domnos Sanctos* ; doc. 31 (923), p. 63 : *fortissimis patronis nostris Sanctorum Facundi et Primitivi cuius in nomine et honore monasterium est constructum Domnos Sanctos* ; doc. 60 (936), p. 92 : *Vobis Recesvindo abba et collegio de Domnos Sanctos* ; doc. 144 (955), p. 182 : *martiribus gloriosis Facundi et Primitivi quorum corpora sepulta esse noscuntur in locum quod nunccupant Domnos Sanctos* ; doc. 175 (960), p. 218 : *in locum Domnos Sanctos et aula Facundi et Primitivi* ; doc. 359 (999), p. 434 : *fundadum est monasterium logum quod vocitant Domnos Sanctos*.

<sup>2430</sup> CDMS 1, doc. 22 (921), p. 50 : *sacro sancto monasterio* ; LCFA 1, doc. 58 (956), p. 136 : *ofero me una pariter cum filio meo ad ipsum locum sanctum* ; CDCA, doc. 93 (960), p. 129 : *cupimus restaurare locum*

les saints hommes qu'ils abritaient. Nous avons vu précédemment que la vie monastique en elle-même était tenue pour une forme de *vita sancta*<sup>2431</sup>. Or ces saints hommes, aux termes d'un acte destiné à San Millán de la Cogolla en 1065, sont ceux qui

« vénère[nt] les reliques du très saint et bienveillant confesseur Émilien dans cette sainte église, et illustre[nt] ce saint lieu en tout temps par les psaumes, les hymnes et les cantiques, servant Dieu pour l'éternité par une vie de sainte religion, chastement, pieusement, justement, honnêtement, sous la discipline et la règle »<sup>2432</sup>.

À la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle, l'auteur de la *Vita Dominici siliensis* conférait à un propos comparable une valeur plus générale : « l'habitant n'est pas sanctifié par le lieu, mais le lieu est consacré par son saint habitant [...]. Le saint habitant sanctifie le lieu, mais en aucune façon le saint lieu ne béatifie l'habitant impie »<sup>2433</sup>. On ne saurait mieux dire pour affirmer, avec Isabelle Rosé, que la sainteté des monastères « provient du fait qu'ils contiennent de “saintes personnes”, non pas seulement des morts illustres, mais des moines bien vivants qui réalisent la perfection angélique dans leur corps, en se sacrifiant par leur état de vie »<sup>2434</sup>. Les moines ne vivaient bien sûr pas seulement dans l'église : la sainteté qui leur était reconnue put donc s'étendre par contact à tout le complexe spatial où se déroulait quotidiennement leur ascèse.

Pour achever la fondation d'un monastère, le bâtiment ecclésial et ses autels devaient être rituellement consacrés par une cérémonie de dédicace : leur sacralité s'en trouvait à la fois confirmée et augmentée<sup>2435</sup>. Les canons de l'*Hispana* et divers textes de la liturgie

---

*sacrum ipsum sicut antea fuit in suo adstare coenobii* ; TSJS, doc. 203 (1003), p. 382 : *in loco sanctissimo Samanos* ; CDMC 3, doc. 292 (1005), p. 112 : *usque ipsum locum sanctum positus fuit in rugina et desolatione de suo iure* ; CDCL 3, doc. 793 (1022), p. 381 : *loca sacra pura atque sanctissime* ; CSJP 1, doc. 58 (1033), p. 172 : *pervenimus ad locum sanctum ecclesie que dicitur Sancte Eulalie et Sancte Marie genetricis Domini nostri Ihesu Christi vel Sancti Mikahelis arcangeli, prope Peccaria quem vocitant villa* ; VMH, doc. 35 (1049), p. 36 : *ad ipsum locum sanctum* ; CSVO, doc. 60 (1058), p. 122 : *concedo eam ad ipsum locum sanctum superius nominatum*.

<sup>2431</sup> *Supra*, p. 498 sq.

<sup>2432</sup> CSM 1, doc. 344 (1065), p. 328 : *vos qui ipsius sancti atrii almi confessoris prefati sanctissimi Emiliani reliquias veneramini et ipsum sanctum locum omni tempore psalmis, imnis et canticis illustratis, caste, pie, iuste, honeste sub disciplina et regula vita sancte confessionis amodo et in eternum Domino servientes...*

<sup>2433</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 1, p. 162 : *a loco habitator non sanctificatur, sed locus a sancto habitatore consecratur. [... ] sanctus habitator locum sanctificat, nullo modo sanctus locus habitatorem impium beatificat*.

<sup>2434</sup> ROSÉ, *Construire une société seigneuriale*, p. 619. Voir déjà dans le même sens IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu*, p. 57-58.

<sup>2435</sup> Sur l'importance de la consécration dans le processus de spatialisation du sacré, voir notamment ZIMMERMANN, M., « Les actes de consécration d'églises. Construction d'un espace et d'un temps chrétiens dans la Catalogne médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans HENRIET (éd.), *À la recherche de légitimités*, p. 29-52 ; LAUWERS, *Naissance du cimetière*, p. 57-85 ; IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu*, p. 45-47 et 260-283 ; MÉHU, D. (éd.), *Mises en scène et mémoires de la consécration d'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 7).

hispanique nous permettent de savoir qu'une telle cérémonie devait se dérouler selon un ordonnancement précis, même s'il demeure mal connu. Normalement célébrée le dimanche, elle était conduite par l'évêque diocésain et comprenait d'une part le dépôt des reliques dans l'autel, d'autre part la consécration de celui-ci ou celle de l'église elle-même<sup>2436</sup>. De nombreux actes de fondation ou inscriptions dédicatoires prouvent que le rituel continua d'être appliqué aux églises des monastères hispaniques pendant tout le haut Moyen Âge<sup>2437</sup>. Le laconisme de ces textes – comme l'absence de rituel de consécration dans le *liber ordinum* de 1052<sup>2438</sup> – paraît cependant témoigner d'un relatif désintérêt pour l'acte de consécration et ses effets. La sacralité des monastères – aussi évidente dans les faits qu'elle était depuis des siècles consubstantielle à toute église – ne donne en effet lieu à aucune réflexion spécifique relative à sa dimension spatiale. Comme ailleurs en Occident, la spatialisation du sacré ne semble s'être véritablement cristallisée en péninsule, d'un double point de vue pratique et idéologique, qu'à une époque avancée : cela vaut, en particulier, pour la constitution progressive d'un espace sacralisé à l'entour des églises et des monastères.

<sup>2436</sup> Voir FÉROTIN, *Le Liber ordinum*, p. 357-361 ; FLORES, J. J., « La liturgia de la dedicación de iglesias según los manuscritos de Silos », dans *El románico en Silos*, p. 69-75 ; HENRIET, *Hispania sacra*, deuxième partie, chap. 3.

<sup>2437</sup> Actes de la pratique : CDMC 1, doc. 1 (842), p. 58 : *Et omniorum ipsarum ecclesiarum ex sua obtatione sacrauit domnus Adulfus episcopus* ; doc. 7 (889), p. 67 : *Placuit michi ut ipsum domum Domini restaurare et positi sunt sui reliquiari per manus pontificis domni Sebastiani episcopi et domni Pantalei abbati* ; DEPA 1, doc. 55 (853), p. 249 : *Felmirus episcopus sacrauit* ; DEPA 2, doc. 95 (870), p. 53 : *per sanctificationem Gomados Dei gratia episcopus* ; LPC, doc. 526 (944), p. 704 : *Et accessit in mea voluntate que conseigrase illa et fuit in presencia de domni Gundesindi, episcobi* ; TSJS, doc. 226 (947), p. 410-411 : *Deo adiuvante, ducti sunt reliquie ab Gudesteo lucensi Dei gratia episcopo. Consecravit in ipsum locum reliquias domum sancti Salvatoris et eius apostolorum et sancte Marie semper virginis et sancti Iohannis in era DCCCC<sup>a</sup> LXXX<sup>a</sup> v<sup>a</sup> et die kalendas maii* ; LCFA 2, doc. 114 (2<sup>e</sup> moitié X<sup>e</sup> s. ?), p. 26 : *Idcirco quod protinus ipsa uenerabilis domna celeri cursu pergens ad dominum Herum Lucensem episcopum rogans et suplicans quod dedicaret eius monasterium, qui ut ipse ueniens, euocato domino Rudesindo episcopo [...] et obtemperantes iuxta desiderium huius domna monasterium honeste et ipsum abbatem simul consecrarunt mitentes ibi uirtutes sanctarum reliquiarum* ; CDCL 3, doc. 701 (1011), p. 254 : *ordinamus ad ista domna Tarasia et ad alios qui postea uenerint ad habitandum in hoc cimiterio deseruire et obedire ad sedem Sancte Marie et Sancti Cipriani episcopi siue et pontifice domno Nuno episcopo, qui ipsam domum Sancti Iohannis consecrauit* ; CDCL 4, doc. 924 (1034), p. 38 : *Et in ipso solare cum Dei adiutorio construxi in illum arcisterium ex pauimento [...] et sunt eius sub ara sancte reliquie clausa de ligno Domini. Hec sunt nominata de sanctorum apostolorum Petri et Pauli et agmina sanctorum qui in ipso loco sancto recondicione meruerunt, et fuit ad me consecratum et ad domnus meus Seruandus Dei gratia episcopus* ; PMH, doc. 449 (1065), p. 281 : *In ipsius tempus regnandi estis fredenandus rex et episcopus sisanandus episcopus [sic] in presentia garsea monioniz et sagrabit eam sub dei gratiam sisanandus episcopus* ; CDCA, doc. 407 (1077), p. 322 : *et ad dedicationem perduximus per manus domini Petri episcopi* ; CSM 2, doc. 30 (1080), p. 31 : *fuit ecclesia de monasterio Ascensio consecrata ab episcopo Munio Calagurritanus et posuit reliquias sancti Thome apostoli, sancti Petri apostoli, sancti Iohannis Babtiste, sancti Christofori martirum* ; PMH, doc. 680 (1087), p. 407 : *Et uocauit episcopum adefonsum et ipsos domnos superius nominatos ad dedicationem*. Inscriptions : voir en général MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Dedicaciones, consagraciones y monumenta consecrationes (ss. VI-XII) : testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León », dans *Brigecio*, 6, 1996, p. 77-102. Exemples : GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 74 : *consecratum est hoc templum ab episcopis quattuor Gennadio astoricense Sabarico dumiense Frunimio legionense et Dulcidio salamanticense sub era nobes centena decies quina terna et quaterna VIII<sup>o</sup> kalendarum nobembrum* (24 octobre 919) ; IMA, n<sup>o</sup> 242, p. 218 : *In era LXI post millesima VI<sup>o</sup> Klds marcias sacrauit baseligam istam Dmno Adegani Ebiscobo Ouetense sedis* (24 février 1023).

<sup>2438</sup> Voir en ce sens HENRIET, *Hispania sacra*, Deuxième partie, chap. 3.

## B. Le premier cercle : terre d'asile et terre des morts

Entre la fin du IV<sup>e</sup> et les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle, quand le christianisme eut gagné pleinement droit de cité dans l'empire romain, les églises se virent reconnaître un statut d'inviolabilité dont la conséquence juridique fut l'institution d'un droit d'asile spécifiquement chrétien. Très vite, l'espace auquel s'étendait la sécurité de l'asile déborda des murs de l'église ; les canons de l'*Hispana* et le *Liber Iudiciorum* reçurent et entérinèrent ce principe<sup>2439</sup>. En 681, le douzième concile de Tolède fixait à trente pas à partir des portes de l'église la zone où pouvaient circuler librement ceux qui avaient gagné le refuge du *locus sanctus*<sup>2440</sup>. Il faut ensuite attendre le contexte réformateur de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle pour assister à une nouvelle valorisation de cet espace<sup>2441</sup>. La disposition tolédane est d'abord réaffirmée, près de quatre siècles plus tard, lors du concile de Coyanza<sup>2442</sup>, mais elle l'avait été entre-temps par diverses assemblées catalanes. La première, tenue à Elne (Toulouges) en 1027, avait été présidée par l'évêque abbé-Oliba<sup>2443</sup> : or nous n'ignorons pas les liens qui avaient uni ce dernier à Sanche III de Navarre, père du roi Ferdinand I<sup>er</sup> sous le règne duquel fut célébré le concile de Coyanza<sup>2444</sup>. Le canon de Coyanza, par rapport à celui de Tolède XII, ajoutait une significative précision : la zone d'asile de trente pas était assimilée aux *dextros ecclesie*. Toute église, nous l'avons vu, devait être accompagnée d'une dotation obligatoire, les *dextros*, dont la dimension variable atteignait souvent quatre-vingt-quatre pas

---

<sup>2439</sup> Voir en général DUCLOUX, A., *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1994. La question a été abordée dans le cas hispanique sous l'angle de l'histoire du droit, notamment par OSABA GARCÍA, E., « Responsabilité pénale et droit d'asile dans l'*Hispania* visigothique », dans *Méditerranées*, 34-35, 2003, p. 77-105, et RICO ALDAVE, H., *Modalidades históricas de asilo y su praxis en Navarra (siglos IV-XIX)*, Pampelune, 2010.

<sup>2440</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède XII (681), c. x, p. 398 : *ut nullus audeat confugientes ad ecclesiam vel residentes inde abstrahere, aut quodquumque nocibilitatis vel damni seu spoliis residentibus in loco sancto inferre, sed esse potius his ipsis qui ecclesiam petunt per omnia licitum in triginta passibus ab ecclesiae ianuis progredi, in quibus triginta passibus uniuscuiusque ecclesiae in toto circuitu reverentia defendetur.*

<sup>2441</sup> Voir en ce sens HENRIET, « L'espace et le temps hispaniques », p. 111-115 ; *Id.*, *Hispania sacra*, Deuxième partie, chap. 3 ; LÓPEZ ALSINA, F., « La reforma eclesiástica y la generalización de un modelo de parroquia actualizado », dans *La reforma gregoriana y su proyección*, p. 421-450, ici p. 434-444.

<sup>2442</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Coyanza (1055), c. 12, p. 83 : *ut quilibet homo qui ad ecclesiam confugerit, tam cum homicidio aut cum qualibet causa aut cum quolibet dampno, non sit ausus qui eum persecutus fuerit illum exinde uiolenter abstrahere, sed sicut Lex Gotica docet, extra mortis periculum, faciat ipse debitor quantum ei iussum fuerit et nullus homo sit ausus amodo ut infra dextros ecclesie, qui sunt XXXa et Ius passus, uiolenter ingrediatur aut raptor uel contumeliosus existat.* La curieuse extension de la zone protégée à 31 pas est vraisemblablement liée à une erreur du copiste ; elle fut en tout cas corrigée dans la version des actes conciliaires que livre le *Liber Testamentorum* de la cathédrale d'Oviedo : *ibid.*, p. 86 : *infra dextros ecclesie qui sunt triginta passus.*

<sup>2443</sup> ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 162. Notons aussi que, en dehors des canons conciliaires, la définition d'une zone de trente pas vouée à l'inhumation des défunts peut être repérée dès la fin du X<sup>e</sup> siècle dans les actes de consécration d'église catalans : cf. ZIMMERMANN, « Les actes de consécration d'églises », p. 39.

<sup>2444</sup> Sur les liens entre Sanche III et Oliba de Vic, cf. *supra*, p. 161.

– douze pour l’ensevelissement des morts, soixante-douze pour l’entretien des desservants<sup>2445</sup>. Rien n’indique cependant que cet espace réservé autour de l’église ait été comme celle-ci consacré : les premiers rituels de consécration du cimetière n’apparaissent en Occident qu’au X<sup>e</sup> siècle, et ni les textes de la liturgie hispanique, ni quelque autre document que ce soit n’en portent trace dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge<sup>2446</sup>. C’est donc avec le concile de Coyanza, en 1055, que nous voyons pour la première fois ces *dextros* protégés et, dans une certaine mesure, sacralisés en tant que tels. Un an plus tard, le premier concile de Compostelle fusionne plus clairement encore la zone d’asile définie à Tolède et les *dextros* des églises, en étendant le territoire de l’asile à soixante-douze pas<sup>2447</sup>. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, la version – interpolée – du *Fuero* de León de 1017 transmise par le *Liber testamentorum* d’Oviedo limitait la zone protégée au cimetière entourant l’église<sup>2448</sup>. L’application des principes canoniques n’était sans doute pas rigide, cela d’autant moins que la taille et la définition des *dextros* mêmes pouvaient varier : en 1046, les moines de San Salvador de Oña avaient ainsi reçu du roi García de Nájera un monastère *cum cimiterio more canonum I ex quatuor partibus per circuitum ecclesie septuaginta duorum passum* : ici, le cimetière était visiblement étendu à une zone de soixante-douze pas<sup>2449</sup>.

Le premier concile compostellan avait aussi introduit une prohibition conférant à l’inviolabilité des *dextros* une nouvelle application : nul ne prétendrait s’en approprier les ressources<sup>2450</sup>. Une telle mesure pourrait avoir inspiré quelques années plus tard un article du pénitentiel de Silos : « celui qui aura fondé une basilique sur sa propre terre, qu’il ne prétende pas revendiquer l’offrande ni les *dextros* de celle-ci, qui sont de soixante-douze pas »<sup>2451</sup>. Selon un passage du corpus de textes annexé au *Beatus* de Silos, aucun laïc ne pouvait saisir

<sup>2445</sup> Voir *supra*, p. 240.

<sup>2446</sup> Sur l’apparition du rituel de consécration des cimetières, voir TREFFORT, *L’Église carolingienne*, p. 141-143 ; LAUWERS, *Naissance du cimetière*, p. 146-154 ; VIVAS, M., *La privation de sépulture au Moyen Âge : l’exemple de la province ecclésiastique de Bordeaux (X<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècles)*, Université de Poitiers, 2012 [En ligne] <http://nuxeo.edel.univ-poitiers.fr/nuxeo/site/esupversions/d1b508cc-1d8f-4085-8fec-0d1788ab7a46>, consulté le 11 mai 2014, vol. 1, p. 124-134.

<sup>2447</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Compostelle I (1056), c. 3, p. 99 : *vt omni ecclesiae infra LXXII dextros nullus laicus vel mulieres nec refuganes sortem habeant, nec aliquos ex eis recipiant, sed stent coopertae aediculas et instructae*. On comprendrait mal cette référence aux *refuganes*, bien qu’elle soit ici faite pour limiter leurs droits, sans l’adosser à un droit d’asile implicite : les fugitifs jouiront de l’asile dans cette zone de soixante-douze pas, mais n’auront aucun droit sur les biens qui s’y trouvent.

<sup>2448</sup> *Ibid.*, *Fuero* de León (1017), c. 4, p. 72 : *Mandauimus adhuc ut nullus audeat aliquid rapere ab ecclesia, uerum si aliquid infra cimiterium per rapinam sumpserit, sacrilegium soluat et quicquid inde abstulerit ut rapinam reddat. Si autem extra cimiterium iniuste abstulerit rem ecclesie reddat eam et calumpniam cultoribus ipsius ecclesie more terre*.

<sup>2449</sup> CDO, doc. 32 (1046), p. 59.

<sup>2450</sup> Cf. *supra*, n. 2447.

<sup>2451</sup> *Paenitentiale silense*, c. 186, p. 35 : *Si quis in terra sua basilicam fundaberit, nec audeat uindicare oblationem nec dextros eius, que sunt LXXII passos*.

quoi que ce soit des *dextros* entourant l'église, dans un rayon de soixante-douze pas réservé à l'enterrement des corps et à l'approvisionnement des moines. Si le fondateur d'une église « privée » outrepassait plusieurs fois cette interdiction, l'évêque pourrait confisquer les reliques qui se trouvaient conservées dans l'église<sup>2452</sup>. Une telle sanction suggère que les *dextros* étaient protégés par la sacralité des corps saints et de l'édifice ecclésial : leur violation constituait un acte sacrilège, dont la répétition finissait dans un mouvement inversé par désacraliser l'église même, en la privant de ses reliques. L'article du *Fuero* de 1017 copié et remanié dans le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle – celui qu'enregistre le *Liber Testamentorum* d'Oviedo – donne à voir le processus achevé : le coupable d'un vol commis dans l'église ou dans le *cimiterium* serait condamné comme sacrilège ; au contraire, l'usurpation d'un bien d'église hors de ces limites ne serait sanctionnée que par une peine séculière<sup>2453</sup>. Un autre canon du pénitentiel de Silos témoigne un peu distinctement de la protection dont devait jouir un espace péri-ecclésial désigné comme *atrium*, lequel s'identifiait à la terre des morts, comme l'a montré Isidro Bango Torviso : quiconque engagerait une rixe dans l'aître de l'église serait passible de 150 coups de fouet ; 200 s'il était armé d'une épée<sup>2454</sup>. La mesure n'est pas sans rappeler celles que l'on prenait depuis quelques décennies au nord des Pyrénées dans le cadre du mouvement pour la Paix de Dieu<sup>2455</sup> ; elle pourrait témoigner alors du rôle joué par les réalités extra-hispaniques dans l'accélération du processus de spatialisation du sacré en péninsule, après le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Que ces *dextros* aient été enveloppés de la sacralité que l'église dégageait autour d'elle, c'est ce que suggère un peu différemment une charte datée de 1093 : nous y voyons l'abbé de Celanova fixer autour de l'église de Villarino les *dextros* dont elle n'avait pas été dotée, précisant que les quatre-vingt quatre pas qui les

---

<sup>2452</sup> VIVANCOS, « Consideraciones históricas », p. 51 : *Placuit in concilio niceno ut quicumque christianus basilicam in terram suam fundauerit pro deuotione et oratio fidei christiane quicquid in ea monaci desumpta et oblatio populi colliguntur nichil sibi exinde laycus uindictet quod nec et de LXXa et Ilos dextros quos in deuotione ecclesie tradidit nec tollat nec deneget ; uoluntatem enim suam domum Dei edificabit et porta celi et paradisi construxit. Quod si fortasse uoluerit et fortia fecerit ante comite ciuitatis et episcopus prouintie ducenta flagella suscipiat sicque ut alii timeant. Quod si antea recordauerit pro tali facto quod commisit UII annos ad osteum ecclesie ipsius peniteat qui matrem suam mittere sub tributo conauerat. Et si quod absit contumax et pertinaciter perseuerauerit ab episcopo precludatur ipsa ecclesia et sanctorum reliquie exinde auferatur et cum aliis reliquis conseruentur quia illa basilica ubi talia laici geruntur non est pro sanctorum patrocinio edificata sed magis sub conditione tributo est constituta. Aduersa est domus ipsa ubi talia laicus uoluerit iudicare ; non dicitur ecclesia sed demonum simulacra.*

<sup>2453</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, p. 72.

<sup>2454</sup> *Paenitentiale silense*, c. 185, p. 35 : *Si quis in atrio ecclesie litem comiserit, CL flagella suscipiat. Et si gladium eduxerit, CC flagella suscipiat.* Sur l'*atrium* des églises et sa fonction funéraire voir BANGO TORVISO, « Atrio y pórtico » ; *ID.*, « El espacio para enterramientos », p. 94-96 ; *ID.*, « La imagen del monasterio », p. 196-210.

<sup>2455</sup> Voir GERGEN, T., « Droit canonique et protection des “cercles de paix” », dans *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 09 juin 2006, consulté le 02 mai 2014. URL : <http://crm.revues.org/404> ; DOI : 10.4000/crm.404, spt. § 6-7 sur la protection des *atria*.

constituaient seraient unifiés dans le paysage sonore par l'appel d'une même cloche de bronze, évidemment celle de l'église<sup>2456</sup>.

Ces diverses dispositions normatives, parce qu'elles valaient en théorie pour toutes les églises, devaient normalement s'appliquer aussi aux monastères. Le *fuero* accordé en 1076 par le roi Alphonse VI aux habitants de Nájera prouve que l'église de Santa María pouvait alors offrir aux meurtriers la protection de l'asile<sup>2457</sup>. Quelques décennies plus tard, la *Primera Crónica anónima de Sahagún* fait état d'un privilège du roi Ramire II (931-951) concédant au monastère du Cea son *coto* ou *cautum*, c'est-à-dire un territoire compact délimité autour du monastère, sous sa pleine propriété et où les droits des moines se trouvaient protégés par privilège des souverains<sup>2458</sup> ; on y apprend aussi que les criminels fugitifs pouvaient y jouir du droit d'asile<sup>2459</sup>. Nous ne conservons pas le texte de ce diplôme royal, bien que l'attention portée par Ramire II au monastère de Sahagún soit par ailleurs attestée<sup>2460</sup>. La documentation de Sahagún ayant été assez bien conservée, l'absence d'un tel acte du cartulaire, pourtant élaboré peu de temps avant la rédaction de la *Primera Crónica*, ne plaide guère en faveur de son authenticité – le même cartulaire enregistre d'ailleurs plusieurs faux attribués à Ramire II<sup>2461</sup>. Le privilège résumé par le chroniqueur pourrait alors décrire une réalité plus proche de son temps, d'autant que le terme *cautum*, employé dans un sens territorial, n'apparaît dans la documentation de Sahagún qu'à l'extrême fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2462</sup>.

---

<sup>2456</sup> TC, doc. 515 (1093), p. 711 : *ego Cellenovensiss abbas ob onorem sanctorum canones illam ecclesiam dotavi dextros et tumulum dedi duodecim propter tumultantia corpora septuaginta duos dextros quod fiunt octuaginta quatuor sub uno signum hereum.*

<sup>2457</sup> AVI, doc. 41 (1076), p. 111 : *Si homo occiderit hominem et in Sanctam Mariam se misserit, proinde non debet plebs de Nagera omicidium.*

<sup>2458</sup> Le *coto* peut être défini avec FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « El señorío monástico », p. 210, comme un « espacio compacto, bien delimitado, casi hermético, en el que la propiedad reside exclusivamente en la comunidad monástica, sin que exista ningún espacio o propietario que interfiera dentro de él ». Plus largement sur le *coto* monastique, voir *ibid.*, p. 210-213 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 213-218. Sur le sens spécifiquement hispanique du terme *cautum*, voir aussi les définitions données par Blaise et Du Cange.

<sup>2459</sup> *Primera Crónica anónima de Sahagún*, § 5, p. 11-12 : « el rey don Ramiro [...] primeramente asignó e aseñaló al dicho monasterio el coto, dentro del qual ninguna persona puede tener ni a sí apropiar aun tan solamente un palmo de heredad. Mas quiso que esentamente fuese de los monjes e monasterio. E quiso otrosí e ordenó que si algún culpado o malhechor fuyendo, al dicho coto se acogiese, tal como éste fuese libre e sin pena alguna. E aún ordenó más : que qualquiera que sea, o noble o non noble, que osase sacar e tomar del dicho coto prenda alguna, aun quanto quier pequeña, luego por ese mesmo fecho fuese obligado a pagar al rey quinientos sueldos de plata e otros quinientos sueldos al abbad. »

<sup>2460</sup> CDMS 1, doc. 61 (937), p. 92-93 ; doc. 93 (944), p. 123-124 ; doc. 129 (950), p. 166-167.

<sup>2461</sup> *Ibid.*, doc. 97-99 (945), p. 129-136.

<sup>2462</sup> CDMS 3, doc. 830 (1087), p. 134 : *omnem iurisdictionem in burgo et in cautum*. Encore l'acte est-il rejeté comme faux par Gamba : AVI, doc. 88, p. 234. La première attestation authentique du terme se trouve donc dans CDMS 3, doc. 885 (1091), p. 199 : *cum omnibus uillis que intra cautum sunt*. Le compilateur du cartulaire en fit un usage très régulier pour intituler les actes qu'il copiait : ainsi CDMS 1, doc. 9 (909), p. 37 : *Carta de Sancto Iusto infra cautum Sancti Facundi* ; doc. 10 (909), p. 38 : *Carta de Sarrazeno, de Falcon, de Dolquito de*

Appliqué à un espace étendu bien au-delà de quelques dizaines de pas, il nous fait dériver vers une réalité connexe, mais non superposable au périmètre restreint des *dextros* : la zone que protégeait l'immunité monastique<sup>2463</sup>.

### C. Le deuxième cercle : immunités et exemptions

Dans l'Occident du haut Moyen Âge, l'immunité peut être définie par « l'interdiction faite aux agents de la puissance publique de pénétrer sur les terres de l'immuniste pour rendre la justice et en percevoir les profits, exercer des actes de contraintes, lever des taxes, ou bien bénéficier du gîte et de réquisitions »<sup>2464</sup>. Ainsi entendue, la concession d'immunités reste longtemps un phénomène propre au monde franc. L'histoire de ses origines, dans la péninsule Ibérique, est difficile à reconstituer : les souverains wisigothiques paraissent en avoir ignoré la pratique<sup>2465</sup> ; par la suite, l'abondance des faux tardivement forgés pour asseoir la domination territoriale des grands établissements religieux en obscurcit la perception<sup>2466</sup>, même s'il

---

*Sancto Iusto infra cauto* ; doc. 23 (921), p. 51 : *Testamentum Ordonii regis de Sancto Felice de Bobatella et de suo cauto, etc.*

<sup>2463</sup> Manuel Zabalza (CDCC, p. 77) définit les « cartas de cotos » comme des « instrumentos que recogen la decisión de los condes sobre un territorio al que se le dota de inmunidad y de jurisdicción propia, con prohibición de entrada, tanto de oficiales y agentes como de hombres o animales, sin permiso de sus beneficiarios ». Plus loin (*ibid.*, p. 246), l'A. mentionne indistinctement les « cartas de coto o inmunidad ». Sur les liens entre *coto* et immunité, voir aussi les réflexions d'ISLA FREZ, *Ejército*, p. 168-169.

<sup>2464</sup> Définition proposée par MORELLE, L., « Immunité », dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 706. Pour une définition équivalente formulée à partir de la documentation hispanique, voir AYALA MARTÍNEZ, C. DE, « Realidad social y feudalización en la Alta Edad Media leonesa (850-1050) », dans *Repoblación y Reconquista*, p. 229-242, ici p. 234 : « Básicamente la inmunidad se traduce, en primer lugar, en la imposibilidad que los sayones u otros oficiales reales tienen de entrar en un determinado marco jurisdiccional para el cobro de caloños por un conjunto de delitos que giran en torno a la tríada homicidio/hurto/rauso-fornicación, y en segundo lugar, a los problemas relacionados con la capacidad o no de movilización militar sobre los hombres dependientes, es decir, en relación al fonsado-fonsadera ».

<sup>2465</sup> Cf. DAVIES, W. et FOURACRE, P., « Introduction », dans *EID*. (éd.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1995, p. 1-16, ici p. 12.

<sup>2466</sup> Voir en ce sens les réserves formulées par Emilio Sáez, CDCL 1, p. LXII-LXIII. L'A. annonçait une monographie sur le thème qu'il n'a malheureusement pas eu le temps de mener à bien. Cf. aussi ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 161, n. 135, pour les actes galiciens. Un même constat peut être formulé à partir des actes provenant des autres régions de la péninsule, dont les plus précoces ont été reconnus comme faux ou interpolés : ainsi CDMS 1, doc. 8 (905), p. 30-37 ; doc. 97 (945), p. 129-130 et 134-136 ; CDCL 1, doc. 54 (921), p. 89-90 ; doc. 81 (929), p. 135-136 ; CDCL 2, doc. 274 (954), p. 28-29 ; doc. 433 (974), p. 228-231 ; CDCC, doc. 16 (941), p. 239-247 ; doc. 18 (945), p. 249-250 [commentaires p. 205-207] ; doc. 28 (948), p. 269-270 [commentaires p. 198-202] ; doc. 35 (969), p. 303-307 ; doc. 47 (972), p. 377-379 [commentaires p. 347-348] ; CDCO, doc. 31 (978), p. 118-119 (voir sur l'inauthenticité de ce dernier acte GARCÍA ÁLVAREZ, « Sobre la cronología y autenticidad », p. 172 ; FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos*, p. 203-205) ; CSM 1, doc. 75 (957), p. 88-89 (voir les commentaires de MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán », p. 37). De ce point de vue, l'étude classique sur l'immunité dans la péninsule Ibérique médiévale, celle de GRASSOTTI, H., « La inmunidad en el Occidente peninsular : del rey magno al rey santo », dans *Cuadernos de historia de España*, 57-58, 1982, p. 72-122, est rendue d'un maniement délicat par les insuffisances de son approche critique.

convient de ne pas rejeter *a priori* dans l'inauthenticité tout acte comportant ce type de clause<sup>2467</sup>. Symptomatique est de ce point de vue le cas de San Julián de Samos, qui pourrait avoir reçu dès 811 du roi Alphonse II un privilège proche, par son contenu, d'une concession d'immunité dans une vaste zone d'un mille et demi de rayon autour du monastère, soit 15 km<sup>2</sup> environ<sup>2468</sup>. L'authenticité de cet acte est certes admise, non sans arguments, par un historien aussi rigoureux que Fernando López Alsina, mais elle n'en a pas moins fait couler beaucoup d'encre et ne peut être affirmée sans réserve<sup>2469</sup>. Le privilège aurait ensuite été régulièrement réitéré par les successeurs d'Alphonse II, mais les différents diplômes royaux du X<sup>e</sup> siècle censés le confirmer, à partir du règne de Ramire II, sont également rendus suspects par les longues chaînes généalogiques qu'ils contiennent, remontant jusqu'aux règnes de Fruela I<sup>er</sup> ou d'Alphonse II, par le qualificatif de *catholicus*, peu conforme aux usages diplomatiques du X<sup>e</sup> siècle, qu'ils attribuent à ce dernier ou par les rapports étroits mais parfois contradictoires qu'ils entretiennent entre eux<sup>2470</sup>. Les origines anciennes qu'ils prétendent attribuer à Samos doivent être rattachées à la construction d'un discours des origines dont Cyrille Aillet a bien montré qu'il ne pouvait faire l'objet d'un usage trop rigoureusement documentaire pour reconstituer l'histoire primitive du monastère<sup>2471</sup>. Malgré les doutes et le caractère sans doute tardivement recomposé de la documentation disponible, la réalité d'une telle concession royale ne peut être pour autant écartée : la délimitation d'un espace de trois, six puis douze milles autour de l'église de Saint-Jacques, initiée par le même Alphonse II en 834 et dont Fernando López Alsina a également défendu l'authenticité, tendrait à prouver qu'elle n'était pas étrangère aux pratiques du temps<sup>2472</sup>.

Il faut ensuite attendre le milieu du X<sup>e</sup> siècle pour trouver trace de privilèges d'immunité que l'on puisse estimer authentiques<sup>2473</sup>. Le roi Ramire II en délivre plusieurs au cours de son règne, délimitant le *coto* de petits établissements en y protégeant leurs droits juridictionnels<sup>2474</sup>, ou concédant à de plus grands monastères comme Sahagún ou Celanova

<sup>2467</sup> Voir en ce sens PASTOR DÍAZ DE GARAYO, « Los testimonios escritos », p. 363-365.

<sup>2468</sup> TSJS, doc. 36 (811), p. 129 : *nullus laicus redita sua ibidem ad gubernandum ducere presumat aut nulla inquietationem ibi faciat, sed quantum continet miliarium et semis ex omni parte per girum idem ecclesie sancte illud perpetim habiturum obtineat.*

<sup>2469</sup> LÓPEZ ALSINA, F., « *Millas in giro ecclesie* : el ejemplo del monasterio de San Julián de Samos », dans *Estudios Medievales*, 10, 1993, p. 159-187. L'acte, qualifié de suspect par BARRAU-DIHIGO, « Études », p. 115, est considéré comme faux par Antonio Floriano, DEPA 1, doc. 22, p. 115-116.

<sup>2470</sup> TSJS, doc. 46 (933), p. 143 ; doc. 38 (937), p. 131 ; doc. 39 (962), p. 132-133 ; doc. 40 (993), p. 134.

<sup>2471</sup> AILLET, *Les mozarabes*, p. 252-255.

<sup>2472</sup> LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, p. 130-137.

<sup>2473</sup> Nous ne prenons pas en compte le cas de l'immunité « franque » concédée en 871 par le comte de Toulouse au monastère d'Alaón, en Ribagorce : CALA, doc. 51, p. 59.

<sup>2474</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II*, doc. 42 (941), p. 638 ; doc. 58 (946), p. 653 ; doc. 59 (946), p. 654 ; doc. 60 (946), p. 655-656.

l'immunité sur une portion ciblée de leurs domaines<sup>2475</sup>. En 978, la charte de dotation de Covarrubias, conservée en original, définit en détail le périmètre d'une ample immunité octroyée au nouveau monastère par le comte de Castille García Fernández<sup>2476</sup>. Au début du XI<sup>e</sup> siècle, les comtes de Castille accordent encore des immunités aux monastères de San Millán de la Cogolla ou d'Oña, mais celles-ci sont alors ponctuelles, limitées aux *villae* qui leur sont en même temps concédées<sup>2477</sup>. Dans les décennies qui encadrent l'an mil, les rois de León et de Pampelune octroient également de façon régulière des privilèges d'immunité, plus ou moins précis, portant sur des espaces d'ampleur variable mais le plus souvent limités à une portion réduite du temporel monastique<sup>2478</sup>. Comme Covarrubias en 978, de grands monastères du royaume de León reçoivent à la même époque des immunités s'appliquant à

<sup>2475</sup> CDMS 1, doc. 93 (944), p. 123 ; CDMC 2, doc. 85 (949), p. 50.

<sup>2476</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 398-399 : *Ego Garsea Fredinandez et Aua comitissa sic donamus tibi, filia nostra Urraka, histas uillas et histos monasterios cum suos terminos et suos exitos et suas defesas et adiacentias [...] et cum suo saione quomodo serviebant ad illas sedes regales sic seruiant tibi filia nostra Urraka et ad sanctorum Cosme et Damiani ut popules uindices et habeas sine tota facinora. Et elegimus tibi tale foro ut non habeant histas uillas et histos monasterios super se saione [...] neque fossato neque [sic] annubda neque homicidio neque herbatico neque portatico in terminos de Kastella. Et si fuerint hec homines de histas uillas iam nominatas et de histos monasterios ad alias uillas ad pignora cum lancas et scutos et lapides et ibi bellum contingerit liuores et homicidium fecerint quomodo non pariant illum. Et si aliquis homo uenerit qui contra eos uoce uel iudicio suscitauerit aut aliqua calumnia petierit nullus firmiter super eos sed illos dent XII homines et delimdent se de quaquumque iudicio illis petierint.*

<sup>2477</sup> *Ibid.*, doc. 62 (1003), p. 450 : *absque homicidio et fornicio et sine fossato vel nubdua et saionis ingressio per omnia secula seruiat in sancti Emiliani* ; doc. 74 (1014), p. 532 : *confirmamus ne ullo imperio ad partes committis terre absque saione et absque anubtua cum tale fuero electo.*

<sup>2478</sup> Bermude II : CDMC 2, doc. 198 (986), p. 213 : *Has deganeas et homines quos Deo et prefato monasterio concedimus nullius potestati aut regio imperio ullum debitum persoluant nisi soli predicto cenobio et fratribus* ; PSV, doc. 3 (997), p. 57 : *intra ipsos dextros non habeant licentiam ingrediendi in eis, non sagiones de rege, non de pontifice, non de comissali, non de quacumque forma hominis nouilium vel vilium, non pro homines, non pro homicidio, nec pro rauso, nec pro vlla culpa* ; LCFA 2, doc. 113 (999), p. 21 : *licentia et potestas atributa permaneat ut nec regi nec alicui persone sit subiectum nec tributum soluat nisi Deo omnipotenti et seruientibus ei.* Sanche Garcés II : DML, doc. 10 (991), p. 24 : *habitantibus in hoc cenobium sint uniuersi in uestro dominato [...]. Hoc autem fecimus soluentes iugum a nobis.* L'acte est identifié, sans doute à juste titre, comme un privilège d'immunité par LARREA, *La Navarre*, p. 383, n. 23. Il est cependant tenu pour faux par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49. García II Sánchez : CSM 1, doc. 110 (996), p. 119 : *libera et ingenua, absque fossato et omicidio vel saionis ingressu seruiat pro animabus nostris in perpetuum Sancto Emiliano.* Alphonse V : RCor, p. 182 : *In primis cauto ipsum monasterium* (l'acte est néanmoins suspect : FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et SUÁREZ ÁLVAREZ, M. J., « El monasterio de Bárzana. Patrimonio y poder », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 203-220, ici p. 217-218, qui acceptent cependant comme authentique la concession du privilège de *coto*). Tumbo A, doc. 62 (1020), p. 179 : *Facimus eciam definicionem et confirmationem quod aliquis non sit ausus inquietare res ipsius monasterii, non pro fossadarius, tributariis, paratis, homicidiis, parricidiis, nec pro ullo aliquo facinore.* SANZ FUENTES, M. J., « Documentación medieval del monasterio de Santa María de Obona en el Archivo histórico diocesano de Oviedo », dans *Asturiensia medievalia*, 8, 1995-1996, p. 291-340, doc. 4 (1022), p. 301 : *Annuit nanque peremnitati regni mei et per consilio magnati palatii mei ut facerem cautos monasterio supradicto de vestras hereditates [...]. Et omnis homo habitans in hereditate Sanctae Mariae, tam servus quam liber, non faciat fisso de aliqua servitute regis.* Sanche III : CSM 1, doc. 186 (1028), p. 184 : *ut nullus hominum, nec nos, nec nostris successoribus, privilegii potestatem vel dominandi dicionem habeat in eas, non pro homicidio, neque pro fornicio, neque pro populatores, neque pro nullo scelere introeant ibi procuratores nostri* ; CDI, doc. 5 (1032), p. 9 : *ut sit liber ab omni imperio regiminis* ; CALb, doc. 34 (1033), p. 46 : *De prenominato castello in loco alio fiant servitia soluta omni publica persona, ut neque ego neque nullus filiorum meorum, nepotum aut pronepotum, servitium aut censum aliquem inde requirant.*

des espaces beaucoup plus vastes : ainsi Sahagún sous Alphonse V et Celanova sous Bermude III<sup>2479</sup>.

La concession d'immunités semble connaître un essor important dans les deux derniers tiers du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2480</sup>. L'identification de ses causes profondes dépasse notre propos dans la mesure où l'extension du phénomène ne concerne pas seulement les monastères, ni même plus largement les établissements religieux. Force est néanmoins de constater que se multiplient et s'étendent alors les protections accordées aux domaines monastiques : Ferdinand I<sup>er</sup> et Alphonse VI de León-Castille sont en la matière les souverains les plus prodigues, favorisant généralement par cet instrument les grands monastères de leur royaume<sup>2481</sup>. La même évolution peut être constatée plus à l'est : en 1046, le roi García de Nájera accorde l'immunité aux moines de San Salvador de Oña sur le monastère de San Juan de Pacorbo et d'autres biens<sup>2482</sup> ; dans les années suivantes, sur le même modèle, nombre de petits monastères ou de biens fonciers sont déclarés immuns au moment où ils sont cédés par les rois navarrais à de puissants établissements, tels que San Millán, Irache ou Leire<sup>2483</sup>. Du côté de l'Aragon, le roi Sanche Ramírez fait de l'immunité un instrument de sa politique monastique, dont San Juan de la Peña est le principal bénéficiaire<sup>2484</sup>. Le mouvement est en

---

<sup>2479</sup> CDMS 2, doc. 404 (1018), p. 50 ; TC, doc. 29 (1037), p. 56.

<sup>2480</sup> Voir en ce sens GRASSOTTI, « La inmunidad », p. 80-84.

<sup>2481</sup> On dénombre ainsi 11 concessions d'immunités à des monastères par Ferdinand I<sup>er</sup> : CDF, doc. 10 (1039), p. 62-64 : Cardeña ; doc. 12 (1039), p. 66-68 ; doc. 33 (1046), p. 109-110 ; doc. 62 (1062), p. 163-165 : Arlanza ; doc. 26 (1045), p. 93-95 : Santillana (l'acte est qualifié de suspect par l'éditrice) ; doc. 30 (1046), p. 103-104 (acte suspect selon l'éditrice) : Corias ; doc. 38 (1049), p. 119-121 : Guimarães ; doc. 40 (1049), p. 123-124 : Sahagún ; doc. 48 (1056), p. 138-140 : Celanova ; doc. 49 (1056), p. 140-142 ; doc. 52 (1059), p. 145-146 : Oña. Et 21 par Alphonse VI : AVI, doc. 6 (1068), p. 14-16 ; doc. 58 (1078), p. 145-146 ; doc. 59 (1078), p. 146-148 ; doc. 67 (1080), p. 166-171 ; doc. 68 (1080), p. 171-174 : Sahagún ; doc. 13 (1072), p. 27-29 (acte qualifié de suspect par l'éditeur) : Cardeña ; doc. 25 (1075), p. 54-56 (même remarque) : San Lorenzo de Carboeiro ; doc. 50 (1077), p. 129-132 : San Antolín de Toques ; doc. 53 (1077), p. 135-136 : Santa María de Valvánera ; doc. 64 (1079), p. 159-160 : San Millán de la Cogolla ; doc. 65 (1079), p. 161-163 : Santa María de Nájera ; doc. 71 (1081), p. 181-183 : Santa Columba de Burgos ; doc. 72 (1081), p. 184-186 : Santa Marina de Valdeón ; doc. 102 (1089), p. 266-268 : San Millán de la Cogolla ; doc. 116 (1091), p. 300-305 : San Juan de Burgos ; doc. 142 (1097), p. 364-365 : Silos ; doc. 152 (1098-1099), p. 393-397 : San Servando de Tolède ; doc. 170 (1103), p. 441-442 : San Salvador del Monte Irago ; doc. 173 (1103), p. 447-449 ; doc. 178 (1103), p. 458-460 : Oña ; MPSC, doc. 13 (1088), p. 174-176 : San Martín Pinario. Sur la concession d'immunités par Alphonse VI, cf. aussi GAMBRA, *Estudios*, vol. 1, p. 371-374. Le bref règne de Sanche II en Castille (1065-1072) est aussi riche en privilèges d'immunités monastiques : CDO, doc. 50 (1066), p. 85-87 ; doc. 53 (1067), p. 90-92 ; doc. 57 (1070), p. 93-94 ; doc. 58 (1070), p. 94-97 : Oña ; DMS, doc. 15 (1067), p. 17-18 : Silos ; CARL, doc. 73 (1069), p. 144-147 : Arlanza ; CDMS 2, doc. 709 (1072), p. 433-434 : Sahagún.

<sup>2482</sup> CDO, doc. 32 (1046), p. 59-60 : *Damus quippe licenciam uobis ad populandum homines infra ipsos terminos sine fossato, sine annutuua, sine ullo portatico in illo mercato, sine sayone, sine homicilio [sic] sine alique fasendera*. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 242, sans s'en justifier, considère ce passage comme une interpolation.

<sup>2483</sup> Exemples relevés par LARREA, *La Navarre*, p. 382-384.

<sup>2484</sup> San Juan de la Peña : DCSR 1, doc. 8 (1074), p. 17-18 ; doc. 24 (1085), p. 75-77 ; doc. 31 (1087), p. 97-99 ; doc. 35 (1088), p. 114-117. Les documents n° 8 et 31 sont jugés faux par CANELLAS LÓPEZ, « Lo falso en el campo de la diplomática », p. 32. Notons aussi au passage les privilèges d'immunité accordés par le même

parallèle prolongé et accentué par l'aristocratie, voire par de simples communautés villageoises qui, à l'image des rois – et généralement avec leur appui –, livrent aux grands monastères leurs biens délestés d'obligations fiscales, militaires ou judiciaires et protégés contre les incursions de la puissance publique<sup>2485</sup>.

À l'époque où se multiplient les privilèges d'immunité, la papauté réformatrice, soucieuse d'imposer son autorité sur la lointaine chrétienté hispanique, délivre en faveur des monastères une série de privilèges d'exemption<sup>2486</sup>. Les premiers à en bénéficier, sous le pontificat d'Alexandre II, sont en 1071 ceux de San Juan de la Peña et San Victorián de Sobrarbe, parmi les principaux monastères du royaume d'Aragon où l'affirmation du pouvoir pontifical est à la fois plus précoce et plus marquée que dans le reste de la péninsule<sup>2487</sup>. Il faut attendre une douzaine d'années pour qu'un privilège du même type soit octroyé en faveur d'un monastère léonais : en 1083 ou 1084, les moines de Sahagún se voient appliquer par Grégoire VII le régime de la *libertas romana* à la mode clunisienne<sup>2488</sup>. En 1089, Urbain II accorde l'exemption à San Servando de Tolède, que le roi Alphonse VI avait offert un an plus tôt à l'église de Saint-Pierre de Rome<sup>2489</sup>. Dans les années suivantes, c'est au tour du monastère d'Oña d'être placé sous le régime romain<sup>2490</sup>. Les dispositions, dont la plupart sont répétées de bulle en bulle, tournent autour de quelques principes fondamentaux : soustraction des monastères et de leur temporel à l'emprise des laïcs et des évêques ; libre élection de l'abbé par la communauté ; possibilité de faire bénir l'abbé et les nouveaux moines par un évêque extra-diocésain ; protection du monastère contre l'interdit ou l'excommunication qui

---

souverain aux collégiales de San Pedro de Siresa : CDCH, doc. 45 (1082), p. 61-63, et Santa María de Alquézar : DSMA, doc. 6 (1083-1094), p. 11-15.

<sup>2485</sup> CSM 1, doc. 179 (1025), p. 173-174 ; CDMS 2, doc. 530 (1049), p. 215 ; DMS, doc. 18 (1076), p. 21-23 ; doc. 21 (1085), p. 26-28 ; DSZC, doc. 8 (1077), p. 19-21 ; CSM 2, doc. 3 (1077), p. 10 ; doc. 16 (1079), p. 21-22 ; doc. 23 (1079), p. 26-27.

<sup>2486</sup> Voir en général sur l'affirmation de la suprématie pontificale en péninsule dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle DESWARTE, *Une chrétienté romaine*, p. 359-517.

<sup>2487</sup> DP, doc. 4 (1071), p. 7-9 : San Juan de la Peña ; CDVS, doc. 61 (1071), p. 87-89 : San Victorián de Sobrarbe. Voir en général sur les relations entre la papauté et le royaume d'Aragon dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle KEHR, « El papado », spt. p. 98-99 concernant ces deux privilèges ; GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., « El papado y el reino de Aragón en la segunda mitad del siglo XI », dans *Aragón en la Edad Media*, 18, 2004, p. 245-264.

<sup>2488</sup> CDMS 3, doc. 809 (1083-1084), p. 103 : *ipsumque ab omni ecclesiastice seu secularis potestatis iugo liberum fore sanctimus*. Sur la datation de ce texte, voir DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos pontificios*, doc. 1, p. 57. Comme l'écrit FLETCHER, R., « Las iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215 », dans *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI, León, 1994 (FEHL, 53), p. 461-495, ici p. 466, il s'agit du premier document pontifical d'authenticité irréprochable délivré en faveur d'un monastère du royaume castillano-léonais. Il est confirmé par Urbain II en 1095 : CDMS 3, doc. 991, p. 325-327. Voir sur cette date DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos pontificios*, doc. 3, p. 61.

<sup>2489</sup> Donation de San Servando à Rome : AVI, doc. 91 (11 mars 1088), p. 239-241. Exemption : DP, doc. 28 (20 février 1089), p. 45-46.

<sup>2490</sup> CDO, doc. 104 (1094), p. 131-132 ; doc. 114 (1102), p. 145-148.

viendrait à frapper le royaume ou la région où il se situe ; reconnaissance de l'autorité pontificale par versement annuel d'un cens recognitif et soumission au jugement exclusif du pape.

S'il est vrai, comme l'a avancé de façon suggestive Alain Guerreau, que, « dans le système chrétien, sacralisation impliquait soustraction à l'espace »<sup>2491</sup>, on peut admettre alors qu'immunités et exemptions constituent, après l'asile, les deux modalités privilégiées d'une sacralisation de l'espace autour des monastères : Barbara Rosenwein s'est attachée à le montrer dans un livre fameux<sup>2492</sup>. En ce sens, l'identification proposée au début du XII<sup>e</sup> siècle par le chroniqueur de Sahagún entre le *coto* du monastère et la zone couverte par l'asile apparaît profondément signifiante : parce qu'ils étaient l'émanation spatiale d'un même *locus sanctus*, l'un et l'autre avaient fini par se confondre dans un même statut de protection juridique ; l'un et l'autre étaient devenus « terres des saints » – des formes d'espace « hors espace »<sup>2493</sup>. L'immunité concédée à San Salvador de Foncebadón par Alphonse VI en 1103 éclaire le même processus : quiconque demeurerait dans le territoire préservé ne pourrait y être saisi pour répondre d'une accusation ; en même temps, le *coto* était précisément délimité au moyen d'une série de croix qui permettait d'inscrire dans la topographie sa dimension sacrée<sup>2494</sup>. La sacralisation d'un espace périphérique autour des monastères peut être aussi interprétée comme une manière de démultiplier les protections et les séparations entre un espace du dedans, pur et préservé, et un espace du dehors, lieu de tous les dangers : comme l'a suggéré Albrecht Diem, les limitations physiques et juridiques imposées par l'immunité

---

<sup>2491</sup> GUERREAU, « Quelques caractères de l'espace féodal », p. 98.

<sup>2492</sup> ROSENWEIN, B. H., *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999. Présentation critique et prolongements par BÜHRER-THIERRY, G. et JÉGOU, L., « Construction des pouvoirs et formation des espaces sacrés : le paradoxe de l'immunité. Autour de *Negotiating Space* », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 04 janvier 2013, consulté le 02 mai 2014. URL : <http://cem.revues.org/12537> ; DOI : 10.4000/cem.12537.

<sup>2493</sup> Sur la fusion progressive entre droit d'asile et immunité, voir IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 177, qui recense la bibliographie classique. Les deux expressions entre guillemets sont respectivement empruntées à GUERREAU, « Structure et évolution des représentations de l'espace », p. 111 ; *ID.*, « Quelques caractères de l'espace féodal », p. 98.

<sup>2494</sup> AVI, doc. 170 (1103), p. 441-442 : *Ego Adephonsus [...] absolbo ab omni fisco regali ipsam ecclesiam Sancti Saluatoris, que est fundata in monte Irago, cum ipsa sua aluergueria, in loco praedicto qui dicitur Fonte Sabbadon, et uolo ut tam ipsa ecclesia quam etiam et ipsa aluergueria sedeat ingenua et libera cum omnibus hereditatibus ad seruitium Dei faciendum et ad opus de ipsos pauperes romarios hospitandos. Et impono ad ipsum locum cauto per ipsas cruces que in circuitu sunt positas : per Fontanella et per ipsa forca de Astorga de Potata et per illa pena de Candaneto, ubi ipsa uia de Fonte Calada exit ad illo camino ; ubi nullus homo, nec regalis maiorinus, aut saio, seu quelibet altera potestas locum ipsum non audeat irrumpere vel uiolare, nec pro qualibet calumnia non audeat infra istum terminum eos qui ibi moraberint pignorare.* Le marquage de l'espace chrétien par l'érection de croix est un fait par ailleurs bien attesté dans l'Occident du haut Moyen Âge : voir par exemple MÉRIAUX, C., *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006 (Beiträge zur Hagiographie, 4), p. 103-105, ou, concernant le monde hispanique, BANGO TORVISO, « El espacio para enterramientos », p. 96. Plus largement sur l'usage de la croix comme marqueur d'une identité chrétienne dans la péninsule Ibérique, HENRIET, « *Mille formis daemon* ».

assuraient aux moines une retraite plus sûre, leur permettant de se concentrer plus efficacement sur leurs missions fondamentales, la prière et le service de Dieu<sup>2495</sup>.

### III. Les monastères dans l'espace chrétien : des pôles structurants

#### A. Petits monastères et communautés rurales : entre solidarités et encadrement pastoral

Dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, jusqu'aux conciles réformateurs de la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, les structures territoriales d'encadrement chrétien demeurent lâches et embryonnaires<sup>2496</sup> : un maillage paroissial tardivement mis en place<sup>2497</sup>, une carte diocésaine fluctuante et distendue qui ignore l'échelon provincial<sup>2498</sup>, une prédication vraisemblablement rare et pauvre<sup>2499</sup>. Il ne faudrait bien sûr pas en conclure que les fidèles aient été entièrement livrés à eux-mêmes : autour des églises rurales, des formes de structures proto-paroissiales sont documentées par les textes et l'archéologie à l'époque wisigothique comme aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles<sup>2500</sup>. La tardive cristallisation des paroisses explique cependant que les moines, en dépit de leur vocation à l'isolement, aient souvent rempli un rôle pastoral

---

<sup>2495</sup> DIEM, *Das monastische Experiment*, p. 208-214. Voir dans le même sens JONG, « Monastic Prisoners », p. 299-301.

<sup>2496</sup> Voir en général LÓPEZ ALSINA, F., « El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder : de la parroquia al obispado », dans IGLESIA DUARTE (éd.), *Los espacios de poder*, p. 425-457.

<sup>2497</sup> Voir sur le cas hispanique : CALLEJA PUERTA, M., *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 2000 (Fuentes y estudios de historia de Asturias, 25) ; LÓPEZ ALSINA, « La reforma eclesiástica » ; HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 238-240 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., « La parroquia, célula de encuadramiento de la sociedad rural asturiana (siglos XI-XIII) », dans J. Á. SESMA MUÑOZ et C. LALIENA CORBERA (coord.), *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Saragosse, 2008, p. 197-217. Plus largement : IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, É. (dir.), « La paroisse, genèse d'une forme territoriale », dans *Médiévales*, 49, 2005, p. 5-120.

<sup>2498</sup> Voir MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, 2 vol., Rome, 1994 ; UBIETO ARTETA, A., « Las diócesis navarro-aragonesas durante los siglos IX y X », dans *Pirineos*, 10, 1954, p. 179-199 ; DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón*, p. 110-118 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 43-48 et 93-103 ; LINEHAN, *History and the Historians*, p. 108-109 ; REGLERO DE LA FUENTE, « Los obispos y sus sedes » ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 161-166 ; HENRIET, P., « Territoires, espaces symboliques et "frontières naturelles". Remarques sur la carte diocésaine hispanique du XII<sup>e</sup> siècle », dans MAZEL (dir.), *L'espace du diocèse*, p. 287-307 ; DAVIES, « Where are the Parishes ? », p. 385-386.

<sup>2499</sup> MCLAUGHLIN, E., « The Word Eclipsed ? Preaching in the Early Middle Ages », dans *Traditio*, 46, 1991, p. 77-122 ; HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 240-241.

<sup>2500</sup> RIPOLL, G. et VELÁZQUEZ, I., « Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad tardía », dans P. PERGOLA (dir.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Cité du Vatican, 1999 (Sussidi allo studi delle Antichità cristiane, 12), p. 101-165 ; LÓPEZ ALSINA, « El encuadramiento eclesiástico », p. 437-443 et 453-454 ; LÓPEZ QUIROGA, J., « Los orígenes de la parroquia rural en el occidente de Hispania (siglos IV-IX) (provincias de Gallaecia y Lusitania) », dans C. DELAPLACE (éd.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale. IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2005, p. 193-228.

au cours du haut Moyen Âge<sup>2501</sup>, même s'il convient de souligner d'emblée son caractère non systématique et peu structuré<sup>2502</sup>.

En ce sens, la profusion des monastères « privés » pourrait avoir constitué une réponse spontanée à la nécessité d'équiper en lieux de culte des campagnes où la christianisation devait être approfondie et pérennisée. La confusion permanente opérée par les rédacteurs des chartes entre les termes *ecclesia* et *monasterium* et la haute densité de petits monastères trouveraient ici l'une de leurs raisons fondamentales<sup>2503</sup>. Certains historiens se sont risqués à proposer des calculs de densité, avec des résultats variables et qui invitent à la plus grande prudence, mais tous s'accordent à constater la forte concentration d'établissements identifiés comme monastères dans un espace relativement restreint à forte dominante rurale<sup>2504</sup>. L'attachement fréquent de ces monastères à une *villa* qui finit par leur donner son nom invite à s'interroger sur la nature des rapports qu'entretiennent entre eux l'établissement religieux et l'entité foncière où il se trouve assis<sup>2505</sup>. Relation économique, assurément : les occupants du

---

<sup>2501</sup> Voir en ce sens BERLIÈRE, U., « L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen Âge », dans *Revue bénédictine*, 39, 1927, p. 227-250 ; LEMARIGNIER, J.-F., « Le monachisme et l'encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan, 1977 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 8), p. 357-394 ; TOUBERT, P., « Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », *ibid.*, p. 416-441 ; CONSTABLE, « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* » ; AMOS, T. L., « Monks and Pastoral Care in the Early Middle Ages », dans T. NOBLE et J. CONTRENI (éd.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, Kalamazoo, 1987, p. 165-180 ; THACKER, A. T., « Monks, Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxon England », dans J. BLAIR et R. SHARPE (éd.), *Pastoral Care Before the Parish*, Leicester, 1992, p. 137-170 ; FONSECA, C. D., « La pastorale dai monaci ai canonici regolari », dans *La Pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV : atti della quindicesima Settimana internazionale di studio : Mendola, 27-31 agosto 2001*, Milan, 2004, p. 3-26.

<sup>2502</sup> DAVIES, *Acts of Giving*, p. 48-50 ; *EAD.*, « Where are the Parishes ? », p. 391-397.

<sup>2503</sup> Voir en ce sens ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 95-96 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 160 ; HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 239-240 ; DAVIES, *Acts of Giving*, p. 48-50 ; *EAD.*, « Where are the Parishes ? ». Sur la densité de monastères dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, voir LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 345 ; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « Ruptura social e implantación del feudalismo en el Noroeste peninsular (siglos VIII-X) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 3, 1985, p. 7-32, ici p. 21-22.

<sup>2504</sup> PEÑA BOCOS, *La atribución social del espacio*, p. 106 : « para la totalidad del área de estudio (unos 32.000 km<sup>2</sup>) corresponde una *ecclesia/monasterio* por cada 16 km<sup>2</sup> aproximadamente » ; SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento*, p. 211-212 : « la densidad media de estos centros es, de hecho, elevada [...] : uno por cada 25-27 km<sup>2</sup>, aunque las diferencias comarcales parecen bastante marcadas » ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Los monasterios del reino de León y Castilla », p. 262 : « un centro monástico por cada 80 kilómetros cuadrados o, lo que es lo mismo, [...] una red de monasterios separados entre sí por una distancia media de unos 10 kilómetros » ; *ID.*, « La colonización monástica », p. 19 : « una densidad de 15 cenobios por cada mil kilómetros cuadrados o, lo que es lo mismo, un promedio de nueve kilómetros de distancia entre uno y otro monasterio ».

<sup>2505</sup> Voir par exemple CDMC 2, doc. 176 (974), p. 161 : *uilla et monasterio cum ecclesia uocabul[o ...]* ; CDCC, doc. 52 (978), p. 398 : *Uilla de Ueta et illo monasterio Sancti Iurde [...] in Uilla Bascones, illo monasterio Sancta Maria* ; LTL, doc. 60 (981), p. 682 : *uilla Olibario de Currellos, cum suo monasterio et cum suos dextros* ; CDCA, doc. 314 (1048), p. 262 : *anuit nobis consilium [...] ut fecissemus monasterium in nostra hereditate, et villa nostra propria* ; CSMR, doc. 10 (1052), p. 20 : *Villam que dicitur Covacardelli cum suo*

monastère tirent de la terre à laquelle ils sont arrimés les ressources nécessaires à leur subsistance. Mais le terme *villa*, dans les sources hispaniques du haut Moyen Âge, peut désigner aussi bien une unité d'exploitation agricole qu'une forme d'agglomération humaine, les deux acceptions étant de plus en plus indissociables au fil du temps<sup>2506</sup>. Dès lors, il n'est pas interdit de penser que les églises-monastères installés sur des *villae* remplissaient communément des fonctions d'encadrement pastoral à destination des populations attachées à ces dernières : telle pourrait être la signification du curieux raccourci qui fait d'un certain Oriol l'« abbé de la *villa* qu'on appelle Guasillo »<sup>2507</sup>.

C'est probablement dans le même sens qu'il convient d'interpréter les relations mises en lumière depuis une trentaine d'années entre bon nombre de modestes monastères aux origines obscures et les formes précocement structurées de groupement rural que l'historiographie espagnole a désignées, depuis Abilio Barbero et Marcelo Vigil, du nom de *comunidades de aldea*<sup>2508</sup>. José María Mínguez Fernández a proposé de relier l'émergence de certains monastères du haut Moyen Âge à ces communautés rurales : elles expliqueraient notamment, selon lui, le succès des pactes monastiques<sup>2509</sup>. Remontant à la période wisigothique, Pablo Díaz a appliqué aux monastères constitués sous le régime pactuel le même schéma explicatif : le pactualisme traduirait un processus de structuration des *comunidades de aldea*, où primeraient la dimension contractuelle et la formalisation d'une communauté de biens<sup>2510</sup>. Cette hypothèse de travail a par la suite été communément admise par les historiens et largement étendue à des monastères où l'utilisation des formules pactuelles n'est pas attestée<sup>2511</sup>. Le modèle théorique est le suivant<sup>2512</sup> : nombre de petits

---

*monasterio sancto Pelagio [...] monasterium Sancti Aciscli cum eius villula dombiusque et hereditatibus in Fonte Tecta.*

<sup>2506</sup> Voir notamment PEÑA BOCOS, *La atribución social del espacio*, p. 125-146 ; SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento*, p. 185-211 ; LARREA, *La Navarre*, p. 323-326.

<sup>2507</sup> CSJP, 1, doc. 62 (1034), p. 180 : *Oriolus, abba de villa que appellatur Guassilga*.

<sup>2508</sup> La bibliographie relative à ces « *comunidades de aldea* » est abondante. Voir en particulier BARBERO, A. et VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelone, 1979<sup>2</sup>, p. 354-380 ; PASTOR, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, 1980, p. 7-10 et 20-73 ; ÁLVAREZ BORGE, « El proceso de transformación » ; *Id.*, *Comunidades locales y transformaciones locales en la Alta Edad Media. Hampshire (Wessex) y el sur de Castilla, un estudio comparativo*, Logroño, 1999 ; ESTEPA DÍEZ, C., « Comunidades de aldea y formación del feudalismo : revisión de la cuestión y perspectivas », dans M. J. HIDALGO, D. PÉREZ et M. GERVÁS (éd.), « Romanización » y « reconquista » en la Península Ibérica. *Nuevas perspectivas*, Salamanque, 1998 (Acta salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 105), p. 271-282 ; PEÑA PÉREZ, F. J., « Las comunidades de aldea en la Alta Edad Media : precisiones terminológicas y conceptuales », dans I. ÁLVAREZ BORGE (éd.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Logroño, 2001, p. 331-358.

<sup>2509</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, « Ruptura social », p. 18-22.

<sup>2510</sup> DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*, p. 156-159.

<sup>2511</sup> Voir par exemple LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 100-105 ; ÁLVAREZ BORGE, « El proceso de transformación », p. 150-153 ; *Id.*, *Poder y relaciones sociales*, p. 53-56 ; ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 112-113 ; PEÑA BOCOS, *La atribución social del espacio*, p. 128 ; GARCÍA-GUIJARRO RAMOS,

monastères furent constitués dans le cadre des *comunidades de aldea*, sous un régime de copropriété. Le centre culturel apparaît alors comme un moyen d'exprimer et de consolider les liens du groupe, concrétisés par la possession commune des biens attachés à l'église. Un mouvement plus ou moins lent de hiérarchisation au sein de ces communautés entraîne ensuite l'accaparement du monastère par un individu ou par un groupe restreint. Dans une phase ultime, l'établissement passe sous la puissance d'une entité plus puissante, extérieure à la communauté fondatrice – élite locale ou régionale, grand monastère, siège épiscopal.

Un exemple paradigmatique d'une telle évolution est fourni par le cas du monastère de San Martín de Villabáscos, dans le *suburbium* de Burgos. Entre 944 et 950, vingt-quatre hommes de Villabáscos, avec leurs épouses et leurs enfants, remettent à l'abbé Iñigo et à ses *socii* le monastère de San Martín – où, semble-t-il, ils vivent – accompagné de tous les biens fonciers qui lui sont attachés<sup>2513</sup>. Dès 956, l'abbé de San Martín négocie avec les habitants de Villabáscos, organisés en *concilium*, leur accès à un petit affluent ou canal dérivé du  *río* Arlanzón, acheté un an plus tôt par l'abbé, le prêtre Mancio et leurs *socii* ; dix-sept noms sont encore énumérés, qui trouvent tous leur correspondance dans la liste précédente<sup>2514</sup>. Sept ans plus tard, le monastère est cédé à celui de San Pedro de Cardeña par Mancio, successeur d'Iñigo à l'abbatit, pour des raisons qui ne se limitent sans doute pas à la clause *pro anima* et aux inquiétudes spirituelles énoncées dans la charte de donation, mais qui nous échappent pour le reste entièrement<sup>2515</sup>. La *comunidad de aldea* de Villabáscos, représentée à parts égales par un groupe d'hommes que l'on peut raisonnablement identifier comme celui des chefs de famille, et dotée d'une existence institutionnelle qu'atteste l'emploi du terme *concilium*, avait probablement fondé, à une date antérieure, le monastère de San Martín<sup>2516</sup> ; elle en avait ensuite conservé la propriété collective, peut-être sur plusieurs

---

« Monasterios y transformación socio-económica » ; MARTÍN VISO, « Monasterios y poder aristocrático », p. 93-94 ; *ID.*, *Poblamiento y estructuras sociales*, p. 184-186 ; LÓPEZ QUIROGA, *El final de la Antigüedad*, p. 266-272 ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 148-151 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 223-224 ; LARREA, « De la invisibilidad historiográfica », p. 169-207, ici p. 200-201 ; SÁNCHEZ PARDO, J. C., « Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII », dans *Hispania*, 73, 2013, p. 11-50, ici p. 38-41. Quelques réserves ont néanmoins été exprimées devant l'application trop mécanique d'un tel modèle par MARTÍNEZ SOPENA, « Fundaciones monásticas », p. 43-44 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y redes sociales », p. 12.

<sup>2512</sup> Nous suivons ici le propos d'ÁLVAREZ BORGE, « El proceso de transformación », p. 150-151 ; *ID.*, *Poder y relaciones sociales*, p. 55.

<sup>2513</sup> CSPC, doc. 45, p. 77.

<sup>2514</sup> *Ibid.*, doc. 87-89 (955-956), p. 117-120.

<sup>2515</sup> *Ibid.*, doc. 108 (963), p. 138.

<sup>2516</sup> Sur le *concilium* comme organe d'expression et de représentation de ces communautés rurales, voir CARLÉ, M. C., *Del concejo medieval castellano-leonés*, Buenos Aires, 1968 ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito*, p. 304-305 ; SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento*, p. 240-246 ; DAVIES, « Lordship and Community », p. 31-32.

générations. Au terme d'une évolution dont le point de départ et les raisons profondes demeurent obscures, fort peut-être d'une capacité socio-économique qui lui avait permis de se placer à la tête du monastère, l'abbé Iñigo avait acquis une puissance suffisante au sein de la communauté pour obtenir la cession du monastère. Précédemment, alors qu'il était encore la propriété collective des hommes de Villabáscos, nous voyons le monastère de San Martín préoccupé déjà d'acquérir une source d'approvisionnement en eau<sup>2517</sup>. Il n'est sans doute pas anodin que le premier acte documenté de l'abbé Iñigo, après qu'il eut imposé sa domination sur le monastère, ait précisément consisté à donner accès aux habitants de Villabáscos, sous des conditions rigoureuses, à l'utilisation de ses ressources hydrauliques. Tout se passe alors comme si la communauté de Villabáscos n'avait pas eu les moyens suffisants pour conclure en son nom l'achat d'un équipement peut-être indispensable à sa viabilité économique et avait dû pour cela se placer sous la protection chèrement monnayée d'une figure de l'élite locale. Quant aux motivations dont avait découlé la constitution originelle du monastère, elles sont difficiles à percer. Il est permis d'imaginer qu'elle répondait au double besoin de doter la communauté d'un lieu de culte qui lui fût propre et d'assurer sa cohésion patrimoniale, au sein d'un système de propriété où devait prévaloir une certaine communauté de droits.

Bien que rarement documenté d'une façon aussi évidente, le processus qui avait donné naissance au monastère de San Martín de Villabáscos fut sans doute assez commun<sup>2518</sup>. La multiplication des monastères familiaux et vicinaux dénoncée par la *Regula communis* au VII<sup>e</sup> siècle procédait peut-être déjà de mécanismes comparables<sup>2519</sup>. Nous les voyons de nouveau s'activer dès que la documentation se fait un peu moins rare, à partir du IX<sup>e</sup> siècle. L'*ecclesia* de Santa María de Cosgaya, en Liébana, apparaît ainsi en 827 peuplée d'une *congregacio* de *fratres*, visiblement sans supérieur : sept membres masculins, nommément identifiés, prennent collectivement la décision de vendre au monastère de Beleña quatre champs appartenant à leur communauté, précédemment défrichés par leurs aïeux<sup>2520</sup>. Même si l'opacité du texte réduit aux conjectures, il est permis d'imaginer que ce groupement

---

<sup>2517</sup> CSPC, doc. 24 (932), p. 50-51.

<sup>2518</sup> Et non spécifiquement hispanique : pour des exemples extérieurs à la péninsule Ibérique, cf. WOOD, *The Proprietary Church*, p. 651-658.

<sup>2519</sup> *Regula communis*, chap. 1, p. 172-174 ; Valère, *De genere monachorum*, p. 326. Voir aussi BISHKO, « The Pactual Tradition », p. 20-25 ; DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*, p. 141-145 ; *ID.*, « *Regula communis* : monastic space and social context », p. 127-132 ; WOOD, *The Proprietary Church*, p. 147-151.

<sup>2520</sup> CSTL, doc. 4, p. 7-8 : *Ecce nos fratres abitantes in locum Causecadie ad ecclesie Sancte Marie, id est Aurelius et Tenna, Uicencius, Eugenius, Emilianus, Itenus, Eucenius, Deodatus siue et omnis congregacio, uobis fratribus qui estis abitantes in locum Uellenie [...] propria nobis euenit uoluntas, ut uobis iam dictis uenderemus terras in ipso Uellenie ubi abitatis, idest agros quatuor [...]. Ita damus et concedimus uobis omnes ipsas terras sicut et maiores nostri antea fecerunt.* On compterait ici huit noms, mais comme l'a suggéré Luis Sánchez Belda, *ibid.*, p. 7, n. 1, il convient sans doute de lire l'enchaînement *Itenus Eucenius* comme une corruption de *item Eucenius*.

apparemment égalitaire et soumis à un régime foncier d'indivision ou de copropriété émanait d'une communauté rurale. Cet exemple pourrait alors donner à voir, au début du IX<sup>e</sup> siècle, une communauté monastique/*comunidad de aldea* en plein état de fonctionnement. Un siècle plus tard, autour de 936, une notice relative à l'église de Santa María de Amoeiro, conservée dans une copie du XI<sup>e</sup> siècle et peut-être élaborée à ce moment, propose une variation autour du schéma décrit à Villabáscones. On y apprend que les fidèles du lieu (*filiigleses*), également appelés *donos de cassa*, avaient remis l'église de Santa María à un certain Agabio, prêtre et moine, mais que celui-ci, au lieu de la desservir, s'était retiré dans un ermitage qu'il avait lui-même édifié et avait tenté d'aliéner l'église de Santa María au profit des *donos de Sancta Cruze* – peut-être les membres d'une communauté monastique plus puissante, ou les habitants d'une localité voisine. Les habitants d'Amoeiro, dont vingt-deux, au moins, sont nommément identifiés, s'étaient alors placés, à la suite d'une décision prise *per concilio*, sous la protection d'une des plus puissantes familles de la région, celle de Gutier Menéndez, d'Ilduara Ériz et de Rosende, évêque de Mondoñedo : pour mieux y assurer leur pouvoir collectif, ils avaient remis le monastère de Santa María à celui de Celanova, à la condition qu'il resterait tenu par ceux d'entre eux, hommes et femmes, qui voudraient y mener une vie monastique<sup>2521</sup>. À Villabáscones et Amoeiro, la structure est commune : un monastère tenu collectivement, émanation d'une agglomération rurale assez clairement constituée pour se formaliser en *concilium*. Le cheminement diverge ensuite pour parvenir à un même résultat : la soumission à une institution plus puissante. Dans le premier cas, un abbé et un prêtre, exhaussés au sein de la société locale, ont la force suffisante pour y imposer leurs intérêts, avant de céder – on ignore pourquoi – le monastère dont ils ont pris le contrôle à un établissement de rang supérieur. Dans le second cas, la tentative du prêtre desservant se heurte à la résistance communautaire, qui parvient à conserver une mainmise partielle sur le monastère par le recours à de puissants patrons, court-circuitant le niveau intermédiaire que constituent les élites locales.

D'autres fois, ces dernières semblent placer d'emblée sous leur patronage l'édification de monastères au sein de communautés rurales. Vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle, l'abbé Trecio et sa sœur Nantiona apparaissent ainsi comme les propriétaires – vraisemblablement fondateurs – de l'église de Santa Teodosia de Arenas de Iguña : dans un document mutilé de sa date, mais qui prend place au sein d'une série diplomatique de quatre actes dont les trois autres sont datés de 962-965, nous voyons Trecio et Nantiona céder à l'église de Santa Teodosia la moitié du terrain sur lequel elle se trouve édifiée. L'autre moitié reviendra aux *vicinos* qui

---

<sup>2521</sup> CDMC 1, doc. 59, p. 136.

fréquenteront cette église et y recevront sépulture<sup>2522</sup>. Bien que peu disert, ce texte suggère que la fondation ou la possession d'un petit monastère par une famille relativement fortunée, qui place à la tête de l'établissement l'un de ses membres, permet à la fois l'encadrement pastoral de la société locale, l'affermissement d'une domination sociale et, peut-être, son extension par l'attraction de nouvelles populations.

Que ces petits monastères ruraux aient exercé au profit de la société locale des fonctions d'ordre pastoral, c'est ce que révèle clairement un acte daté de 1061, où les habitants de Río de Polos, constitués en *colegium*, rapportent qu'ils ont l'habitude de fréquenter l'église de San Bartolomé, tenue par « [leurs] moines et [leur] frères », qu'ils possèdent collectivement<sup>2523</sup>. Une autre illustration du rôle rempli par ces églises monastiques dans les communautés rurales auxquelles elles sont associées nous est offerte par un document exceptionnel : l'inscription dite de Carrio – plus probablement découverte à proximité du village voisin de Loreda, dans les Asturies –, gravée sur une plaque d'ardoise de modestes dimensions<sup>2524</sup>. Son texte est d'une lecture difficile, tant en raison de sa graphie que des mutilations subies. Daté par les études les plus récentes des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, il consiste en une formule de conjuration visant à préserver de la grêle les récoltes d'une *villa* dont le nom est partiellement illisible<sup>2525</sup>. On y voit apparaître deux serviteurs de Dieu (*famuli Dei*), Cecit et Auriolus. Le premier est l'auteur de la conjuration ; on ignore son statut, mais il est lié à la communauté locale : il en reçoit des offrandes (*nonias*) afin de procéder au rituel. Le second semble diriger un monastère (*cimeterium*<sup>2526</sup>), dont Cecit pourrait être aussi membre. Autour de ces personnages gravitent deux groupes de personnes, dont il n'est pas interdit de penser

---

<sup>2522</sup> ESCAGEDO SALMÓN, M., *Colección diplomática. Documentos en pergamino que hubo en la real excolegiata de Santillana*, Santoña, 1927, vol. 1, p. 20 : *tradimus ipsu solare ubi illa eglefia sancte Todesia est fundata, quantum que ad sagracione continet, illo medio tradimus ad ipsa eglefia sante Todesie, et illo ale medio donauimus ad vicinos qui concursum abuerint ad ipsa eglefia ad sepeliendum corpus*. L'acte est nécessairement antérieur à 962, date à laquelle Nantiona était déjà morte : *ibid.*, p. 16 : *post obitum de sorore mea Nantiona*. Sur la nature monastique de cet établissement, voir LORING GARCÍA, « Nobleza e iglesias propias », p. 92.

<sup>2523</sup> CDCL 4, doc. 1123 (1061), p. 336 : *nos ominec [sic] qui sumus de colegium de Río de Polos dequentis ad Sancti Baltromei apostoli, filios et neptos de Sesmondo et radice de fratre Gomsendo, filios et neptos de Roman Petriz, et filios de Roman Moniiz e radice de Anaiz Conzalbiz, filios et neptos de Martino, et filios et neptos de Dominco Sendiniz, et filios et neptos de Masorio, et filios et neptos de Sisuerto, et filios et neptos de Quilino, facimus kartula testamenti nos ominec qui in cartula resonamus de ipsa confesionem de Sancti Baltromei abostoli con suas ereditatis, secundos illas iuriquabit nostros monacos et nostros fratres*.

<sup>2524</sup> Sur cette nouvelle localisation, voir CALLEJA PUERTA, M., « Noticia del hallazgo de la pizarra de Carrio (Villayón, Asturias) », dans M. DEL V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA (éd.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, Alcalá de Henares, 2007, p. 555-561, ici p. 556.

<sup>2525</sup> Édition par VELÁZQUEZ, *Documentos de época visigoda escritos en pizarra*, vol. 1, n° 104, p. 113-115, qui proposait alors une datation aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, avancée à la fin du IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle dans *EAD.*, *Las pizarras visigodas*, p. 368-384. Autre édition et traduction avec un certain nombre d'interprétations divergentes par DÍAZ Y DÍAZ, *Asturias en el siglo VIII*, p. 142-143.

<sup>2526</sup> Sur le sens monastique de ce terme dans les chartes hispaniques du haut Moyen Âge, voir SERRANO COLL, M., « Espacios monásticos como *locus sepulturae* : enterramientos nobiliarios en el románico hispano », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*, p. 137-175, ici p. 140-141.

qu'ils se superposent partiellement ou totalement : celui des frères ou serviteurs de Dieu (*fratres/famuli Dei*), c'est-à-dire les membres de la communauté monastique, et celui des voisins ou travailleurs de la terre (*vicini/laborantes*), c'est-à-dire les membres de la communauté rurale. Les préoccupations et les intérêts des uns et des autres ne sont pas dissociables, comme si le couple *cimeterius-villa* formait un ensemble territorial, socio-économique et religieux solidaire. La position hiérarchique occupée par Auriolus et Cecit au sein d'une communauté sans doute en bonne part illettrée pourrait s'expliquer notamment par un savoir propre à leur conférer charisme et autorité<sup>2527</sup> : l'inscription de Loredó est riche de références religieuses et littéraires qui mettent en évidence un certain niveau culturel. Mais il en émane aussi une certaine odeur d'hétérodoxie. Le texte gravé, encadré par des pentalphes, associe des passages des passions de saint Christophe et de saint Barthélemy à l'invocation d'un archange apocryphe. L'enfouissement de la plaque d'ardoise dans la terre à protéger, brisée en deux, refermée sur elle-même et scellée par un clou comme pour en préserver la puissance mystérieuse, les signes ésotériques qui la couvrent et son écriture presque cryptographique révèlent la croyance en son efficacité magique<sup>2528</sup>. Les religieux locaux, vraisemblablement clercs, en tout cas moines et dotés d'une certaine culture, participent donc aussi d'une certaine « religiosité des laïques » marquée par la subsistance de caractères païens<sup>2529</sup> ; ils n'en sont pas moins les détenteurs d'une fonction spécialisée, nécessaires à l'encadrement religieux des communautés auxquelles ils appartiennent et dont ils se détachent à nos yeux assez mal.

En ce sens, les difficultés rencontrées par les archéologues et historiens de l'art pour dégager dans le paysage du nord péninsulaire une topographie spécifiquement monastique ne

---

<sup>2527</sup> Sur la maîtrise de l'écrit comme enjeu de pouvoir au sein des communautés rurales, voir les remarques de DAVIES, « Local Priests », p. 41-42.

<sup>2528</sup> Voir sur ces différents éléments d'analyse et les problèmes d'interprétation posés par cette pièce FERNÁNDEZ NIETO, F. J., « La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφυλακεζ », dans J. M. BLÁZQUEZ, A. GONZÁLEZ BLANCO et R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (éd.), *La tradición en la Antigüedad tardía*, Murcie, 1997 (*Antigüedad y cristianismo*, 14), p. 259-286 ; PEDROSA BARTOLOMÉ, J. M., « La pizarra latina de Carrio (siglo VIII) y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea », dans J. M. LUCÍA MEJÍAS (éd.), *Actas del VI Congreso internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval*, Alcalá de Henares, 1997, vol. 2, p. 1147-1158 ; VIEJO FERNÁNDEZ, J., « La pizarra de Carrio : estudio mitográfico y literario », dans M. PÉREZ GONZÁLEZ (éd.), *Actas del II Congreso hispánico de latín medieval*, León, 1999, vol. 2, p. 895-904 ; *ID.*, « El carácter poético de la pizarra de Carrio : nuevas reflexiones en torno a los orígenes de la literatura popular románica », dans *Revista de literatura medieval*, 13, 2001, p. 135-156 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Asturias en el siglo VIII*, p. 139-148 ; TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Problemática en torno a los primeros establecimientos monásticos en Asturias (siglos V-VIII) », dans Sulcum sevit. *Estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, Oviedo, 2004, p. 209-232, ici p. 226-229 ; *EAD.*, « El monacato en el territorio de L.lena : sociedad y poder », dans *Territorio, sociedad y poder*, 1, 2006, p. 221-238, ici p. 224, n. 4 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 91-92 et 389-390 ; LARREA, « De la invisibilidad historiográfica », p. 201. Nous donnons en annexe la reproduction et la transcription de l'ardoise d'après Isabel Velázquez : annexe XX.

<sup>2529</sup> HENRIET, « La religiosité des laïques », p. 257-262.

tiennent peut-être pas seulement au manque de fouilles, par ailleurs bien réel et interdisant de trop fermes conclusions, ni à la probable construction de la plupart des bâtiments monastiques dans des matériaux légers qui n'ont pas laissé de traces paysagères<sup>2530</sup>. Sans doute s'expliquent-elles aussi par le fait que ces innombrables monastères ruraux, de taille généralement fort modeste, ne se distinguaient guère, ni structurellement, ni morphologiquement, d'un simple habitat rural organisé autour d'un petit lieu de culte<sup>2531</sup>, comme pourrait l'illustrer la description du *monasterium* de San Ciprian de Asurviale, contenue dans une charte de 968 : une église pourvue d'une cloche et d'une croix ; un bâtiment d'habitation principal de plan quadrangulaire et solidement construit en pierre, un autre édifice avec son pressoir, une cuisine pour la gestion des provisions, un peu de vaisselle domestique, quelques meubles, un moulin dans la *curtis*, un verger, des points d'eau, des prés et des pâturages, des zones marécageuses<sup>2532</sup>.

## **B. Le rôle des grands monastères : polarisation et hiérarchisation du sacré**

Les monastères que l'on peut définir comme d'un rang supérieur – par l'étendue de leurs temporels et de leurs richesses, par la taille des communautés qu'ils abritent, par les faveurs que leur octroient les groupes dominants de la société laïque – exercent également un rôle actif de polarisation religieuse et d'encadrement pastoral.

### *1. Des monastères comme centres des territoires ecclésiastiques*

L'une des manifestations d'une telle fonction réside dans la fusion entre l'abbatiate d'un monastère et le gouvernement d'un diocèse. Dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, on connaît, grâce au *Parochiale Suevorum* – une liste des *parrochiae* galiciennes datable des années 570 –, la connexion étroite unissant le siège épiscopal de Britonia et le monastère de Maximus, sans doute liés l'un et l'autre à l'implantation locale d'un groupe de Bretons immigrés. À la même époque, le missionnaire Martin fonde aux environs de Braga le monastère-évêché de Dumio,

---

<sup>2530</sup> Voir sur ce dernier point GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 430-431 ; VALLE PÉREZ, « La arquitectura monasterial », p. 147.

<sup>2531</sup> Voir en ce sens CARZOLIO DE ROSSI, « Participación monástica en el control de la repoblación », p. 14-15 ; CABALLERO ZOREDA, « El conjunto monástico de Santa María de Melque », p. 121 ; DEY, « Bringing Chaos », p. 25 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 174 ; GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO et MUÑIZ LÓPEZ, *Arqueología medieval*, p. 315-316.

<sup>2532</sup> TSMC, doc. 9 (968), p. 40.

qui perdure au siècle suivant sous l'égide de Fructueux. Plus tard, peut-être à la suite des incursions vikings du IX<sup>e</sup> siècle, le siège de Dumio est transféré à Mondoñedo<sup>2533</sup>. On perd alors la trace de son caractère monastique jusqu'au X<sup>e</sup> siècle, mais en 927, Rosende Gutiérrez souscrit l'acte de restauration de Santa María de Loyo comme *Sancti Martini Dumiensis monasterii episcopus*<sup>2534</sup>. Référence savante et purement nominale, dérivée d'une tradition révolue ? La réalité que pouvait alors recouvrir un tel titre est difficile à saisir, faute d'éclairages plus précis. Le parcours de Rosende continue par la suite d'associer l'exercice de fonctions épiscopales et une puissante attraction pour la vie monastique, dans une chronologie complexe et assez mal démêlée qui le voit assumer pendant quatre décennies de façon conjointe ou dissociée les charges d'évêque de Mondoñedo puis d'Iria et la supervision puis l'abbatiate du monastère de Celanova<sup>2535</sup>. De telles conjonctions paraissent toutefois attachées spécifiquement à la personne de Rosende, se distinguant en cela du système pérenne des évêques-abbés de Dumio<sup>2536</sup>. Quelques années plus tôt, le double exercice de l'épiscopat léonais et de l'abbatiate d'Abellar par Cixila relève aussi d'une logique conjoncturelle : ce cas mis à part, le siège épiscopal et le monastère sont à cette époque dissociés<sup>2537</sup>.

Ces fusions temporaires entre évêchés et monastères sont mieux attestées dans les régions centrales et orientales du nord péninsulaire. Le monastère de Valpuesta est ainsi le siège d'un évêque à la juridiction sans doute peu définie entre la fin du IX<sup>e</sup> et la fin du XI<sup>e</sup> siècle. On perçoit mal le fonctionnement de cet établissement hybride, où la charge d'évêque et celles de prieur ou d'abbé paraissent avoir été tantôt distinctes, tantôt fusionnées. Il n'en est pas moins clair que monastère et pouvoir épiscopal se trouvaient dans ce cas structurellement et durablement attachés l'un à l'autre<sup>2538</sup>. En Aragon, un régime comparable semble avoir été mis en place, mais il nous est encore plus mal connu : tout au plus savons-nous que, aux X<sup>e</sup>-

<sup>2533</sup> Sur ce système des évêques-abbés et son évolution dans le nord-ouest hispanique, voir ORLANDIS, « Las congregaciones monásticas », p. 102-112 ; BISHKO, C. J., « 'Episcopus sub regula' or 'Episcopi sub regula' ? St. Fructuosus and the Monasticized Episcopate in the Peninsular West », dans *Bracara Augusta*, 21, 1967, p. 63-64 (simple résumé d'une communication restée inédite) ; MATTOSO, « Sobrevivência do monaquismo frutuosiense », 19-21 ; ANDRADE CERNADAS, « Los modelos monásticos », p. 591-594 ; BALIÑAS PÉREZ, C. et GONZÁLEZ PAZ, C. A., « De Mailloc a San Rosendo : los orígenes de la sede mindoniense », dans *Rudesindus. La tierra y el templo. Catedral de Mondoñedo, 8 de mayo-29 de junio, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 30-51 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de convivencia », p. 52.

<sup>2534</sup> CDMC 1, doc. 29 (927), p. 95.

<sup>2535</sup> Sur le parcours de Rosende, voir CARRIEDO TEJEDO, *Sanctus Rudesindus*.

<sup>2536</sup> Voir en ce sens FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de convivencia », p. 52-53.

<sup>2537</sup> Voir sur son itinéraire PALOMEQUE TORRES, *Episcopologio*, p. 60-68 ; CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 50-56 ; CARRIEDO TEJEDO, « Cronología de los obispos de León », p. 19-25.

<sup>2538</sup> Voir sur l'histoire du monastère-évêché de Valpuesta RUIZ DE LOIZAGA, *Iglesia y sociedad*, spt. p. 113-126 ; *Id.*, « Obispos que regentaron la diócesis de Valpuesta », dans *MCC aniversario del obispado de Valpuesta. 804-2004*, Miranda de Ebro, 2004 (Estudios mirandeses, 24), p. 253-290 ; MARTÍNEZ DíEZ, G., « El obispado de Valpuesta, 881-1087 », *ibid.*, p. 229-252 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 261-262 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de convivencia », p. 53-54.

XI<sup>e</sup> siècles, ceux qui portaient le titre d'évêques d'Aragon eurent leur siège au monastère de San Adrián de Sasabe, dans la vallée pyrénéenne du Laurés<sup>2539</sup>. On distingue un peu mieux, grâce à une documentation moins rare et aux travaux de Luis Javier Fortún, le cas des évêques-abbés du royaume de Pampelune, institués sous le règne de Sanche III : pendant près d'un siècle, l'évêque de Pampelune et l'abbé de Leire ne font qu'un ; l'évêque de Nájera puis de Calahorra est aussi l'abbé de San Millán, et moins durablement celui d'Albelda ; le système s'exporte pour un temps en Castille, dans le diocèse de Burgos, dont l'évêque s'établit pour une trentaine d'années à San Pedro de Cardeña, sans assumer toutefois les fonctions abbatiales<sup>2540</sup>.

Comment comprendre de telles associations ? Un peu mieux consolidées ici, un peu plus informelles ailleurs, intermittentes ou prolongées, assorties ou non d'une fusion des fonctions épiscopale et abbatiale, ces implantations de sièges épiscopaux entre les murs de monastères impliquent sans doute l'exercice de missions pastorales par ces évêques-abbés<sup>2541</sup>. Mais la mise en place répétée de telles formules paraît surtout mettre en lumière le rôle du monachisme dans la structuration des royaumes chrétiens d'Hispanie, alors que le pouvoir des évêques avait fortement décliné par rapport à l'époque wisigothique<sup>2542</sup>. Aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, l'attachement des évêques de Valpuesta ou d'Aragon à des monastères s'explique probablement par l'inexistence de cités susceptibles de les accueillir et de circonscriptions diocésaines bien délimitées<sup>2543</sup>. L'hypothèse vaut sans doute aussi dans le royaume pampelonais du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2544</sup>. En un temps où l'Église est largement aux mains des rois et où la désignation de ses plus hauts dignitaires, les évêques, relève en dernière instance de leur choix souverain, la création et l'extension d'un tel système répond aux aspirations de la

---

<sup>2539</sup> Voir UBIETO ARTETA, « Las diócesis navarro-aragonesas », p. 190 ; NELSON, L. H., « The Foundation of Jaca (1076) : Urban Growth in Early Aragon », dans *Speculum*, 53, 1978, p. 688-708, ici p. 690 ; DURÁN GUDIOL, « Monasterios y monasteriolos », p. 70 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 346, n. 41 ; LALIENA CORBERA, « Reliquias, reyes y alianzas », p. 64-65 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 266.

<sup>2540</sup> Voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos » ; *ID.*, « Tiempos de convivencia ».

<sup>2541</sup> Aux dires de Gennade d'Astorga, l'épiscopat constituait ainsi un pesant *pastoralis iugo* : CDCA, doc. 19 (920), p. 74 : *Ego Genadius, Christi servus acsi indignus tamen eius nutu episcopus, videlicet, dum pastoralis iugo et perturbationis huius maligni saeculi declinasset...*

<sup>2542</sup> Voir en ce sens CARZOLIO DE ROSSI, « Participación monástica en el control de la repoblación », p. 17 ; CASTELLANOS, S. et MARTÍN VISO, I., « The Local Articulation of Central Power in the North of the Iberian Peninsula (500-1000) », dans *Early Medieval Europe*, 13, 2005, p. 1-42, ici p. 27-28 ; DAVIES, « Where are the Parishes ? », p. 385.

<sup>2543</sup> Cf. NELSON, « The Foundation of Jaca », p. 690 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 346, n. 41 ; FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media*, p. 261.

<sup>2544</sup> Cf. LALIENA CORBERA, « Reliquias, reyes y alianzas », p. 64-65.

royauté<sup>2545</sup>. En ce sens, l'impulsion vraisemblablement donnée par Sanche III à la fusion des charges épiscopale et abbatiale en divers sièges de son royaume fut peut-être le moyen de renforcer les pouvoirs des évêques et de les doter des ressources nécessaires non seulement au déroulement de leurs missions spécifiques, mais aussi à la conduite d'une politique réformatrice initiée et promue au même moment par le roi lui-même<sup>2546</sup>. Des fonctions comparables, pareillement explicables par les insuffisances de l'encadrement et de la hiérarchie ecclésiastiques, ne se traduisirent cependant pas toujours par l'assomption du titre épiscopal : bien plus tôt, dans le royaume asturien, le roi Ordoño I<sup>er</sup> avait ainsi demandé à l'abbé de Samos d'organiser périodiquement, sur le territoire qu'il plaçait sous son autorité, des sortes de synodes où devaient se rassembler les prêtres des *monasteria* environnants, en vue notamment de rétablir une discipline plus rigoureuse<sup>2547</sup>. À une échelle supra-locale, l'organisation du territoire ecclésiastique et la réforme des mœurs du clergé était placée entre les mains d'un abbé.

## 2. Le contrôle des églises rurales

La forme la mieux documentée du rôle tenu par les moines dans la structuration de l'espace chrétien et l'encadrement des fidèles est sans doute la mainmise progressivement imposée par les monastères les plus puissants sur quantité d'églises rurales et de petits établissements monastiques. Le phénomène, attesté dès le IX<sup>e</sup> siècle, se développe surtout à partir des années 1020-1030 dans un contexte de réformes promues par les souverains. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, une quinzaine de grands monastères se trouve ainsi à la tête de réseaux plus ou moins étendus d'églises et de monastères de faible envergure, dont l'une des fonctions principales est d'assurer la vertébration religieuse des espaces environnants<sup>2548</sup>. En 1019, la *villa* d'Arcas est ainsi cédée au monastère d'Obarra,

---

<sup>2545</sup> Sur les rapports entre épiscopat et royauté dans le haut Moyen Âge hispanique, voir en général LINEHAN, *History and the Historians*, p. 115-122 et *passim* ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*.

<sup>2546</sup> Telle est l'analyse de FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Tiempos de convivencia », p. 67-70.

<sup>2547</sup> TSJS, doc. 3 (861), p. 65-66 : *Inter omnia et super omnia ordinamus tibi de kalendis inter kalendas facias collationes per omnia ipsa monasteria in territorio illo et provide vitam illorum et ipsas collationes regiliter perage et emenda vitia ubicumque culpam inveneris et habe astutiam pro letanias sepissime facere vel necesse fuerit et omnes ipsos sacerdotes qui per monasteria vel in ipso circuito sunt ad vestram veniant collationem vel consilio ; et licentiam tibi persolvimus ut habeas potestatem stirpare vitia et ipsos sacerdotes regiliter regere, tam sanguimistios, latrones, refugas monasterii, magicos, vel cetera vitia occupatos et religa eos in penitentia per quomodo et qualis culpa fuerit quicquid. De ipsos tales quos tibi contradictor vel contumax extiterit religa eos sub fidiatores et arta custodia et hic presenta ut sit in eos exemplum quos de ceteri terreant.*

<sup>2548</sup> Vues d'ensemble sur ce phénomène de concentration au profit des grands monastères dans ORLANDIS, « Reforma eclesiástica » ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « Los monasterios del reino de León y Castilla » ; DíEZ HERRERA, « La agregación de monasterios ». Plus généralement sur le mouvement de « restitution » des églises

« avec les hommes et les femmes qui y habitent et y habiteront et ses limites, bornes et possessions, et avec l'église de Santa María qui a été fondée et édifiée sur ladite *villa* d'Arcas, et avec tous ses droits et ses propriétés, c'est-à-dire avec les dîmes, les prémices de pain, de vin et de viande, les offrandes et les défunts et toute et chaque chose qui appartient à cette église »<sup>2549</sup>.

Un complexe culturel aux allures paroissiales passe alors sous le contrôle d'un établissement monastique<sup>2550</sup>. Au cours du XI<sup>e</sup> siècle, quelques actes mentionnent les « églises paroissiales » ou les « paroisses » tenues par les monastères. Les plus précoces doivent vraisemblablement être écartés comme des falsifications<sup>2551</sup>, mais l'emploi de telles expressions peut être repéré dans des actes *a priori* fiables à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2552</sup>. On connaît le caractère

---

en faveur des monastères et ses implications pastorales, voir DEVAILLY, G., « Le clergé régulier et le ministère paroissial », dans *Aspects de la vie conventuelle aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Congrès de la Société historique médiéviste, Saint-Étienne, 1974*, Grenoble, 1974, p. 151-164.

<sup>2549</sup> CDOb, doc. 36, p. 41 : *ad supradicto cenobio una uilla in ipsas Padules, que dicitur Archas, cum homines et feminas ibi habitantes et habitaturos, et cum fines et terminos et possessiones eiusdem. Et cum ecclesia sancte Marie que est fundata seu hedificata in prenominata uilla de Archas, et cum omnibus iuribus et pertinentiis suis, scilicet cum decimis, primiciis panii, uini et carney, oblacionibus atques defunctionibus et omnia et singula que ad dictam ecclesiam pertinent.* Sur le problème de la dîme et de sa tardive émergence comme prélèvement obligatoire dans le cas péninsulaire, voir ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 98-100 ; DÍAZ DE DURANA, J. R. et GUINOT, E., « La dîme dans l'Espagne médiévale », dans R. VIADER (éd.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXX<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008*, Toulouse, 2010, p. 63-88 ; DAVIES, « Where are the Parishes ? », p. 392.

<sup>2550</sup> On en trouverait d'autres exemples, plus tardifs et moins détaillés : DML, doc. 114 (1085), p. 168 : *concedo Sancto Saluatori iam dicti monasterii Ligerensi .IIII<sup>or</sup>. regalia monasteria : uidelicet illud quod uocatur Igalí, quod est situm in ualle de Sarassaço, cum decaniis suis [...] simul cum ecclesiis .IIII<sup>or</sup>., [...] atque cum omnibus decimis, primiciis et oblacionibus earum ecclesiarum pertinentibus ad Igalí [...]. Alius uero monasterium quod uocatur Burdasपाली similiter dono cum suis decaniis [...] cum omnibus decimis, primiciis et oblacionibus earum ; DCSR 1, doc. 32 (1087), p. 102 : *concedo totam uillam de Lucientes, cum terminis ad eam pertinentibus et cum ecclesiis, decimis primiciis et oblacionibus ; doc. 42 (1090), p. 140 : concedo praedicto monasterio Sancti Ioannis ecclesiam Sancte Marie, perinentem ad monasterium Sancti Iusti, perpetuo possidendam ; scilicet : cum decimis, primiciis, oblacionibus et totam uillam cum suis terminis ; CDCP, doc. 52 (1092), p. 77 : concedo Sancto Joanni de Penna et abbati Aymerico, monachisque inibi Deo die noctuque seruientibus illas ecclesias que fuerint edificate in illa populatione de Lizarrara, vt habeant totas eas saluas et firmas, cum omnibus ad ius ipsarum ecclesiarum pertinentibus, scilicet, omnem decimationem, primicias et oblatas, taliter vt nullus episcoporum aliquid seruitii ibi requirat, exceptis ordinationibus clericorum.**

<sup>2551</sup> Ainsi CSJP 1, doc. 44 (1027), p. 128 : *et eius ecclesia parrochiali eiusdem ville et ecclesiis ibi constructis vel construendis.* L'acte – une donation mal datée de Sanche III à San Juan de la Peña – emploie par ailleurs des expressions inhabituelles pour l'époque (p. 128 : *in Aragona provincia* ; p. 129 : *cum consilio et asensu omnium archidiaconorum et omnium canonicorum meorum maiorum atque minorum*). Il n'a pas été copié dans le *Libro Gótico* de San Juan de la Peña. De même DCSR 2, doc. 56 (1082), p. 159 : *vt monasterium beati Joannis Baptiste de Penna habeat liberas et ingenuas omnes ecclesias parrochitanas, quas in episcopatu Aragonensis adquisiuerit ; DCSR 1, doc. 41 (1090), p. 135-136 : confirmo ad altare Sancti Iohannis de Penna omnia priuilegia et dona et libertates, quas antecessores mei fecerunt et confirmauerunt omnia monasteria et ecclesias parrochitanas et non parrochitanas et cellas.* Ces deux actes – le premier d'origine épiscopale, le second d'origine royale – concédant l'un et l'autre des privilèges que leur ampleur suffiraient à rendre quelque peu suspects, ne sont transmis que par des copies tardives et n'ont eux non plus pas fait l'objet d'une copie dans le premier cartulaire de San Juan de la Peña, pourtant en cours d'élaboration au moment de leur rédaction supposée.

<sup>2552</sup> Ainsi DML, doc. 162 (1098), p. 232 : *recollegerunt eorum clericos et sacerdotes de Roncali monasterio [...] ut abuissent et recipissent omnem medietatem de cunctis decimis et oblacionibus et de omnibus ad ecclesiam pertinentibus et ad parrochiam omnibus temporibus* (acte copié dans le *Becerro Antigo* de Leire avant 1111 :

polysémique du terme *parrochia* jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, son utilisation pour désigner des églises ou des territoires soumis à un monastère peut difficilement être compris autrement que dans le sens le plus classique, où la *parrochia* correspond à la « paroisse » des historiens, c'est-à-dire une « entité territoriale correspondant à une communauté de fidèles »<sup>2553</sup>. Au terme de la chronologie couverte par cette étude, il apparaît donc bien que de grands monastères exercent leur domination sur des églises paroissiales, autrement dit sur les lieux par excellence de l'encadrement pastoral.

Les monastères bénéficiaires de ce mouvement de « hiérarchisation du sacré » ne se contentèrent pas de recevoir ces églises rurales pour en percevoir les rentes<sup>2554</sup>. Nous les voyons parfois les pourvoir d'un desservant qui pouvait être un prêtre extérieur à la communauté monastique ou bien l'un de ses membres : il arrivait en effet qu'un moine fût détaché de son monastère pour exercer des fonctions relevant de la *cura animarum*<sup>2555</sup>. Ils

---

*cf. ibid.*, p. xxv) ; CDMS 3, doc. 1045 (1100), p. 384 : *scribo illud monasterium cum sua uilla, quomodo et omnes adiectiones illius tam uillarum quam etiam et decaniarum parrochiarum uel ipsi monasterio seruientium* (acte copié dans le *Becerro gótico* de Sahagún, élaboré au cours de la décennie suivante : *cf. HERRERO DE LA FUENTE*, « Cartularios leoneses », p. 121-122). Nous ne voyons pas non plus de raisons décisives pour mettre en cause l'authenticité de CSM 2, doc. 94 (1085), p. 72 : *ut nulla parrochia nec nullus clericus de Ayala non accipiat decima et primicia nisi per manu de monasteriis supra nominatis*, et de DCSR 1, doc. 44 (1090), p. 170-171 : *concedo eis omnes parrochitannas ecclesias, que in eadem populacione fuerint facte, cum omnibus iuribus suis sibi pertinentibus*, mais la transmission tardive de ces deux actes n'interdit pas d'imaginer une interpolation.

<sup>2553</sup> Sur le sens du terme *parrochia* au cours du haut Moyen Âge, voir LAUWERS, M., « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », dans *Médiévales* [En ligne], 49 | automne 2005, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 15 mai 2014. URL : <http://medieuales.revues.org/1260> (citation au § 3).

<sup>2554</sup> Nous empruntons l'expression « hiérarchisation du sacré », employée dans le sens d'un mouvement de concentration des lieux de culte au profit des établissements les plus puissants, à BOUGARD, F. et LE JAN, R., « Hiérarchie : le concept et son champ d'application dans les sociétés du haut Moyen Âge », dans BOUGARD, IOGNA-PRAT et LE JAN (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale*, p. 5-19, ici p. 13.

<sup>2555</sup> Voir en général sur le rôle exercé par les moines dans l'organisation des paroisses et l'installation de clercs desservants dans les églises paroissiales AVRIL, J., « Recherches sur la politique paroissiale des établissements monastiques et canoniaux (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.) », dans *Revue Mabillon*, 69, 1980, p. 453-517 ; *ID.*, « Paroisses et dépendances monastiques au Moyen Âge », dans *Sous la règle de saint Benoît : structures monastiques et société en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève-Paris, 1982, p. 95-105 ; CONSTABLE, « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* », p. 366-381. Exemples hispaniques : CDCL 3, doc. 677 (1009), p. 222 : *postea transierunt ipsos presbiteros et deuenie illa cella ut uidua. Nos uero quando ec uidimus fratrem de nostro monasterio ibidem dimisimus qui ibidem doceuat uia monastica sicut doces recola sancta* ; CDMS 2, doc. 423 (1023), p. 74 : *Et ad confirmandam cartam absoluimus uobis uno clerico qui populet semper ipso monasterio* ; CDO, doc. 37 (1054), p. 69 : *concedo Sancto Saluatori [...] et tibi domno Enneconi abbati et omnibus tecum ibi Deo seruientibus in monasterio Honiensi [...] in illa lomba ecclesiam Sancti Martini quam habeo et auis et parentibus meis integram, et ut mittatis ibi clericum qui seruiat Deo* ; DCSR 2, doc. 56 (1082), p. 160 : *Clerici autem parrochitani a monasterio accipiat, et mysterium sacri baptismatis in parrochiis faciant* (voir néanmoins sur le caractère suspect de ce texte *supra*, n. 2551) ; DML, doc. 130 (1090), p. 188 : *precipio ut quicumque fuerit prior in eodem monasterio Sancti Stephani qui debet esse per manus abbatis Leierensis...* ; doc. 140 (1093), p. 202 : *ut ecclesia Sancte Marie de Bessoila semper decantetur a propriis clericis ipsius uille si boni fuerint, sin autem procuret abbas et monachi Sancti Saluatoris quod melius prouiderint* ; doc. 148 (1095), p. 213 : *Ordinamus autem ut abbas Sancti Saluatoris ponat monachum suum aut clericum qui decantet prefatas uillas nostras, scilicet Auaiz et Legarda* ; doc. 149 (1095), p. 215 : *constituo ut ipsi monachi uel clerici monasterii Sancti Iohannis decantent uel decantare faciant ecclesias uillarum mearum* ; doc. 191 (1102), p. 269 : *teneat per unumquemque annum decanus Sancti Martini omni tempore, preter sacerdotem suum que debet miterre ad missas celebrandas ; et illi clerici de uilla decantent ibi alias oras diurnales et nocturnales et*

devaient pour cela avoir reçu la prêtrise, ce qui ne posa sans doute pas trop de difficultés : les mentions de moines-prêtres dans la documentation hispanique du haut Moyen Âge sont, on l'a vu, loin d'être exceptionnelles<sup>2556</sup>. Un canon du concile de Tarragone, au début du VI<sup>e</sup> siècle, avait certes émis quelques réserves sur l'exercice du ministère pastoral par les moines, mais il se bornait à souligner le caractère indispensable de l'autorisation abbatiale<sup>2557</sup>. Il faut attendre la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, quand soufflent un peu partout en Occident les vents de la réforme, pour que les fonctions commencent d'être plus clairement distinguées selon les genres de vie, même si les confusions lexicales peuvent tromper. Les canons conciliaires de Coyanza (1055) et de Compostelle (1056) réservent à des clercs que l'on ne saurait identifier comme des moines – bien qu'ils soient identifiés comme *abbates* ou *monachi* – le ministère divin, la bénédiction des noces ou l'entretien d'écoles pour la formation des clercs. Le second de ces deux conciles consacre par ailleurs aux membres des communautés monastiques un canon particulier où ils sont désignés comme cénobites : ceux-là ne devront rien avoir affaire avec le siècle<sup>2558</sup>. Quant au concile de Coyanza, plusieurs auteurs ont montré que les *monasteria*, les *abbates* et les *monachi* auxquels s'attache son deuxième canon désignent les chapitres cathédraux et leurs membres, plutôt que les monastères et les moines<sup>2559</sup>.

Par ailleurs, les monastères recomposent et étendent autour d'eux le maillage ecclésial en dirigeant eux-mêmes l'édification, la restauration ou la consécration d'établissements religieux, églises et petits monastères destinés à l'équipement culturel des campagnes. Dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, nous voyons ainsi le prêtre Attila fonder l'église de San Esteban de Calvor sous l'autorité du monastère de Samos<sup>2560</sup>. Les exemples se font fréquents à partir du X<sup>e</sup>

---

*quidquid agere solent* ; CDVS (fin XI<sup>e</sup> s.), p. 134 : *mittimus ipsam decimam in tali conuenientia ; ut sacerdotes de Gradus veniant nobis cantare in nostra ecclesia que est in illa turre de Terreros, tres dies in ebdomada, et omnibus diebus festis et dominicis, et si nos iam supranominati ibi fuerimus, vel quisnam de genere nostro, cui hereditas ipsas Turris exit, veniant nobis clerici missam cantare cotidie* (on sait que le château de Graus appartenait alors au monastère de San Victorián de Sobrarbe : *ibid.*, doc. 78 [1085], p. 110) ; CAIa, doc. 300 (fin XI<sup>e</sup>-début XII<sup>e</sup> s.), p. 279 : *conuenientia inter Bernardum, abate cenobii Alaonis, et Martin Galin, quod donat Martinus se a Sancto Stefano de Sclupuca cum medietate de suo avere mobile, ut ipse Martinus vivat caste sicuti clericus debet ; et si in hoc inciderit in ante perdat ipsa ecclesia simul cum ipsa medietate.*

<sup>2556</sup> Voir *supra*, p. 452 sq.

<sup>2557</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tarragone (516), c. 11, p. 37.

<sup>2558</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Coyanza (1055), c. 5, p. 82 : *monachi ad nuptias non eant nisi tantum ad benedicendum* ; conc. de Compostelle I (1056), c. 2, p. 99 : *adiungimus vt per omnes dioeceses tales erigantur abbates, qui ministerium Sanctae Trinitatis rationem fideliter faciant, et in divinis Scripturis et sacros canones sint eruditi. Hi autem abbates per proprias ecclesias canonicas faciant scholam et disciplinam componant, vt tales deferant ad episcopos clericos ordinandos* ; c. IV, 1, p. 100 : *De coenobialibus annectimus ut ordinem regularem per omnia observent [...], ad saeculum non revertantur, in negotiis saecularibus alios eligant.*

<sup>2559</sup> GARCÍA GALLO, « El concilio de Coyanza », p. 393-416 ; GARCÍA Y GARCÍA, « Legislación de los concilios y sínodos », p. 20-23 ; HENRIET, « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », p. 104-109.

<sup>2560</sup> TSJS, doc. 137 (785), p. 297-298.

siècle, pour se multiplier surtout au XI<sup>e</sup> siècle<sup>2561</sup>. Certains de ces petits établissements ruraux construits ou restaurés sous la houlette de puissants monastères répondent clairement aux nécessités de l'encadrement pastoral : en 930, les fidèles de Santiago de Estragiz (*fili ecclesie sancti Iacobi*) – vingt-trois chefs de famille – remettent au monastère de Samos leur église, fondée par leurs parents et aïeux, parce que des prêtres négligents en ont dispersé les biens et se sont rendus coupables d'adultère, si bien que les habitants du lieu, collectivement propriétaires de l'église, se sont trouvés privés de la consolation d'un prêtre et de l'enseignement d'un docteur. On comprend, à demi-mot, qu'il reviendra désormais aux moines de Samos de pourvoir à de tels besoins<sup>2562</sup>. La nature de ces églises rurales contrôlées par de grands monastères se précise à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : alors, il est sans doute permis de les interpréter comme lieux de culte structurant de véritables paroisses. En 1093, l'abbé Pedro de Celanova s'occupe ainsi de faire doter et consacrer une église depuis longtemps édifiée, mais qui n'avait apparemment reçu ni les ressources, ni la sanction rituelle nécessaires à son bon fonctionnement : il la munit donc des *dextros*, où se trouve l'espace cimetière ; les populations vivant dans le territoire associé (*coto*) dépendront de l'autorité de l'évêque et de celle de l'archidiacre desservant, Adaulfo, présent le jour de la dédicace et revêtu du titre d'abbé ; les habitants de Villarino auront en outre l'obligation de fréquenter l'église nouvellement consacrée, d'y payer la dîme et de s'y faire enterrer<sup>2563</sup>. Quelques années plus tard, les églises que l'on prévoit d'édifier sous la conduite des monastères de Vacariça ou d'Oña permettront aux moines d'en tirer dîmes et prémices : les futurs lieux de culte sont

<sup>2561</sup> Voir par exemple *ibid.*, doc. 170 (930), p. 340 ; CDMC 2, doc. 91 (951), p. 64 ; TSMC, doc. 5 (953), p. 34 ; CDMS 1, doc. 270 (973), p. 322-323 ; CAIa, doc. 163 (977), p. 159-160 ; CDMC 3, doc. 215 (991), p. 27 ; CDOb, doc. 8 (1008), p. 10-12 ; TC, doc. 180 (1010), p. 251 ; CAIa, doc. 233 (1021), p. 224 ; CDOb, doc. 102 (1023), p. 91-92 ; CDCL 4, doc. 905 (1032), p. 15 ; PMH, doc. 290 (1036), p. 177 ; CDMS 2, doc. 466 (1042), p. 127 ; DML, doc. 62 (1060), p. 99-100 ; doc. 93 (1071), p. 142 ; CDCL 4, doc. 1134 (1065), p. 356-357 ; CDO, doc. 57-58 (1070), p. 93-97 ; CSVO, doc. 74 (1074), p. 141-142 ; CSM 1, doc. 419 (1074), p. 394 ; doc. 431 (1075), p. 406 ; CSM 2, doc. 12 (1078), p. 19.

<sup>2562</sup> TSJS, doc. 170 (930), p. 340 : *Nos omnes qui sumus filii ecclesie sancti Iacobi, degentes in villa Astragis [...] multis manet cognitum eo quod fundaverunt avii vel parentes nostri ipsam ecclesiam, quam vocant sanctum Iacobum, que sita est in comisso de Lausata, in prefata villa Astragis [...]; et per presbiteros negligentes, distirpatores atque prodigos, non solum fuit destructa res sancte ecclesie, verum etiam adulterium ibidem perpetrabant. Nos autem supradicti, videntes eam destructam, cum grande querimonia elucubratu ad cernendum quod melius erit, non quippe habentes consolationem de sacerdote, nec doctorem qui nos docuisset, consilium inivimus [...] ut faceremus vobis fratribus, qui nunc habitatis in cenobio Samonensi, fratri Adelfio et ceteris, donationem, secundum quod et fecimus, ipsius ecclesie cum omnibus suis prestationibus.* Sur les *fili ecclesie* comme fidèles attachés à une structure que l'on qualifiera de proto-paroissiale, voir LÓPEZ ALSINA, « El encuadramiento eclesiástico », p. 439-443.

<sup>2563</sup> TC, doc. 515 (1093), p. 711-712. LÓPEZ ALSINA, « El encuadramiento eclesiástico », p. 440-441, identifie dans cet exemple tous les traits caractéristiques qui permettent de définir classiquement la paroisse : lieu de culte et cimetière, prêtre desservant, territoire, groupe de fidèles, paiement de la dîme et obligation de sépulture.

conçus dès l'origine comme centres d'un prélèvement fiscal qui doit logiquement dériver de l'exercice de fonctions pastorales<sup>2564</sup>.

### 3. *Les moines et la cura pastoralis : liturgie, sacrements, discipline*

Les communautés monastiques assurent en outre elles-mêmes, sans intermédiaire, des formes d'encadrement des fidèles. Un tel rôle est loin d'aller de soi. En 691, les évêques réunis en concile à Saragosse avaient tenté de réagir contre les excès qui pouvaient dériver de ces pratiques : certains abbés avaient charge d'âmes, et accueillait à ce titre des laïcs au sein de leurs monastères, au point de perturber les moines et d'affecter la rigueur de leur conduite ; aussi l'accueil devait-il être étroitement borné<sup>2565</sup>. Près de deux siècles et demi plus tard, un diplôme d'Ordoño II distinguait clairement les monastères et les « église[s] populaire[s] ou publique[s] » : à la différence de celles-ci, ceux-là n'étaient normalement pas destinés à l'accueil des fidèles<sup>2566</sup>. Pourtant, une formule assez couramment employée dans les chartes de donation adressées aux monastères met au rang des destinataires potentiels, aux côtés des moines, les fidèles qui s'y réuniraient<sup>2567</sup>. L'imprécision des termes ne permet guère de savoir qui sont ces derniers ni les raisons pour lesquelles ils auraient à se rendre dans un monastère, mais la présence de laïcs dans les monastères est en certains cas attestée comme une réalité dépassant la reproduction figée d'un formulaire : à Celanova, en 1027, une charte est confirmée en présence de la communauté des frères, mais aussi de *laicos*<sup>2568</sup> ; à San Martín de Roncal, en 1098, un groupe de laïcs confirme une charte aux côtés des moines, de clercs et de nobles ; la cérémonie se déroule dans l'église, ou dans son *atrium*, lors de la vigile de l'épiphanie. Cette précision calendaire, assez inhabituelle, pourrait s'expliquer par la volonté

---

<sup>2564</sup> LPC, doc. 77 (1098), p. 124 ; CDO, doc 111 (1099), p. 142.

<sup>2565</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Saragosse III, c. 3, p. 476-478.

<sup>2566</sup> Tumbo A, doc. 31 (919), p. 116 : *ut sit in perpetuum locum monasterii atque cenobii, non popularem ecclesiam nec publicam, set ut est semota ad monachorum uita uel confessorum mansionem.*

<sup>2567</sup> TSJS, doc. S-1 (904), p. 440 : *pro sustentatione religiosorum in eodem loco degentium uel pauperum adque cunctorum fidelium ibidem concurrentium* ; CDMC 1, doc. 27 (927), p. 91 : *pro sustentatione religiosorum et deegentium [sic] atque cunctorum sacerdotum fidelium ibidem concurrentium* ; CDCA, doc. 35 (929), p. 87 : *pro sustentatione religiosorum in eodem loco degentium atque cunctorum fidelium ibidem concurrentium* ; doc. 103 (962), p. 133 : *pro sustentatione religiosorum in eodem loco degentium atque cunctorum fidelium ibidem concurrentium* ; CDCL 3, doc. 535 (990), p. 34 : *pro subsustentationem [sic] monachorum [sic] ibidem gentium et cunctorum fidelium [sic] ibi concurrentium ibi abitantium* ; CSMP, doc. 42 (1068), p. 89 : *pro substentatione religiosorum atque stipenda illarum aut pauperum vel qui ad altario vestre beatitudinis quotidianis diebus deservire iubenter (?) atque cunctorum fidelium ibidem concurrentium* ; LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, doc. 13 (1072), p. 408 : *pro victum, et vestimentum fidelium ibi degentium* ; TSJS, doc. 176 (1078), p. 348 : *pro victu atque vestitu fidelium ibi degentium.*

<sup>2568</sup> Ainsi TC, doc. 434 (1027), p. 595 : *Qui presentes fuerunt [...] omnem concilio Cellenove fratres et monagos et laicos.*

d'enregistrer un événement notable : cette foule mêlée ne s'était sans doute pas seulement rendue au monastère pour y participer à la validation d'un acte juridique, mais aussi pour y assister aux célébrations liées à une fête majeure du cycle liturgique<sup>2569</sup>.

Ces fidèles fréquentant les établissements monastiques se confondent sans doute en partie avec les hôtes et les pèlerins de passage. Leur présence s'explique aussi parce que les reliques conservées par les monastères, du moins certaines d'entre elles, sont elles-mêmes objet de vénération populaire. Peut-être dès 842 – mais la date est controversée –, le transfert des reliques des saintes Nunilo et Alodia au monastère de Leire aurait ainsi fait l'objet d'une célébration dans l'église, en présence du peuple<sup>2570</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, les exemples de fidèles venus au monastère pour vénérer les saints et en espérer quelque bienfait sont plus nombreux<sup>2571</sup>. À Silos, quelques années après la mort de Dominique en 1073, le transfert du tombeau du saint abbé dans un lieu plus digne de la dévotion qu'il suscite s'effectue devant une grande assemblée de fidèles, nobles et gens du peuple<sup>2572</sup>. Le rayonnement de ces centres de pèlerinage monastiques est souvent d'une ampleur limitée, locale ou régionale : à San

---

<sup>2569</sup> DML, doc. 162 (1098), p. 232 : *nobilibus uiris, monachis, clericis et laicis qui fuerunt congregati in atrio Sancti Martini iam dicti cenobii, in uigilia Epiphaniae.*

<sup>2570</sup> *Ibid.*, doc. 1 (842), p. 12 : *Et posita super altare Sancti Saluatoris et commendata Fertunio abbati suisque monachis coram populo, festiuitatem exceptionis corporum sanctarum celebranti in eodem loco.* L'acte est tenu pour suspect par UBIETO ARTETA, A., « Abades de San Salvador de Leire durante el siglo X », dans *Saitabi*, 14, 1964, p. 31-36, ici p. 31, et pour faux par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 49, en fonction d'un argument chronologique : on a traditionnellement fixé à 851 la date du martyre des saintes et à 880 celle du transfert de leurs reliques : voir *ibid.*, p. 81-83 ; LÓPEZ DOMECH, R., « Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico », dans *Antigüedad y cristianismo*, 16, 1999, p. 379-396. CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 72-76, a toutefois avancé des arguments sérieux en faveur d'une redatation de ces deux événements respectivement en 813 et 842. Une autre charte du monastère, datée de 1022 mais reconnue pour une forgerie du XII<sup>e</sup> siècle par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 92-93, évoque une assemblée comparable : DML, doc. 20 (1022), p. 45-46 : *Factum testamentum confirmationis priuilegii in presentia seniorum, episcoporum et abbatum et plurimorum hominum qui conuererunt [sic] adorare Deum et celebrare festiuitatem sanctarum martirum in supradicto monasterio, die XII kalendarum nobembrium.*

<sup>2571</sup> Ainsi à San Isidoro de León : *Translatio sancti Isidori*, éd. F. SANTOS COCO, *Historia Silense*, Madrid, 1921, p. 93-99, ici p. 98-99 : *In eo autem loco quo sancti corporis reliquie a fideli plebe uenerantur. tanta et talia miracula dominus noster ihesus Christus ad honorem et gloriam sui nominis est dignatus ostendere. cecis lumina restituendo. surdis auditum reformando. inmundos spiritus ex obsessis corporibus eliminando. claudis gressum redintegrando* ; San Adrián de las Palmas : CDCP, doc. 34 (1084), p. 61 : *ecclesia Sancti Adriani martyris, que est sita in ripa que dicitur Palma iuxta Ibero flumine, cui iungitur ex aduerso Ega flumen, ubi multa miraculorum signa, multeque concurrentium curationes eodem prefato martyre interpellante a Domino declarantur* ; Silos : Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 23, p. 310 : *Crescente autem mirabilium operum eius preclara magnificentia, qua sunt euidenter manifestata ueneranda meritorum eius insignia, cepit etiam crescere erga uenerabile sancti uiri corpus summa populorum deuotio et infinita promiscui sexus ad sacrum tumulum eius properantis frequentia.*

<sup>2572</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 23, p. 310 : *Adueniente denique prenominate pontifice cum suorum deuoto conuentu clericorum ac prefati loci abbate cum religiosorum agmine monachorum, conuenientibus etiam plurimis turbis nobilium plebeiorumque populorum ac digna reuerentia debitaque religiositate completis diuinis missarum hymnorumque officiis, translatus est corpus sanctissimi uiri a sepulcro in quo primum, excedens a seculo, fuerat reconditum et intra ecclesiam, ante altare beati Martini, ubi nunc ueneratur, honorifice est tumulatum.*

Sebastián de Picosacro, les reliques attirent les *habitantes regioni*<sup>2573</sup> ; à San Millán de la Cogolla, ce sont les habitants de la terre voisine de Lara qui viennent adorer le corps du saint<sup>2574</sup>. À Silos, le transfert du tombeau de Dominique nécessite l'accord du voisinage<sup>2575</sup>, et les infirmes et possédés guéris par les prières adressées au saint sont généralement originaires des localités des environs<sup>2576</sup>. Les descriptions de monastères capables d'attirer les fidèles venus de très loin s'expliquent sans doute davantage par une volonté de magnification que par la réalité d'une polarisation étendue<sup>2577</sup>. La fréquentation du monastère est aussi, pour ces dévots et ces pèlerins, l'occasion d'assister à des cérémonies liturgiques : à Silos, des messes sont célébrées en présence du peuple, non seulement pour une occasion aussi solennelle que la translation du corps de Dominique<sup>2578</sup>, mais aussi de façon plus habituelle : elles sont souvent l'ultime étape du processus miraculeux<sup>2579</sup>. À San Juan de la Peña, si l'on en croit la problématique *Translatio Indaletii*, censément composée en 1084 par un moine clunisien, une foule s'était réunie à la fois pour assister à la cérémonie de transfert des reliques, mais aussi aux célébrations du jeudi saint<sup>2580</sup>.

<sup>2573</sup> LCFA 2, doc. 132 (1029), p. 43 : *edificauit iuxta cacumen ipsius spelunce domus orationis in nomine sancti Sebastiani martiris et item dedicauit ibi et conueniunt omnes habitantes regioni ipsius, genua flectentes et Deo indulgenciam postulantes.*

<sup>2574</sup> CSM 1, doc. 408 (1073), p. 384 : *Contigit ut magna parte plebibus de Lara venirent causa orationis ad atrium beati Emiliani, eadem hora fuerunt pignorati a plebibus terre [...]. Unde comes Gonzalvo Salvatorez, qui Laram dominabatur, misit mihi suos nuntios et dixit quia ego malum honorem portabam ad beati Emiliani corpus, quia proibebam plebes venire ad adorandum eum.*

<sup>2575</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 23, p. 310 : *cum uoluntate omnium uicinorum episcoporum et abbatum atque obtimatum omniumque circumhabitantium populorum, decreuit dignumque iudicauit corpus beati Dominici ad uenerabilioris sanctitatis eminentiorisque dignitatis locum esse merito transferendum.*

<sup>2576</sup> *Ibid.*, I, 15, p. 278-280 ; II, 5, p. 238 ; 30, p. 398 ; 31, p. 402 ; 38, p. 418.

<sup>2577</sup> Ainsi LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, doc. 13 (1072), p. 409 : *crevit fama per utriusque partibus de ipsis sanctis, qui ibi sunt recondite [?] ibi Deus concurrentium multorum de longisque partibus ;* Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, 31, p. 402 : *populo totius patrie ad ueneranda merita beati Dominici cateruatim currente.*

<sup>2578</sup> *Ibid.*, I, 23, p. 310.

<sup>2579</sup> *Ibid.*, II, 3, p. 326 : *Finitis itaque diebus septimane atque superueniente dominico die, in quo, dum hora competenti a deuoto Deoque digno conuentu congregationis officium diuini misterii celebraretur ac lectio sancti Euangelii a diacono more ecclesiastico recitaretur, omni populo presente et de tam inuiso miraculo mirante, miseranda mulier et solitum usum loquendi et audiendi recepit ;* II, 30, p. 398-400 : *Cum igitur lux diei redisset et more solito diuinum officium misse ad sanctum sepulcrum beati uiri Dominici, celebratum fuisset, ille infirmus... sanus atque incolumis super pedes suos stans, ammirante atque gaudente uniuerso astante populo, Saluatoris clementiam magna uociferatione cepit laudare et suffragia beati uiri, Dominici, extollere ;* II, 31, p. 402 : *Denique superueniente beati Sebastiani martiris festiuitate et magna populi numerositate ad cenobium Exiliense confluenta celebrataque ad tumulum beati uiri missarum solemnitate atque fusa ab omnibus deuota oratione pro debilis ibi iacentis sanitate, confestim tiliarum illius nerui sunt magna celeritate soluti.*

<sup>2580</sup> *Translatio sancti Indaletii episcopi*, éd. J. CARNANDET, *Acta sanctorum aprilis*, III, Paris-Rome, 1866, 30 avril, p. 733-739, ici II, 14, p. 738 : *Posthaec ergo induta omnis congregatio albis et cappis honorifice, cum cereis magnis flammantibus et thuribus ex multo incenso et thymiamate flagrantibus, una cum uenerando Patre et praefato Rege ejusque filio, Principibus quoque ipsius, atque innumerabili pauperum Christi multitudine, qui ad diem festum Dominicae Coenae ex diversis locis conuenerant, susceptus est gloriosus Dei Confessor et Pontifex B. Indaletius.* Le texte ne nous est transmis qu'à l'époque moderne par Tamayo de Salazar, faussaire patenté, et l'on ne peut admettre sans précautions son authenticité : PÉREZ EMBID-WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 49-55, y voit une forgerie des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles ; HENRIET, « Les saints et la frontière », p. 377,

Les abbés exerçaient donc une *cura pastoralis* qui n'était peut-être pas destinée à leurs seules communautés. C'est ce que pourraient indiquer deux chartes du XI<sup>e</sup> siècle qui se réfèrent à cette charge pastorale, précisément dans un contexte où le monastère – San Millán de la Cogolla ou San Juan de la Peña – apparaît ouvert aux laïcs<sup>2581</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle, l'inventaire de biens réalisé sous l'abbatiat de Miro d'Albelda s'ouvre dans le même sens par un préambule rappelant l'obligation de *cura animarum* qui pèse sur tous les prélats<sup>2582</sup>. Certains actes de *traditio* personnelle paraissent ainsi dériver d'une exigence de prise en charge pastorale, alors liée à une entrée en religion ou, au moins, à des formes d'attachement resserré entre un individu et la communauté réceptrice : en 951, une certaine Leocadia concède tous ses biens au monastère d'Abellar, à la condition que les moines l'entretiennent tant qu'elle vivra ; d'un même mouvement, elle affirme se placer elle-même

« dans la main du seigneur abbé Severo, qui est le père des frères demeurant en ce monastère, conduisant pour le Christ les âmes sur le chemin de la pureté, de sorte, que par son gouvernement et l'intercession des martyrs qui sont vénérés en ce lieu, [elle] mérite d'expier [ses] propres fautes »<sup>2583</sup>.

La prise en charge des âmes devait impliquer des formes de prédication. À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, le moine Beatus de Liébana aurait ainsi prêché au peuple lors de la vigile de Pâques<sup>2584</sup>. Trois siècles plus tard, dans le prologue de la *Vita Dominici siliensis*, l'hagiographe Grimaud paraissait destiner son œuvre non seulement à la communauté

---

n. 72, se borne à qualifier la pièce de suspecte, tout en rappelant que la translation en elle-même est un épisode authentique ; *ID.*, « Propagande hagiographique et reconquête », p. 359, n. 64, se montre un peu plus circonspect : « Ce texte passionnant n'a pas encore fait l'objet d'une étude de fond permettant de déterminer s'il s'agit d'une falsification, d'un texte authentique ou d'un composé des deux. [...] Quoiqu'il en soit, la réalité de la translation est attestée par d'autres sources et apparaît hors de doute. » ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 85, paraît admettre sa pleine authenticité.

<sup>2581</sup> CSM 1, doc. 223 (1043), p. 219-220 : *me Sancio episcopo pastorali cura monasterium Sancti Emiliani regente, contigit quod quedam mulier rustica nomine Maior, in villa Terrero, videns se sublimiorem suis vicinis, nolebat ire cum illis in officio operis agrorum et vinearum Sancti Emiliani* ; DCSR 1, doc. 39 (1086), p. 95 : *in diebus sancte quadragesime, me persistente in ieiunio et luctu in monasterio Sancti Iohannis, quod de Penna dicitur, uenerunt ad me quidam uillani de honore Sancti Iohannis clamantes, quod quidam pignoreret illos, pro debita cuiusdam honoris ipsius monasterii [...]. Abbas Sancius humilis et benignus cura gerente pastoralique officio fulgente in Pinuatensem Ecclesiam.*

<sup>2582</sup> CAIb, doc. 68 (1094-1108), p. 88 : *omnes ecclesie prelati suscepti prelationis officium sese accepisse meminerint, ut preter animarum cura, qua circa subditorum salutem spiritualium amministrazione studiosus invigilare iubentur, etiam in his que exteriora sunt, sine quibus temporalis vita non ducitur, curam et sollicitudinem habeant.*

<sup>2583</sup> CDCL 1, doc. 236 (951), p. 329 : *trado me ipsa in manus domni Seueri abbati, qui est pater fratrum in ipso monasterio commorantium, ad regendas animas pro Christo illesas, ut per eius ducatum et intercessionem martirum, qui ibi sunt dicati, merear a proprio delicto expiari.* Voir aussi dans le même sens, et à destination du même monastère : *ibid.*, doc. 177 (943), p. 256 : *trado me in manus abbati domno Seuero, ut per suas manus ducat me ante tribunal Domini nostri Ihesu Christi.*

<sup>2584</sup> Élipand, *Epistula episcoporum*, p. 92.

monastique de Silos, mais aussi à tous ceux qui souhaiteraient l'entendre<sup>2585</sup> : s'il y a là davantage qu'une formule toute faite<sup>2586</sup>, il faut imaginer de telles lectures publiques s'intégrant à des cérémonies célébrées au monastère et dont l'assistance pouvait être partiellement composée de fidèles laïques. Plusieurs récits de miracles collectés dans la *Vita* prouvent d'ailleurs l'attachement de Grimaud au respect de l'obligation faite aux laïcs d'assister à la messe et à certains offices : certains d'entre eux sont ainsi durement châtiés pour leur coupable négligence<sup>2587</sup>.

Cette pastorale monastique prenait sans doute place à l'intérieur même des églises monastiques<sup>2588</sup>. La présence de barrières monumentales ou de chancels hauts permettait d'isoler physiquement et visuellement le chœur, où se tenaient les célébrants ordonnés, de l'assistance des non initiés<sup>2589</sup>. De tels éléments, bien attestés dans les églises asturo-léonaises préromanes aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, ont fait l'objet d'interprétations divergentes dans le cas particulier des églises monastiques<sup>2590</sup> : certains auteurs y ont vu la traduction d'une division de l'espace ecclésial entre les moines et les simples fidèles<sup>2591</sup>, d'autres plutôt la marque d'une séparation intra-communautaire entre les moines ordonnés et ceux d'entre eux qui ne l'étaient pas<sup>2592</sup>. Le débat n'admet sans doute pas de solution définitive ni systématique, et il est d'autant plus difficile à résoudre que la caractérisation monastique des exemples connus d'églises pourvues de tels équipements est rarement bien assurée<sup>2593</sup>. La présence d'une

---

<sup>2585</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, Prol., p. 152-154 : *uobis et cunctis audire cupientibus*.

<sup>2586</sup> Voir en ce sens VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis »*, p. 106.

<sup>2587</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, 3, p. 326 ; II, 31, p. 402.

<sup>2588</sup> Sur la place des laïcs dans les églises, voir en termes généraux RAUWEL, A., « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », dans *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 14 décembre 2013. URL : <http://cem.revues.org/4392> ; DOI : 10.4000/cem.4392, § 15. Concernant le cas particulier des églises monastiques : HUBERT, J., « La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *I laici nella « societas christiana »*, p. 470-487.

<sup>2589</sup> SCHLUNK, H., « La iglesia de S. Gião, cerca de Nazaré. Contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas en la península Ibérica », dans *Actas do II Congresso nacional de arqueologia*, Coimbra, 1971, p. 509-528 ; BANGO TORVISO, « La vieja liturgia hispana », p. 101-102 ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et ARIAS PÁRAMO, L., « Cancel prerrománico de San Tirso de Candamo : historia e iconografía », dans *Territorio, sociedad y poder*, 1, 2006, p. 241-257, ici p. 241.

<sup>2590</sup> Éléments de mise au point historiographique dans MORENO MARTÍN, « La configuración », p. 202-204 ; *Id.*, *La arquitectura monástica*, p. 396-399.

<sup>2591</sup> Ainsi SCHLUNK, « La iglesia de S. Gião », p. 519 ; CABALLERO ZOREDA, L., « Arquitectura de culto cristiano y época visigoda en la Península Ibérica », dans *XXXIV curso di cultura*, p. 31-84, ici p. 70-72 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », p. 29.

<sup>2592</sup> BANGO TORVISO, « La imagen del monasterio », p. 191-192 ; PÉREZ CAMACHO, « El *ora* en la jornada del monje », p. 52-54.

<sup>2593</sup> Quelques cas sont cependant bien attestés, comme ceux de San Tirso de Candamo à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle : FERNÁNDEZ CONDE et ARIAS PÁRAMO, « Cancel prerrománico de Santo Tirso de Candamo », p. 242-245 ; San Salvador de Priesca au début du X<sup>e</sup> siècle : GARCÍA ÁLVAREZ, A., RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Á., ADÁN ÁLVAREZ, G. E. et GONZÁLEZ CALLE, J. A., « Arquitectura religiosa del siglo X : San Salvador de Priesca (Villaviciosa, Asturias) : de la iglesia monástica a la parroquia », dans *La Península Ibérica en torno al año mil. VII Congreso*

tribune occidentale dans certaines églises monastiques a pu donner lieu à des interprétations similaires : l'une de ses fonctions aurait été de séparer les moines et les laïcs lors des cérémonies liturgiques auxquelles participaient ces derniers, mais il est là encore impossible de dépasser le stade de la conjecture<sup>2594</sup>. On peut affirmer tout au moins que, la participation de fidèles laïques à des cérémonies célébrées dans les églises des monastères n'étant nullement exceptionnelle, la ségrégation spatiale de l'assistance en fonction du critère de l'appartenance à la communauté monastique peut être retenue comme une hypothèse crédible. Une telle séparation pouvait d'ailleurs s'adosser à une disposition canonique prescrivant la communion des prêtres et des lévites devant l'autel, celle des autres clercs dans le chœur, celle du peuple hors du chœur<sup>2595</sup>.

Le rôle pastoral des moines ne se limitait toutefois pas au périmètre de leurs établissements. Selon l'auteur de sa *Vita*, Dominique, abbé de Silos, s'aventurait parfois à l'extérieur du monastère pour prêcher dans la campagne environnante<sup>2596</sup>. Un canon du pénitentiel de Cordoue, d'interprétation difficile – il pourrait se référer seulement au clergé cathédral –, évoque la possibilité pour les abbés d'administrer la communion dans une *villa*, à condition qu'ils aient au préalable reçu l'autorisation expresse de l'évêque ou qu'une urgence aussi extrême que la maladie d'un fidèle l'exige impérieusement<sup>2597</sup>. De fait, nous pouvons voir quelquefois des abbés et des moines se presser au chevet des mourants, appelés par ces derniers<sup>2598</sup>. Le trépas survenu, la prise en charge des sépultures par les moines n'était pas

---

*de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2001, p. 285-310, ici p. 305 ; San Miguel de Escalada à la même époque : MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium*, p. 165-167. Une forme voisine de la structure à trois arcs constituant la séparation entre le chœur et la nef à San Miguel de Escalada peut être vue dans l'église asturienne de Santa Cristina de Lena : ARIAS PÁRAMO, L., « Aproximación a la realidad material del monacato asturiano en la Alta Edad Media », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monjes y monasterios*, p. 205-227, ici p. 220-225. Sur son origine monastique, voir TORRENTE FERNÁNDEZ, « El monacato en el territorio de L.lena », p. 225-228 et 237. Voir photographies en annexe XXI. Pour d'autres cas d'identification plus incertaine, voir notamment *The Art of Medieval Spain*, p. 134-137 ; CABALLERO ZOREDA, *et al.*, « La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza », p. 158 ; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Arqueología cristiana*, p. 222-238 ; 433-437 ; 441-445.*

<sup>2594</sup> Voir en ce sens MONREAL JIMENO, « San Millán de Suso », p. 87-88 ; GUARDIA, M., *San Baudelio de Berlanga, una encrucijada*, Bellaterra-Barcelone-Girone-Lérida-Tarragone, 2011 (Memoria artium, 10), p. 109-116.

<sup>2595</sup> Cf. VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède IV (633), c. 18, p. 198 : *Sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus*.

<sup>2596</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 21, p. 292 : *Quadam die uir Dei, Dominicus, a monasterio egressus ad uillam que Mons Rubicundus uulgariter locutione uocatur uenit. Ibiq[ue] ante ecclesiam beate Marie semper Virginis consedit et populum, qui maximus ad eum confluebat, cepit docere de regno Dei*.

<sup>2597</sup> *Paenitentiale cordubense*, c. 155, p. 66 : *Si quis abbati aut presbiter uel diaconus absque iussu episcopi in uilla ausus fuerit communicare absque ulla infirmitate uel actio uirum aut femina, L<sup>a</sup> flagella accipiat aut V dies peniteat*. Sur l'interprétation de ce canon, voir BEZLER, *Les pénitentiels*, p. 249-250.

<sup>2598</sup> Ainsi CDCL 3, doc. 873 (1030), p. 485 ; DML, doc. 139 (1076-1093), p. 201 ; CDMS 3, doc. 1124 (1105), p. 484.

rare<sup>2599</sup>. Il est plus difficile d'identifier leurs éventuelles interventions lors de cet autre moment décisif de la vie du chrétien qu'était la réception du baptême. L'histoire du sacrement baptismal dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge est du reste fort mal connue, faute de sources et d'études. Tout au plus peut-on citer un exemple tardif, socialement peu représentatif : en 1106, le fils d'un comte est baptisé dans l'église de San Millán de la Cogolla<sup>2600</sup>. La présence de piles baptismales à l'intérieur d'églises monastiques serait un indice plus probant, mais elle est difficile à prouver de façon assurée<sup>2601</sup>.

L'ouverture des églises monastiques aux fidèles put aussi occasionner quelques troubles. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un certain Martín avait ainsi commis dans l'église de San Pedro de Cardena un larcin estimé à quatre cents sous d'argent<sup>2602</sup>. Il est vrai qu'il pourrait s'y être introduit subrepticement, mais il est moins probable que la présence de jeunes filles dans l'église de Santiago de Peñalba, quelques années plus tôt, n'ait pas été préalablement autorisée par les moines ; celles-ci n'en détériorèrent pas moins – nous ignorons pourquoi – les ornements et les voiles liturgiques de l'église<sup>2603</sup>. Ces délits nous sont connus parce qu'ils furent ultérieurement compensés par des donations, lesquelles donnèrent lieu à une mise par écrit. Dans les deux cas, la faute fut reconnue par les coupables, qui l'imputèrent à l'action du diable : telle fut du moins la version enregistrée par le scribe. Règlement judiciaire ou infra-judiciaire, certainement, dont témoigneraient pareillement nombre de donations à caractère pénal, octroyées aux monastères en compensation d'un délit ou d'un crime<sup>2604</sup>. Ne pourrait-on deviner aussi derrière ces textes l'expression d'une pastorale monastique qui visait à discipliner les mœurs en réprimant les fautes et en éduquant les pécheurs ? En ce sens, les livrets pénitentiels furent sans doute le moyen de diffuser auprès de la société chrétienne des modèles de comportements inspirés d'un idéal de vie monastique<sup>2605</sup>, et l'intérêt des moines –

---

<sup>2599</sup> Voir *supra*, p. 282 sq. et 444 sq.

<sup>2600</sup> CSM 2, doc. 315 (1106), p. 210 : *Eodem ano in die sancti Michaelis baptizavit comes Garsia suum filium in Sancti Emiliani ecclesiam.*

<sup>2601</sup> Exemples incertains présentés par GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Arqueología cristiana*, p. 433-437 et 441-445. Inventaire plus complet *ibid.*, p. 238-246. Plus largement sur le problème irrésolu de l'administration du baptême dans des monastères, voir MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 399-401.

<sup>2602</sup> CSPC, doc. 374 (1083), p. 426 : *propter diabolum que fecit me inpediente et feci furtum inualente CCCC solidos argenti, et istum furtum que feci intro in ecclesia de Sancti Petri.*

<sup>2603</sup> CDCA, doc. 414 (1078), p. 326 : simple notice rédigée à partir d'un acte perdu, où l'on apprend que la donation faite par une certaine Vita au monastère de Peñalba a été réalisée « porque ella y su hermana María en tiempo de su mocedad, engañadas del diablo, siendo abad Fortes, hicieron daño en los ornatos y velos de dicha iglesia de Santiago de Peñalba ».

<sup>2604</sup> Ainsi CDMC 2, doc. 96 (952), p. 74 ; doc. 111 (955), p. 92 ; CIC, doc. 11 (979), p. 35 ; CDMC 3, doc. 205 (989), p. 17 ; CDMS 1, doc. 358 (998), p. 432-433 ; TC, doc. 471 (1009), p. 651 ; TSPM, doc. 27 (1076), p. 113 ; MSMP, doc. 30 (1085), p. 303.

<sup>2605</sup> Voir BEZLER, *Les pénitentiels*, p. 274-277.

ceux d'Albelda et peut-être de Silos<sup>2606</sup> – à copier de tels textes, pourtant destinés à la pastorale des laïcs, trouve probablement ici l'une de ses raisons majeures<sup>2607</sup>. Il faut imaginer aussi des interventions plus directes : le rôle dévolu aux abbés dans la discipline pénitentielle et la réclusion des pénitents prouve l'investissement monastique dans une *cura animarum* qui concernait potentiellement l'ensemble des fidèles<sup>2608</sup>. L'épisode de la *Vita Dominici siliensis* montrant l'abbé Dominique convoquer auprès de lui, pour le sermonner, un certain García Muñoz, coupable d'avoir pillé à plusieurs reprises les récoltes sur pied de ses voisins et celles du monastère de Silos, est peut-être sorti de l'imagination de l'hagiographe, mais il n'aurait rien pour détonner vraiment avec l'ensemble des indices glanés : les moines d'Hispanie, jusqu'à l'orée du XII<sup>e</sup> siècle, paraissent bien avoir assuré sans intermédiaire un rôle d'encadrement pastoral<sup>2609</sup>.

Celui-ci n'était pas dissociable d'un pouvoir de contrôle social qui dérivait lui-même d'une capacité à maîtriser l'espace : les monastères, placés à la tête de domaines plus ou moins vastes, furent les agents actifs d'une prise de contrôle et d'une organisation progressives d'un espace chrétien en construction. Sans prétendre aborder entièrement un sujet qui nécessiterait à lui seul tout un livre, il convient avant de clore ce chapitre de lui consacrer quelques réflexions.

## C. Monastères, peuplement et organisation de l'espace social

### 1. Construction des territoires chrétiens et colonisation monastique

L'histoire altimédiévale du peuplement, concernant les royaumes péninsulaires, est marquée par un jalon décisif : la thèse, jadis défendue avec passion par Claudio Sánchez-Albornoz, de la désertification (*despoblación*) d'une vaste zone étendue entre les Monts cantabriques et le Duero, qui aurait été consécutive à la conquête musulmane de 711 et aux raids menés de part et d'autre de la frontière dans les décennies suivantes. À partir du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, l'expansion méridionale du royaume asturien aurait donné lieu au repeuplement

---

<sup>2606</sup> Sur la transmission des pénitentiels d'Albelda et de Silos, voir BEZLER, *Paenitentialia*, p. XXXI-XXXIX. Le premier est tiré d'un manuscrit d'origine assurément monastique, le fameux *Codex albeldensis* : voir *Códice Albeldensis* 976. Sur le manuscrit qui transmet le pénitentiel *silense* (Londres, British Library, Add. 30853), peut-être copié à Silos même, voir DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 26, p. 317 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 253-257.

<sup>2607</sup> Sur la fonction de ces pénitentiels, voir BEZLER, *Paenitentialia*, p. XIX-XX ; MARTÍNEZ LLORENTE, « El Penitencial albeldense », p. 195.

<sup>2608</sup> Sur la pratique de la réclusion pénitentielle, voir *supra*, p. 377 et 566 *sq.* Plus largement sur l'administration de la pénitence par les moines, voir HAMILTON, *The Practice of Penance*, p. 94-98.

<sup>2609</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 15, p. 278-280.

(*re población*) progressif d'un espace initialement conçu comme glacis défensif. Dans ses formulations les plus radicales, que Sánchez-Albornoz a d'ailleurs lui-même nuancées, une telle interprétation est aujourd'hui abandonnée à peu près unanimement par les historiens<sup>2610</sup>. Si l'idée selon laquelle les confins méridionaux du royaume asturien auraient été vidés de toute occupation humaine est assurément erronée – l'archéologie, faute de textes, l'a démontré en suffisance –, il n'en demeure pas moins que la domination chrétienne paraît s'être imposée dans des régions faiblement peuplées et marquées par une profonde désorganisation administrative, civile et ecclésiastique, peut-être liée autant ou davantage au lent délitement des structures rurales héritées de l'Antiquité et à la disparition du royaume wisigothique qu'aux campagnes militaires menées au cours du VIII<sup>e</sup> siècle. La construction et l'expansion des royaumes chrétiens d'Hispanie au cours du haut Moyen Âge s'accompagnent donc de l'intégration territoriale des espaces nouvellement dominés, par l'incorporation de formes d'occupation et de structures sociales préétablies et mal connues, mais aussi par une densification du peuplement et la mise en exploitation de nouvelles terres<sup>2611</sup>.

Dans ce contexte, l'idée d'une « colonisation monastique » doit sans doute être préférée, sur le plan conceptuel, à la notion de *monacato repoblador* développée par Antonio Linage Conde<sup>2612</sup>, à condition, d'une part, de définir la première expression comme un

---

<sup>2610</sup> Voir en particulier au sein d'une historiographie nourrie : MENÉNDEZ PIDAL, R., « Repoblación y tradición en la cuenca del Duero », dans *Enciclopedia lingüística hispánica*, vol. 1, Madrid, 1960, p. XXIX-LVII ; SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Despoblación y repoblación* ; MOXÓ, S. DE, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, 1979 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La progresión cristiana hasta el Duero : repoblación y organización social del espacio en el valle del Duero en los siglos VIII a XII », dans *España, al-Andalus, Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanque, 1990, p. 23-35 ; *Id.*, « La repoblación del valle del Duero en el siglo IX : del yermo estratégico a la organización social del espacio », dans *Actas del Coloquio de la V asamblea general de la Sociedad española de estudios medievales*, Saragosse, 1991, p. 15-39 ; *La Reconquista y repoblación de los reinos hispánicos. Estado de la cuestión de los últimos cuarenta años. Actas del coloquio de la V Asamblea general de la Sociedad española de estudios medievales*, Saragosse, 1991 ; *Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX. IV Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 1995 ; MINGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « La despoblación del Duero : un tema a debate », dans *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22, 1999, p. 67-80 ; DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 241-268.

<sup>2611</sup> L'approche de la question a été renouvelée par une série d'études régionales parues au tournant des années 1990-2000, dont nous schématisons ici les résultats : PEÑA BOCOS, *La atribución social del espacio* ; ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media* ; PASTOR DÍAZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito* ; MARTÍN VISO, *Poblamiento y estructuras* ; ESCALONA, J., *Sociedad y territorio en la Alta Edad Media : la formación del alfoz de Lara*, Oxford, 2002 (BAR International Series, 1179) ; SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento* ; LÓPEZ QUIROGA, *El final de la Antigüedad*.

<sup>2612</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 395-400. Bien que l'A. recoure aussi au terme de « colonización », il l'emploie dans un cadre interprétatif – « una tierra falta de hombres y de cultivos » – largement inspiré des thèses de Claudio Sánchez-Albornoz que l'on ne peut admettre tel quel aujourd'hui. Interprétation comparable, bien que déjà plus nuancée, dans LACARRA, « En torno a la colonización benedictina », p. 9-10. Plus opératoire apparaît le concept de « colonisation monastique » tel que le définit GARCÍA DE CORTÁZAR, « La colonización monástica », p. 18 : « Entiendo por colonización monástica el doble proceso constituido, de un lado, por la proliferación de centros monásticos y, de otro, por el conjunto de iniciativas y los resultados de su aplicación desplegado por aquéllos sobre la población asentada en un espacio y durante un tiempo ».

processus de colonisation agraire qui n'a pas supposé nécessairement, comme on l'a longtemps affirmé, de grands mouvements migratoires, d'autre part et conséquemment, d'inverser les données du problème : les monastères ont accompagné et structuré le processus plus qu'ils ne l'ont fait naître, comme le montre l'émergence de certains d'entre eux dans le cadre de communautés rurales déjà constituées<sup>2613</sup>. Leur rôle dans l'occupation et l'exploitation du sol ne saurait pour autant être nié. En ce sens, s'il apparaît bien aujourd'hui que la fondation, dans le royaume asturien du IX<sup>e</sup> siècle, d'une série de monastères sur des terres acquises selon le mécanisme juridique de la *presura* ne peut être comprise comme le résultat de l'occupation de *tierras de nadie* désertées, nécessairement consécutive à la progression d'une frontière politique bien tracée, il n'en est pas moins vrai que l'implantation de tels établissements a contribué à dynamiser l'entreprise de colonisation agricole, non seulement par l'établissement d'une structure surplombante propre à la canaliser, mais aussi par l'engagement des fondateurs dans l'œuvre de défrichement et de mise en valeur des terres incultes<sup>2614</sup>.

Un constat comparable vaudrait, avec quelques nuances, dans les régions orientales de la péninsule. Dès le IX<sup>e</sup> siècle, un groupe de monastères est bien attesté dans les vallées pré-pyrénéennes de Navarre et d'Aragon : ceux de San Pedro de Siresa<sup>2615</sup>, San Martín de Cillas<sup>2616</sup>, San Salvador de Leire, San Vicente de Igal, San Salvador de Urdaspal<sup>2617</sup>, San Pedro de Usún<sup>2618</sup>, Santa María de Fuenfría<sup>2619</sup>, San Martín de Cercito<sup>2620</sup> ou San Julián de Labasal<sup>2621</sup>. Quand il nous est donné de percevoir leurs origines – souvent assez confusément – celles-ci n'apparaissent pas antérieures au IX<sup>e</sup> siècle<sup>2622</sup>. Or les études régionales les plus abouties ont permis de montrer que l'époque où ces établissements émergent dans la documentation écrite peut être caractérisée comme un temps de croissance, sur les plans

---

<sup>2613</sup> Voir *supra*, p. 591 sq.

<sup>2614</sup> Voir en ce sens PEÑA BOCOS, « Las presuras y la repoblación » ; LARREA et VIADER, « Aprisjons et *presuras* » ; SANTOS SALAZAR, « Obispos, abades, presbiteros », p. 896-898. Pour une étude de cas, LARREA, « Construir iglesias, construir territorios ».

<sup>2615</sup> CDS, doc. 1 (808-821), p. 13-15 ; doc. 2 (828-833), p. 16-17 ; doc. 4 (840-867), p. 20-21.

<sup>2616</sup> CSJP 1, doc. 2 (828), p. 19-21. À voir avec LARREA, « La documentación de San Martín de Cillas ».

<sup>2617</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 2, p. 498, et 13, p. 502.

<sup>2618</sup> CDCP, doc. 1 (829), p. 21.

<sup>2619</sup> DML, doc. 2 (ca. 850), p. 13-14.

<sup>2620</sup> CSJP 1, doc. 5 (ca. 850), p. 26-28 ; doc. 9 (IX<sup>e</sup> s. ?), p. 37-39.

<sup>2621</sup> CSJP 1, doc. 7 (893), p. 31-35.

<sup>2622</sup> Sur ces établissements et leurs origines, voir en général ARCO Y GARAY, R. DEL, « Fundaciones monásticas en el Pirineo aragonés », dans *Príncipe de Viana*, 46-47, 1952, p. 263-338 ; DURÁN GUDIOL, A., *De la Marca Superior de al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, Huesca, 1975, p. 39-45 ; *ID.*, « Monasterios y monasteriolos », p. 70 ; LARREA, *La Navarre*, p. 185-186 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 337-342.

agricole et démographique<sup>2623</sup>. Il ne semble donc pas exagéré d'affirmer, avec Juan José Larrea, qu'« une aussi vigoureuse vague de fondations est [...] en elle-même un signe clair de développement matériel, voire de récupération d'un pays après la longue crise tardoantique et les secousses de l'invasion musulmane »<sup>2624</sup>. Le même auteur a cependant montré comment ces monastères, à l'image de celui de Cillas dans la vallée de l'Ansó, avaient pu agir comme freins à la croissance en privilégiant les modes d'exploitation extensifs. Un tel conservatisme n'a cependant qu'un temps ; sous la pression paysanne, les moines de Cillas finissent par ouvrir leurs terres à la colonisation, donnant aux défrichements une nouvelle impulsion : c'est chose faite au X<sup>e</sup> siècle<sup>2625</sup>. Chaque fois que l'on peut l'entrevoir, la fondation de ces monastères relève d'une décision royale ou comtale. L'édification de monastères sur des biens fiscaux paraît alors témoigner d'une entreprise volontariste motivée sans doute par un double objectif : marquer d'une dimension sacrée les territoires chrétiens naissants – la monarchie de Pampelune et le comté d'Aragon sont alors de jeunes entités politiques, bien que leur histoire primitive nous soit très mal connue<sup>2626</sup> –, confier à la puissance organisatrice des moines l'exploitation et le peuplement de nouvelles terres, même s'il est en la matière difficile de déterminer la part de l'initiative monastique et celle des populations paysannes<sup>2627</sup>.

Des monastères comme ceux de San Miguel de Pedroso, fondé en 759<sup>2628</sup>, Santa María de Lara, attesté en 822<sup>2629</sup>, San Félix de Oca, attesté dans les années 860<sup>2630</sup> – tous situés dans

<sup>2623</sup> Voir en ce sens LARREA, *La Navarre*, p. 183-199 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 312-320.

<sup>2624</sup> LARREA, *La Navarre*, p. 186.

<sup>2625</sup> LARREA, J. J., « Moines et paysans : aux origines de la première croissance agraire dans le Haut Aragon (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 33, 1990, p. 219-239. On pourrait sans doute tirer des conclusions comparables à partir d'autres exemples : MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, p. 217-244, a ainsi montré comment le temporel de Sahagún avait connu une première phase de spécialisation pastorale dans le premier tiers du X<sup>e</sup> siècle avant de se réorienter vers une exploitation agricole à partir de 975. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 214-215, a quant à lui montré l'orientation majoritairement sylvo-pastorale du *coto* de San Millán de la Cogolla, qu'il évalue entre 80 et 90 % de la superficie, marquée par une attitude défensive vis-à-vis des appétits paysans, mais pour noter plus loin que la constitution du temporel du monastère s'effectue dans le cadre d'un mouvement de colonisation par lequel les zones cultivées se substituent progressivement aux zones incultes (*ibid.*, p. 284).

<sup>2626</sup> Leur existence n'est pas attestée avant le début du IX<sup>e</sup> siècle : voir LACARRA, *Historia política* ; LARREA, *La Navarre* ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*.

<sup>2627</sup> La question est d'ailleurs débattue : bonne présentation des termes du problème dans SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 312-313.

<sup>2628</sup> CSM 1, doc. 1 (759), p. 9. Certains auteurs ont rejeté l'authenticité de cet acte ou proposé d'en avancer la date au milieu du X<sup>e</sup> siècle, mais sur le fondement d'arguments contestables. Mises au point par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 331-332 ; BESGA MARROQUÍN, *Orígenes hispano-godos*, p. 341-345 ; HENRIET, P., « Protector et defensor omnium. Le culte de saint Michel en péninsule ibérique (haut Moyen Âge) », dans P. BOUET, G. OTRANTO et A. VAUCHEZ (dir.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale, Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari – Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006)*, Bari, 2007, p. 113-131, ici p. 117, ces deux derniers favorables à l'authenticité. MARTÍN VISO, I., « Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medioevo (siglos V-XI) : las sedes de Calahorra, Oca y Osma », dans *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 2, 1999, p. 151-190, ici p. 170, n. 98, rejette l'acte comme une falsification pure et simple, mais sans apporter de nouveaux arguments.

les environs de Burgos, prise en 882<sup>2631</sup> –, ou celui de Lorvão, peut-être documenté en 857<sup>2632</sup> – à quelques kilomètres au nord de Coimbra, une première fois conquise en 878<sup>2633</sup> – paraissent s’être trouvés pendant un temps au sud de la frontière officielle telle que permettent de la retracer, tant bien que mal, les récits historiographiques. Ces différents exemples suggèrent alors le caractère endogène ou ancien des fondations monastiques et du peuplement rural qui leur est attaché, au sein d’espaces de marge dont l’identité politique était sans doute restée flottante depuis la conquête musulmane : contredisant les discours de propagande relatifs aux conquêtes des souverains, de tels établissements transfrontaliers pourraient néanmoins avoir rempli, dans un mouvement pionnier et plus ou moins spontané, « un rôle de mise en valeur de la frontière et de centre[s] de repeuplement »<sup>2634</sup>.

Ces différents exemples ne doivent cependant pas nous conduire à récuser le rôle de l’expansion militaire des chrétiens comme moteur du développement monastique. Il est en effet remarquable que bon nombre de fondations, de restaurations ou d’apparitions documentaires de monastères – en particulier de ceux qui deviendront ultérieurement les puissants établissements protégés par la royauté – suivent de quelques années la poussée militaire des royaumes chrétiens vers le sud (carte 7). Le règne d’Alphonse III (866-910) apparaît de ce point de vue particulièrement décisif. Les chroniqueurs le décrivent comme un temps de conquêtes, prolongeant la politique initiée par Ordoño I<sup>er</sup> (850-866). En l’espace d’une quarantaine d’années, le petit royaume des Asturies, jusque-là limité à une étroite bande entre la côte atlantique et la Montagne léonaise, progresse aux dépens de l’émirat de Cordoue pour atteindre le cours du Duero, près de deux cents kilomètres plus au sud<sup>2635</sup>.

---

<sup>2629</sup> CDO, doc. 1 (822), p. 2. Le caractère monastique de l’église n’est à cette date pas spécifié, mais un monastère de Santa María de Lara est attesté en 929 : CARl, doc. 5, p. 18-21 (l’éditeur date l’acte de 923, mais la date indiquée est bien celle de 929 : *Era DCCCCLVII, regnante principe Adefonso in Legione*). PASTOR DÍAZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito*, p. 127-130, propose d’identifier ce monastère avec l’ermitage de Quintanillas de las Viñas, attesté en 879. L’authenticité de l’acte a parfois été mise en question, mais elle est globalement défendue *ibid.*, p. 127, et par LARREA, « Construir iglesias, construir territorios », p. 328, qui n’excluent cependant pas des manipulations postérieures.

<sup>2630</sup> CSM 1, doc. 6 (863), p. 14-15 ; doc. 7 (864), p. 15-17 ; doc. 9 (869), p. 19. Tous ces actes sont considérés comme faux par MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán », p. 22.

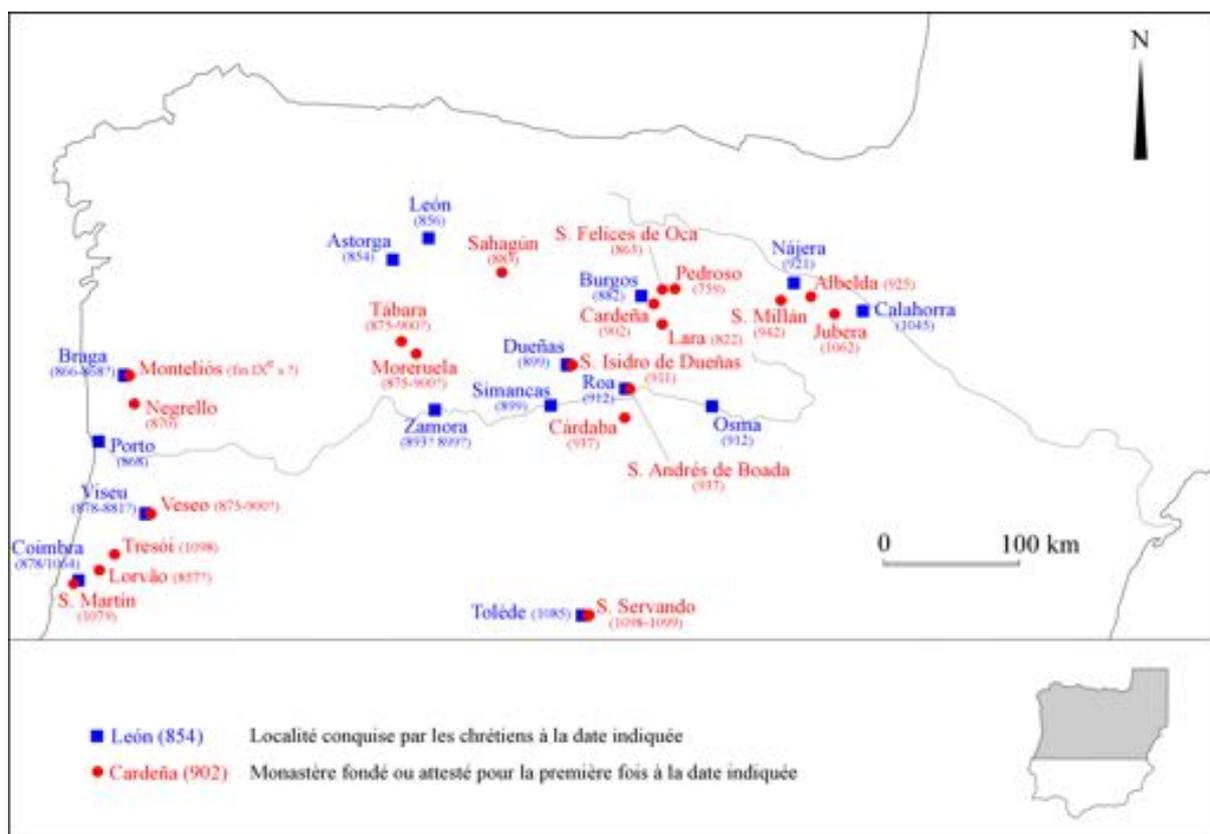
<sup>2631</sup> *Annales castellani antiquiores*, éd. MARTÍN, « Los *Annales Castellani Antiquiores* », p. 208-209, 10, p. 208.

<sup>2632</sup> LTL, doc. 41 (857 ?), p. 656-658. L’acte est d’une datation problématique. L’année 857 a été récemment proposée par NASCIMENTO, A. A., « Mosteiro de Lorvão : a história possível dos seus tempos antigos », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis*, p. 81-156, ici p. 82-87. AILLET, *Les mozarabes*, p. 282, rappelle toutefois à juste titre que le premier acte assurément fiable du monastère de Lorvão ne date que de 927.

<sup>2633</sup> *Chron. alb.*, xv, 12, p. 177 ; *Chronicon laurbanense*, éd. *Liber testamentorum coenobii laurbanensis*, p. 591-592, ici p. 591. Pour une étude détaillée, voir GOUVEIA, M. DE, « Hermenegildo Guterres e a presúria de Coimbra (séc. IX-X) », dans A. A. ANDRADE, H. FERNANDES et J. L. FONTES (coord.), *Olhares sobre a história. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, Casal de Cambra, 2009, p. 279-292.

<sup>2634</sup> HENRIET, « *Protector et defensor* », p. 117-118, à propos de San Miguel de Pedroso.

<sup>2635</sup> Sur les conquêtes réalisées par ces deux souverains, voir VALDEÓN BARUQUE, J., « Evolución histórica del reinado de Alfonso III », dans F. J. FERNÁNDEZ CONDE (éd.), *La época de Alfonso III y San Salvador de*



**Carte 7. Fondations et premières attestations de monastères dans un contexte d'expansion**

Dans le sillage de ces succès, Alphonse s'efforce de promouvoir le développement du monachisme. Dès les premières années de son règne, en 870, il favorise ainsi l'acquisition par *presura* de la villa de Negrello, à proximité de la cité de Braga qu'il faut imaginer tout récemment conquise<sup>2636</sup> ; les nouveaux maîtres y édifient un monastère dédié à saint Michel et le font consacrer par l'évêque Gomadus après l'avoir pourvu d'équipements nécessaires au fonctionnement d'un domaine rural<sup>2637</sup>. Non loin de là, la restauration du monastère de San

Valdediós, Oviedo, 1994, p. 19-26, spt. p. 20-21 et 23-24 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « La ocupación de la Cuenca del Duero leonesa por el reino astur », *ibid.*, p. 127-150, ici p. 128-129 ; RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, « La monarquía asturiana », p. 96-97 et 104-111 ; COLLINS, R., *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*, Chichester, 2012, p. 72-82.

<sup>2636</sup> *Chron. alb.*, xv, 12, p. 176.

<sup>2637</sup> DEPA 2, doc. 95 (870), p. 53-54 : *edificauimus istius domum in nostra villa que presimus cum cornum et albende Adefonsus principem, et comite Lucidii Vimarani ; et sacrauimus eam cum ipsos dominus Gomadus episcopus [...]. Concedimus uobis dominis nostris iam supranominato ipsius locis cum suis dextros et corporalibus, secumdum illum edificauimus cum integritatibus suis ; et adicimus ibidem [...] casas, cubos, cubas et omnia edificia cum intrinsecus que ibidem est.* Plus largement sur la multiplication des références aux églises et aux monastères dans les environs de Braga sous le règne d'Alphonse III, voir AMARAL, L. C., « Organização eclesiástica de Entre-Douro-e-Minho : o caso da diocese de Braga (sécs. IX-XII) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (éd.), *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización del espacio en los siglos VIII al XIII*, Santander, 1999, p. 313-349, ici p. 321-325.

Fructuoso de Monteliós pourrait s'être produite dans un même mouvement, mais l'épisode est seulement documenté par un faux diplôme d'Alphonse III, et l'existence même du monastère à cette époque n'est attestée que par des documents suspects<sup>2638</sup>. La conservation de l'église préromane de Monteliós, jadis datée de l'époque wisigothique mais que les études récentes invitent à fixer plutôt à la fin de l'époque asturienne, fournit cependant un argument à ne pas négliger en faveur d'une fondation contemporaine du règne d'Alphonse III<sup>2639</sup>.

À une cinquantaine de kilomètres à l'est de León, conquise en 856 selon les *Annales castellani antiquiores*<sup>2640</sup>, le monastère de Sahagún émerge, tout constitué et déjà ravagé par une incursion musulmane, en 883<sup>2641</sup>. Après l'an mil, une série de chartes copiées dans le cartulaire de Sahagún attribuent la fondation du monastère au roi Alphonse III<sup>2642</sup>. Malgré les arguments peu probants avancés par Manuel Carriedo Tejedo pour rapporter ses origines à l'époque wisigothique<sup>2643</sup>, la somme des références disponibles paraît avaliser le discours des scribes du XI<sup>e</sup> siècle : Sahagún aurait été fondé dans la première partie du règne d'Alphonse III, en 866 – date de son accession au trône – au plus tôt, et en 883 – date de sa destruction par les troupes émiraies – au plus tard ; dix à vingt ans après la conquête voisine de León. Deux décennies plus tard, nous voyons pour la première fois d'une façon bien documentée Alphonse agir comme bienfaiteur du monastère<sup>2644</sup>. Aux abords immédiats de León, le roi paraît également avoir joué un rôle d'impulsion dans l'édification du monastère de San Cosme y San Damián de Abellar : en 905, il remet au fondateur Cixila et à ses moines l'établissement nouvellement érigé avec les terres, jardins, vergers, moulins et pâturages qui

---

<sup>2638</sup> Récit de la restauration dans Tumbo A, doc. 10 (883), p. 75. Autres mentions de San Fructuoso de Monteliós : Tumbo A, doc. 18 (899), p. 89 ; LFB 1, doc. 19 (911), p. 40. Sur le caractère falsifié de l'ensemble du dossier, voir ISLA FREZ, *La sociedad gallega*, p. 63, n. 48 et p. 67-68.

<sup>2639</sup> Sur la problématique datation de cet édifice, par ailleurs très restauré, voir BANGO TORVISO, *Arte prerrománico*, p. 114-116. Éléments pour une révision en faveur d'une datation plus récente dans FERREIRA DE ALMEIDA, C. A., *História da arte em Portugal*, vol. 1, *O romanico*, Lisbonne, 2001, p. 22-27 ; MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 217-128, 288 et 479 ; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., « Asturias ante la controversia historiográfica sobre el impacto omeya en la arquitectura y arqueología de la Alta Edad Media hispánicas », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensium*, Oviedo, 2011, p. 103-120, ici p. 107-108 ; FONTES, L., « O Norte de Portugal entre os séculos VIII e X : Balanço e perspetivas de investigação », dans CABALLERO ZOREDA, MATEOS CRUZ et GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes*, p. 443-474, ici p. 459-462.

<sup>2640</sup> *Annales castellani antiquiores*, 6, p. 208.

<sup>2641</sup> *Chron. alb.*, XV, 13, p. 180 : *domumque sanctorum Facundi et Primitiui usque ad fundamenta diruerunt.*

<sup>2642</sup> CDMS 2, doc. 404 (1018), p. 50 : *non a paucis manet declaratum eo quod edificauit rex domnus Adefonsus et coniux eius domna Xemena arcisterium, uocabulo Sancti Facundi et Primitiui, super crepidinis aluei Ceia*, et de même *ibid.*, doc. 534 (1049), p. 222. On rencontre plus tôt un discours comparable dans trois diplômes de Ramire II et un diplôme de Ramire III, mais ces actes sont au moins interpolés : CDMS 1, doc. 97-99 (945), p. 129-133 ; doc. 307 (980), p. 370.

<sup>2643</sup> CARRIEDO TEJEDO, M., « En torno a los orígenes del monasterio de Sahagún », dans *Tierras de León*, 43, 2005, p. 65-87.

<sup>2644</sup> CDMS 1, doc. 6 (904), p. 28.

lui sont attachés<sup>2645</sup>. Tout se passe donc comme si, dans une région intégrée au royaume depuis moins d'un demi-siècle, un groupe de religieux s'était lancé dans la construction d'un nouveau monastère à l'invitation du souverain, sur une terre royale concédée à cet effet.

Sur la politique monastique d'Alphonse III, la *Vita Froilanis* apporte un témoignage exceptionnellement éclairant. Nous y voyons Froilán, retiré au sommet d'une montagne, instruire les foules pressées à son entour avant d'édifier à Veseo un monastère « où une telle multitude pourrait être nourrie des aliments charnels et les troupes de moines restaurées chaque jour par les festins spirituels »<sup>2646</sup>. Par la suite, Froilán reçoit d'Alphonse III les moyens nécessaires à la construction de nouveaux monastères « afin d'y assembler de grandes multitudes de gens » : il édifie ainsi deux autres établissements, à Tabora et sur les rives de l'Esla<sup>2647</sup>. Appuyées par la monarchie, ces fondations monastiques peuvent être replacées dans une dynamique plus large d'intégration territoriale des régions récemment attachées au royaume asturien<sup>2648</sup>. En effet, si l'on admet la localisation des trois monastères mentionnés par la *Vita Froilanis* proposée par les études les plus récentes, ces établissements se seraient tous situés aux confins méridionaux de la chrétienté : le monastère de Veseo pourrait être placé dans l'actuelle Viseu portugaise ; celui de Tabora correspondrait au monastère de San Salvador de Tábara, à une quarantaine de kilomètres au nord de Zamora ; quant au monastère des rives de l'Esla, la version de la *Vita Froilanis* contenue dans un manuscrit léonais de la fin du XII<sup>e</sup> ou du début du XIII<sup>e</sup> siècle lui donne le nom de Morerola, peut-être Morerueta de Tábara, à quelques kilomètres à l'est du précédent (carte 7)<sup>2649</sup>. Or Viseu avait été, selon le témoignage contemporain de la *Chronique d'Albelda*, « peuplée » – c'est-à-dire prise, dominée, réorganisée – par le roi Alphonse III, à une date qu'il faut situer selon le chroniqueur peu après 878<sup>2650</sup>. Si l'on suit la chronologie interne de la *Vita*, la fondation du monastère de Veseo par Froilán est antérieure à son accession à l'épiscopat en 900, sans doute de plusieurs années puisqu'il faudrait encore placer entre ces deux événements la fondation

---

<sup>2645</sup> CDCL 1, doc. 18 (905), p. 30. Sur le rôle fondateur de l'abbé Cixila, voir aussi *ibid.*, doc. 75 (927), p. 125, et plus largement CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 50-56.

<sup>2646</sup> *Vita Froilanis*, p. 581 : *edificaret cenouio, ubi tanta multitudinem exterioribus alimentis alere possit, ut spiritualibus dapis reficeret quoddidie confessorum turmas.*

<sup>2647</sup> *Ibid.*, p. 582 : *Loqupletioem eum fecit et honorem magnum dictauit, potestatem illi concessam ut in omnem suo regno uisendi loca abta et ammena construeret cenouia ad congregandas populorum turmas sub regule sancte discipline constitutas.*

<sup>2648</sup> Voir en ce sens CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán », p. 122-125 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y reordenación del espacio » ; MARTÍN, « La *Vita Froilanis episcopi legionensis* », p. 568-569, n. 20.

<sup>2649</sup> Pour l'identification et la localisation des monastères fondés par Froilán, voir CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán », p. 120-125 ; REGUERAS GRANDE et GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *Scriptorium. Tábara*, p. 29-63 ; MARTÍN VISO, « Monasterios y reordenación del espacio », p. 260-265 ; MARTÍN, « La *Vita Froilanis episcopi legionensis* », p. 567-569.

<sup>2650</sup> *Chron. alb.*, xv, 12, p. 176-177.

des deux autres monastères : en d'autres termes, l'édification du monastère fut sans doute de peu postérieure à la prise de Viseu<sup>2651</sup>. Les monastères de Tabora et de l'Esla, établis à une journée de cheval de Zamora environ, furent également édifiés avant 900 dans une zone proche de la frontière. Zamora avait été prise en 893 ou 899, selon les témoignages divergents d'Ibn Hayyân et de Sampiro, mais le passage de la ville sous domination chrétienne pourrait avoir été initié deux décennies plus tôt, consécutivement à la bataille de Polvoraria en 878. Le chroniqueur chrétien ajoute qu'Alphonse III avait dû, en 901, défendre la ville assaillie par une armée musulmane<sup>2652</sup>. À la lumière de ces concomitances chronologiques et géographiques, l'affirmation de l'hagiographe selon laquelle Froilán s'était vu confier par Alphonse III la mission de « conduire les âmes de ceux qui croient en [Dieu] »<sup>2653</sup>, placée juste avant le récit des fondations monastiques réalisées sous l'impulsion royale, prendrait ainsi tout son sens : Froilán et ses monastères auraient rempli, dans des régions qui venaient de passer sous pouvoir chrétien, une fonction de vertébration religieuse et de prise de contrôle des espaces nouvellement dominés. Les chiffres de population énoncés – trois cents moines à Veseo ; six cents à Tabora ; deux cents sur les rives de l'Esla<sup>2654</sup> –, en dépit de leur caractère probable d'exagération, pourraient ainsi illustrer un processus d'incorporation de communautés autochtones au sein de nouvelles structures, surimposées<sup>2655</sup>.

D'autres monastères se dévoilent au même moment à nos yeux dans les régions conquises par Alphonse III. La première attestation du monastère de San Pedro de Cardeña, à proximité de Burgos, date de 902<sup>2656</sup> : or la ville, on l'a dit, avait été prise en 882<sup>2657</sup>. Cinq ans plus tard, Alphonse concède une *villa* au monastère de San Pedro de Tunis – plus connu sous

<sup>2651</sup> La date d'accession de Froilán à l'épiscopat léonais peut être déduite des dernières lignes de la *Vita Froilanis*, p. 584 : *Vixit annos septuaginta tribus, quinque ex eis episcopale gessit officium. Obiit era. DCCCC.XL<sup>a</sup>.III<sup>a</sup>*. Quant à la chronologie interne de la *Vita Froilanis*, p. 581-583, elle présente dans cet ordre la succession d'événements suivants, dont seul le dernier peut être précisément daté : fondation du monastère de Veseo, fondation du monastère de Tabora, fondation du monastère des bords de l'Esla, consécration épiscopale.

<sup>2652</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis III*, trad. J. E. GURAIÉB, « "Al-Muqtabis" de Ibn Hayyan », dans *Cuadernos de historia de España*, 13, 1950, p. 157-176 ; 14, 1950, p. 174-182 ; 15, 1951, p. 157-169 ; 16, 1951, p. 146-159 ; 17, 1952, p. 155-166 ; 18, 1952, p. 152-160 ; 19, 1953, p. 155-164 ; 20, 1953, p. 155-164 ; 21-22, 1954, p. 329-344 ; 23-24, 1955, p. 334-347 ; 25-26, 1957, p. 334-342 ; 27-28, 1958, p. 166-174 ; 29-30, 1959, p. 338-354 ; 31-32, 1960, p. 316-321, ici 25-26, 1957, p. 336 ; Sampiro, *Chronicon*, 14, p. 305-306. Sur le « repeuplement » de Zamora, sa datation et la situation frontalière de la ville, voir REGLERO DE LA FUENTE, « La ocupación de la Cuenca del Duero », p. 128-129 ; MARTÍN VISO, I., *Fragmentos del Leviatán. La articulación política del espacio zamorano en la Alta Edad Media*, Zamora, 2002, p. 67-104 ; ISLA FREZ, A., « San Pedro del Esla, una iglesia en la historia », dans CABALLERO ZOREDÁ (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave*, p. 277-287, ici p. 281-283.

<sup>2653</sup> *Vita Froilanis*, p. 581 : *dedit laudem Deo quo talem elegisset famulum ad regendas animas credentes in se.*

<sup>2654</sup> *Ibid.*, p. 581-582.

<sup>2655</sup> Voir en ce sens MARTÍN VISO, *Poblamiento y estructuras sociales*, p. 119-120.

<sup>2656</sup> CSPC, doc. 2 (902), p. 26.

<sup>2657</sup> *Cf. supra*, p. 618.

le nom de San Pedro de la Nave –, « dans le territoire de Zamora » (*territorio Camore*)<sup>2658</sup>. L'existence du monastère de San Isidro de Dueñas, établi dans la localité éponyme dont Sampiro affirme qu'elle avait été prise en 899<sup>2659</sup>, est clairement attestée par un privilège de García I<sup>er</sup> en 911, mais un diplôme de Ferdinand I<sup>er</sup> daté de 1053 mentionne un privilège antérieurement destiné au monastère par Alphonse III lui-même<sup>2660</sup>. La prise de Roa, en 912<sup>2661</sup>, permet la restauration du monastère de San Andrés de Boada, *in urbe Rauda*, achevée en 937<sup>2662</sup>. La même année, la limite du Duero est franchie : le monastère de Santa María de Cárdaaba est attesté à cette date, au-delà du fleuve<sup>2663</sup>, à mi-chemin entre Simancas, conquise en 899<sup>2664</sup>, et Osma, prise en 912 par le comte Gonzalo Téllez<sup>2665</sup>. Les sources conservées, qui nous montrent ces établissements en état de fonctionnement au moment de leur première attestation, ne permettent pas d'assurer qu'ils étaient alors d'édification très récente, mais une telle hypothèse ne saurait être écartée<sup>2666</sup>.

Plus à l'est, la conquête de la haute Rioja par la monarchie de Pampelune, achevée en 925<sup>2667</sup>, fait apparaître dans les sources le monastère d'Albelda, documenté pour la première fois en 925<sup>2668</sup> – si l'on écarte l'acte de fondation falsifié, daté de 924<sup>2669</sup> –, et celui de San

<sup>2658</sup> CDMC 1, doc. 9 (907), p. 70-71.

<sup>2659</sup> Sampiro, *Chronicon*, 14, p. 305.

<sup>2660</sup> MSID, doc. 23 (1053), p. 329 : *quomodo in priuilegio domini Adefonsi, siue Garsiae, siue Ordonii regis continentur*. Les diplômes de García et d'Ordoño sont conservés : MSID, doc. 1 (911), p. 285-288 ; doc. 2 (915-919), p. 288-292, mais pas celui d'Alphonse.

<sup>2661</sup> *Annales castellani antiquiores*, 11, p. 208.

<sup>2662</sup> CARl, doc. 14 (937), p. 40-43.

<sup>2663</sup> CDCC, doc. 10 (937), p. 186-187. L'acte, ici qualifié de suspect, a depuis refait surface dans sa version originale qui permet d'établir sa pleine authenticité : cf. ESCALONA, VELÁZQUEZ et JUÁREZ, « Identification of the Sole Extant Charter ».

<sup>2664</sup> Sampiro, *Chronicon*, 14, p. 305.

<sup>2665</sup> *Annales castellani antiquiores*, 11, p. 208.

<sup>2666</sup> Elle est formulée pour San Pedro de Cardeña par MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 19-23, et pour San Isidro de Dueñas par BISHKO, C. J., « The Abbey of Dueñas and the Cult of St Isidore of Chios in the County of Castile (10th-11th Centuries) », dans *ID., Spanish and Portuguese Monastic History*, VI, p. 345-364, ici p. 345, qui l'attribue à Alphonse III. Une position un peu plus prudente est défendue dans ce dernier cas par REGLERO DE LA FUENTE, *El monasterio de San Isidro de Dueñas*, p. 69-71, qui admet néanmoins une fondation « récente, antérieure ou postérieure à 900 » au moment de la première apparition documentaire du monastère en 911. Dans le cas de San Pedro de Tunis, ISLA FREZ, « San Pedro del Esla », p. 284, défend l'hypothèse d'un monastère déjà existant, intégré au royaume asturien par l'effet de son expansion, sans écarter (*ibid.*, p. 281) une origine wisigothique.

<sup>2667</sup> Sur cette conquête, BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 560-562 ; UBIETO ARTETA, A., « Sobre la conquista de la Rioja por los Pamploneses », dans *Homenaje a José María Lacarra*, Pampelune 1986, vol 2, p. 755-763 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « ¿Ocupación o dominación cristiana de La Rioja en los años 920 a 925? », dans J. Á. SESMA MUÑOZ (coord.), *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 2, *Edad Media*, Logroño, 1994, p. 59-62 ; PETERSON, D., « En torno a la conquista cristiana de la Rioja alta (918-925) », dans *Brocar*, 31, 2007, p. 155-176.

<sup>2668</sup> CALb, doc. 3 (925), p. 13-14.

<sup>2669</sup> *Ibid.*, doc. 2 (924), p. 9-12. Voir sur ce document LÁZARO RUÍZ, « El monasterio de San Martín de Albelda », p. 356-358.

Millán de la Cogolla, dont la première attestation date de 942<sup>2670</sup>. À partir de là, les deux monastères sont documentés sans interruption et s'attirent régulièrement les faveurs de la royauté<sup>2671</sup>. L'histoire obscure de leurs origines a fait couler beaucoup d'encre<sup>2672</sup>. On y a supposé souvent la pérennité d'une vie érémitico-monastique depuis l'époque wisigothique, aux confins de la chrétienté et de l'Islam. Une telle hypothèse se fonde sur divers arguments : la présence d'ermites et de moines dans la région, attestée à l'époque wisigothique par la *Vita Emiliani* de Braulion de Saragosse ; l'existence de grottes et d'habitats rupestres autour des deux monastères ; les traces archéologiques d'une occupation du site de San Millán antérieure au X<sup>e</sup> siècle ; le remploi d'éléments wisigothiques dans l'église de San Millán de Suso. Ces indices, qui ne sont bien sûr pas négligeables, ne permettent toutefois pas d'affirmer la continuité ininterrompue de la vie monastique pendant plusieurs siècles, ni surtout l'existence de monastères cénobitiques proprement constitués<sup>2673</sup>. Dans le cas d'Albelda, la référence à la consécration de l'église dans un document de 947 et la donation octroyée à cette occasion au monastère par García Sánchez I<sup>er</sup> de Pampelune plaident en faveur d'une édification récente, placée sous patronage royal<sup>2674</sup>. Le cas de San Millán est plus problématique et controversé, mais il n'est pas impossible que la constitution formelle d'une communauté cénobitique ait procédé d'un mouvement comparable.

Quoi qu'il en soit, l'émergence documentaire de ces différents monastères dans un contexte d'expansion récente constitue en soi un fait profondément significatif : elle reflète les transferts patrimoniaux dont ils sont alors bénéficiaires et, dans la plupart des cas, l'appui qui leur est apporté par la royauté dans la foulée de la conquête, en vertu de son emprise sur les

<sup>2670</sup> CSM 1, doc. 29 (942), p. 44.

<sup>2671</sup> Avant 960, on dénombre ainsi quatorze actes expressément destinés à Albelda, dont quatre donations royales et une donation délivrée par une reine devenue veuve : CALB, doc. 3 (925), p. 13-14 ; doc. 4 (928), p. 15-16 ; doc. 7 (933), p. 17-18 ; doc. 15 (947), p. 24-25 ; doc. 20 (953), p. 30-31. Un calcul comparable est rendu hasardeux dans le cas de San Millán en raison du grand nombre d'actes suspects ou falsifiés copiés dans son cartulaire : voir notamment MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán ». Citons malgré tout deux donations précoces du roi García Sánchez I<sup>er</sup>, elles-mêmes entachées de suspicion : CSM 1, doc. 30 (943), p. 45-46 ; doc. 41 (946), p. 57-58.

<sup>2672</sup> Voir notamment CANTERA ORIVE, J., « El primer siglo del monasterio de Albelda (Logroño, 924-1024) », dans *Berceo*, 14-17, 1950, p. 13-24, 313-326 et 509-522 ; 18-21, 1951, p. 175-186 et 531-542 ; 22-25, 1952, p. 293-308 ; 58-61, 1961, p. 81-98 et 437-448 ; 62-65, 1962, p. 201-208 et 327-342 ; 66-69, 1963, p. 7-20 et 377-386, ici 14-17, 1950, p. 19-23 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 24-28 ; MONREAL JIMENO, « San Millán de Suso », p. 72-78 ; *Id.*, *Eremitorios rupestres*, p. 167-173 et 193-202 ; IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, « La constitución del primer cenobio », p. 391-395 ; GARCÍA TURZA, J., « El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media : aproximación histórica », dans *Berceo*, 133, 1998, p. 9-25, ici p. 19-22 ; *Id.*, « El monasterio de San Martín de Albelda. Introducción histórica », dans *Códice Albeldense 976*, p. 9-27, ici p. 12-14 ; RAMÍREZ PASCUAL et GONZÁLEZ BLANCO, « San Martín de Albelda ».

<sup>2673</sup> Voir en ce sens les prudentes remarques de GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 25-26. La fragilité des arguments archéologiques a été soulignée par CABALLERO ZOREDA, « La iglesia de San Millán », p. 24-35. Une solution de continuité dans l'occupation entre l'époque wisigothique et le X<sup>e</sup> siècle n'est pas à exclure, comme le suggère MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 259.

<sup>2674</sup> CALB, doc. 15 (947), p. 25 : *omni congregatione qui ad sacrationem Sancti Martini venerunt*.

terres nouvellement dominées. Le schéma est d'une compréhension assez élémentaire : il s'agit sinon de peupler *ex nihilo* – on sait aujourd'hui que ces régions n'étaient pas vides d'hommes –, du moins d'organiser l'intégration politique et de développer l'exploitation de terres nouvellement incorporées aux royaumes du nord, tout en y implantant des formes d'encadrement ecclésiastique et de contrôle social. La capacité de ces monastères, situés au moment de leur fondation ou de leur apparition documentaire dans des zones frontalières, à capter les donations et à constituer des temporels plus ou moins vastes et compacts, prioritairement concentrés à leur entour, révèle bien leur participation à la structuration et à la mise en valeur de l'espace environnant<sup>2675</sup>. En 904, le monastère de de Sahagún obtient ainsi du roi Alphonse III une délégation de pouvoir sur les hommes qui habitent ou habiteront la *villa* de Zacarias, non loin du monastère<sup>2676</sup>. En 928, les moines d'Abellar reçoivent des mains d'Alphonse IV, dans la vallée de Covellas, à proximité de leur monastère, une *villa ad populandum*<sup>2677</sup>. Une dizaine d'années plus tard, les moines de San Andrés de Boada reçoivent sur les terres qui leur sont concédées la *potestas plantandi, hedificandi seu populandi*<sup>2678</sup>. En 941, le roi García Sánchez I<sup>er</sup> concède au monastère de Pampaneto, dans la Rioja, le *locum* de Senzano et la terre d'un certain Billit Iben Muza, qui « avaient appartenu aux musulmans »<sup>2679</sup>. Le monastère n'est pas connu antérieurement, et il est probable qu'il soit apparu dans les années suivant la conquête de la haute Rioja. Près d'un siècle plus tard, alors que la Rioja forme encore un territoire avancé du royaume, Sanche III s'appuie sur les moines de Pampaneto pour organiser le peuplement de la localité de Villanueva<sup>2680</sup>.

En 1045, la prise de Calahorra par le roi García IV met sur le devant de la scène l'abbé Gómez de San Millán de la Cogolla. Le 31 mai, il reçoit au nom de ses moines un important ensemble de biens dans la ville tout juste conquise<sup>2681</sup>. Cinq mois plus tard, il apparaît paré du titre épiscopal<sup>2682</sup>, occupant dès lors conjointement, et pour vingt ans, le siège de Calahorra et

---

<sup>2675</sup> Les mieux documentés ont fait l'objet d'études monographiques : GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán* ; MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña* ; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún* ; LÁZARO RUÍZ, « El monasterio de San Martín de Albelda » ; REGLERO DE LA FUENTE, *El monasterio de San Isidro de Dueñas*, p. 73-76.

<sup>2676</sup> CDMS 1, doc. 6 (904), p. 28.

<sup>2677</sup> CDCL 1, doc. 79 (928), p. 133-134.

<sup>2678</sup> CARl, doc. 14 (937), p. 41.

<sup>2679</sup> CALb, doc. 8 (941), p. 19 : *fuit pertinentia de mozesmes*.

<sup>2680</sup> *Ibid.*, doc. 33 (1032), p. 44-45. Sur le rôle du monastère dans la structuration de l'espace local, voir plus largement OLCOZ YANGUAS, S., « Pampaneto, el monasterio de San Fructuoso y su influencia en la organización del valle riojano del río Leza, bajo la monarquía pamplona (siglos X y XI) », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 22, 2009, p. 229-254.

<sup>2681</sup> CSM 1, doc. 235 (1045), p. 228-229.

<sup>2682</sup> *Ibid.*, doc. 237 (1045), p. 231.

l'abbatiate de San Millán<sup>2683</sup>. Vers 1062, nous le voyons, associé à un certain *domnus* García, présider au peuplement de la localité de Jubera. Dans un lieu autrefois habité mais désormais désert, il revient à García de bâtir un monastère que consacra l'évêque et d'y apporter une dotation personnelle. L'objectif est aussi d'attirer, avec leurs richesses – or et argent, bétail, vêtements et vaisselle –, ceux qui souhaiteront s'installer sur place<sup>2684</sup>. Peu de temps après, le groupe des *vecinos* de Jubera concède au monastère de San Andrés un ensemble de terres à l'occasion de sa consécration<sup>2685</sup>. Un an plus tard, le même évêque Gómez, par une action conjointement menée avec le prieur Vidal et les moines d'Albelda, concède aux colons de Longares une charte de peuplement<sup>2686</sup>. En 1065, il confirme aux habitants de San Anacleto les privilèges que le roi García IV († 1054) et le seigneur Jimeno Garcés leur avaient concédé en vue du peuplement de ce lieu<sup>2687</sup>.

D'autres fois, la mission de peupler les terres de frontière est confiée à des monastères établis plus en arrière de la ligne de front, dans un contexte conflictuel qui explique l'instabilité de l'occupation : c'est ainsi qu'en 1002, l'abbé Galindo d'Obarra reçoit du comte Suñer la *villa* de Raluy, « parce que le peuple des païens l'a détruite et que les hommes n'y habitent plus, ayant fui en divers lieux par crainte de ceux-ci ». Pour cette raison, explique le comte,

« nous avons fait en sorte que les hommes qui vivent parmi le peuple païen et en divers lieux, vous les fassiez venir à cette *villa*, et que vous fassiez passer cette dernière de la solitude désertique à la culture des biens de la terre »<sup>2688</sup>.

Quelques années plus tard, le même abbé fait procéder à la consécration de l'église de Santa María de Nocellas, dont on apprend qu'elle avait été détruite par la *gens sarracenorum*<sup>2689</sup>.

---

<sup>2683</sup> Voir sur ce personnage et son rôle dans la Rioja des années 1045-1065 CARL, *A Bishopric between three Kingdoms*, p. 13-41.

<sup>2684</sup> CALb, doc. 46 (ca. 1062), p. 65-66.

<sup>2685</sup> *Ibid.*, doc. 47 (1062), p. 66-67.

<sup>2686</sup> *Ibid.*, doc. 48 (1063), p. 67-68.

<sup>2687</sup> *Ibid.*, doc. 51 (1065), p. 71.

<sup>2688</sup> CDOb, doc. 9 (1008), p. 13 : *facimus karta de una uilla qui nuncupatur Lorrui, quod gens paganorum destruxerunt ea et non habitant ibi homines, quia fugerunt per diuersa loca propter metu illorum. [...] Et propter hoc facimus ut ipsi homines qui hauitant inter gente pagana et per diuersas locas, faciatis eos uenire ad ipsu uillare, et de heremo uastitatem ad culturam frugum faciatis eam perducere*. Même formule dix ans plus tard, mais sans allusion directe aux dévastations musulmanes : *ibid.*, doc. 29 (1018), p. 32 : *et illa alia medietatem donamus uobis, ut edificetis eam et custodietis eam, et de eremo uastitatis ad culturam fructuum uel ad monasticam seruitutem eam peruenire faciatis*.

<sup>2689</sup> *Ibid.*, doc. 102 (1023), p. 91 : *accidit in ualle Nocelias quam gens sarracenorum destruxit et ad heremum perduxit et sanctam Dei ecclesiam atque omnia altaria que ibi erant uiolauit atque comminuit ; post hec, sub omnipotentis Dei misericordia, era Ma.LXa.I, regnante Sanctione rege prolis Garsie, ego Galindo abba in cenobio de Ouarra, simul cum fratribus meis monachis et clericis, inuitaui domnum Burrellum reuerentissimum episcopum Ripacurcie, ut sacraret ecclesiam sancte Marie de Nocelias*.

Vers la même époque, au temps des conquêtes de Sanche III, le monastère de Leire paraît avoir joué un rôle de premier plan dans la structuration ecclésiastique des confins méridionaux du royaume pampelonais ; les sources fiables manquent, néanmoins, pour percevoir et décrire précisément le phénomène<sup>2690</sup>.

Dans une nouvelle phase de progression des royaumes chrétiens, passé le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, le rôle des monastères dans la prise en main des territoires conquis semble se redéfinir. Sans doute des terres récemment acquises sont-elles attribuées aux établissements de l'arrière : en 1083, le *castellum* d'Ayerbe, tout juste saisi par Sanche Ramírez I<sup>er</sup>, revient pour moitié à San Juan de la Peña<sup>2691</sup> ; en 1089, la prise de Monzón est l'occasion de gratifier les monastères de Santa María de Solsona, San Victorián de Roda et San Pedro de Jaca<sup>2692</sup> ; sept ans plus tard, la conquête de Huesca par Pierre I<sup>er</sup> lui permet d'octroyer des concessions aux deux grands monastères du royaume, Leire et San Juan de la Peña, ainsi qu'à celui de Saint-Pons de Thomières, au nord des Pyrénées, et à la collégiale de Montearagón<sup>2693</sup>. Mais les libéralités accordées aux monastères, dans l'ensemble assez modestes, paraissent alors destinées davantage à manifester la générosité des souverains qu'à confier aux moines l'organisation de vastes secteurs des régions nouvellement dominées. Le rôle premier revient en la matière aux évêques et aux seigneurs laïques. Des biens donnés par Sanche Ramírez en août 1089, deux mois après la prise de Monzón, plus de 90 % sont concédés aux nobles, ainsi récompensés pour leur soutien militaire ; le roi place la ville et ses environs sous le pouvoir de l'évêque de Roda Raymond Dalmace, auquel il concède dîmes et prémices en plaçant les musulmans demeurés sur place sous son autorité<sup>2694</sup>. Quant aux distributions consécutives à la conquête de Huesca, elles bénéficient surtout à l'évêque de la ville et à de grands aristocrates<sup>2695</sup>.

Dans le royaume voisin de León-Castille, la réorganisation du territoire de Coimbra, après la conquête de la ville par Ferdinand I<sup>er</sup> en 1064, est remise aux soins du gouverneur mozarabe Sisnando Davidiz<sup>2696</sup> ; celle de la région de Tolède, conquise en 1085, est placée

---

<sup>2690</sup> Voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 323-325.

<sup>2691</sup> DCSR 1, doc. 21 p. 59-68.

<sup>2692</sup> SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 402.

<sup>2693</sup> *Ibid.*, p. 411-413.

<sup>2694</sup> *Ibid.*, p. 402-403 ; LALIENA CORBERA, *Pedro I*, p. 92-93.

<sup>2695</sup> *ID.*, « *Regis fevales* : la distribución de honores y dominios durante la conquista de Huesca, 1083-1104 », dans *Don Antonio Durán Gudiol. Homenaje*, Huesca, 1995, p. 499-514 ; SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 411-413.

<sup>2696</sup> Sur ce personnage, voir MOLÉNAT, J.-P., « Les mozarabes du Garb al-Andalus du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Arqueología medieval*, 12, 2012, p. 247-258, ici p. 249 ; BOTELHO BARATA ISAAC, F. M., « A Coimbra de Sesnando Davides : da formação do *Concilium* a refundação da Sé de Coimbra », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO

entre les mains de l'archevêque Bernard de la Sauvetat – quitte à priver, au passage, le monastère de Sahagún de son puissant abbé – et entre celles de nobles laïques, ou directement conduite par le roi à travers la concession de *fueros*<sup>2697</sup>. La participation des monastères à la prise de contrôle des territoires gagnés n'est certes pas nulle : ils contribuent à l'effort de fortification<sup>2698</sup>, conduisent localement des entreprises de peuplement, à l'image de celle que mènent à la fin du XI<sup>e</sup> siècle les moines de Vacariça à Tresóí, à quelques kilomètres au nord de Coimbra<sup>2699</sup>, et des établissements sont fondés ou restaurés dans les territoires conquis : ainsi São Martinho de Coimbra par l'abbé Pedro<sup>2700</sup>, San Servando de Tolède par le roi Alphonse VI<sup>2701</sup>, San Baudelio de Berlanga, peut-être, au temps des conquêtes menées par le même souverain<sup>2702</sup>. Mais désormais, ce type d'opération n'apparaît plus que ponctuel et secondaire<sup>2703</sup>.

À la même époque, les monastères remplissent cependant une mission de christianisation des espaces conquis en prenant en charge l'édification de lieux de culte. En 1081, Raymond Dalmace, évêque de Roda, remet à San Juan de la Peña la *parrochia* de Naval à la condition que les moines, dès lors que la localité aura été conquise par les chrétiens, y édifient une église<sup>2704</sup>. Une dizaine d'années plus tard, le même monastère reçoit du roi Sanche Ramírez I<sup>er</sup> le lieu dit de *Gallicolis*, jusqu'alors rendu inhabitable « par la

---

(éd.), *El mundo urbano en la España cristiana y musulmana*, Oviedo, 2013 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el Noroeste hispano, 7), p. 93-106.

<sup>2697</sup> Sur la réorganisation de Tolède et de la région environnante à la suite de la conquête de 1085, voir notamment GONZÁLEZ, J., « Repoblación de Toledo », dans *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso internacional de estudios mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, vol. 1, Tolède, 1987, p. 99-112 ; GONZÁLEZ RUIZ, R., « La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédillac, primer arzobispo después de la reconquista », dans LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago*, p. 157-176.

<sup>2698</sup> Voir *infra*, p. 677 sq.

<sup>2699</sup> LPC, doc. 77 (1098), p. 124.

<sup>2700</sup> Récit de la restauration de São Martinho dans LPC, doc. 28 (1080), p. 52 ; doc. 32 (1094), p. 58-59. Son caractère monastique est exprimé dans le premier document qui atteste son existence, en 1079 (LPC, doc. 106, p. 162-163), où il est question d'une communauté double. L'authenticité de ces actes est discutée par PRADALIÉ, « Les faux de la cathédrale », p. 86-87. L'A. (*ibid.*, p. 89-98) fixe cependant la manipulation à une date de peu postérieure (entre 1109 et 1116), qui permet sans doute d'accepter l'historicité du récit de fondation. Sur la date de la conquête de Coimbra par Ferdinand I<sup>er</sup> : *Notice sur la prise de Coimbra par le roi Ferdinand*, éd. DAVID, *Études historiques*, p. 311-312, ici p. 311.

<sup>2701</sup> AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 394-395.

<sup>2702</sup> Voir dernièrement GUARDIA, *San Baudelio de Berlanga*, spt. p. 21-22 et 67-124. L'établissement est attesté comme *monasterium* en 1136, mais son église, parvenue jusqu'à nous, peut être datée de la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>2703</sup> Voir en ce sens PORTELA SILVA, E., « Del Duero al Tajo », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, E. PORTELA SILVA, E. CABRERA, *et al.*, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelone, 1985, p. 85-122, ici p. 108 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Feudalismo, monasterios y catedrales en los reinos de León y Castilla », dans *En torno al feudalismo hispánico*, p. 257-292, ici p. 271 ; *Id.*, « Monasterios y dominios », p. 84-85.

<sup>2704</sup> CDCH, doc 43 (1081), p. 59 : *do supradicto altario parrochiam de Napal [...] quandomcumque largiente Dei misericordia plebs christiana poterit eam ab ismahelitarum oppressione liberare et obtinere. Sane monachi eiusdem monasterii cum Dei adiutorio procurent ut ibi ecclesiam construant et regant.*

crainte des Sarrasins »<sup>2705</sup>. La christianisation de l'espace s'effectue aussi à travers la conversion des mosquées<sup>2706</sup>, souvent confiée à des monastères, des deux côtés des Pyrénées : en 1087, Sanche Ramírez remet à La Sauve-Majeure les mosquées d'Ejea et de Patrela pour en faire des églises<sup>2707</sup> ; en 1097, les moines de Leire obtiennent de Pierre I<sup>er</sup> une mosquée dans Huesca récemment conquise en vue d'y constituer une église dépendante du monastère<sup>2708</sup> ; deux ans plus tard, le même roi promet de céder à Sainte-Foy de Conques une mosquée à Barbastro, afin qu'y soit construit un monastère<sup>2709</sup>. De telles entreprises de christianisation de l'espace, conduites par les moines, peuvent se développer aussi très en arrière de la ligne de front, en des lieux jadis dévastés par les incursions musulmanes : c'est ainsi que le roi Ferdinand I<sup>er</sup> confie au monastère de San Lorenzo de Carboeiro, en Galice, la restauration du monastère de San Isidro de Montes, jadis détruit par les ennemis des chrétiens ; la référence aux fidèles qui viendront fréquenter ce lieu paraît indiquer sa fonction d'équipement culturel à destination des populations environnantes<sup>2710</sup>.

## *2. Les moines en leurs domaines : transformations paysagères et contrôle social*

En arrière de cette prise en main des territoires frontaliers, il importe de ne pas oublier l'action décisive exercée par les monastères dans une dynamique de « colonisation intérieure » qui, à la faveur de la croissance agricole et démographique, vient prolonger la mise en valeur des terres et la densification du peuplement amorcées en contexte

---

<sup>2705</sup> DCSR 2, doc. 79 (1092), p. 212 : *rex Sancius, cupiens aedificare locum illum que dicitur antiquitus Gallicolis, vsque huc in habitabilem timore Sarracenorum, abbati Sancti Joannis de Penna Aymirico vt ibidem faceret ecclesiam praecepit.*

<sup>2706</sup> Sur la conversion des mosquées en églises à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, voir ORLANDIS, J., « Un problema eclesiástico de la Reconquista española : la conversión de mezquitas en iglesias cristianas », dans *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1970, p. 595-604 ; HARRIS, J. A., « Mosque to Church. Conversions in the Reconquest », dans *Medieval Encounters*, 3, 1997, p. 158-172 ; BURESI, P., « Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », dans *Villes et religion. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget*, Paris, 2000, p. 333-350 ; ECHEVARRÍA, A., « La transformación del espacio islámico (s. XI-XIII) », dans HENRIET (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*, p. 53-77.

<sup>2707</sup> GCSM, doc. 1225, p. 700 : *utriusque ville mischitas ad ecclesias ibi faciendas Deo et sancte Mariae Maioris Silvae*. Sur les problèmes de datation posés par cet acte, voir LOMAX, « Las dependencias hispánicas », p. 493-494.

<sup>2708</sup> CDPA, doc. 40 (1097), p. 267 : *illam meschitam, quam volo fieri ecclesiam Sancti Salvatoris et sanctarum supradictarum martirum Nunilonis atque Elodie virginum, que est fundata prope ecclesiam sancti Petri apostoli eiusdem urbis.*

<sup>2709</sup> *Ibid.*, doc. 64 (1099), p. 302 : *concedo sancto Salvatore et Sancte Fidi gloriose virgini de Conchis [...] unam meschitam que sit in Barbastro, ad construendum ibi monasterium.*

<sup>2710</sup> LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, doc. 13 (1072), p. 408.

d'expansion<sup>2711</sup>. De telles opérations, là encore, sont souvent effectuées à l'initiative du pouvoir, qu'il soit royal ou comtal. En 928, le comte Gisvado concède au monastère de San Adrián de Boñar, à quelques dizaines de kilomètres au nord de León, l'autorisation de *populare* la *villa* de Valdealiso<sup>2712</sup>. En 944, Ramire II remet à l'abbé de Sahagún la *villa* de Pozolos,

« avec les hommes qui y habitent ou viendront y habiter, aussi bien de cette *villa* que de toutes les régions de notre royaume, pour qu'ils se rassemblent sous [son] autorité et se placent à [son] service »<sup>2713</sup>.

À partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle surtout, les détenteurs d'un pouvoir territorial multiplient l'octroi aux monastères de donations de terres *ad populandum*, souvent assorties de mesures attractives – immunité partielle ou complète, exemptions fiscales, ingénuité pour les futurs colons<sup>2714</sup>.

Même si le destin ultérieur des domaines concédés sous un tel régime reste le plus souvent obscur, il nous est parfois donné de connaître la mise en œuvre de ces « incitations à peupler »<sup>2715</sup>. Ainsi voyons-nous agir en 1056 l'abbé de San Juan de la Peña :

« Voici la charte de donation ou de confirmation que moi, Velasco, abbé de San Juan, j'ai ordonné de faire sous le commandement et la volonté du roi Ramire, à ceux qui sont venus d'Aézcoa pour peupler Santiago de Aibar. Je leur ai donné tout le territoire de Santiago, un lieu où construire des habitations pour qu'ils y habitent et que, eux, leurs enfants et toute leur descendance, ils aient, possèdent et tiennent tout ce qu'ils pourront travailler dans le territoire de Santiago, aussi bien terres que vignes, jardins, potagers, eaux et pâturages ; tout cela, je le leur ai donné exempt. Et que chaque année, ils donnent au monastère de San Juan

---

<sup>2711</sup> L'expression « colonisation intérieure » est employée par LACARRA, « En torno a la colonización », p. 27. Nombreux exemples *ibid.*, p. 27-31.

<sup>2712</sup> CSPE, doc. 7 (928), p. 63.

<sup>2713</sup> CDMS 1, doc. 93 (944), p. 123 : *cum homines qui ibidem abitant vel ad avitandum venerint tam de ipsa villa quam de universis provintiis regni nostri ut ad vestram concurrant iussionem et vestrum exhibeant serbitium.*

<sup>2714</sup> CDF, doc. 12 (1039), p. 67 ; doc. 17 (1042), p. 75 ; doc. 32 (1046), p. 108 ; doc. 33 (1046), p. 110 ; doc. 62 (1062), p. 164 ; CDO, doc. 32 (1046), p. 59-60 ; doc. 50 (1066), p. 86 ; doc. 57 (1070), p. 93 ; doc. 58 (1070), p. 95 ; CSM 1, doc. 236 (1045), p. 230 ; doc. 259 (1049), p. 253 ; doc. 303 (1058), p. 294 ; doc. 306 (1059), p. 296 ; doc. 345 (1065), p. 329 ; doc. 353 (1063-1065), p. 334 ; doc. 354 (1063-1065), p. 336 ; doc. 401 (1072), p. 377 ; doc. 425 (1075), p. 401 ; RODRÍGUEZ R. DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, vol. 2, *Documentos (923-1168)*, Logroño, 1992, doc. 18 (1060), p. 70 ; DMS, doc. 15 (1067), p. 17 ; doc. 21 (1085), p. 27 ; doc. 27 (1096-1098), p. 31 ; CARL, doc. 73 (1069), p. 146 ; CSPC, doc. 327 (1069), p. 376 ; AVI, doc. 64 (1079), p. 160 ; doc. 72 (1081), p. 185 ; doc. 178 (1103), p. 459 ; LEDESMA RUBIO, M. L., *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Saragosse, 1991 (Fuentes históricas aragonesas, 18), doc. 10 (1092), p. 36.

<sup>2715</sup> L'expression est de SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Despoblación y repoblación*, p. 339-340.

le dixième de tous les fruits de leur labeur ; et qu'ils soient, eux et toute leur descendance, les serfs de San Juan pour les siècles des siècles<sup>2716</sup>. »

Une vingtaine d'années plus tard, l'abbé de San Millán de la Cogolla rappelait avoir peuplé la localité d'Arandia et avoir « illuminé » la vieille église qui s'y trouvait « avec le conseil du roi » Sanche Ramírez<sup>2717</sup>. Cependant, l'application des volontés royales ne va pas toujours sans heurts : dans le cadre du peuplement de Sepúlveda, promu par Alphonse VI en 1076, le *merino* royal Pedro Iohániz avait remis à l'abbé de San Millán une pièce de terre dans la vallée de Balsamo ; une réclamation l'empêcha d'en prendre effectivement possession avant dix ans<sup>2718</sup>.

D'autres entreprises de peuplement et de mise en valeur agricole sont directement initiées par les moines. Les monastères reçoivent communément des lots de terre dont une portion restée inculte pourra, selon leur bon vouloir, être « défrichée », « plantée » ou « peuplée »<sup>2719</sup>. Il arrive aussi que l'acquisition soit faite explicitement dans ce but : en 1070, un certain Álvaro donne au monastère de San Millán une terre *ad casas faciendum*<sup>2720</sup> ; une douzaine d'années plus tard, le moine Muño achète auprès du *concejo* de Madriz un terrain qu'il pourra « labourer » pour y « faire des champs et des noales »<sup>2721</sup>. La mise en œuvre de telles opérations donne parfois lieu à la fondation d'un monastère *ad hoc* : dans les années

---

<sup>2716</sup> CSJP 2, doc. 136 (1056), p. 149-150 : *Hec est cartula donationis vel confirmationis quod fieri iussi ego Blasco, abba de Sancti Iohannis, cum iussione et voluntate Ranimiri regis, ad eos qui venerunt de Ezcua ad populationem de Sancti Iacobi de Aibare. Dedi eis omne terminum ipsius Sancti Iacobi et locum ad habitacula construenda, ut habitent ibi, possideant, teneant, habeantque ipsi et filii eorum, et omnis generatio illorum quicquid potuerint laborare in terminum Sancti Iacobi, tam terras quam vineas, ortos, olerum, aquis, pascui ; omnia dedi eis ingenua. Et de omni labore frugum suarum, per singulos annos, ad Sancti Iacobi monasterio dent decimam ; et sint tam ipsi quam omnis generatio illorum servi de Sancti Iohannis usque in seculum seculi.* Sur l'opération ainsi décrite et l'histoire plus longue dans laquelle elle s'inscrit, voir LARREA, *La Navarre*, p. 398 et 499-500.

<sup>2717</sup> CSM 1, doc. 431 (1075), p. 406 : *Ego Blasius abba Sancti Emiliani, cum consilio rex Arandiam populavi, ecclesiam antiquam luminavi.*

<sup>2718</sup> CSM 2, doc. 145 (1086), p. 102. Sur le peuplement de Sepúlveda sous Alphonse VI, voir LINAGE CONDE, A., « Un caso de colonización benedictina : la repoblación de Sepúlveda », dans *Cistercium*, 32, 1980, p. 205-222 ; *ID.*, « La iglesia territorial y el monacato en la repoblación de Alfonso VI. El caso de la diócesis de Sepúlveda », dans *En la España medieval*, 12, 1989, p. 27-44 ; GAMBRA, A., « Alfonso VI y la repoblación de Sepúlveda », dans J. ALVARADO PLANAS (coord.), *Los fueros de Sepúlveda*, Madrid, 2005, p. 31-55 ; SUÁREZ BILBAO, F. et GAMBRA, A. (coord.), *Los fueros de Sepúlveda y las sociedades de frontera*, Madrid, 2008.

<sup>2719</sup> CDCL 1, doc. 36 (915), p. 54 : *tam que est scalidatum uel quod ibi uidetur pro scalidare.* La même formule est reproduite ultérieurement à propos de terres cédées au même monastère, par exemple *ibid.*, doc. 167 (943), p. 245 ; doc. 187 (944), p. 268. Cf. aussi CSPC, doc. 249 (1047), p. 295 : *Abeatis potestatem edificare et plantare atque populare* ; CCVD, doc. 13 (1071), p. 123 : *sic populatum quomodo et pro populare.*

<sup>2720</sup> CSM 1, doc. 379 (1070), p. 358 : *dono ad atrium Sancti Emiliani presbiteri et tibi abbati Blasio, cum ceteris monachis, uno solare cum sua era ad casas faciendum in Montania de iuso.*

<sup>2721</sup> CSM 2, doc. 50 (1082), p. 46 : *nobis accessit voluntas ut venderemus tibi emtori nostro domno Munnio de Sancti Emiliani loca que possis arare et inde noales et agros facere. Id est inter discursum rivi et monasteriun [sic] Sancte Marie de Iermo et Sancti Sebastiani, et per circuitu eorum ubicumque volueris liberam habeas potestatem rumpere et arare et agros inde facere, quos possis in dies tuos tenere et post obitum tuum ad Sanctum Emilianum tradere.*

940, le *conversus* Zuleiman et ses frères avaient ainsi fondé le monastère d’Intranio sur une terre acquise auprès des moines de San Martín de Castañeda et, sous l’autorité de leur abbé, ils y avaient construit une église et d’autres édifices, planté des arbres fruitiers, labouré la terre pendant de nombreuses années<sup>2722</sup>. D’autres fois encore, des initiatives spontanées – ou qui du moins nous apparaissent telles – impliquent indissociablement la mise en culture de la terre et l’édification d’un monastère : nous y avons déjà fait allusion dans le cas des établissements asturiens constitués au IX<sup>e</sup> siècle sous le régime de la *presura*<sup>2723</sup>, mais le constat peut s’appliquer plus largement. Dans la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, un prêtre du nom de García rapporte ainsi avoir lui-même « peuplé » son propre monastère, avant de le céder à San Millán de la Cogolla vers 1040<sup>2724</sup>. Dans les mêmes années, un certain Esperus érige le monastère de San Tirso pour « peupler » le lieu de Valdecastro<sup>2725</sup>. Quelques décennies plus tard, l’abbé Pedro et ses moines fondent le monastère de San Isidro de Pozua « sur une montagne déserte » : ils y construisent une église et des demeures, l’équipent en greniers, en pressoirs et en cuves, plantent des vergers et des vignes<sup>2726</sup>. Il n’est sans doute pas exagéré d’attribuer à de tels établissements une fonction prioritairement économique, comme paraît l’illustrer l’exemple du monastère de San Pedro y San Pablo de Oteruelo, que les prêtres Pedro et Salvatus avaient édifié de leurs mains : en 1044, ils cèdent l’établissement aux moines de San Miguel de León et le tiendront dès lors en leur nom, *ad laborandum et usurandum*, avec l’obligation de leur verser en redevance annuelle le tiers des productions de pain et de vin<sup>2727</sup>.

<sup>2722</sup> TSMC, doc. 5 (953), p. 34 : *Ambiguum esse non potest set plerisque cognitum patet eo quod comparavi Zuleiman et congermano meo Cipriano locello in loco predicto que uocitant Intranio inter terras de fratres de Sancto Martino eo quod fecissemus ibidem monasterio qualiter fructum caperemus animarum nostrarum hedificauimus domos, construximus ecclesia uocabulo Sanctorum Cosmas et Damiani seu et Seruandi et Germani, plantauium pomiferis collegimus fratres et lacerauimus multis annis terra.*

<sup>2723</sup> La *presura* n’est sans doute pas en elle-même, comme on l’a longtemps cru, un mécanisme d’appropriation de terres ayant fait l’objet de défrichements spontanés, mais elle s’accompagne presque toujours de la conquête de terres en friches, *de scalido* : voir PEÑA BOCOS, « Las presuras y la repoblación » ; LARREA et VIADER, « Aprisions et *presuras* ».

<sup>2724</sup> CSM 1, doc. 422 (1042 ?) p. 218-219 : *meo proprio monasterio cui uocabulum est Sancte Marie, in loco nominato more in exitu ville Badoztani sito, quem egomed populavi integrum, cum suis adiacentibus terminis, exitu ac regressu, et pastu libero, cum terris, vineis, ortis et pratis.*

<sup>2725</sup> CDCL 4, doc. 1119 (1060), p. 329 : *fuit uir nomine Esperus, cognomento Citi Fortes, et uenit in loco que uocitant Ualle de Castro a populandum iusta ripa Uernisga, et hedificauit ibidem cimiterio uocabulo Sancti Tirsi et fecit casas et omne opus hedifitii.*

<sup>2726</sup> *Ibid.*, doc. 1276 (1093), p. 580-581 : *uenimus ad locum desertum, territorio Legionense, iuxta alueum discurrante Kares, ualle quem uocitant Corona, in loco predicto Pozua, et intramus in illo monte deserto ad laborandum et augmentandum et hedificandum, et fecimus ibidem ecclesie uocabulo Sancti Isidori cum kasas, orreos, torcularia, cupas, uineas, pomiferis, perales et tota fructuaria.*

<sup>2727</sup> *Ibid.*, doc. 1020 (1044), p. 188 : *concedimus a domnos nostros desuper iam memoratos hic in loco nominato in Fontecta, in Oterolo, monasterio quos a manibus nostris hedificauimus ex pauimento et ibidem ecclesie uocabulo sanctorum apostolorum Petri et Pauli. [...] Et in diebus nostris de me Petrus presbiter et de iste*

La mise en exploitation des terres attachées aux temporels monastiques ne passe pas nécessairement par la constitution de maisons filiales. Les modalités restent quelquefois obscures, comme dans le cas de ces *casas* de la *villa* de Huércanos, « que le seigneur moine Beila a “peuplées” »<sup>2728</sup>, ou dans celui des *villae* de San Pedro et de Ríocavo, « peuplées » par un certain Guilifredus, moine de Corias<sup>2729</sup>. D’autres fois, nous voyons les moines passer contrat avec des travailleurs de la terre, individus, familles ou communautés paysannes, en vue de lancer de modestes projets de colonisation agricole. En 955, les habitants de Campolongo, de Stabello et de Vega s’engagent ainsi à travailler les terres de la montagne de Pardomino, au nom du groupe d’ermites établi dans la vallée du même nom, contre une redevance annuelle fixée au quart des récoltes<sup>2730</sup>. En 1042, un accord comparable est passé entre les moines de Guimarães et le *magister* Racemirus à propos de deux églises et de leurs terres<sup>2731</sup>. En 1090, l’abbé de Leire remet à un certain Cardiel et à son fils, le clerc Fortis, l’église de Santa María de Ceveza et ses dépendances, pour qu’ils la reconstruisent : ils jouiront de la moitié des offrandes reçues et restitueront l’autre moitié au monastère de Leire ; en même temps, l’abbé les autorise à peupler et à exploiter les parties incultes du domaine de l’église, à condition qu’ils versent au monastère une dîme annuelle sur les terres défrichées<sup>2732</sup>. Une douzaine d’années plus tard, les moines de Lorvão concèdent même un véritable *fuero* de peuplement aux habitants de Santa Comba de Treixedo, moyennant une nouvelle fois redevances<sup>2733</sup>.

Centres d’exploitation d’un domaine plus ou moins vaste, les monastères contribuent *eo ipso* à façonner l’espace environnant : leur puissance foncière les constitue naturellement en agents de transformation paysagère, même si celle-ci implique généralement l’utilisation d’une main d’œuvre paysanne<sup>2734</sup>. La constitution de noyaux de peuplement et la mise en culture de terres en friches sont sans doute les manifestations les plus décisives et les plus

---

*Saluatus presbiter ut teneamus ipso monasterio ad laborandum et usurandum et per singulos [sic] ut reddamus illa tercia de pane et de uino ad kasa de Sancti Michaeli qui est in Legione.*

<sup>2728</sup> CSM 1, doc. 236 (1045), p. 230 : *in superiori villa valle Orcanis casas quas populavit domno Beila monaco : una dicitur Sancti Martini, sita subtus via, cum suo orto. Altera dicitur Sancti Romani superiori loco sita in ripa. Et in villa Potance ecclesia Sancta Maria in media villa sita, cum domibus de via usque rivo.*

<sup>2729</sup> RCor (1047), p. 53 : *Guilifredus, monachus Coriensis, populauit illam uillam de Sancto Petro & illam de Riocauo.*

<sup>2730</sup> CDCL 2, doc. 290 (955), p. 54-55.

<sup>2731</sup> PMH, doc. 332 (1042), p. 197.

<sup>2732</sup> DML, doc. 134 (1090), p. 194-195. Autres exemples tirés de la documentation de Leire : *ibid.*, doc. 111 (1084), p. 162-163 ; doc. 170 (1099), p. 244.

<sup>2733</sup> LPC, doc. 68 (1102), p. 114-115.

<sup>2734</sup> Citons seulement en ce sens l’exemple de ce Vellita Xabez, serf et jardinier du monastère d’Abellar, plantant un verger au nom des moines grâce au prêt qu’ils lui avaient accordé : CDCL 2, doc. 450 (977), p. 253 : *pomaribus nostris que plantauit uiro nostro Uallite, et fuit ortulanus de monasterio et plantauit illos cum prestamo de monasterio.*

durables d'une telle action, au point qu'elle s'inscrit dans la toponymie. Sans compter les innombrables cas d'hagiotoponymes difficiles à interpréter, faute d'éclairages suffisants<sup>2735</sup>, certaines localités conservent dans leur nom, dès cette époque, le souvenir d'origines que l'on peut supposer monastiques. L'un des exemples les plus évocateurs à ce titre est celui du toponyme *Villa Nova de Fratres*, attesté en 982<sup>2736</sup>, mais bien d'autres pourraient être cités<sup>2737</sup>.

Les transformations spatiales touchent aussi, et en réalité d'abord, l'environnement immédiat des monastères. Cixila ou Rosende, relatant l'érection des monastères d'Abellar et de Celanova, décrivent en des termes voisins l'effet paysager de leur action fondatrice : construction d'une église et d'un groupe de bâtiments associé, plantation à l'entour de vergers et de vignes<sup>2738</sup>. Un peu plus tôt, l'entreprise de restauration conduite par Gennade à San Pedro de Montes dut être plus spectaculaire encore, si l'on en croit le récit qu'il en livra vers 920 :

« Tandis que je vivais encore dans le monastère d'Ageo, sous la conduite de mon père et abbé Arandiselo, aspirant à la vie érémitique en compagnie de douze frères et avec la bénédiction dudit ancien, je gagnai le désert au lieu de San Pedro, qui avait été édifié et possédé par le bienheureux Fructueux [...]. Avec l'aide du Seigneur, je restaurai en compagnie de mes frères le lieu susmentionné, réduit à l'état de vétusté et presque tombé dans l'oubli, couvert de ronces et de bois épais, et obscurci par de grands arbres en raison du grand nombre des années écoulées ; je construisis des édifices, plantai des vignes et des vergers, tirai des terres de la friche, établis des jardins et toutes les choses nécessaires aux besoins d'un monastère<sup>2739</sup> ».

---

<sup>2735</sup> Voir par exemple les cas recensés par SÁNCHEZ BADIOLA, *La configuración de un sistema de poblamiento*, p. 220-221.

<sup>2736</sup> CDMS 1, doc. 313, p. 378.

<sup>2737</sup> Tumbo A, doc. 12 (885), p. 78 : *uilla de Regula* ; CDCL 1, doc. 28 (912), p. 44 : *castrum de fratres* ; CDCL 2, doc. 366 (963), p. 151 : *uilla de Fratres* ; CDCC, doc. 64 (1011), p. 462 : *in Castello qui uocitant Monasterio* ; CDMS 2, doc. 505 (1047), p. 180 : *ad Talaueira de Fratres* ; CSM 2, doc. 60 (1083), p. 52 : *in valle de Fratres*.

<sup>2738</sup> CDCL 1, doc. 75 (927), p. 125 : *Inprimis a fundamento nouiter erectam ecclesiam et omne edificium usibus monachorum abtum et circumseptum, et quicquid claustra monasterii habet necessarium : ortus undique inriguos, pumares omni genere pomorum insertos, uinea magna a parte aquilonis ipsi ecclesie aderentem, aliam ad occidentem et terciam ad orientem* ; CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *hedificamus ecclesiam in honore piissimo ac tutissimo Sancti Saluatoris et omnium apostolorum et martirum, idem et cum arcangelo Micael, summi Dei nuntio ; et instruximus cenobia domorum et omnia intrinsecus et extrinsecus necessariorum ad normam regulari abte uel compositae ; plantatio uinearum et omnigena nemorum arborum conscitorum*.

<sup>2739</sup> RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Episcopologio asturicense*, vol. 2, append. IV, p. 471-473 : *Cumque adhuc sub patre, et abbate meo Arandiselo in Ageo monasterio degerem, vitam heremitarum delectantibus cum duodecim fratribus, et benedictione supradicti senis ad sanctum Petrum ad heremum perrexi, qui locus possessus a beato Fructuoso et institutus [...]. Nam suprafatum loculum in vetustatem reductum pene oblivioni deditum, vepribus, seu densissimis silvis opertum, et qui magnis arboribus ex immensitate annorum adumbratum, auxiliante Domino*

Une inscription contemporaine permet de compléter le tableau : à San Pedro de Montes, sans doute pour remplacer la première église de fortune qu'il avait initialement édifiée, Gennade, devenu entre-temps l'évêque d'Astorga, fit ensuite reconstruire l'église « à grand coût » et « depuis les fondements, d'une façon admirable »<sup>2740</sup>.

Même si beaucoup de petits monastères ne se distinguèrent peut-être guère, d'un point de vue spatial et architectural, de n'importe quel complexe d'exploitation rural<sup>2741</sup>, et même si les églises dont on conserve la trace frappent généralement par leurs dimensions réduites<sup>2742</sup>, ces dernières n'en constituèrent pas moins de puissants marqueurs paysagers. Les exemples bien connus des églises préromanes de San Pedro de la Nave, que les études les plus récentes invitent à dater des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, ou de San Miguel de Escalada et Santiago de Peñalba, édifiées au X<sup>e</sup> siècle, illustrent en suffisance leur caractère monumental et pérenne<sup>2743</sup>. L'insistance portée par les rédacteurs des chartes sur la splendeur de telles constructions témoigne de l'effet visuel que produisaient les plus belles d'entre elles<sup>2744</sup>. Leur verticalité, même modeste, devait les rendre visibles de loin : certaines églises étaient pourvues de tours, comme celle du monastère de San Pedro de Zamudia ou celle de San Salvador de Tábara, célèbre par l'exceptionnelle représentation figurée qui nous la donne à voir (annexe VIII.III)<sup>2745</sup>. Devant sa hauteur, le copiste Emeterius clamait son admiration : *O turre tabarense, alta et lapidea* !<sup>2746</sup> La signalisation par une croix accentuait peut-être la visibilité : en 968, l'église du monastère de San Ciprian de Asurviale en apparaît pourvue ; elle porte en

---

*cum fratribus restauravi : aedificia instruxi, vineas et pomares plantavi, terras de scaligo ejeci, horta et omnia quae ad usum monasterii pertinent, imposui.*

<sup>2740</sup> GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 74 : *Gennadius presbiter cum XII fratribus restaurabit era DCCCCXXXIII pontifex efectus a fundamentis mirifice ut cernitur denuo erexit non oppressione vulgi sed largitate pretii et sudore fratrum.*

<sup>2741</sup> Cf. *supra*, p. 599.

<sup>2742</sup> Voir en ce sens SENRA, « Ángeles en Castilla », p. 172-173.

<sup>2743</sup> Voir photographies en annexe XXII. Sur San Pedro de la Nave : CABALLERO ZOREDA, L. et ARCE SÁINZ, F., « La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora) : arqueología y arquitectura », dans *Archivo español de arqueología*, 70, 1997, p. 221-274 ; CABALLERO ZOREDA (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave*. Sur San Miguel de Escalada : MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium* ; BANGO TORVISO, I. G., « Los expolios del paisaje monumental y la arquitectura hispana de los siglos VII al XI. Reflexiones sobre el proceso constructivo de San Miguel de Escalada », dans *De arte (León)*, 7, 2008, p. 7-50. Sur Santiago de Peñalba : MARTÍNEZ TEJERA, *La ecclesia de Peñalba*.

<sup>2744</sup> CDMS 1, doc. 93 (944), p. 123 : *et arcisterio ibidem composito et templo dedicato mire magnitudinis ornato* ; CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3 (1010), p. 205 : *miro opere vibranti* ; CSMB, doc. 1 (1020), p. 6 : *domum sanctam ac manibus nostris perfectam et ecclesia mirifica ualde composita uocabulo sancti Martini episcopi* ; CDCA, doc. 298 (1044), p. 250 : *arcisterium monachorum mirae magnitudinis compositum* ; CSPE, doc. 71 (1099), p. 184 : *ecclesiam miro opere edificauit*.

<sup>2745</sup> San Pedro de Zamudia : CDCA, doc. 353 (1057), p. 288 : *torres de ipso monasterio*. Sur la tour de Tábara, l'étude la plus approfondie reste celle de GALTIER MARTÍ, « *O turre tabarense* ».

<sup>2746</sup> PÉREZ, « Tres colofones », p. 225.

outre une cloche de bronze<sup>2747</sup>. L'enluminure de Tábara figure également une tour munie de deux cloches, et il n'est pas rare de trouver mention de cloches parmi les objets donnés aux monastères<sup>2748</sup>. Même si elles devaient être destinés d'abord à l'*ammonitio* des moines, comme l'indique en 977 une charte de Celanova<sup>2749</sup>, ces cloches devaient aussi rythmer le paysage sonore bien au-delà d'un horizon étroitement communautaire : la clôture, pourvu que le monastère en fût pourvu, n'arrêtait pas leurs vibrations. Dans la courte pièce intitulée *De signo ecclesie ordo*, intégrée au groupe de textes qui clôture le *Beatus* de Silos, on lit ainsi que la cloche sonne à destination du peuple, non seulement pour signaler les temps de prière et les heures canoniques où chacun doit se signer de la croix protectrice, mais encore pour repousser le démon, éloigner la grêle et les épidémies, ramener à la paix les querelleurs, édifier les fidèles, détruire les infidèles<sup>2750</sup>. Les moines impriment également leur marque dans le paysage à travers la construction d'équipements et infrastructures variés : barrières, ponts, déviations de cours d'eau, citernes, moulins, fours<sup>2751</sup>.

On ne saurait conclure ce chapitre sans rappeler enfin une évidence : la maîtrise de l'espace implique aussi l'exercice d'un pouvoir sur les hommes qui l'occupent. Les formes de domination les plus strictes sont celles qui s'imposent aux non-libres, esclaves musulmans, serfs chasés ou non, semi-dépendants dont les sources n'autorisent pas toujours à cerner précisément la condition : en même temps que la terre, les monastères reçoivent les travailleurs qui lui sont liés avec les obligations pesant sur eux<sup>2752</sup>. L'attention mise par les moines à préserver ou à enregistrer leurs droits à l'égard de ces travailleurs privés de liberté

<sup>2747</sup> TSMC, doc. 9 (968), p. 40 : *ecclesia cum suo signo eneo et cruce similiter enea*.

<sup>2748</sup> PMH, doc. 9 (882), p. 6 : *signum de medalo* ; LCFA 1, doc. 19 (914), p. 92 : *signum cum aquisibus suis* ; CDCA, doc. 47 (936), p. 97 : *signos metallorum in x et vi solidos* ; LCFA 1, doc. 50 (947), p. 125 : *signum metallum cum suos agisos* ; CDMS 1, doc. 114 (949), p. 149 : *signos duos, campanas duas* ; TS 1, doc. 2 (955), p. 24 : *signos metalli iiii<sup>or</sup>* ; LPC, doc. 130 (1047), p. 199 : *signum metalli mirifice sonantis, campana* ; CDCA, doc. 407 (1077), p. 322 : *signo uno ex metallo*.

<sup>2749</sup> CDMC 2, doc. 185 (977), p. 179 : *in ammonitione conuersorum signos et campanas*.

<sup>2750</sup> VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 50-51 : *in ecclesia nomen accepit signum qui nunc in populo sonum dat et admonet in hore canonicarum ordo psallentium uel oratione. Ille signum sonuit semel ab angelo, iste semper a populo. [...] Ita et signus iste sonum expellit multitudo rugitu demonum et fugiunt a lloco [sic] sancto ; alacres ad orationem consurgere facit et presentes corroborat in fide et confortat ; grando fugiit et pestis abscedit ; litigantes ad pacem reducit ; edificat fideles et destruit infideles. Uox eius et sonitum illius in corda fidelium omnia bona edificat. [...] nam et maledictus erit homo qui signo ecclesie et sonitum eius audierit matutino tertia, sexta, nona et uespera et non seipsum crucis signo armauerit, Deo gratias egerit et ad orationem Domino confiteri surrexerit, excepto qui ab infirmitate corporis detinetur adgrauatus*.

<sup>2751</sup> Voir par exemple CDCL 1, doc. 61 (924), p. 102 ; doc. 94 (932), p. 155 ; CDMS 1, doc. 280 (975), p. 336 ; DCSR 2, doc. 57 (1082), p. 162 ; CDMS 3, doc. 974 (1096), p. 305.

<sup>2752</sup> Voir parmi d'innombrables exemples PMH, doc. 22 (919), p. 14 ; CDMS 1, doc. 39 (930), p. 74 ; CDMC 2, doc. 113 (955), p. 94 ; CDCA, doc. 71 (992), p. 168 ; CSM 1, doc. 170 (1020), p. 164 ; PMH, doc. 330 (1043), p. 202 ; CDVS, doc. 34 (1055), p. 58 ; CDCP, doc. 62 (1096), p. 85. Pour des exemples d'esclaves musulmans cédés à des monastères, voir *infra*, p. 658.

est exprimée par les inventaires dressés dans ce but<sup>2753</sup>. Leur attachement au monastère est assez fort pour que, en 1093, les monastères de San Urbés de Serravol et San Genaro del Gállego soient cédés par le roi Sanche Ramírez, respectivement à Saint-Pons de Thomières et à Montearagón, avec les hommes et les *mesquinos* qui leur appartiennent<sup>2754</sup>.

Plus largement, la possession de la terre confère aux monastères – et surtout aux plus puissants d’entre eux – la capacité d’exercer des formes multiples de contrôle social, progressivement structurées en un système de domination qu’il n’est pas abusif de qualifier de seigneurial<sup>2755</sup>. Même s’il faut se garder de toute vision schématique devant l’irréductible variété des situations<sup>2756</sup>, l’accapement de tels pouvoirs par les monastères, à partir du X<sup>e</sup> siècle, résulte principalement des privilèges octroyés par les souverains et les maîtres du sol : c’est donc d’abord au sein de leurs *cotos*, bien délimités et protégés par des immunités, que les abbés parviennent à prendre à leur compte la puissance juridictionnelle<sup>2757</sup>. Celle qu’acquiert le monastère de Celanova, en plusieurs étapes, à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle, est sans doute l’une des mieux documentées : en 955, le roi Ordoño III concède à Rosende, fondateur du monastère, un vaste pouvoir de commandement *ad imperandum et ad tuendum* sur tout le territoire (*mandatio*) qu’avait tenu son père, le comte Gutier Menéndez, mais il n’en jouit alors qu’à titre personnel<sup>2758</sup>. C’est seulement après sa mort, en 977, que le monastère reçoit du roi Ramire III tous les *commissos* et *mandationes* préalablement obtenus par Rosende<sup>2759</sup>. Entre-temps et dans les décennies suivantes, les moines de Celanova reçoivent des délégations de pouvoir plus limitées, correspondant à des portions de leur domaine<sup>2760</sup>. Il y aurait évidemment bien d’autres exemples<sup>2761</sup>. Forte de tels privilèges, la

---

<sup>2753</sup> CDMC 2, doc. 183 (936-977), p. 169-174 ; TC, doc. 152 (1000-1026), p. 216 ; doc. 239 (1044-1047), p. 336-337 ; LCFA 2, doc. 136 (ca. 1031), p. 47-48 ; TSJS, doc. 123 (1038-1057), p. 270-274 ; VMH, doc. 45 (1059), p. 45-52 ; CFan, doc. 127 (ca. 1093), p. 181-182.

<sup>2754</sup> DERR, doc. 14 (1093), p. 25 ; CFan, doc. 146 (1093), p. 198.

<sup>2755</sup> Voir l’étude synthétique de FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « El señorío monástico », spt. p. 221-234, même si les analyses sont centrées principalement sur les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. À compléter par quelques monographies attentives au même thème : CARZOLIO DE ROSSI, « Participación monástica en el control de la repoblación », p. 41-56 ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 615-664 ; ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 139-180 ; PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C. et PORTELA SILVA, E., « Proyección territorial e influencia social de una institución monástica en la Edad Media : la abadía de Sobrado (952-1300) », dans J. L. BALBOA LÓPEZ et H. PERNAS OROZA (éd.), *Entre nós : estudios de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xose Manuel Poste Antelo*, Saint-Jacques de Compostelle, 2001, p. 209-242.

<sup>2756</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « El señorío monástico », p. 226-228.

<sup>2757</sup> Sur les rapports entre délimitation du *coto*, concession d’immunités et domination sur les hommes, voir ISLA FREZ, *Ejército*, p. 168-169.

<sup>2758</sup> CDMC 2, doc. 110 (955), p. 90 : *concedimus uobis ad imperandum et potius ad tuendum omnem mandationem genitoris uestri, diue memorie, Guttiherri Menendiz.*

<sup>2759</sup> *Ibid.*, doc. 186 (977), p. 183 : *concedimus Deo et uobis suprataxatis omnes commissos et mandationes, etiam et nostras casatas uel omne debitum quod de auis et parentibus nostris obtinuit, ipse supra memoratus domnus Rudesindus episcopus usque discessum suum.*

<sup>2760</sup> Actes recensés et commentés par ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 160-164.

seigneurie monastique s'exerce selon des modalités pratiques bien connues : droits de justice<sup>2762</sup>, perception d'impôts et de redevances<sup>2763</sup>, exigences en corvées et services variés<sup>2764</sup>, banalités<sup>2765</sup> ; résistances paysannes et nécessité de les résorber par la sanction, le règlement judiciaire ou la concession de franchises<sup>2766</sup>. Les monastères, en leurs domaines, sont en définitive des seigneurs à peu près comme les autres.

## Conclusion : Des lieux « hors espace » structurant l'espace

Le monastère se définit comme un pôle d'ancrage du sacré, idéalement situé à l'écart du monde, hors de l'espace qui l'entoure de toutes parts. Un tel principe se traduit en pratique : certains moines s'isolent en des parages peu accessibles pour devenir ermites ; les autres mènent une vie communautaire que doivent normalement préserver la clôture et les garanties qui l'entourent. Mais, d'une part, l'isolement n'est pas tel qu'il façonne un lieu aux frontières réellement imperméables : le monastère est un espace poreux ; les moines en sortent, les hommes du siècle y pénètrent, démultipliant par là même les capacités d'une action monastique sur le monde. D'autre part, l'inviolabilité propre aux lieux sacrés – consolidée, dans le cas des monastères, par la clôture – est aussi le premier moyen d'une emprise sur l'espace, toute église diffusant autour d'elle sa propre sacralité pour délimiter une

---

<sup>2761</sup> Voir en ce sens les exemples de Sahagún : CDMS 1, doc. 6 (904), p. 28 ; doc. 265 (972), p. 316 ; Samos : TSJS, doc. 38 (937), p. 131 ; Sobrado : TS 1, doc. 106 (958), p. 126 ; San Cristóbal de Vega : CCVD, doc. 2 (946), p. 109 ; Guimarães : VMH, doc. 24 (1014), p. 26. Voir plus largement sur ce dernier cas MATTOSO, J., « Senhorias monásticas do norte de Portugal nos séculos XI a XIII », dans *Actas de las I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas, 2. Historia medieval*, Saint-Jacques de Compostelle, 1975, p. 175-182.

<sup>2762</sup> Des abbés agissent comme juges au sein de leurs domaines : TC, doc. 368 (975-1009), p. 530 ; TSJS, doc. 243 (1056), p. 427. Un certain Diego, coupable d'avoir tué un serf de Samos, est remis par le roi Alphonse VI à l'abbé du monastère pour que ce dernier lui fasse appliquer la peine d'énucléation, finalement rachetée par le frère du meurtrier : TSJS, doc. 150 (1092), p. 313. L'exercice d'un pouvoir judiciaire explique la présence et l'usage d'une prison au monastère de Celanova : TC, doc. 474 (1056), p. 657, et sans doute la mention d'un *carcerarius* parmi les dépendants du monastère : CDMC 2, doc. 183 (936-977), p. 170. Les moines de Pombeiro ont le pouvoir de faire saisir, emprisonner et fouetter ceux de leurs dépendants qui tenteraient de se soustraire à leur autorité en se plaçant sous celle d'un autre seigneur : PSV, doc. 3 (997), p. 57-58. On trouve encore mention d'une prison à San Victorián de Sobrarbe en 1094 : CDVS, doc. 84, p. 117. Il peut résulter de ce droit de justice des conflits de juridiction, à l'image de celui qui oppose en 1050 un certain Suario Jiménez au monastère de Guimarães : VMH, doc. 37, p. 38.

<sup>2763</sup> Cf. par exemple Tumbo A, doc. 55 (987), p. 161 ; doc. 89 (1001), p. 228 ; CSMB, doc. 1 (1020), p. 6 ; DML, doc. 82 (1068), p. 124 ; doc. 101 (1076), p. 152 ; CDI, doc. 51 (1072), p. 68 ; CSM 2, doc. 189 (1089), p. 132.

<sup>2764</sup> Ainsi CSPE, doc. 7 (928), p. 63 ; CSM 1, doc. 88 (971), p. 102 ; CDMC 3, doc. 218 (993), p. 31-32 ; TC, doc. 480 (1009), p. 666 ; TS 1, doc. 115 (1019), p. 142 ; RCor (1044), p. 50-51 ; CDMS 3, doc. 909 (1093), p. 227-228.

<sup>2765</sup> CDMS 3, doc. 974 (1096), p. 305-306.

<sup>2766</sup> Exemples : TC, doc. 300 (1063), p. 441-443 ; CSM 2, doc. 4 (1077), p. 11 ; CFan, doc. 133 (1065-1097), p. 186 ; CARl, doc. 83 (1089), p. 158-159 ; CDMS 3, doc. 915 (1093), p. 242-243.

zone de protection où enterrer les morts et sauvegarder les demandeurs d'asile. Avec l'appui des rois, et plus tard celui des papes, prodigues de leurs immunités et de leurs exemptions, le champ du sacré s'amplifie et se redéfinit ensuite autour des monastères, en particulier des plus puissants d'entre eux. La concession de tels privilèges, associée à la formation progressive de temporels de plus en plus vastes, est porteuse de conséquences décisives : dans le *coto* de terres tracé à leur entour, mais aussi dans certaines de leurs possessions éloignées, les moines se comportent en maîtres et seigneurs ; la spatialisation de leur puissance sociale atteint là son paroxysme.

Leur pouvoir de structuration de l'espace s'étend encore bien au-delà. Petits et grands monastères constituent de fait, à divers titres, les agents les plus efficaces d'une maîtrise de l'espace physique et social. Selon des modalités d'action qui sont en fait les aspects indissociables d'une même réalité, les monastères organisent l'encadrement pastoral des populations, favorisent l'extension des terres cultivées et contribuent à la mise en place d'un réseau de peuplement densifié et consolidé. Ils apparaissent ainsi comme les acteurs déterminants – non certes les seuls, mais sans doute les plus visibles – d'un processus de colonisation ancré dans le temps long. Si la compréhension de celui-ci doit assurément faire l'économie d'une vision historiographique éculée, jadis articulée autour de concepts comme ceux de désertification, de repeuplement ou d'une *Reconquista* programmée, cette colonisation monastique ne saurait être pour autant détachée de son cadre géographique : celui d'une chrétienté en reconstruction et en expansion, secouée par la conquête de 711, bornée sur sa frange méridionale par la présence de l'Islam et inévitablement structurée par la réalité frontalière, fût-elle mal définie et mouvante. De cette dernière, il convient de mesurer plus précisément l'impact sur l'objet de notre étude : tel sera le propos de notre ultime chapitre.



# Chapitre IX

## Des moines à la lisière de deux mondes : entre chrétienté et Islam

La conquête arabo-berbère entamée en 711 imprime dans la géographie péninsulaire une marque profonde et durable : deux blocs politico-confessionnels se font face – royaumes et comtés chrétiens au nord, territoires musulmans au sud –, séparés par une zone floue qu’il est néanmoins permis de définir comme frontalière. Politique et religieuse, cette frontière a depuis une vingtaine d’années retenu l’attention des historiens, attentifs à l’étudier dans la pluralité de ses caractères : limite poreuse ouverte aux circulations, espace d’échanges et terrain d’affrontement<sup>2767</sup>. L’appréhension de la place occupée par le monachisme dans la société hispanique du haut Moyen Âge ne peut faire l’économie d’une prise en compte d’une réalité aussi prégnante en péninsule, et aussi originale dans le cadre du monde occidental. Or si l’historiographie espagnole s’est beaucoup intéressée au rôle joué par les moines dans

---

<sup>2767</sup> Voir en particulier BAZZANA, A., GUICHARD, P. et SÉNAC, P., « La frontière dans l’Espagne médiévale », dans *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome-Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 38 - Collection de l’École Française de Rome, 105), p. 35-59 ; *Las sociedades de frontera en la España medieval*, Saragosse, 1993 ; MANZANO, E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991 ; *ID.*, « The Creation of a Medieval Frontier : Islam and Christianity in the Iberian Peninsula, Eighth to Eleventh Centuries », dans D. POWER et N. STANDEN (éd.), *Frontiers in Question : Eurasian Borderlands, 700-1700*, New York, 1999, p. 32-54 ; SÉNAC, P. (éd.), *La Marche Supérieure d’al-Andalus et l’Occident chrétien*, Madrid, 1991 ; *ID.*, « Islam et chrétienté dans l’Espagne du haut Moyen Âge : la naissance d’une frontière », dans *Studia islamica*, 89, 1999, p. 91-108 ; *ID.*, *La Frontière et les hommes* ; AYALA MARTÍNEZ, BURESI et JOSSE RAND, (éd.), *Identidad y representación de la frontera* ; BURESI, *La frontière entre chrétienté et Islam*.

l'histoire du peuplement et de la colonisation agricole au sein des régions progressivement acquises à la chrétienté – thème traité dans le chapitre précédent –, les effets de cette situation frontalière sur le monachisme hispanique, ses formes et ses fonctions, ont été en réalité multiples et assez peu étudiés pour eux-mêmes<sup>2768</sup>.

## I. Pertes et profits

### A. L'impact de la conquête : silences et incertitudes

Même si l'épisode de la conquête est en lui-même très mal connu, on sait que l'occupation musulmane s'est réalisée en partie par la soumission des pouvoirs locaux et des populations au moyen de traités de capitulation<sup>2769</sup>. L'une des sources les plus proches des événements, la *Chronique mozarabe de 754*, fait néanmoins état des ravages que l'avancée des troupes arabo-berbères a pu occasionner sur le sol hispanique<sup>2770</sup>. L'hypothèse d'Antonio Linage Conde selon laquelle un passage de la *Consensoria monachorum*, décrivant des monastères confrontés aux assauts ennemis, aurait été composée dans le contexte de la conquête de 711 ne peut être définitivement écartée, mais Charles Bishko a argumenté d'une façon plus précise en faveur de l'origine wisigothique de ce texte, datable selon lui du dernier tiers du VII<sup>e</sup> siècle : les menaces décrites ne sauraient être alors incarnées par les musulmans, que la *Consensoria* ne nomme pas<sup>2771</sup>. On trouve par ailleurs d'assez nombreuses mentions de destructions d'églises au cours de la conquête, mais elles sont souvent tardives et n'évoquent

---

<sup>2768</sup> Ce chapitre reprend pour partie, en les fusionnant et en les complétant, les analyses menées dans deux articles à paraître : GALLON, F., « Les monastères hispaniques dans les luttes entre chrétienté et Islam : impacts d'une situation frontalière (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », communication au colloque « Les frontières pyrénéennes au Moyen Âge (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.). Nouvelles thèses, nouveaux débats », Toulouse, 19-21 octobre 2011 ; *Id.*, « *Adveniens a cordubensi patria*. Les relations entre moines "mozarabes" et moines de chrétienté dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans *Les interactions chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX<sup>e</sup> siècle). Emprunts, échanges et confrontations*. Université Jean-Monnet, Saint-Étienne. VIII<sup>e</sup> colloque international du CERCOR, 24, 25 et 26 octobre 2012.

<sup>2769</sup> Sur la conquête de la péninsule Ibérique par les troupes arabo-berbères au début du VIII<sup>e</sup> siècle, voir les références citées *supra*, n. 18.

<sup>2770</sup> *Chronique mozarabe de 754*, éd. J. E. LÓPEZ PEREIRA, León, 2009 (FEHL, 127), VII, 54, p. 226-228. Voir plus largement sur les dégâts causés par la conquête DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 30-31.

<sup>2771</sup> *Consensoria monachorum*, VII, col. 995 : *Si vero, ut fieri solet, incursio repentina supervenerit aut hostilitas, ut impossibile sit fratribus in unum fugam petere, propter insectationem inimicorum, et postmodum Deo favente evaserint, et potuerint pervenire ubi abbatem esse cognoverint, velut filii ad patrem festinare debebunt*. Les deux thèses résumées se trouvent respectivement développées par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 263-266, et BISHKO, « The Date and Nature ». Voir aussi pour une présentation des problèmes liés à ce texte MARTÍN, « Reglas monásticas », p. 413-415.

pas spécifiquement le cas des monastères<sup>2772</sup>. En un temps où les termes *ecclesia* et *monasterium* sont, on le sait, d'un usage assez indistinct<sup>2773</sup>, on peut certes imaginer qu'il se soit trouvé des monastères parmi les églises dévastées dont il est fait génériquement mention, mais l'évocation précise de monastères détruits au cours du VIII<sup>e</sup> siècle ne se rencontre que dans des actes tardifs ou falsifiés auxquels il est difficile d'accorder beaucoup de valeur informative<sup>2774</sup>. Les rares tentatives des archéologues pour identifier et dater des traces de destructions au sein de sites hypothétiquement considérés comme monastiques ne sont pas beaucoup plus probantes<sup>2775</sup>.

Faut-il alors tenir pour quantité négligeable les destructions de monastères au temps de la conquête ? La pauvreté et la faible crédibilité de la documentation disponible invitent à une élémentaire circonspection. Il est possible, comme l'a récemment suggéré Francisco Moreno, que de telles destructions n'aient concerné qu'une minorité de communautés<sup>2776</sup>. Le problème tient au fond au sens qu'il convient de donner à l'absence totale de monastères attestés en territoire chrétien pendant le demi-siècle qui suit la conquête, et à l'extrême timidité de leur réapparition pendant encore un siècle. Il existait évidemment des monastères dans l'Hispanie wisigothique<sup>2777</sup> : selon les calculs d'Antonio Linage Conde, vingt-sept sont attestés pour les VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles<sup>2778</sup>. Seuls cinq d'entre eux réapparaissent entre 711 et la fin du XI<sup>e</sup> siècle, mais l'on peut douter fortement de l'existence de l'un d'entre eux ; pour les quatre autres,

---

<sup>2772</sup> Voir du côté des historiens arabes Ibn al-Athir, *Kamil fihristih*, trad. partielle E. FAGNAN, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1898, p. 49 ; *Crónica del Moro Rasis*, éd. D. CATALÁN et M. S. ANDRES, Madrid, 1975 (Fuentes cronísticas de la historia de España, 3), chap. 179, p. 281-282. Du côté chrétien, CDF, doc. 54 (1059), p. 149 (acte interpolé selon l'éditrice) ; CDMS 2, doc. 727 (1073), p. 452 ; *Translatio sancti Indaletii*, I, 5, p. 735, texte dont l'authenticité n'est pas assurée (cf. *supra*, n. 2580) ; *Historia silense*, 17, p. 129 ; *Primera Crónica de Sahagún*, § 3, p. 10.

<sup>2773</sup> Voir *supra*, p. 82 sq.

<sup>2774</sup> Voir en ce sens les récits contenus dans la *Translatio sancti Isidori*, p. 94, ou dans une charte de la cathédrale de Huesca : CDCH, doc. 64 (1097), p. 90 ; le dossier relatif aux origines du monastère de San Victorián de Sobrarbe, identifié dans une série d'actes falsifiés au monastère wisigothique d'Asán : CDVS, doc. 16 (1044), p. 26 ; doc. 63 (1072), p. 91 ; doc. 66 (1076), p. 96, avec les commentaires critiques de DURÁN GUDIOL, « El monasterio de Asán », p. 139-144 ; *ID.*, « El monasterio de San Victorián », p. 16-17. L'entreprise de falsification des moines de San Victorián, datable de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, est aussi soulignée par Ángel Martín Duque, dans CDOb, p. XLII-XLVIII. Rappelons enfin le cas de San Fructuoso de Monteliós, détruit par les musulmans puis restauré sous le règne d'Alphonse III selon un acte fortement interpolé : Tumbo A, doc. 10 (883), p. 75 et *supra*, p. 619-620. Autres exemples de mentions de monastères précocement détruits par les musulmans dans des actes reconnus comme faux : DEPA 1, doc. 45 (841), p. 205 ; DEPA 2, doc. 176 (905), p. 309.

<sup>2775</sup> Voir à propos du monastère Servitano BARROSO CABRERA, R. et MORÍN DE PABLOS, J., « La ciudad de Arcávida y la fundación del monasterio Servitano », dans *Hispania sacra*, 48, 1996, p. 149-196, spt. p. 168-172 ; AILLET, C., « Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans D. VALÉRIAN (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2), p. 151-192, ici p. 157.

<sup>2776</sup> MORENO MARTÍN, *La arquitectura monástica*, p. 175-179.

<sup>2777</sup> Sur le monachisme à l'époque wisigothique voir MUNDÒ, « Il monachesimo » ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 1, p. 209-288 ; DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales*.

<sup>2778</sup> LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, p. 19-32.

l'attestation aux deux époques n'est pas toujours assurée, et l'identification entre le monastère wisigothique et le monastère qui s'en réclame dans les siècles ultérieurs est généralement problématique<sup>2779</sup>. Les témoignages relatifs à des monastères hispaniques sont par ailleurs extrêmement rares pour tout le VIII<sup>e</sup> siècle, et ils le restent, dans une moindre mesure, pendant la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Si l'on exclut les monastères mozarabes et les monastères catalans, et si l'on se borne aux documents reconnus comme authentiques, on dénombre seulement en péninsule une vingtaine de monastères entre 711 et 850, le premier cas à peu près assuré n'étant pas antérieur à 759<sup>2780</sup>.

On sait toutefois combien les sources textuelles peuvent ne refléter que partiellement la réalité du maillage ecclésial mis au jour par l'archéologie<sup>2781</sup>. Dans le cas ibérique, plusieurs travaux récents affirment, sur le fondement de matériaux archéologiques, le maintien de monastères et d'églises wisigothiques sans césure par-delà 711<sup>2782</sup>. Mais il résulte en toute rigueur des données utilisées en ce sens et de leur délicate interprétation que, dans les

---

<sup>2779</sup> Les cinq monastères attestés à l'époque wisigothique et à nouveau recensés à une époque ultérieure par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, sont les suivants (entre parenthèses, les numéros qui leur sont attribués dans le *monasticon*, respectivement à l'époque wisigothique et après 711) : Asán (2/130), Compludo (11/454), Rufiana (22/1249), Samos (23/1268), Agalí (28/18). Le monastère de Visunia (30/1797) ne réapparaît qu'en 1125. San Claudio de León (15/777), San Martín de Turieno (16/1581) et San Millán de la Cogolla (25/444), tous répertoriés par Linage Conde, ne sont en réalité pas documentés à l'époque wisigothique. L'existence d'Agalí après la période wisigothique n'est affirmée que par une tradition tardive et légendaire. Pour les cas d'Asán et de Rufiana, l'identification entre le monastère wisigothique et celui qui reparaît plus tard au même endroit ou sous le même nom n'est qu'hypothétique, et l'on pourrait sans doute en dire autant de Compludo : voir DURÁN GUDIOL, « El monasterio de Asán » ; GALLON, « Monachisme, pouvoirs et société », p. 65-67 ; LÓPEZ QUIROGA, J. et MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Un monasterio por descubrir : el de Compludo, en el Bierzo (prov. de León) », dans *Argutorio*, 18, 2007, 43-47. Plus problématique est le cas de Samos. Une inscription reconstruite à partir de deux textes mis bout à bout (un passage d'un diplôme royal daté de 922 et une inscription découverte à Samos au XVIII<sup>e</sup> siècle, aujourd'hui perdue, datée de l'époque wisigothique et tenue pour authentique par MUNDÒ, A., « La inscripción visigoda del monasterio de Samos », dans *Studia Monastica*, 3, 1961, p. 157-164), attesterait l'existence du monastère au VII<sup>e</sup> siècle, mais la savante construction de Mundò ne peut être acceptée sans réserve : DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 2 vol., Salamanque, 1958-1959, vol. 1, n° 679, p. 162-163, identifie deux inscriptions distinctes et place la composition de la première partie au X<sup>e</sup> siècle, sans se prononcer sur la date de l'inscription découverte au XVIII<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs et surtout, le diplôme de 922 est une probable falsification : voir en ce sens AILLET, *Les mozarabes*, p. 252-255. On pourrait ajouter à cette liste le cas de San Fructuoso de Monteliós, non recensé par Antonio Linage Conde, prétendue restauration au IX<sup>e</sup> siècle d'un monastère fondé deux siècles plus tôt par Fructueux de Braga, mais on n'en trouve la trace que dans un acte fortement interpolé : voir *supra*, p. 619-620.

<sup>2780</sup> Il s'agit du monastère de San Miguel de Pedroso : CSM 1, doc. 1 (759), p. 9. Les monastères attestés à des dates antérieures selon LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, n° 1765 (747), 805 (747), et 156 (757), le sont dans des documents perdus, faux ou très suspects : voir les commentaires d'Antonio Floriano dans DEPA 1, doc. 5, p. 48-54 ; doc. 6, p. 54-59.

<sup>2781</sup> Voir en ce sens LAUWERS, « De l'incastellamento à l'inecclesiamento », p. 319.

<sup>2782</sup> ACIÉN ALMANSA, M., « La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico », dans L. CABALLERO ZOREDA et P. MATEOS CRUZ (éd.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (*Anejos de AEspA*, 23), p. 429-441, ici p. 432 ; MORENO MARTÍN, F. J., « Arquitectura y usos monásticos en el siglo VII. De la recreación textual a la invisibilidad material », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et M. Á. UTRERO AGUDO (éd.), *El siglo VII frente al siglo VII : Arquitectura*, Madrid, 2009 (*Anejos de AEspA*, 51), p. 275-307, ici p. 278-279 ; SÁNCHEZ PARDO, « Iglesias y dinámicas sociopolíticas », p. 34-35 ; RAMÍREZ PASCUAL et GONZÁLEZ BLANCO, « San Martín de Albelda », p. 197-198, n. 63.

territoires chrétiens, on ne connaît aucun cas assuré de monastère qui aurait continué de fonctionner sans solution de continuité entre l'époque wisigothique et l'époque postérieure à la conquête musulmane. Les progrès timides de l'archéologie médiévale n'ont pour l'instant pas permis d'infirmer ce constat. Pour autant, l'absence de sources écrites ne signifie pas vide humain et social ; elle peut témoigner seulement d'une incapacité à produire ou à conserver la documentation écrite : de fait, quand des textes surgissent, ils révèlent souvent des structures préexistantes et parfois anciennes<sup>2783</sup>. Malgré tout, l'inexistence de monastères attestés ne peut sans doute être imputée qu'à un effet de sources : elle tient certainement aussi à la disparition de bon nombre de monastères en cette période troublée. Certains ont pu être rasés par les armées musulmanes ; d'autres n'ont peut-être pas survécu aux secousses causées par l'irruption d'une nouvelle domination et l'effondrement du royaume wisigothique ; d'autres encore ont dû être abandonnés par leurs habitants et tomber rapidement en ruines<sup>2784</sup>. D'autres enfin ont vraisemblablement perduré, mais nous ne conservons aucune trace de leur survie. La disparition de monastères a pu répondre aussi à des motifs indépendants du contexte politico-militaire : moins de vingt ans avant 711, les évêques réunis en concile à Tolède regrettaient que des églises fussent désertées par leurs prêtres, entraînant par là même leur abandon<sup>2785</sup>. Des monastères, par manque de moyens ou d'intérêt à leur perpétuation, pourraient avoir connu le même sort au cours du VIII<sup>e</sup> siècle. La fragilité consubstantielle aux établissements les plus modestes pourrait alors s'être accusée dans les difficultés nées de l'entrée des musulmans en péninsule. Au total, l'attitude qui consisterait à nier le déclin du monachisme

---

<sup>2783</sup> Voir en ce sens MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « Colonización y presencia mozárabe en el reino asturleonés : un tema de debate », dans *Simposio internacional « El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media »*, Valladolid, 2007, p. 43-71, ici p. 46-48.

<sup>2784</sup> Il y eut sans doute des migrations monastiques motivées par la fuite devant l'ennemi au temps de la conquête, mais leur caractère massif, soutenu par PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 1, p. 509-528, n'est pas reflété par la documentation conservée. On a cru longtemps, à la suite de la thèse développée par JECKER, G., *Die Heimat des heilige Pirmin, des Apostels der Alamannen*, Münster, 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktenordens, 13), que Pirmin, fondateur du monastère de Reichenau, avait fui la péninsule dans les premières années du VIII<sup>e</sup> siècle en compagnie de quarante frères, mais cette hypothèse ne prévaut plus depuis ANGENENDT, A., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Munich, 1972, ici p. 234-242. On connaît aussi le cas d'un prêtre hispanique demeurant au Mont-Cassin dans les années 730, mais on ignore les causes de sa présence dans la péninsule italienne : Hugeburc d'Heidenheim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, éd. M. IADANZA, *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc : la scrittura a quattro mani di un'esperienza odepórica dell'VIII secolo*, Florence, 2011, p. 44. Un élément plus probant est sans doute la présence précoce de manuscrits en écriture wisigothique dans les monastères du nord des Pyrénées : voir en général DÍAZ Y DÍAZ, « La circulation des manuscrits », p. 233, et plus spécifiquement diverses contributions regroupées dans SÉNAC (éd.), *Aquitaine-Espagne*, mais il est généralement impossible de déterminer leur origine spécifiquement monastique.

<sup>2785</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède XVI (693), p. 484-485 : *Deinde quia comperimus, quod multae Dei basilicae in dispersis locis vestrarum parrochiarum constitutae dum ad unius respiciunt ordinationem presbyteri nec assidua in eis sacrificia Domino delibantur, et destitutae remanent atque sine tectis vel semirutae fore noscuntur*. Voir déjà une quarantaine d'années plus tôt *ibid.*, conc. de Tolède IX (655), c. 2, p. 299 : *Quia ergo fieri plerumque cognoscitur ut ecclesiae parrochiales vel sacra monasteria ita quorundam episcoporum vel insolentia vel incuria horrendum decidant in ruinam...*

hispanique après 711 constitue certainement une vision aussi erronée de l'histoire que l'idée catastrophiste d'une brutale disparition de toute vie monastique dans les territoires chrétiens de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle.

## **B. *Furorem et bellum* : des monastères dans la tourmente**

### *1. Razzias et destructions*

Des siècles après la conquête, les destructions de monastères au cours des assauts musulmans apparaissent dans les sources conservées de façon beaucoup plus évidente, même si leurs mentions restent dans un premier temps assez rares. L'exemple le plus précoce est celui de Sahagún, « détruit jusqu'à ses fondations » en 883 selon la *Chronique d'Albelda*<sup>2786</sup>. Un demi-siècle plus tard, si l'on en croit Ibn Hayyân, un monastère de Castille où vivaient trois cents moines aurait été victime d'une expédition conduite par le calife Abd al-Rahman III<sup>2787</sup>. L'établissement n'est pas nommé, mais il a souvent été identifié au monastère San Pedro de Cardeña en fonction des précisions géographiques fournies par l'historien arabe, d'un rapprochement avec le pacte de Cardeña de 921 contenant 204 noms et des données contenues dans un ensemble de sources tardives où l'on peut lire que le monastère de Cardeña aurait été entièrement brûlé et que les deux cents ou trois cents moines qu'il abritait – le chiffre varie selon les textes – auraient été massacrés. Il faut probablement rejeter l'épisode des martyrs de Cardeña comme une construction légendaire<sup>2788</sup> : la source la plus crédible, Ibn Hayyân, ne mentionne ni le nom du monastère, ni le massacre des moines – peut-être parce qu'il aurait été contraire au droit musulman, censément protecteur vis-à-vis des religieux<sup>2789</sup>. Son témoignage suffit cependant à attester les destructions de monastères au

---

<sup>2786</sup> *Chron. alb.*, xv, 13, p. 180 : *domumque sanctorum Facundi et Primitiui usque ad fundamentum diruerunt*. Ibn al-Athir, *Kamil filtarih*, p. 150, et *Dikr bilad al-Andalus*, éd. et trad. L. MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983, 2, vi, 66, p. 130, évoquent une expédition musulmane menée en 794 dans le royaume asturien qui atteignit la ville d'Oviedo et au cours de laquelle des églises auraient été détruites, mais il n'est pas question de monastères.

<sup>2787</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, xxx, 228-229, p. 254.

<sup>2788</sup> Voir en ce sens GAFFIER, B. DE, « Les martyrs de Cardeña », dans *Analecta bollandiana*, 101, 1983, p. 281-287 ; SMITH, C., « Leyendas de Cardeña », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 179, 1982, p. 485-523, ici p. 494-504 ; HENRIET, P., « ¿Santo u hombre ilustre? En torno al "culto" del Cid en Cardeña », dans C. ALVAR EZQUERRA, F. GÓMEZ REDONDO et G. MARTIN (éd.), *El Cid : de la materia épica a las crónicas caballerescas. Actas del Congreso internacional « IX centenario de la muerte del Cid »*, Alcalá de Henares, 2002, p. 99-119, ici p. 108 ; AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino*, p. 196, n. 82. MARTÍNEZ DíEZ, G., « Los mártires de Cardeña (6-VIII-934) », dans *Hispania Sacra*, 34, 1982, p. 321-328, et *ID.*, *El Condado de Castilla*, vol. 1, p. 319-322, le tient cependant pour authentique.

<sup>2789</sup> Voir en ce sens VIDAL CASTRO, F., « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes : la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (ss. VIII-XIII) », dans M. FIERRO et F. GARCÍA FITZ (éd.), *El cuerpo*

cours d'expéditions musulmanes dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle : Ibn Hayyân en rapporte plusieurs autres, survenues dans le cadre d'incursions musulmanes contre la Castille, en 920 et en 934<sup>2790</sup>.

Mais c'est à l'époque du *hâdjib* Muhammad ibn Abi Amir, dit Al-Mansûr († 1002), que les monastères situés en terre chrétienne paraissent avoir connu les plus grands tourments<sup>2791</sup>. Sampiro, contemporain des événements et qui en avait peut-être été lui-même la victime<sup>2792</sup>, évoque à la fin de sa chronique les dévastations causées par Al-Mansûr d'une formule générale : « il anéantit et brûla par le feu les églises, les monastères et les palais »<sup>2793</sup>. Dès les premiers raids amirides, des monastères furent frappés : selon le témoignage d'Ibn al-Abbâr, lors du siège de Zamora en 981, les campagnes environnantes avaient été ravagées, des églises et des monastères pillés et incendiés<sup>2794</sup>. À l'occasion des diverses expéditions menées contre la capitale du royaume léonais<sup>2795</sup>, les moniales de Santa Cristina de León furent réduites en captivité<sup>2796</sup>, les monastères de San Pedro y San Pablo et Santiago détruits<sup>2797</sup> ; un peu à l'écart de la ville, ceux de Sahagún et de San Pedro de Eslonza furent anéantis<sup>2798</sup>, comme le fut une propriété du monastère de San Ciprian de Valdesaz<sup>2799</sup>. Plus au sud, le monastère de Santa María de Toro était tombé entre les mains des musulmans, sans doute au cours de la campagne contre Toro, en 989<sup>2800</sup>. En Galice, les dégâts les plus sévères

---

*derrotado : cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008, p. 485-506, ici p. 489-490.

<sup>2790</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, XVI, 103, p. 127 ; XXX, 229, p. 255 ; XXX, 231, p. 257.

<sup>2791</sup> Sur les raids d'Al-Mansûr, voir en général SÉNAC, P., « Al-Mansûr et la Reconquête », dans DESWARTE et SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies*, p. 37-50 ; *Id.*, *Al-Mansûr*, p. 103-133.

<sup>2792</sup> Cf. CDCL 4, doc. 1004 (1042), p. 165 : *ego peccator sub gladio et timendo mortis periculo euasi captiuidatem ad gens Ismahellidarum, et per uirtutem Domini exiui de ciuitate Neumantie.*

<sup>2793</sup> Sampiro, *Chronicon*, 30, p. 345 : *Ecclesias, monasteria, palacia fregit, atque igne cremauit.*

<sup>2794</sup> Cité par SÉNAC, *Al-Mansûr*, p. 115.

<sup>2795</sup> Inventaires dans RUIZ ASENCIO, J. M., « Campañas de Almanzor contra el reino de León », dans *Anuario de estudios medievales*, 5, 1968, p. 31-64 ; MOLINA, L., « Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto », dans *Al-Qantara*, 2, 1981, p. 209-263.

<sup>2796</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 171 : *in ipsa conculcatione captiuas duxerunt hanc supra taxatas in terram suam.*

<sup>2797</sup> San Pedro y San Pablo : CDCL 3, doc. 706 (1012), p. 261 : *auui et parentes nostri construxerunt monasterium cum multa bona sufficienter atque abundanter, que partim fuit a gentilibus diruptum* ; CDCL 4, doc. 941 (1035), p. 60 : *inruerunt eum gens Ismahelitarum et deuenit ipso monasterio a diruptione et in desolacione.* Santiago : *ibid.*, doc. 909 (1032), p. 20 : *postea deuenit ad necessitate de parte de sarrazenis.*

<sup>2798</sup> CDMS 2, doc. 340 (988), p. 411 : *Dum ergo ingressi sunt sarrazeni in terram istam et pergerent ad civitatem legionensem ut destruerent eam sicut et fecerunt ; tunc perrexerunt ad ipsum monasterium quem diximus de Sancto Petro ubi vocitant Eslonza et destruxerunt ipsum monasterium et omnia substancia eius abstulerunt et ignem eum combusserunt [...]. Et dum sarrazeni pergunt ad Domnos Sanctos ut destruerent eum sicut et destruxerunt...*

<sup>2799</sup> CDCL 3, doc. 635 (1003), p. 171 : *iacente ipsa corte distructa et desolata sicut eam sarraceni obstruaberunt.*

<sup>2800</sup> CCar, doc. 1, p. 23 : *monasterium Sancte Marie de Tauro [...] cecidit ipsum monasterium in manu sarracenorum hysmaelitorum et devenit redactum en nihilum.* On a vu que cette charte soulève de sérieuses

furent sans doute causés lors de l'expédition contre Compostelle, en 997<sup>2801</sup>. Sur la route de Saint-Jacques, selon le témoignage d'Ibn Idhari, les troupes d'Al-Mansûr détruisirent des monastères<sup>2802</sup>. C'est peut-être alors que des dépendances du monastère de Celanova furent pillées<sup>2803</sup>. Une charte galicienne datable du XI<sup>e</sup> siècle rapporte les dévastations causées par les *sarraceni* : destruction de monastères, massacre, enlèvement et dispersion de moniales<sup>2804</sup>. Dans la Rioja, le monastère de San Millán pourrait avoir été l'objectif de la dernière campagne d'Al-Mansûr, en 1002<sup>2805</sup>.

D'autres destructions de monastères durent se produire ultérieurement, dans le contexte d'affrontements liés à l'expansion méridionale des royaumes chrétiens. En 1063, le monastère de Santa María de Argilal, peut-être situé dans la localité d'Agüero – conquise une trentaine d'années plus tôt par les chrétiens – fut ainsi restauré par le roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon après qu'il eut été anéanti par des *Dei incultoribus* qu'un contexte frontalier et conflictuel récent invite à identifier aux musulmans auxquels s'affrontaient alors les chrétiens, même si la destruction pouvait aussi remonter aux campagnes d'Al-Mansûr, voire même à une époque antérieure<sup>2806</sup>. Dans le cadre de la campagne pour la conquête de Tolède, avant ou après la

---

suspensions, mais celles-ci ne lui ôtent pas nécessairement toute crédibilité historique sur le fond. Sur la campagne de 989, voir *Dikr bilad al-Andalus*, VIII, 141, p. 199, ainsi que MOLINA, « Las campañas de Almanzor », p. 232 et 254.

<sup>2801</sup> Voir sur cette *aceifa* FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., « La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela », dans *Cuadernos de historia de España*, 43-44, 1967, p. 345-363 ; PUENTE, C. DE LA, « La campaña de Santiago de Compostela (387-997), *Yihad* y legitimación del poder », dans *Qurtuba : estudios andalusíes*, 6, 2001, p. 7-21.

<sup>2802</sup> *Dikr bilad al-Andalus*, VIII, 145, p. 204 ; Ibn Idhari, *Al-Bayân al-Mughrib*, trad. partielle E. FAGNAN, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Mogrib*, Alger, 1904, vol. 2, p. 493-494. Voir pour les problèmes d'identification des différents monastères mentionnés FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, « La expedición de Almanzor », p. 350-356.

<sup>2803</sup> CDMC 3, doc. 263 (1002), p. 83 : *Venerunt filii Belial et adrapinauerunt domos monasterii sui et plebem que erat ex suo debito dissipauerunt usque ad internitionem, et preserunt suas pennas et suos castellos.*

<sup>2804</sup> LCFA 2, doc. 165 (XI<sup>e</sup> s.), p. 82-83 : *sarraceni peccato inpediente ingressis in eadem prouincia Gallecie, monasteria quam plurima destruxerunt et uirginum cateruas mactauerunt [...] itaque saliceta monasterium inuadentes [...] prorappuerunt inde que fugientes Deo uote uirginum uenerunt ad monasterium Cinis IIII<sup>or</sup> ex eis.*

<sup>2805</sup> Une telle idée ne repose cependant que sur des hypothèses et des sources tardives. Le sac de San Millán est mentionné dans un manuscrit copié à la fin du XII<sup>e</sup> ou au XIII<sup>e</sup> siècle, originaire du monastère : RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices*, p. 186 : *Almozor, rex Mororum, tempore Ferrucii abbatis combussit monasterium Sancti Emiliani superioris, cuius dilapidationis uestigia parent usque odie in fracta capitella que manent in fronte altarium ecclesie.* L'hypothèse d'une destruction du monastère se fonde aussi sur des sources arabes, mais qui ne nomment pas San Millán : UBIETO ARTETA, A., « Los primeros años del monasterio de San Millán », dans *Príncipe de Viana*, 34, 1973, p. 181-200, ici p. 194-196 ; MARTÍNEZ DíEZ, *El condado de Castilla*, vol. 2, p. 578-579. La fragilité des arguments archéologiques parfois avancés a été soulignée par CABALLERO ZOREDA, « La iglesia de San Millán », p. 42-44, qui se borne à considérer prudemment les traces d'incendie repérées dans les parties dites « mozarabes » – comprenons des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles – de l'édifice comme « non contradictoires » avec l'hypothèse d'une destruction du monastère par Al-Mansûr.

<sup>2806</sup> GCSM, doc. 1240 (1063), p. 709 : *invase sunt atque subverse universa cenobia necnon et aecclesiae a Dei incultoribus, ob quam rem, Deo auxiliante, illarum restaurationem voluntariae cupientes agi cenobium beatae Dei genitricis Mariae quod est situm in locum qui ex antiquis vocabulum suscipit Algilale noviter factum dedicacionem nitimus fieri.* Le monastère est placé à Agüero par BRIZ MARTÍNEZ, J., *Historia de la fundación y*

prise de la ville, le monastère de San Servando fut également détruit, comme l'indique un diplôme d'Alphonse VI daté de 1088<sup>2807</sup>. Il semble que le monastère eût à souffrir de nouveau au temps de la réaction almoravide : aux dires d'une charte délivrée par la reine Urraca, il fut à nouveau frappé après sa donation au monastère de Saint-Victor de Marseille en 1089 – donc après sa première destruction, rapportée un an plus tôt<sup>2808</sup>.

## 2. Les monastères, buts de guerre ?

Les attaques musulmanes contre les monastères visaient la conquête de butin, dans des lieux qui concentraient d'importantes richesses en bétail, en stocks alimentaires, en argent, en livres et en objets précieux<sup>2809</sup>. À Eslonza, il est ainsi question de pillage<sup>2810</sup>. À Valdesaz ou à Celanova, les dégâts causés aux dépendances des monastères s'expliquent probablement par la volonté de saisir les ressources qu'elles recelaient<sup>2811</sup>. Quant aux réductions en captivité, comme celles des moniales de Santa Cristina de León, elles tenaient à l'espoir d'en tirer profit, par la vente des prisonniers comme esclaves ou par leur rançonnement<sup>2812</sup> : dans les

---

*antigüedades de San Juan de la Peña*, Saragosse, 1620, p. 331. Sur la situation frontalière d'Agüero au XI<sup>e</sup> siècle, voir SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 354, 385-386 et 388.

<sup>2807</sup> AVI, doc. 92 (1088), p. 242 : *sancti Seruandi, quorum basilica sita est in urbe Toletu super Tagus flumen ad portam ciuitatis, que destructa fuit a barbaris et paganis*. Voir aussi sur la prise de la ville et du monastère AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 394-395 : *monasterium seruorum Dei Seruandi et Germani, quod erat fundatum extra Toletanam urbe, Tago flumine discurrente, inter ciuitatem predictam et Sancti Germani ecclesiam [...] quia locum ipsum meo precio fundauit, et per multas fames et sites atques insomnia, et per multos labores frigoris et caloris, et per multos sanguineos sudores, adquisiuit et, auxiliante Domino, cum maximo mei census dispendio et cum multorum christianorum fuso sanguine, propriis armis a paganorum perfidia liberaui*. Étude ancienne mais toujours valable dans ses grandes lignes de FITA, F., « El monasterio toledano de San Servando en la segunda mitad del siglo XI. Estudio crítico », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 49, 1906, p. 280-331.

<sup>2808</sup> RUIZ ALBI, *La reina doña Urraca*, doc. 45 (1113), p. 429 : *Quippe cum illud iam pretaxatum monasterium a sarracenis destructum et a Massiliensibus monachis qui nuper ibi morabantur constaret desertum*. La donation de San Servando de Tolède à Saint-Victor de Marseille est réalisée par une bulle d'Urbain II : DP, doc. 28 (1089), p. 45-46, et confirmée une dizaine d'années plus tard par Alphonse VI : AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 396.

<sup>2809</sup> Voir en ce sens ISLA FREZ, *Ejército*, p. 204.

<sup>2810</sup> CDMS 2, doc. 340 (988), p. 411 : *destruxerunt ipsum monasterium et omnia substancia eius abstulerunt*. Plus précis mais situé hors du champ délimité pour cette étude, l'exemple de Sant Pere de les Puelles, en Catalogne, est certainement révélateur de pratiques assez généralisées : ABADAL I DE VINYALS, *Catalunya carolingia*, t. 1, p. 72 : *quod inde evasit aportarunt : manubias praediorum, instrumenta quoque cartarum ac diversa volumina librorum, partem consumpsere igni, partim deportavere suam ad terram. Inter quos etiam deperierunt cartulae munificentiae, largitionis, concessionis, dotationis, commutationis, emptionisve seu libellulis praeceptis regali adnotatione confectis atque digesta et corroborata privilegia, ex puellarum monasterio sanctissimo apostolo Petro, cujus archisterius non longe a moenia civitatis Barchinona constat esse fundatus*. L'auteur de la *Translatio sancti Isidori*, p. 94, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, imaginait les conquérants pillant les trésors des églises. On lit à peu près la même chose à propos des raids d'Al-Mansûr dans l'*Historia silense*, 71, p. 175-176.

<sup>2811</sup> Respectivement CDCL 3, doc. 635 (1003), p. 171 ; CDMC 3, doc. 263 (1002), p. 83.

<sup>2812</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 171.

mêmes années, les moines d'Alaón avaient été contraints de verser aux musulmans la somme de quarante sous pour libérer des *servi* du monastère, emprisonnés en al-Andalus<sup>2813</sup>.

La violence de ces raids suggère qu'ils ne répondaient pas seulement à une logique de profit, mais aussi à une stratégie guerrière conçue pour impressionner l'ennemi. Les monastères constituaient à ce titre des cibles de choix : leur destruction frappait les chrétiens dans ce qu'ils avaient de plus sacré. En ce sens, l'assaut porté contre un grand monastère castillan au cours de l'*aceifa* de 934 paraît avoir bien atteint son objectif : selon Ibn Hayyân, « son église était à ce point vénérée [par les moines] que la douleur qu'ils subirent fut proportionnelle à l'estime dans laquelle ils la tenaient »<sup>2814</sup>. Néanmoins, peut-être parce qu'ils étaient des buts plus symboliques que véritablement stratégiques, les monastères ne paraissent pas avoir constitué les cibles prioritaires des raids musulmans. Les *aceifas* se portaient d'abord contre les villes et les forteresses : chroniqueurs ou annalistes chrétiens et historiens arabes en témoignent à l'envi<sup>2815</sup>. On est au contraire frappé par la rareté et par le laconisme des évocations de monastères détruits par les musulmans dans les sources historiographiques, comparativement au grand cas que firent chroniqueurs et hagiographes carolingiens du saccage de monastères par les Vikings<sup>2816</sup>. Malgré tout, la terreur imposée par le fer et par le feu paraît bien avoir produit l'effet escompté si l'on en croit les récits sombres et désolés que firent les rédacteurs des chartes monastiques des irruptions de Sarrasins « dévorant la

---

<sup>2813</sup> CAIA, doc. 224 (1010), p. 216 : *precium quadraginta solidos redencione quod dedimus ad illos paganos pro illis servis de Sancta Maria et de Sancto Petro qui sunt in monasterio Alaoni, quia estatimus in presura grauis et in tributo nimis subtus manum paganorum quia non possumus iam ochurrere annu in per annu.*

<sup>2814</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, XXX, 228-229, p. 254 : « Cuidaban del lugar, según dicen los enterados, trescientos monjes, pues su iglesia era muy venerada entre ellos, con lo que el daño que sufrieron fue proporcional a la estima en que lo tenían ».

<sup>2815</sup> Voir par exemple du côté chrétien *Chron. alb.*, XV, 12-13, p. 177-180, qui évoque à plusieurs reprises les assauts musulmans contre des villes ou des places fortes mais se borne à mentionner brièvement, on l'a vu, la destruction de Sahagún ; les laconiques *Annales castellani antiquiores*, p. 208-209 ; la chronique de Sampiro où, à côté de la mention vague selon laquelle Al-Mansûr avait détruit des monastères, on trouve nombre d'informations relatives aux assauts musulmans contre cités et forteresses chrétiennes : Sampiro, *Chronicon*, p. 277, 282, 305, 310, 312-313, 325, 345 ; les *Annales Portugalenses veteres*, éd. DAVID, *Études historiques*, p. 291-312, ici p. 293-295, qui n'évoquent comme cibles des campagnes d'Al-Mansûr que villes et châteaux. Le décalage est plus frappant encore dans les sources arabes, par exemple Ibn Idhari, *Al-Bayan al-Mugrib*, trad. partielle F. MAILLO SALGADO, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*, Salamanque, 1993, p. 12-31, où l'on trouve un récit détaillé des expéditions d'Abd-al Malik, fils d'Al-Mansûr : celles-ci se portent contre des villes et des forteresses, mais aucune allusion n'est faite à la destruction de monastères. Nombreux exemples comparables, en particulier à propos des expéditions d'Al-Mansûr, dans le *Dikr bilad al-Andalus*, VIII, 139-145, p. 196-204, où parmi la longue liste des villes et des forteresses touchées, il n'est question que d'un monastère, non nommé, à Compostelle (*ibid.*, p. 204).

<sup>2816</sup> Quelques exemples dans GUILLOTTEL, H., « L'exode du clergé breton devant les invasions scandinaves », dans *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 49, 1982, p. 269-315, et CARTRON, I., *Les pérégrinations de Saint-Philibert. Genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, 2009, p. 31-59. Plus largement, MUSSET, L., *Les invasions*, vol. 2, *Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1965.

terre »<sup>2817</sup>. Certains scribes se montrèrent même soucieux de fixer la mémoire des désastres sous des formes qui, pour être succinctes, n'en témoignaient pas moins d'un degré de recherche littéraire peu habituel parmi les actes de la pratique : deux d'entre eux, en particulier, au moment de rapporter ces événements, se souvinrent d'un passage de la *Passion des saints Julien et Basilisse* pour décliner dans un rythme ternaire les dévastations des armées musulmanes<sup>2818</sup>.

### 3. Du traumatisme à la reconstruction

Pour justifier ces destructions traumatisantes, les scribes en proposèrent une lecture providentialiste : comme la conquête de 711<sup>2819</sup>, les ravages ultérieurement causés par les musulmans dans la chrétienté péninsulaire – spécialement ceux que subirent les lieux saints, églises et monastères –, trouvèrent une explication évidente dans la volonté divine et les péchés du peuple chrétien. Ainsi s'exprimait dès 988 le diacre Sisberto, narrant les malheurs des moines d'Eslonza et de Sahagún :

« À une certaine époque, le Seigneur Dieu souleva contre les chrétiens la fureur et la guerre, et il arriva sur eux une tempête d'une très grande vigueur, telle qu'il ne s'en était pas produit depuis l'origine des siècles ; les barbares surgirent et portèrent contre eux la guerre, et à cause des péchés de ce peuple, il vint sur eux une telle fureur du Seigneur qu'il ne subsista aucune cité, aucune église ni aucun monastère où pussent demeurer les serviteurs de Dieu »<sup>2820</sup>.

---

<sup>2817</sup> Particulièrement saisissant apparaît de ce point de vue le récit relatif à la capture des moniales de Santa Cristina de León : CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394 : *Et sub Dei misericordia sub unum idem remorante sic inruerunt gens sarrazenorum, semine hysmaelitarum, propter peccata christianorum, super omnem prouinciam accidentalem [sic] ad deuorandam terram et omnes in gladio percutere, captiuos ducere, sic dedit illis insidiator noster antiquissimus serpens uictoria, et proiecerunt ciuitates in terra, destruxerunt parietes et nos posuerunt in conculcatione ; ciuitates dimiserunt in pavimento, cepita hominum truncauerunt, in gladio percutere ut non ciuem, non uicus, non kastellis, eis non remansit ad eius deuastatione ; et in ipsa conculcatione captiuas duxerunt hanc supra taxatas in terram suam.*

<sup>2818</sup> Les trilogies *ut neque ciuitas neque ecclesia neque monasterium ubi servi Dei commorarent non remansit* (CDMS 1, doc. 340 [988]), p. 411), et *ut non ciuem, non uicus, non kastellis, eis non remansit ad eius deuastatione* (CDCL 3, doc. 803 [1023], p. 394), paraissent en effet empruntées à un passage de la *Passio* telle qu'elle figure dans le *Passionnaire hispanique* : FÀBREGA GRAU, À., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vol., Madrid, 1953-1955 (Monumenta Hispaniae sacra. Serie liturgica, 6), vol. 2, 19, p. 126 : *ut non uilla, non uicus, non ciuitas remaneret.*

<sup>2819</sup> Sur l'interprétation providentialiste de la conquête, voir DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 270-275 ; BRONISCH, A. P., *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los Visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Grenade, 2006, p. 368-370.

<sup>2820</sup> CDMS 1, doc. 340 (988), p. 411 : *Quodam tempore excitauit Dominus Deus furorem et bellum aduersus christianos et fuit super eos tempestas validissima qualis non fuit ab inicio seculi ; surrexerunt barbari et belligeraverunt contra eos et propter peccata populi huius venit super eos furor Domini tanta ut neque ciuitas neque ecclesia neque monasterium ubi servi Dei commorarent non remansit.*

Longtemps après les faits, les scribes qui relataient les assauts musulmans contre les monastères de Santa Cristina et San Pedro y San Pablo de León développaient une interprétation similaire : « à cause des péchés des chrétiens, le peuple des Sarrasins, de la race des Ismaélites, se précipita sur toute la région d'Occident pour dévorer la terre »<sup>2821</sup> ; « en raison des péchés de tous, le peuple des Ismaélites envahit le monastère, réduit à l'état de ruine et de désolation »<sup>2822</sup>. Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, plusieurs diplômes de fondation ou de restauration émis par les rois de Navarre et d'Aragon ajoutèrent à cette lecture providentialiste de l'histoire un motif déjà convoqué par la *Chronique d'Alphonse III* à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, en faisant peser l'essentiel de la responsabilité sur les péchés de la famille royale : où le roi Witiza et son successeur Rodrigo avaient entraîné par leurs fautes personnelles la ruine du royaume de Tolède<sup>2823</sup>, on affirmait désormais dans des formules plus générales que la ruine des lieux saints, églises et monastères procédait non seulement de l'action du diable, mais aussi des péchés des souverains et de ceux de leurs aïeux<sup>2824</sup>.

En pratique, les raids eurent sans doute des conséquences diverses pour les monastères qui les avaient subis. Nul doute qu'elles furent certaines fois désastreuses. À San Pedro de Eslonza, après le passage d'Al-Mansûr, les moines qui demeurèrent avaient tout perdu, bétail et provisions : il ne leur restait pour tout bien que l'une des dépendances du monastère avec son église ; l'abbé dut vendre ce domaine, d'abord pour assurer la subsistance et la survie des moines, ensuite pour reconstruire le monastère ruiné<sup>2825</sup>. La restauration exigea sans doute du temps : il faut attendre près de vingt ans pour trouver à nouveau mention du monastère d'Eslonza après le passage d'Al-Mansûr<sup>2826</sup>. En 1004, un autre abbé de la région léonaise avait été contraint de vendre un moulin *pro nostra necessaria* : la conjoncture récente pourrait

<sup>2821</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394 : *inruerunt gens sarrazenorum, semine hysmaelitarum, propter peccata christianorum, super omnem prouinciam accidentalem [sic] ad deuorandam terram.*

<sup>2822</sup> CDCL 4, doc. 941 (1035), p. 60 : *in peccatis omnium inruerunt eum gens Ismahelitarum et deuenit ipso monasterio a diruptione et in desolacione.* Voir dans le même sens LCFA 2, doc. 166 (XI<sup>e</sup> s.), p. 82-83 : *Igitur sarraceni peccato inpediente ingressis in eadem prouincia Gallecie, monasteria quam plurima destruxerunt et uirginum cateruas mactauerunt.*

<sup>2823</sup> DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 271-272.

<sup>2824</sup> Dotation du monastère de San Julián de Sojuela par García IV de Navarre : CSMR, doc. 7 (1044), p. 12 : *dum mei regni in partibus plurimis in locis sancte Dei Matris Ecclesie desolationem prospicerem, et nostris vel parentum nostrorum peccatis exigentibus in tantum loca sanctorum occupata esse, seu quod verius est, destructa a barbaris nationibus viderem...* Même formule dans l'acte de fondation de Santa María de Nájera par le même souverain : CSMR, doc. 10 (1052), p. 19. Restauration de Santa María de Argilal par Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon : GCSM, doc. 1240 (1063), p. 709 : *Ego Ranimirus, Dei providencia rex, una cum filio meo Sancio, notum fieri volumus omnibus sub nostro regimine constitutis quoniam, instigante diabolo atque peccata parentum antiquorum invase sunt atque subverse universa cenobia necnon et aecclesiae a Dei incultoribus.*

<sup>2825</sup> CDMS 2, doc. 340, p. 411-412. Sur la nécessité pour un certain nombre de monastères de vendre des propriétés à la suite des difficultés nées des raids amirides, voir aussi ISLA FREZ, A., « Warfare and Other Plagues in the Iberian Peninsula around the Year 1000 », dans P. URBANCZYK (éd.), *Europe around the Year 1000*, Varsovie, 2000, p. 233-246, ici p. 241-243 ; *Id.*, *Ejército*, p. 208-209.

<sup>2826</sup> CSPE, doc. 32 (1006), p. 109-111.

expliquer les difficultés qu'il rencontrait<sup>2827</sup>. L'acte de vente émis par les moines d'Alaón en 1010 s'inscrit dans une logique comparable : parce qu'ils ne parvenaient pas à faire face à la lourdeur des exigences des musulmans, qui les avaient soumis à un tribut et au versement d'une rançon, ils furent contraints de se séparer de l'église de San Esteban de Barreta et de son temporel<sup>2828</sup>. Quant au monastère de San Pedro y San Pablo de León, il put certes être restauré, mais sans retrouver sa prospérité antérieure<sup>2829</sup>. Les difficultés furent parfois plus grandes encore : libérées de leur captivité, les moniales de Santa Cristina de León ne purent reconstruire leur monastère sur place « parce qu'il était détruit et mis en pièces jusqu'au sol » ; elles durent édifier ailleurs, sur une propriété voisine mais extérieure à la cité, un modeste *habitaculum* et une maison de prière<sup>2830</sup>.

D'autres moines, jetés sur les chemins, se trouvèrent sans doute tout à fait dépourvus : dans l'acte de fondation – suspect dans sa forme, mais pas nécessairement inauthentique sur le fond<sup>2831</sup> – du monastère de Carracedo, quelques années avant l'an mil, le roi Bermude II rapporte que des abbés et des ermites, échappés des grandes tribulations infligées par les musulmans, étaient venus lui demander refuge et consolation : d'une telle requête serait né le monastère de Carracedo, à l'abri des monts du Bierzo<sup>2832</sup>. En Galice, quatre moniales de Salceda, ayant échappé au massacre et au rapt, furent contraintes de se réfugier au monastère de Cinis<sup>2833</sup>. De la même région provenait le moine Servusdei, mort en 1008 au monastère catalan de Ripoll, où il avait été accueilli après avoir fui les païens – comprenons sans doute, en ces années de guerre, l'insécurité causée par les raids amirides<sup>2834</sup>.

Pour les monastères les mieux consolidés, les récits apocalyptiques de destruction sont peut-être en bonne part rhétoriques, quand ils ne s'agit pas de constructions tardives. Du

<sup>2827</sup> CDCL 3, doc. 640 (1004), p. 177.

<sup>2828</sup> CAla, doc. 224 (1010), p. 216.

<sup>2829</sup> CDCL 3, doc. 706 (1012), p. 261 : *auii et parentes nostri construxerunt monasterium cum multa bona sufficienter atque abundanter, que partim fuit a gentilibus diruptum et postea edificatum non tam sufficienter atque restauratum manibus matri mee domna Auria.*

<sup>2830</sup> CDCL 3, doc. 803 (1023), p. 394-395 : *Dum uenerunt in locum suum congregauerunt se sub unas sicut ante et postea iam non potuerunt edificare in ciuis Legionis abitaculum quia sic erat distructum et dimersum in terra. Omnes illius tunc perrexerunt a locum suum proximum in locum que nuncupant Uillare de Mazarefe in territorio Legionis, inter alueos Urbigo et Uernisiga, et conposuerunt ibi abitaculum et domus orationis.*

<sup>2831</sup> Cf. *supra*, n. 462.

<sup>2832</sup> CCar, doc. 1 (990-992 ?), p. 22 : *adueniens nobis ut collegas benedictionis et abbatibus heremitanis, que de magnis tribulationibus et pressuris sarracenorum, cum corporibus et animis evadentes, petentibus nobis refugium et consolationem.*

<sup>2833</sup> LCFA 2, doc. 166 (XI<sup>e</sup> s.), p. 83 : *uirginum cateruas mactauerunt [...] itaque saliceta monasterium inuadentes [...] prorappuerunt inde que fugientes Deo uote uirginum uenerunt ad monasterium Cinis IIII<sup>or</sup> ex eis nominibus Gunterote et Tarasia et alie due que ibi sub sancti monialum regula clare uixerunt plurimis annis.*

<sup>2834</sup> DUFOUR, « Les rouleaux et encycliques mortuaires », p. 26 : *quidam frater, dierum sui meta complens, venit ad extrema [...]. His namque digno, Servus Dei fatus vocabulo, ex Gallecie partibus paganorum evadere cupiens..., nostro decenter adgressus est monasterio.* Voir aussi sur ce personnage *ibid.*, p. 22-23.

moins les troubles subis ne les empêchèrent-ils pas de poursuivre presque normalement leurs affaires, comme le suggèrent les séries ininterrompues des actes de Sahagún ou de San Millán après les assauts d'Al-Mansûr. Aucun acte émanant de ces deux monastères ne témoigne d'ailleurs de leur destruction. Il n'est toutefois pas impossible qu'une référence à l'état de privation et de grande nécessité des moines de San Millán, datée peut-être de 1011, trouve son origine dans les récentes difficultés<sup>2835</sup>. À Sahagún, la répartition des actes impliquant le monastère dans les années encadrant sa « destruction », probablement survenue en 986, paraît témoigner d'une phase consécutive de relative atonie<sup>2836</sup>. Un schéma comparable pourrait être appliqué à d'autres monastères, dont la destruction n'est pas attestée à l'époque amiride – ce qui ne suffit pas à la déclarer inenvisageable<sup>2837</sup>. Mais d'autres facteurs ont pu jouer, en particulier la crise politique traversée par le royaume léonais sous les règnes de Bermude II (982-999) et d'Alphonse V (999-1028) et les conséquences plus générales des déprédations d'Al-Mansûr sur l'économie chrétienne<sup>2838</sup>. Si l'on en croit le récit tardivement proposé par deux diplômes suspects attribués à Sanche Ramírez I<sup>er</sup> d'Aragon, un autre effet – celui-là très considérable – des ravages d'Al-Mansûr et d'Abd al-Malik aurait été la mise en œuvre d'une vaste politique de restauration et de réforme des monastères sous le règne de Sanche III<sup>2839</sup>. Une telle politique, par ailleurs bien connue, ne saurait répondre à une logique monocausale, mais l'argumentation développée au sein de ces textes, malgré leur défaut de fiabilité, fournit un élément d'explication qu'il convient de ne pas écarter.

Les expéditions d'Al-Mansûr ne réduisirent bien sûr pas toujours les monastères et leurs domaines à l'état de ruines ou de cendres, mais le passage des troupes musulmanes put aussi se révéler assez perturbateur pour embrouiller les droits sur la terre, entraînant la

<sup>2835</sup> CSM 1, doc. 143, p. 145-146 : *quia video inopiam et necessitatem magnam inesse habitantibus in cenobio Sancti Emilianii...* Le choix des termes et l'insistance portée sur cette situation de nécessité décrit peut-être une situation plus exceptionnelle que ne l'est la traditionnelle pauvreté des moines.

<sup>2836</sup> CDMS 1-2 : si l'on prend en compte des séries de dix ans, on recense 37 actes impliquant Sahagún entre 976 et 985, mais seulement 16 entre 986 et 995. En considérant des séries de trente ans, on dénombre 107 actes entre 956 et 985 et 35 entre 986 et 1015. La crise subie par Sahagún aux alentours de l'an mil, conséquence de l'*aceifa* d'Al-Mansûr, a été notée par MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos*, p. 427-428.

<sup>2837</sup> Ainsi à San Pedro de Cardeña : d'après CSPC, le monastère est impliqué en moyenne dans 19 actes par décennie entre 950 et 989 contre seulement 3,5 entre 990 et 1039. Entre 1040 et 1049, il est de nouveau impliqué dans 14 actes. On a noté plus généralement une phase de creux dans le nombre des chartes conservées entre 970 et 1020 : *cf. supra*, fig. 1.

<sup>2838</sup> Voir notamment sur la crise du royaume léonais dans les décennies qui encadrent l'an mil RUIZ ASENCIO, « Rebeliones leonesas » ; ISLA FREZ, *Realezas hispánicas*, p. 59-65 et 100-110 ; *Id.*, « Warfare and Other Plagues ».

<sup>2839</sup> DCSR 1, doc. 15 (1077), p. 33-34 : *Digne namque, recordationis Sancius rex, auus meus, Redentoris nostri opitulante clementia, deuictis atque expulsis Ismahelitarum gentibus a regni sui finibus, accensus cela eiusdem Redentoris, cuius ope triumphans ex inimicis uictor existeret, statuit regnum suum a sordibus et profanationibus supradicte gentis penitus emundare et ecclesias monasteriaque olim ab eis diruta renouare Xristique seruorum gregem et Beati Benedicti normam per monasteria ordinare* ; et de même *ibid.*, doc. 43 (1090), p. 143-144. Sur l'inauthenticité probable de ces textes, voir DURÁN GUDIOL, *Ramiro I*, p. 130-132.

spoliation de certains monastères. Telles semblent avoir été les vicissitudes subies par le monastère de Saõ Andrés de Sever do Vouga : après la conquête de la région par Al-Mansûr, le diacre Sandinus, qui tenait de la famille fondatrice le monastère comme un bien inaliénable, saisit l'occasion pour le vendre à son profit ; plus tard, les maîtres légitimes des lieux parvinrent à recouvrer leur bien<sup>2840</sup>. À la même époque, Sandinus rapporta comment les raids musulmans contre Coimbra et ses environs avaient dévasté « tous les lieux saints », et la façon dont lui-même avait su en bénéficier pour prendre possession de *villae* et de monastères<sup>2841</sup>. En 1020, selon un schéma un peu comparable, les moines de Santa María de Obarra récupérèrent, par un acte de donation qui masquait peut-être une obligation judiciaire, une église et les biens afférents dont ils avaient perdu la jouissance à la suite d'une expédition musulmane<sup>2842</sup>. Une vingtaine d'années plus tard, un acte du cartulaire de Celanova signale que l'irruption des musulmans en territoire chrétien, en raison du désordre qu'elle avait causé, avait permis à certains tenanciers de Celanova de contester la propriété du monastère sur les *villae* qu'ils exploitaient et de se dispenser du *servitium* qu'ils lui devaient. Il fallut aux moines un règlement judiciaire, conclu seulement en 1042, pour parvenir à recouvrer leurs droits<sup>2843</sup>.

En d'autres circonstances, la perturbation des structures foncières ou des successions, dérivée de la guerre, fut profitable aux monastères : certains reçurent en donation des terres privées d'héritiers, soit que les descendants de leurs propriétaires eussent été capturés ou occis par les musulmans, soit qu'ils fussent partis de leur plein gré en terre d'Islam<sup>2844</sup>. Les fluctuations de la domination territoriale pourraient en outre avoir permis aux moines de revendiquer la possession de biens en invoquant une légitimité lointaine et sans doute difficilement vérifiable. Vers 1050, les moines de San Victorián de Sobrarbe auraient ainsi reçu du roi Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon, dans un contexte d'expansion territoriale, l'église de San Julián de Capella. Aux dires de l'acte qui enregistre cette concession, l'église aurait été édifée en 842 et cédée par son fondateur au monastère de Santa María de Turris, avant de se

<sup>2840</sup> LPC, doc. 134 (1019), p. 205-206. La *villa* de Sever lui avait été remise en 964, avec son église, pour y constituer un monastère : *ibid.*, doc. 139, p. 215-216.

<sup>2841</sup> *Ibid.*, doc. 135 (1005), p. 207 : *Dubium quidem non est sed multum manet cognitum, in veritate, de eo que venerunt gentes hismaelitarum in sede Colimbriense ; pervenerunt ad devastandum patriam, usque adeo urbis Durio ; devastarunt civitates et portelas per gladio imperio sub regimine ipsas gentes ; devastarunt omnes locos sanctos ejus et in diebus ipsius permanente. Obiinde ego, Sandinus, Didacus [sic], prolis Sunlani, ganavimus, cum nostro jermano, Godesteo presbiter – dive memorie – villas et monasteria.*

<sup>2842</sup> CDOb, doc. 85 (1020), p. 76. Voir pour un exemple approchant PMH, doc. 746 (1091), p. 445.

<sup>2843</sup> TC, doc. 151 (1042), p. 214 : *surrexit alfetena et venerunt mauros in illa terra, et paraverunt se ipsos homines in superbia et miserunt ipsas villas in contensa, et noluerunt exhibere servitium quod erant soliti.*

<sup>2844</sup> CDCL 3, doc. 648 (1005), p. 186 ; LPC, doc. 198 (1039), p. 312-313 ; CDMS 2, doc. 700 (1071), p. 422 ; CArl, doc. 85 (1092), p. 162-163.

trouver *perdita et alienata* au temps de la domination musulmane ; au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, sa restitution aurait été réclamée au souverain, charte à l'appui, par l'abbé Garuzo de San Victorián. Un peu plus tôt, le roi Ramire aurait également remis au même personnage l'église de San Martín de Arasanz, *que iam fuerat iuris proprii dicti monasterii antequam sarraceni regnasset in terra ista*<sup>2845</sup>. Quelques années plus tard, la revendication de l'église de San Mamés de Melgar, prétendument détruite par les musulmans à l'époque de la conquête, mit aux prises les monastères de Sahagún et d'Eslonza : le premier affirmait la tenir depuis plus de trois cents ans et la sentence royale le confirma dans ses droits, mais les moines d'Eslonza gagnèrent dans cette affaire deux petits monastères, que Sahagún fut contraint de céder en compensation<sup>2846</sup>. Le choix d'une solution négociée prouve sans doute la difficulté à trancher de tels litiges, au-delà des prétentions fantaisistes, faute de témoins vivants ou de preuves écrites.

Une chose est en revanche bien certaine : passé le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, quand le rapport de forces tourne durablement en faveur des chrétiens, la situation frontalière commença de devenir très profitable pour les monastères.

### C. Expansion chrétienne et profits monastiques

À la fin du IX<sup>e</sup> siècle, l'auteur de la *Chronique d'Albelda*, dans une formule fameuse, corrélait la croissance de l'Église à l'expansion du royaume asturien<sup>2847</sup>. Trois siècles plus tard, Sanche Ramírez I<sup>er</sup> d'Aragon, au sein d'un diplôme destiné à San Juan de la Peña, justifiait dans le même esprit sa libéralité : les victoires sur les musulmans visaient à accroître l'Église du Christ<sup>2848</sup>. Les conquêtes chrétiennes furent ainsi l'occasion de gratifier largement les établissements religieux, et notamment les monastères.

---

<sup>2845</sup> CDVS, doc. 27 (ca. 1050 ?), p. 46-47 ; doc. 12 (1035), p. 20. Dans la mesure où les chartes de San Victorián ont fait l'objet d'importantes manipulations, il n'est pas impossible que de tels arguments aient été en réalité développés à des dates très ultérieures, au XII<sup>e</sup> ou au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il fallut affermir les droits patrimoniaux du monastère : sur les manipulations subies par les actes de San Victorián de Sobrarbe datés du XI<sup>e</sup> siècle, voir DURÁN GUDIOL, « El monasterio de Asán » ; *Id.*, « El monasterio de San Victorián ».

<sup>2846</sup> CDMS 2, doc. 727 (1073), p. 452-453.

<sup>2847</sup> *Chron. alb.*, xv, 12, p. 176 : *eclesia crescit et regnum ampliatur*.

<sup>2848</sup> DCSR 1, doc. 48 (1092), p. 188-189 : *Hoc autem omnibus notum sit fidelibus, quod ad amplificationem Xristi ecclesie ex Ispanis partibus olim depulse, ego Sancius, Dei gratia, aragonensium seu pampylonensium rex, memoratum locum habitatoribus curavi replere, ut dictum est, ad recuperandam et dilatandam Xristi ecclesiam, pro destructione paganorum, Xristi inimicorum, atque edificatione uel profectu Xristicolarum, ut regnum ab Ismaelitis inuasum et captiuatum, Xristi liberaretur ad honorem et seruicium, ut expulso inde omni gentis incredule ritu, errorisque nefarii eliminata spurcicia, Ihesu Xristi, Domini Nostri sempiternaliter ibidem uenerabilis coleretur ecclesia*. L'exceptionnelle richesse de ce préambule, même à une date déjà tardive, jette quelque voile de suspicion sur l'authenticité de l'acte, d'autant plus qu'il n'est conservé que dans des copies du

## 1. Terres, butin et esclaves mauros

Dès 928, peut-être quelques années après sa fondation et dans la foulée de la conquête de la Rioja, le monastère d'Albelda reçoit du roi Sanche I<sup>er</sup> de Pampelune toutes les propriétés du *suburbium* de Tricio qui avaient appartenu au musulman Abdella Iben Mochaoar<sup>2849</sup>. Treize ans plus tard, dans la même région, les moines de Pampaneto obtiennent de García Sánchez I<sup>er</sup> celles d'un certain Billit Iben Muza, *pertinentia de mozlesmes*<sup>2850</sup>, sans doute passées sous le pouvoir des souverains à la faveur de leur récente progression territoriale. Nous avons déjà évoqué les terres et biens immeubles reçus par les communautés monastiques des régions orientales après les conquêtes de Calahorra en 1045, d'Ayerbe en 1083, de Monzón en 1089 ou de Huesca en 1096<sup>2851</sup>. En León-Castille, selon l'*Historia silense*, Ferdinand I<sup>er</sup> avait mis à profit ses différentes conquêtes pour effectuer d'amples donations en faveur des églises et des pauvres du Christ<sup>2852</sup> ; probablement trouvait-on parmi les bénéficiaires quelques monastères, mais les actes de donation du souverain ne permettent pas de préciser davantage. Quant à la conquête de Tolède, pourtant le grand événement du règne d'Alphonse VI, hormis les quelques concessions accordées au monastère tolédan de San Servando<sup>2853</sup>, elle ne semble pas avoir donné lieu à d'importantes donations de terres en faveur des établissements monastiques.

Les monastères reçurent en outre abondance de biens meubles, dont certains avaient probablement été pris sous forme de butin lors de campagnes victorieuses. Aux termes d'un diplôme daté de 918 mais vraisemblablement composé vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le roi Sanche I<sup>er</sup> de Pampelune et la reine Tota s'étaient rendus à Leire pour offrir au monastère, entre autres, des tentes, des équipements de guerre luxueux et deux eunuques<sup>2854</sup>. La nature militaire ou exotique de ces objets indique une provenance vraisemblablement andalouse, même si celle-ci n'est pas explicitement précisée. C'est peut-être dans le même sens qu'il faut interpréter les lots de chevaux, mules, ânes, selles, freins, éperons, épées, boucliers, lances et

---

XIII<sup>e</sup> siècle et n'a pas été incorporé au premier cartulaire de San Juan de la Peña, confectionné et progressivement complété à la fin du XI<sup>e</sup> et au début du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2849</sup> CAIb, doc. 5 (928), p. 15.

<sup>2850</sup> *Ibid.*, doc. 8 (941), p. 18-19.

<sup>2851</sup> Voir *supra*, p. 627.

<sup>2852</sup> *Historia Silense*, 87, p. 190.

<sup>2853</sup> AVI, doc. 92 (1088), p. 241-242 ; doc. 152 (1098-1099), p. 394-396.

<sup>2854</sup> DML, doc. 6, p. 19 : *II<sup>as</sup> tendas, et unum ensem, et loricam et diademam, et scutum et lanceam, et unum equum et mulum cum sellis et frenis eorum argenteis, et duos eunuchos et duos sciphos corneos*. Sur l'appréciation de l'authenticité de cet acte, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 86-88. Interprétation de ce don comme tiré d'un butin par LACARRA, J. M., « Expediciones musulmanes contra Sancho Garcés (905-925) », dans *ID.*, *Estudios de historia navarra*, Pampelune, 1982, p. 53-88, ici p. 61-62 ; LARREA, *La Navarre*, p. 220.

cottes de mailles donnés en 974 et en 985 au monastère de Lorvão, alors situé sur la frontière<sup>2855</sup>. Un siècle plus tard, le comte Gonzalo, guerroyant en al-Andalus, offrait aux moines d'Oña, pour le cas où ils devraient recueillir et ensevelir sa dépouille, 1600 monnaies d'or, trois chevaux, deux mules, des tissus précieux et deux vases d'argent : peut-être autant de biens qu'il avait gagnés au cours de ses récents combats en terre d'Islam<sup>2856</sup>.

Nombre de chartes de donation aux monastères mentionnent par ailleurs des *mauros* : cinquante d'entre eux, hommes et femmes, furent offerts au monastère de Covarrubias lors de sa fondation par le comte de Castille en 978<sup>2857</sup>. Les donations se limitaient plus souvent à quelques esclaves musulmans, bien qu'ils ne fussent pas toujours dénombrés ; on les comptait souvent au rang des têtes de bétail<sup>2858</sup>. Ces « maures » offerts aux monastères avaient souvent dû parvenir entre les mains des donateurs après avoir été capturés lors d'expéditions militaires : aussi devaient-ils être tenus captifs, à l'image de ceux que les moines de Silos, au temps de l'abbé Dominique, gardaient précieusement en prison<sup>2859</sup>.

## 2. Perception de parias

Après l'éclatement du califat en 1031, une part des liquidités prélevées par les souverains chrétiens sur les royaumes de *taifas* selon le système des parias aboutit également dans les trésors monastiques<sup>2860</sup>. En 1049, Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon donnait ainsi à San Victorián de Sobrarbe le dixième des tributs qu'il percevait dans les environs du monastère<sup>2861</sup>, et le

---

<sup>2855</sup> LPC, doc. 2 (974), p. 5 : *caballos, equas, mulos, asinos, frenos, sporas, spadas, scudos, lanceas, lorigas ; ferrum seu metallorum vel quantum apprestitum hominis est* ; doc. 1 (985), p. 2 : *cavallos, mulos et asinos ; sellas, frenos, sporas, spadas, scudos et lanzas*.

<sup>2856</sup> CDO, doc. 77 (1082), p. 113-114 : *ego comes Gundisalvus possitus in procintu cum domino meo contra mauros [...] si mortuus fuero inter mauros, anima mea sit cum Christo et corpus ad Honiam deducatur et sepeliatur cum parentibus meis cum mille d.c morabetinis ad opus altaris, et tres equos meos generosos, et duas mulas et meo repuesto cum ciclatones a uos et tres purpuras, et duos uasos de argento*.

<sup>2857</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 399 : *XXX mauros et XX mauras*. Sur l'esclavage des musulmans dans la péninsule Ibérique chrétienne du haut Moyen Âge, voir en général VERLINDEN, C., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, vol. 1, *Péninsule Ibérique-France*, Bruges, 1955, p. 116-136.

<sup>2858</sup> CDMS 1, doc. 114 (949), p. 149 : *mauros II* ; CDCL 4, doc. 970 (1038), p. 108 : *Mauros VII, mauras III<sup>or</sup>* ; CDMS 2, doc 504 (1047), p. 178 : *I<sup>o</sup> mauro* ; CDCL 4, doc. 1240 (1086), p. 525 : *mauros, mauras* ; doc. 1248 (1090), p. 536 : *mauros duos*.

<sup>2859</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, XVI, p. 282-284.

<sup>2860</sup> Sur le système des parias, voir en général BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 42-52 ; LACARRA, J. M., « Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102) », dans *ID.*, *Colonización, parias, repoblación*, p. 41-76 ; GUICHARD, P. et SORAVIA, B., *Les royaumes de taifas. Apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2007, p. 113-117.

<sup>2861</sup> CDVS, doc. 24, p. 42 : *cartam donationis ad honorem et seruitium Dei et beate Marie et sancti Victoriani abbatis, de quantas almotexenas ad nostran partemprehendiderimus de Matirero usque in Esera, et de serra de Arb in intro tota sit illa decima de eas sanctissimi abbatis Victoriani*.

monastère reçut par la suite d'autres concessions du même type<sup>2862</sup>. En 1094, Sanche Ramírez I<sup>er</sup> remit de même à San Juan de la Peña le dixième de la paria de Tobusto<sup>2863</sup>. La rente annuelle de mille sous concédée l'année précédente par le roi aux moines de la Peña provenait certainement de la même manne<sup>2864</sup>. En 1100, le monastère se vit encore octroyer la perception d'autres parias par Pierre I<sup>er</sup><sup>2865</sup>. Les souverains aragonais alimentaient en outre par ces ressources des monastères ultra-pyrénéens comme La Sauve-Majeure ou Saint-Pons de Thomières<sup>2866</sup>. Telle fut aussi, indubitablement, l'origine du célèbre cens de mille puis deux mille monnaies d'or que Ferdinand I<sup>er</sup> et Alphonse VI versèrent au monastère de Cluny, même si les sources conservées ne le précisent pas explicitement<sup>2867</sup>. Évoquant la duplication du cens que son père avait accordé au monastère bourguignon, Alphonse prétendait simplement tirer de telles sommes de ses propres richesses<sup>2868</sup>. Un peu plus tard, quand l'auteur de l'*Historia silensis* rapporta la décision de Ferdinand I<sup>er</sup> d'offrir à Cluny une rente annuelle de mille *aurei*, il se contenta de signaler que le roi la prélevait sur son propre trésor<sup>2869</sup>. De même, les dix milles talents d'or qu'offrit Alphonse à Cluny entre 1087 et 1089, pour s'acquitter de plusieurs années d'arriérés, provenaient-ils sans doute des 30000 *metcales* reçus du roi de Grenade peu de temps auparavant. La lettre qu'Alphonse VI adressa pour l'occasion à l'abbé Hugues de Cluny n'en disait pourtant rien : tout au plus évoquait-elle d'une formule vague la « pacification des villes d'Hispanie »<sup>2870</sup>. Il n'en demeure pas moins qu'une telle profusion d'or ne pouvait avoir d'autre origine que la perception des parias.

Ces dons, délivrés dans une dynamique d'expansion et de domination chrétienne, ne sont jamais entièrement gratuits : ils s'inscrivent dans une complexe logique d'échange, étudiée en détail dans un précédent chapitre, mais se teintent en outre d'une couleur spécifique, liée au cadre conflictuel et frontalier dont ils dérivent immédiatement. Dans ce

<sup>2862</sup> CDPA, doc. 20 (1095), p. 234 : *decimam de almudegena quod dedit rex Rannimirus avus meus et pater meus Sancius ad sanctum Victorianum, de Albarola usque in Gradus de tota almudegena, totam decimam ab integro.*

<sup>2863</sup> DCSR 1, doc. 51 (1094), p. 204-205 : *decimam de paria de Tobustum.*

<sup>2864</sup> *Ibid.*, doc. 50, p. 200 : *per singulos annos mille solidos de iacensi moneta.*

<sup>2865</sup> CDPA, doc. 80 (1100), p. 323 : *quartam partem almotogene prescriptarum villarum.*

<sup>2866</sup> Respectivement GCSM, doc. 1225 (1087 ?), p. 700 : *decimis parie Esseie et Patrele*, et CDPA, doc. 33 (1097), p. 255 : *Decimas etiam de illa paria de Poliera et decimas de illa paria de Valterra.* Sur la date du premier acte, voir *supra*, n. 1918.

<sup>2867</sup> Sur le cens versé à Cluny par Ferdinand I<sup>er</sup> et Alphonse VI, l'étude la plus approfondie demeure celle de BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 27-53.

<sup>2868</sup> AVI, doc. 46 (1077), p. 120 : *de proprietate mea* ; doc. 110 (1090), p. 289 : *de sua temporalis habundantia.*

<sup>2869</sup> *Historia silensis*, 104, p. 206 : *Statuit namque per vnumquemque annum viuens, pro vinculis peccatorum resoluendis, Cluniacensis cenobii monachis mille aureos ex proprio erario dari.*

<sup>2870</sup> AVI, doc. 103 (1087-1089), p. 269 : *De cetero uero sciatis me ad presens in pacificandis Yspanie urbibus ualde adtentum esse [...]. Nunc uero per domnum Siguinum, uirum omni ueneracione dignissimum, decem milia talentorum uobis transmittito.* Pour la mise en relation de cette somme avec les 30000 *metcales* du roi de Grenade, voir BISHKO, « Liturgical intercession », p. 70 ; *ID.*, « Fernando I and the Origins », p. 35 et 48-49.

contexte, moines et monastères d'Hispanie sont amenés à assumer à plusieurs titres un rôle original.

## II. Fonctions monastiques en contexte frontalier

### A. Le don et la conquête : applications spécifiques

#### 1. Action de grâces et don propitiatoire

Les donations aux monastères directement corrélées à l'expansion chrétienne furent souvent rapportées au contexte spécifique qui les avait rendues possibles. En 1045, le don délivré par le roi García IV en faveur de San Millán de la Cogolla après la prise de Calahorra s'ouvrait ainsi par une formule d'action de grâces : « En premier lieu, grâce à Dieu, roi éternel, qui nous a livré cette ville de Calahorra de la main des païens ». Venait ensuite, comme un prolongement logique de ce motif initial, la libéralité royale en faveur du monastère<sup>2871</sup>. La prise de Tolède fut aussi l'occasion pour Alphonse VI de manifester sa reconnaissance à Dieu pour les victoires accordées en se montrant généreux envers les moines : parce que l'âpre conquête de San Servando de Tolède avait été permise par le secours de Dieu, Alphonse décida d'exempter de charges fiscales le monastère situé aux portes de la ville<sup>2872</sup>. Au même moment, le roi Pierre I<sup>er</sup> d'Aragon appliquait un principe similaire au moment de céder au monastère de San Pedro de Taberna la *villa* de Chía : il s'agissait de « rendre grâces à Dieu » pour lui avoir donné la victoire à Alcoraz<sup>2873</sup>. D'une formule à valeur plus générale, le même souverain affirmait quelques années plus tard :

« Nous devons de nombreuses actions de grâces pour toutes les commisérations du Seigneur qui, à notre époque, en accordant depuis le ciel la victoire, nous a donné la faculté d'aider sa

---

<sup>2871</sup> CSM 1, doc. 235, p. 228-229 : *In primis gratias Dei regis perhenni que tradidit nobis hanc urbem Calahurram de manu paganorum. Ego igitur gratia Dei rex Garsia, simul cum coniuge mea Stefania regina, ob remissionem peccatorum nostrorum et remedio animarum nostrarum, idcirco concedimus et confirmamus ad atrium beatissimi Emiliani presbiteri et confessoris Christi, et tibi abbati glorioso Gomessani, cum collegio monacorum ibi Deo servientibus, solares in Calahorra urbem.*

<sup>2872</sup> AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 395 : *Et proinde, quia locum ipsum meo precio fundavi, et per multas fames et sites atque insomnia, et per multos labores frigoris et caloris, et per multos sanguineos sudores, adquisiui et, auxiliante Domino, cum maximo mei census dispendio et cum multorum christianorum fuso sanguine, propriis armis a paganorum perfidia liberaui, uolo esse liberum ab omni fece seruitutis.*

<sup>2873</sup> CDVS, doc. 96 (1099), p. 133 : *facio gratias Deo et Sancto Petro et facio hanc kartam donationis.*

sainte Église et de doter, au moyen des terres gagnées depuis longtemps sur les Maures, plusieurs monastères et lieux pour nos religieux »<sup>2874</sup>.

À une date plus précoce, la donation par le roi Ramire II au monastère de Santiago de Peñalba d'une croix reproduisant le modèle de la fameuse croix des Anges d'Oviedo a souvent été interprétée comme une action de grâces consécutive à la grande victoire de Simancas (939), mais les données manquent pour l'affirmer assurément<sup>2875</sup>.

D'autres concessions furent octroyées aux monastères dans une logique propitiatoire, c'est-à-dire en vue de favoriser des conquêtes non encore réalisées, mais plus ou moins programmées. En 1052, García IV de Pampelune promettait ainsi à Santa María de Nájera le dixième des parias de la *terra sarracenorum* que lui-même et ses successeurs obtiendraient, avec l'aide de Dieu<sup>2876</sup>. Dans les dernières années de son règne, Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon s'engageait à livrer aux moines de San Victorián de Sobrarbe la forteresse de Graus, s'il parvenait à la conquérir, précisant que, s'il ne pouvait tenir lui-même sa promesse, ses successeurs seraient tenus de l'accomplir<sup>2877</sup>. Son fils Sanche Ramírez recourut à son tour à une politique de donations anticipées, au profit de San Juan de la Peña, de La Sauve-Majeure ou de Saint-Pons de Thomières<sup>2878</sup>. La promesse d'un don fut parfois formulée dans le feu de

---

<sup>2874</sup> CDDA, doc. 117 (1102), p. 375 : *Universis miserationibus Domini multiplices gratiarum debemus actiones, qui nostri temporibus, collata celitus victoria, dedit nobis facultatem adiutandi suam sanctam ecclesiam, ac de terris diu a mauris obtentis, nonnulla religiosorum nostrorum dotare loca et monasteria*. Un an plus tôt, un diplôme du même roi développe un discours comparable : *ibid.*, doc. 96 (1101), p. 346 : *Inmensas Domino Deo nostro gratia agere debemus quod post multa annorum curricula christianitatem in Hispania magna ex parte deleta tandem bone memorie studio genitoris mei regis Sancii partim ad pristinum statum suam sanctam ecclesiam reintegravit. Quam episcopis monasteriis et ecclesiis fuerit et quanto studio pie intencionis lites que erant inter ecclesiis fuerit et quanto studio pie intencionis lites que erant inter ecclesias et earum rectores dirimerit ac non solum lites sed etiam occasiones litigandi multi boni peribent ei testimonium*.

<sup>2875</sup> Voir WILLIAMS, J., « Cruz de Santiago de Peñalba », dans *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela. Monasterio de San Martín Pinario*, Saint-Jacques-de-Compostelle, 1993, p. 261-262 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Cruz votiva de Santiago de Peñalba », dans *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, vol. 1, Madrid, 2001, n° 143, p. 382-383. La croix porte l'inscription suivante : *In nomine Domini nostri Ihesu Christi ob honorem sancti Iacobi apostoli Ranemirus rex oferet*. Reproduction photographique en annexe XXIII. HENRIET, « *Mille formis Daemon* », p. 168-169 a justement souligné le caractère obscur d'une telle proposition : les sources qui nous sont parvenues ne permettent de déterminer ni le moment, ni les raisons de l'offrande ; on sait seulement qu'elle fut réalisée au cours du règne de Ramire (931-951).

<sup>2876</sup> CSMR, doc. 10 (1052), p. 20 : *Parie vero tributa mee terre vel illius quod Deus mihi sive meis successoribus deinceps usque in eternum de terra sarracenorum dederit, do et confirmo deciman partem Sancte Marie*.

<sup>2877</sup> CDVS, doc. 31 (1055 ?), p. 53 : *Et si Deus per suam sanctam misericordiam dederit mihi castrum de Gradus, concedo Sancto Victoriano*.

<sup>2878</sup> DCSR 1, doc. 21 (1083), p. 65-66 : *Si, autem, Deus omnipotens [...] dederit nobis urbem Oscam, sicut de illo fidentes credimus futurum, do in eadem urbe ecclesiam Sancti Cipriani* ; doc. 52 (1094), p. 208-209 : *feci uotum Deo et beato Iohanni, quod si Deus daret michi Oscam de infidelibus, predictum locum de Sancto Iohanne amplificarem et facerem bonum partem. Nunc uero, quia sum in obsidione Osce, ut uotum meum adimpleatur ad exaltacionem fidei xristiane, do et in perpetuum concedo Sancto Iohanni de Penna ecclesiam Sancti Cipriani extra muros lapideos* (acte tenu pour faux par CANELLAS LÓPEZ, « Lo falso en el campo de la diplomática », p. 34) ; GCSM, doc. 1225 (1087 ?), p. 700 : *quando Deus, pro sua pietate, dederit ipsas villas sanctae christianitati* (voir sur la date de ce texte *supra*, n. 1918) ; doc. 1236 (1079-1094), p. 706 : *in omni re sicut*

l'action : en 1096, Pierre I<sup>er</sup> formulait un tel vœu sur le champ de bataille d'Alcoraz, au profit du monastère de San Pedro de Taberna<sup>2879</sup>. Trois ans plus tard, le même roi remettait à Sainte-Foy de Conques une mosquée à Barbastro, mais la donation ne fut rendue effective qu'en 1102, après que Pierre eut conquis la cité l'année précédente<sup>2880</sup>. Même si de telles donations étaient essentiellement le fait des rois, d'autres puissants personnages eurent aussi le pouvoir d'en délivrer : en 1081, l'évêque Raymond de Roda promettait ainsi au monastère de San Juan de la Peña l'église de Naval, dès lors que le peuple chrétien aurait pu la libérer de l'oppression des Ismaélites<sup>2881</sup>.

## 2. Une intercession de combat ?

Ces donations anticipées visaient à s'assurer, autant que possible, de la bienveillance divine dans la perspective des batailles à venir. Pour l'obtenir, les souverains attendaient aussi des monastères bénéficiaires qu'ils activent leur puissance médiatrice. Dès 1083, treize ans avant la prise effective de la ville par son fils et successeur Pierre I<sup>er</sup>, Sanche Ramírez fondait l'espoir que les prières des saints vénérés à San Juan de la Peña lui permettraient de s'attirer la faveur divine pour la conquête de Huesca<sup>2882</sup>. Dix ans plus tard, le roi octroyait au même monastère un cens annuel de mille sous afin que les prières de ses saints dédicataires l'aident à mener la lutte contre ses adversaires<sup>2883</sup>. Dans le contexte d'affrontements militaires très actuels – quatre ans après la prise de Monzón, un an après celle des forteresses de Labata et de Santa Eulalia la Mayor, un an avant la mort du roi des suites d'une blessure reçue au

---

*superius dixi et de his omnibus que adquirenda sunt super Sarracenos in Hispaniis* ; DERR, doc. 14 (1093), p. 27 : *Dono etiam ecclesiam et capellaniam de Tutela, si Deus omnipotens eam mihi dederit.*

<sup>2879</sup> CDVS, doc. 96 (1099), p. 133 : *Ego Petrus Sancii Dei gratia Aragonensium et Pampilonensium rex, quando habuimus illa batalla de Alcoraz promisi Deo et Sancto Petro de Taberna illa uilla que uocitatur Gia si Deus fecisset mihi misericordia.* Sur la bataille d'Alcoraz, voir LALIENA CORBERA, *Pedro I*, p. 241-250.

<sup>2880</sup> CDPA, doc. 64 (1099), p. 302 : *concedo sancto Salvatori et Sancte Fidi gloriose virgini de Conchis [...] unam meschitam que sit in Barbastro, ad construendum ibi monasterium* ; doc. 117 (1102), p. 376 : *antequam Barbastrum civitas sancte christianitate restitueretur, dedisse sancto Salvatori et sancte Fidi de Conchis [...] unam meschitam meliorem scilicet, que esset in Barbastro [...] ad construendum ibi monasterium. [...] Anno ergo ab incarnatione Domini millesimo centesimo primo, capta Barbastro [...] monasterialem ecclesiam sancte Fidis post multas examinationes taliter pacifice ordinavimus...* Sur la prise de Barbastro en 1101, voir LALIENA CORBERA, *Pedro I*, p. 307-314.

<sup>2881</sup> CDCH, doc. 43 (1081), p. 59 : *do supradicto altario parrochiam de Napal [...] quancumque largiente Dei misericordia plebs christiana poterit eam ab ismahelitarum oppressione liberare et obtinere.*

<sup>2882</sup> DCSR 1, doc. 20 (1083), p. 65-66 : *Si, autem, Deus omnipotens, placatus precibus eiusdem beati Babiliste Iohannis omniumque sanctorum suorum, respexerit afflictionem populi suo precioso sanguine redempti, miseransque nostri, dederit nobis urbem Oscam, sicut de illo fidentes credimus futurum...*

<sup>2883</sup> *Ibid.*, doc. 50 (1093), p. 199 : *carta, quam ego Sancius, gratia Dei, Aragonensium et Pampilonensium rex, compunctus timore et amore Dei, facio Sancto Iohanni Baptiste et beato Indalecio, propter quod orationes eorum pugnant pro me contra aduersarios meos.*

combat<sup>2884</sup> –, nul doute que ces *adversarios* à *pugnare* par la prière s'identifiaient, dans l'esprit du souverain, aux ennemis musulmans. La même année, comme il livrait en oblation son propre fils aux moines de Saint-Pons de Thomières, Sanche Ramírez demandait aux moines de prier pour la sauvegarde du royaume, avant d'exprimer son espoir qu'un tel don serait assez agréable à Dieu pour qu'il accorde la victoire contre les ennemis du nom chrétien<sup>2885</sup>. À peu près au même moment, l'auteur de la *Translatio corporis sancti Felicis* prêtait aux moines de San Millán un discours selon lequel le transfert des reliques de saint Félix entre les murs de leur monastère constituerait un instrument efficace pour mettre fin à la *barbara persecutio* : par l'intercession du saint, Dieu prendrait en commisération la *patria* violemment affligée<sup>2886</sup>. En 1097 – sans se tourner cette fois vers une communauté monastique –, Alphonse VI adressait à l'évêque de León et aux clercs de son entourage une demande de prières « contre les païens »<sup>2887</sup>.

Cette intercession de combat n'avait peut-être pas toujours existé : du moins les sources ne permettent-elles pas d'en repérer l'émergence de façon claire avant les années centrales du XI<sup>e</sup> siècle. Dans les actes de donation aux monastères, les sollicitations de prières pour le salut des souverains sont certes attestées dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>2888</sup>, et parfois associées, à partir du début du X<sup>e</sup> siècle, à des demandes de prières pour le maintien de l'intégrité du royaume<sup>2889</sup>, voire la défense ou la victoire contre les ennemis<sup>2890</sup>, mais l'imprécision de telles clauses ne permet guère de les interpréter dans le sens spécifique d'une intercession orientée contre l'adversaire musulman. La « liturgie belliqueuse » des moines, selon l'expression de Barbara Rosenwein et de Lester Little, pouvait trouver de multiples

<sup>2884</sup> Voir sur ces événements militaires SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 401-406.

<sup>2885</sup> DERR, doc. 14 (1093), p. 27-28 : *ut ipsi monachi Sancti Poncii, quos speciali amore preceteris diligo, deprecentur Domini pietatem pro statu regni mei et pro peccaminum meorum absoluteione, et hec mea oblatio acceptabilis sit Deo quatenus det uictoriam contra inimicos nominis christiani.*

<sup>2886</sup> Grimaud, *Translatio corporis s. Felicis*, p. 382.

<sup>2887</sup> AVI, doc. 141, p. 363 : *Hoc autem facio pro remedio anime mee atque parentum meorum et ut contra gente paganam oracionum uestrarum instancia possim iuuari.*

<sup>2888</sup> Exemples : GARCÍA LEAL, *El diploma del rey Silo*, p. 233 ; CDMC 1, doc. 9 (907), p. 71 ; CSPE, doc. 5 (918), p. 59 ; Tumbo A, doc. 31 (919), p. 116 ; CSM 1, doc. 68 (955 ?), p. 80 ; TSJS, doc. 39 (962), p. 133 ; CDCP, doc. 4 (970), p. 24 ; CDF, doc. 47 (1053), p. 137.

<sup>2889</sup> CDMS 1, doc. 8 (905), p. 31 : *pro sospitate nostra vel incolomitate regni orare non desinant* (mais l'acte est au moins interpolé) ; MSID, doc. 1 (911), p. 287 : *Et pro nobis regnique nostri incolumitate orare non pigeant* ; CSRE, doc. 1 (940), p. 47 : *pro sospitate nostra uel incolomitate regni orare non desinant* ; CSM 1, doc. 78 (959), p. 93 : *seruiat Deo et sancti eius libero pro incolumitate regni et patrie* (l'authenticité de cet acte a été mise en cause par MARTÍNEZ DÍEZ, « El monasterio de San Millán », p. 37) ; MSID, doc. 20 (1033), p. 324 : « y mandales tengan cuidado siempre rogar a Dios, y deçir misas por el dicho rey y la salud de su reyno » ; doc. 22 (1053), p. 331 : *pro sospitate nostra et pro incolumitate regni nostri orare non desinant.*

<sup>2890</sup> TSJS, doc. 37 (922), p. 130 : *ut nobis pro id sit presenti de inimicis defensio et post eterna repausatio.* Cet acte fait cependant partie de la série des diplômes royaux relatifs aux origines du monastère de Samos, dont le caractère suspect a été souligné par AILLET, *Les mozarabes*, p. 252-255. TS 1, doc. 106 (958), p. 126 : *ut hic super inimicos accipiamus uictoriam et postea eterni muneris palmam.*

applications ; elle incluait le combat contre le démon et bien des sortes d'ennemis terrestres, qui n'étaient pas nécessairement des païens<sup>2891</sup>. On rencontre d'ailleurs des formules comparables à l'époque wisigothique : les oraisons pour la santé du souverain et la tranquillité de son peuple étaient alors nécessairement déconnectées de toute référence à un voisinage musulman inexistant<sup>2892</sup>. De la même façon, la demande d'intercession formulée vers 1040 par l'abbé Analso de Santa María de Aguilar « pour être sauvé des ennemis et associé aux anges pour l'éternité » peut difficilement être entendue comme une demande de prières contre les adversaires musulmans<sup>2893</sup>.

Quant aux mentions les plus précoces d'une prière monastique pour la victoire contre l'Islam, elles figurent dans des actes à l'authenticité douteuse : c'est le cas, en particulier, de deux diplômes falsifiés de Sanche III, prétendument datés de 1015, aux termes desquels l'intercession des saints et les prières des moines de Leire auraient permis le succès d'une campagne menée par le roi navarrais contre les musulmans dans la vallée de Funes<sup>2894</sup>. Le même souverain, à une date non fixée, se serait rendu à San Juan de la Peña pour demander à Dieu l'amplification de son royaume tandis que les moines priaient pour sa stabilité ; mais – outre qu'il n'est pas explicitement question des musulmans – le diplôme royal est rendu suspect par sa transmission tardive, sa datation inacceptable et de probables interpolations<sup>2895</sup>. De la même façon, parce qu'il figure dans un acte vraisemblablement interpolé et en tout cas très postérieur aux faits qu'il est censé rapporter, on ne peut tenir pour très fiable le récit selon lequel l'un de ses ancêtres – Sanche I<sup>er</sup> († 925) ou Sanche II († 994) – se serait rendu à Santa

---

<sup>2891</sup> ROSENWEIN, B. H. et LITTLE, L. K., « Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities », dans *Past and Present*, 63, 1974, p. 4-32, ici p. 13. Voir plus largement sur la fonction guerrière de la liturgie monastique RAUWEL, A., « Liturgie monastique et société médiévale », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 04 janvier 2013, consulté le 12 janvier 2014. URL : <http://cem.revues.org/12534> ; DOI : 10.4000/cem.12534, § 4-8 ; ALLEN SMITH, K., *War and the Making of Monastic Medieval Culture*, Woodbridge, 2011.

<sup>2892</sup> VIVES, *Concilios*, conc. de Tolède XVII (694), p. 532 : *ut deinceps per totum annum in cunctis duodecim mensibus per universas Spaniae et Galliarum provincias pro statu ecclesiae Dei, pro incolomitate principis nostri atque salvatione populi* ; VIVES, *Oracional visigótico*, n° 851, p. 274 : *Pro prosperitate principum et tranquillitate temporum prececur Dominum*.

<sup>2893</sup> CSMAC, doc. 7 (1039-1042), p. 101 : *Ego Analso abbas, indignus omnium seruorum Domini seruus, uobis sanctissimis atque gloriosissimis fortissimis patronis meis Sancte Marie uirginis et sancti Iohannis Baptiste et sanctorum apostolorum Petrum et Paulum, cuius basilicas fundatas sunt in loco cuius uocabulo fertur territorio Aquilare, quorum intercessu presenti ego merear saluari ab inimicis et in eternum iungi cum angelis*.

<sup>2894</sup> DML, doc. 17, p. 38 : *ego predictus rex ueni cum potestatibus et senatoribus patrie mee in Leierense cenobium adorare Deum saluatorem mundi ut, intercedentibus sanctis et orantibus seruis Dei, meruissem obtinere uictoriam super gentem barbaricam ad expellendam illam de ualle que uocatur Funes* ; doc. 18, p. 41 : même formule. Outre les commentaires formulés par l'éd. *ibid.*, p. 40 et 42, voir sur les problèmes posés par ces textes CDSM, doc. 13, p. 90 ; doc. 14, p. 93.

<sup>2895</sup> CSJP 1, doc. 56 (1031 ?), p. 167-168 : *In diebus sancte Quadragesime, quando ego eram in Sancto Iohanne causa orationis et rogabam Deum ut amplificaret Deus regnum meum, et illi seniores rogabant Deum pro me et pro stabilitate regni mei*.

María de Irache pour y solliciter l'intercession de la Vierge, en vue de la conquête du château de Monjardín<sup>2896</sup>.

Un peu étrangement, les premières attestations de prières monastiques formulées en faveur des souverains hispaniques pour leur triomphe contre l'ennemi musulman ne proviennent pas de monastères léonais ou navarro-aragonais, mais de Catalogne ou d'outre-Pyrénées. On en trouve d'abord la trace dans la lettre envoyée en 1023 à Sanche III par Oliba de Vic : à la fin de sa missive, l'évêque-abbé catalan assure le roi qu'il priera toujours pour lui afin que Dieu le soustraie aux embûches de ses ennemis – les musulmans ne sont pas identifiés comme tels, mais dans une lettre qui évoque par ailleurs la présence adverse des païens et les destructions commises par les étrangers, on peut penser qu'ils font au moins partie de ces *inimici* génériquement désignés, s'ils ne les englobent pas entièrement<sup>2897</sup>. Le thème reparaît plus clairement dans une lettre adressée par Odilon de Cluny à l'abbé Paterno de San Juan de la Peña, qu'il faut placer chronologiquement entre la mort de Sanche III en 1035 et celle d'Odilon en 1048<sup>2898</sup>. Odilon y explique comment lui-même et ses moines élèvent leurs prières et leurs psalmodies pour le salut du roi, pour le rétablissement de la paix entre lui et ses frères et pour libérer le royaume de l'emprise des païens et des faux chrétiens. Ces prières catalanes et clunisiennes visent apparemment moins l'expansion des royaumes chrétiens que leur protection contre l'adversité musulmane. Ce ton défensif s'explique bien : les raids amirides étaient encore récents. Dans une autre lettre, envoyée cette fois à García IV de Navarre, Odilon de Cluny souhaite cette fois au souverain la victoire contre ses adversaires : lui et ses moines, écrit-il, prient d'ailleurs assidûment pour qu'il puisse triompher<sup>2899</sup>. Charles Bishko a placé la rédaction de cette lettre vers 1045-1046, juste après la

---

<sup>2896</sup> CDI, doc. 8 (1045), p. 12 : *bisauus meus Sancius rex, expulsa gente sarracenorum a montanis, peruenit ad predistum [sic] castrum, sed et rex, consultus a diuino consilio, uenit in ecclesia Sancte Marie de Yrach ibique precatus auxilium omnipotentis Dei et intercessionem sanctissime precatus auxilium omnipotentis Dei [sic] et intercessionem sanctissime uirginis Marie, abiens, cepit castrum*. Sur les probables interpolations subies par ce texte, voir FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 241, n. 85.

<sup>2897</sup> JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits*, doc. 16 (1023), p. 330 : *Ergo si propter hoc contra vos aduersitas improborum hominum christianorum scilicet vel paganorum insurrexerit, « ne timeatis illos neque paveatis [...] » [...] Nunc autem « regionem uestram coram uobis alieni devorant, et desolatur sicut in vastitate hostili ». [...] Nos autem quamdiu sumus in hoc corpore, semper erimus orantes pro uobis, quemadmodum pro animabus nostris, ut Deus omnipotens ab insidiis inimicorum uestrorum uos clementer eripiat*.

<sup>2898</sup> Odilon, *Epistula ad Paternum abbatem*, PL 142, col. 941-942, ici col. 941 : *Pro statu quoque regni ut liberetur ab incursione paganorum et a persecutione falsorum Christianorum, omnipotenti Deo suplices et continuas preces omni deuotione cordis assidue offerimus*. Sur cette lettre, voir BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 5-6, qui propose une datation aux environs de 1043.

<sup>2899</sup> Odilon, *Epistula ad domnum Garseam*, col. 942 : *Odilo cum grege Cluniacensium pauperum sibi commisso, firmam cum fratribus et amicis, omnibusque uobis jure subjectis pacem in Domino, ac de cunctis inimicis uictoriam cum triumpho. [...] Sumus itaque ex indissolubili familiaritate et societate qua olim patri uostro probamur copulati, ita in uestra fidelitate deuoti, ut pro uestra uestrorumque salute et incolumitate, atque de cunctis inimicis uestris uictoria Deum exoremus assiduis precibus, poscentes ejus clementissimam*

prise de Calahorra par le roi de Navarre. Dans un tel contexte, compter les musulmans au rang de ces *inimici* est encore une supposition raisonnable.

Sans doute faut-il considérer avec une certaine prudence les mutations documentaires du XI<sup>e</sup> siècle et ne pas négliger les erreurs de perspective nées des hasards de la transmission écrite, mais on peut émettre, à la lumière des précédentes données, l'hypothèse selon laquelle les prières monastiques pour la victoire des souverains contre les musulmans trouveraient leur origine à l'est et au nord des Pyrénées, en Catalogne et en Bourgogne. Au contact de tels modèles, des formules similaires auraient ensuite été importées dans les monastères des royaumes ibériques. Si cette proposition était vérifiée, elle pourrait s'expliquer par l'effet conjugué de trois phénomènes concomitants et plus ou moins corrélés : développement des contacts entre monarchies ibériques et monachisme ultra-pyrénéen, avec pour conséquence l'essor sans précédent des médiations monastiques<sup>2900</sup> ; expansion chrétienne après la dislocation du califat de Cordoue<sup>2901</sup> ; cristallisation accentuée de l'idéologie de guerre sainte<sup>2902</sup>.

## B. Les secours monastiques en temps de guerre

### 1. Le soin des morts

En toutes circonstances, la prise en charge des dépouilles et des âmes des défunts constitue une fonction essentielle des monastères. Les affrontement propres à la situation hispanique constituent néanmoins un facteur de risque supplémentaire, qui peut avoir pour conséquence une sollicitation accrue des secours monastiques : on voit ainsi des soldats morts au combat recevoir sépulture entre les murs d'un monastère. Vers 1050, le comte Alfonso

---

*benignitatem [...] Pacem et victoriam atque perpetuam vitam ut Dominus vobis concedat, tota nostra fraternitas et optat et orat.* Voir sur cette lettre BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 7.

<sup>2900</sup> La prière pour la victoire militaire des souverains était bien connue et pratiquée outre-Pyrénées au haut Moyen Âge : voir en ce sens MCKORMICK, M., *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris, 1986, p. 342-362.

<sup>2901</sup> Voir en général pour le royaume de León-Castille SÁNCHEZ CANDEIRA, A., *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*, Madrid, 1999, p. 165-188 ; REILLY, B., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109*, Princeton, 1988, p. 161-184 ; pour l'Aragon : SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 375-414.

<sup>2902</sup> Contre les thèses de BRONISCH, *Reconquista y guerra santa*, HENRIET, P., « L'idéologie de guerre sainte », soutient l'idée d'une cristallisation tardive du phénomène en mettant en exergue deux étapes fondamentales, à la fin du IX<sup>e</sup> et à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Voir aussi en complément, sur le royaume d'Aragon et dans le sens d'une émergence tardive de l'idéologie de guerre sainte, SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 353-362 ; LALIENA CORBERA, C., « Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo XI », dans DESWARTE et SÉNAC (éd.), *Guerre, pouvoirs et idéologies*, p. 97-112 ; *Id.*, « Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma de la Iglesia en el siglo XI hispánico », dans *La reforma gregoriana y su proyección*, p. 289-333.

Ordóñez, tué à la bataille d'Erolamego – probablement Lamego – qu'il faut imaginer mettant aux prises chrétiens et musulmans dans une région alors disputée, est enterré au monastère de Cornellana, dans les Asturies<sup>2903</sup>. Un peu plus tard, le monastère de San Juan de la Peña accueille la dépouille du seigneur Fortún Manxiones, occis à Loarre : la position frontalière du lieu laisse imaginer que sa mort était survenue au combat contre les musulmans<sup>2904</sup>. L'inhumation d'un certain Fernando, mort à Tolède en 1076 tandis qu'il guerroyait contre les païens, nous est connue par une inscription funéraire aujourd'hui disparue mais qui se trouvait jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle au monastère de San Pedro de Teverga<sup>2905</sup>. En 1082, le comte castillan Gonzalo Salvadórez, parti combattre en terre d'Islam, expédiait à San Salvador de Oña une charte aux allures de testament : rappelant en préambule la brièveté de la vie humaine et la proximité de la mort, exprimant plus loin son inquiétude de ne pas revenir sauf des affrontements auxquels il prenait part, il formulait le vœu d'être enterré à Oña afin que sa mémoire s'y inscrîât à travers les siècles<sup>2906</sup>.

L'élection de sépulture n'était cependant pas indispensable pour espérer de tels secours : avant sa mort au combat, un certain Bernard – peut-être le comte de Bigorre, deuxième du nom – avait laissé pour le repos de son âme des terres et des vignes au monastère de San Juan de la Peña<sup>2907</sup>. Les proches pouvaient agir de la même façon : en 1095, un fils et une veuve octroyaient à Leire une donation pour l'âme de leur père et mari, tué par les musulmans<sup>2908</sup>. Vers la même époque, le seigneur Enneco Sanz de Erraondo, agonisant alors qu'il était parti combattre les musulmans aux côtés du roi Pierre d'Aragon, cédait au même monastère une partie de ses biens : une *villa* devait revenir directement aux moines ; une autre était remise à la sœur du mourant à condition que, sa propre mort venue, elle la

---

<sup>2903</sup> RCor, p. 152 : *Adefonso Ordonii, qui mortuus fuit in illo bello de Erolamego & sepultus in ipso monasterio de Cornelana*. Voir sur ce personnage et sur cet épisode TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 97.

<sup>2904</sup> CSJP 2, doc. 120 (1055), p. 122 : *senior Fortunio Manxiones de Maxones, quem occiderunt in Luar et adduxerunt defunctum ad Sanctio Iohannis de Pinna*. Sur les circonstances de ce décès, probable conséquence d'affrontements sur la frontière, voir SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 386.

<sup>2905</sup> IMA, n° 183, p. 178 : *In hoc tumulto obiit famulo Dei Fredenando defuncto qui migratus de hoc saeculo VIII Idus octobris in civitate Toletu milite cum pacanos in tempore Adefonso Rexe transivit de LVIII annos in era CXIII post mla*. Le monastère de San Pedro de Teverga est attesté à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 3, n° 1532, p. 426.

<sup>2906</sup> CDO, doc. 77 (1082), p. 113-114.

<sup>2907</sup> CSJP 2, doc. 163, p. 207 : *Domno Bernardo fuit coetaneus de regina domna Ermisenda ; et occiderunt eum sarraceni. Reliquit pro anima sua ad Sancti Iohannis, in Arrissella, terras et vineas*. LALIENA CORBERA, *La formación del Estado feudal*, p. 134, propose de situer la rédaction de cette notice vers 1077, date de la mort de Bernard II de Bigorre.

<sup>2908</sup> DML, doc. 152, p. 219-220 : *Hec est carta donationis quam facimus ego senior Garcia Lopeiz de Eusa et mater mea dompna Eximina, pro anima patris mei senior Lope Arceiz qui fuit conda interfectus ab Ismaelitis. Donamus namque domino Deo Saluatori nostro eiusdemque Leiorensi cenobio [...], damus illam uineam obtimam que est in termino de Erausu*.

lègue à son tour au monastère. En 1098, elle s'occupa donc de faire rédiger une charte stipulant la cession *post obitum* de la *villa* concernée, pour son salut et celui de son frère<sup>2909</sup>.

## 2. L'accueil des réfugiés

Au soin des morts s'ajoute dans les monastères péninsulaires l'accueil des fuyitifs, jetés sur les chemins par la guerre ou l'insécurité frontalière. On a déjà rencontré le cas des quatre moniales de Salceda mises en fuite par un assaut des musulmans contre leur monastère, sans doute aux environs de l'an mil, et accueillies au monastère de Cinis où elles poursuivirent leur vie religieuse<sup>2910</sup>. Quelques décennies plus tard, un certain Ferreol et son frère Nuño fuyaient la région frontalière de Bolea, en butte aux harcèlements des musulmans, pour trouver refuge plus au nord, à San Juan de la Peña : Ferreol finit par s'y faire moine, tandis que Nuño est installé sur une terre à exploiter au nom du monastère<sup>2911</sup>. À l'autre extrémité de la péninsule Ibérique, c'est une situation pareillement tendue qui permet d'expliquer les fuites depuis les territoires situés au sud du Duero, après la conquête de Coimbra par Al-Mansûr en 987-988<sup>2912</sup>. Dès 994, il est ainsi question d'un abbé arrivé *de alia terra* au monastère de Paço de Sousa, en territoire chrétien : l'origine méridionale du personnage peut être déduite des biens familiaux qu'il cède alors à son établissement d'accueil, situés entre le Duero et la Vouga. Peut-être s'agit-il d'un chrétien mozarabe : son père porte le nom arabe de Zoleima. Qu'il ait jugé nécessaire d'emporter avec lui ses archives (*kartario*) – lesquelles sont en sa possession à Paço de Sousa – suggère l'insécurité dans laquelle il devait se trouver au moment de migrer vers le nord<sup>2913</sup>. Dans les années 1020, l'abbé Tudeildus de Vacariça fuit devant le peuple ismaélite, « par amour de la foi chrétienne », pour gagner plus au nord le monastère de Leça<sup>2914</sup>. Quelques années plus tard, il

---

<sup>2909</sup> DML, doc. 166 (1098), p. 239.

<sup>2910</sup> LCFA 2, doc. 166 (XI<sup>e</sup> s.), p. 82-83.

<sup>2911</sup> CSJP 2, doc. 82 (1043), p. 53-54. Sur la localisation de Bolea et le contexte conflictuel, voir SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 386.

<sup>2912</sup> Sur la prise de Coimbra par Al-Mansûr et le changement de domination territoriale qui s'ensuit, voir PICARD, C., *Le Portugal musulman (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2000, p. 109 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 293.

<sup>2913</sup> LTP, doc. 132 (994), p. 249-250. Voir aussi MATTOSO, *Le monachisme ibérique*, p. 201.

<sup>2914</sup> LPC, doc. 115 (1040), p. 176-177 : *supervalerunt gentes hismaelitarum super christianos ; et ipse abbas, in amore de fide Christi, fugivit ante ipsas gentes*. MATTOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny*, p. 140 ; BISHKO, « Portuguese Pactual Monasticism », p. 145 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 298-299, proposent tous de dater la fuite de Tudeildus autour de 1026. Seul ce dernier justifie sa proposition par le fait que la dernière apparition de Tudeildus comme abbé de Vacariça avant sa fuite date de 1025 (LPC, doc. 359, p. 511). L'argument ne suffit pas nécessairement à trancher en faveur de 1026 : tout au plus peut-on affirmer que l'arrivée de Tudeildus à Leça se fait entre 1025 et 1032, quand Tudeildus apparaît pour la première fois à la tête du monastère de Leça : LPC, doc. 189, p. 299-301.

demande aux moines de Leça d'accueillir comme leurs frères les moines de Lorvão, si le cas vient à se présenter<sup>2915</sup>. Comme Vacariça, Lorvão se trouvait alors dans une zone de confins frontaliers ; l'abbé Tudeildus devait juger leur situation assez périlleuse pour anticiper les fuites et offrir son accueil secourable. Alors que Coimbra avait été conquise une nouvelle fois par les chrétiens en 1064, de semblables inquiétudes durent pousser vers 1080 trois *Losetani*, identifiés par Antonio Ubieto Arteta comme « Lusitaniens », à quitter la *terra sarracenorum* pour entreprendre un long périple et s'installer comme travailleurs dépendants sur les terres du monastère de Cercito, dans le royaume d'Aragon<sup>2916</sup>.

Les corps des saints constituèrent aussi, au temps des raids d'Al-Mansûr, des sortes de réfugiés « très spéciaux ». À l'image des moines fuyant les désastres de la guerre, si l'on en croit le témoignage toujours suspect de Pelayo d'Oviedo, certaines reliques auraient alors été déplacées vers des lieux plus sûrs. Dans sa *Chronique*, l'évêque-faussaire affirme que les incursions amirides avaient eu pour conséquence le transfert, depuis León, des reliques du martyr Pélage et de l'évêque Froilán, respectivement à destination du monastère de San Juan Bautista de Oviedo et du lieu mal identifié de *Valle Cesar*, peut-être Valcesá (Valdorria) où un monastère est à la même époque attesté<sup>2917</sup>. La documentation contemporaine, dans le premier cas au moins, paraît conforter la version de l'évêque Pelayo. Au monastère de San Juan Bautista de Oviedo, la dédicace à Pélage apparaît dès 996, même si l'acte qui la mentionne n'est pas sans éveiller la suspicion<sup>2918</sup>. En 1053, la présence du corps de Pélage au monastère ne fait plus de doute : il est alors l'objet d'une translation à l'initiative du roi Ferdinand I<sup>er</sup><sup>2919</sup>.

---

<sup>2915</sup> LPC, doc. 137 (1045), p. 212 : *Et si evenerit de fratribus de Laurbano ad habitandum, habeant vobiscum regulam.*

<sup>2916</sup> DCSR 2, doc. 60 (1083), p. 169 : *Haec est carta de illos Losetannos qui exierunt de terra Sarracenorum et habitauerunt in villa nomine Larrese ; [...] fuerunt autem iuueri in ipsa ecclesia de Sancti Martini in uita de abbate domino Bancio qui fuit de Fanillo plurimis annis ; et post illum abbatem fuit senior Enneco Scemenones, prior in Sancti Martini, feceruntque se illi Losetani supranominati serui de Sancto Martino.* Voir sur cet épisode UBIETO ARTETA, A., « Inmigración medieval de lusitanos al Altoaragón », dans *Argensola*, 90, 1980, p. 249-261.

<sup>2917</sup> Pelayo d'Oviedo, *Chronicon*, p. 66. Hypothèses relatives à l'identification du lieu de Valle Cesar dans CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, « San Froilán, obispo de León », p. 126-128 ; BARTON et FLETCHER, *The World of El Cid*, p. 78, n. 23.

<sup>2918</sup> MSPO, doc. 1 (996), p. 20 : *ad dominos gloriosos et vere beatos Sancti vatis Iohannis Babtiste et Sancti Pelagii, quorum baselica scita est in sede metropolitana Ovetao in cimiterio puellarum.* Le passage est rendu suspect par l'emploi anachronique du qualificatif *metropolitana*.

<sup>2919</sup> *Ibid.*, doc. 3, p. 24 : *patronos nostros precursor et Babtiste Iohannis necnon et ultimus martir Pelagius, cuius corpus tumulatum manet iuxta aulam Sancti Salvatoris sedis Oveto. In ipsius Domini Nostri Ihesu Christi honorem et hunc sanctum martirem amorem inspiravit Dominus in cordibus nostris [...] ut in melius restauraremus ipsius cimiterium, ubi ipsum corpusculum martiris sanctissimi requiescit. Denique venimus in hunc sanctum locum cum episcopis et proles nostri et omnes magnati terre nostre et fecimis [sic] translacionem mirificam ipsius corporis sancti, ut maiori surgat in culmine, cuius animam sublimiro exultat in requiem.* Sur l'histoire du monastère de San Juan Bautista y San Pelayo de Oviedo aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles et sur la double

### 3. Le rachat des captifs

Les moines se consacrèrent en outre au rachat des captifs. L'attention chrétienne au sort des prisonniers, déjà valorisée par les Évangiles (Mt. 25, 36), avait été très tôt intégrée aux diverses manifestations de la charité monastique et n'impliquait bien sûr pas nécessairement le voisinage hostile de l'Islam : l'exercice d'une telle mission par les moines est attesté dans la Gaule mérovingienne ou l'Hispanie wisigothique<sup>2920</sup>. Elle pourrait bien, cependant, avoir trouvé en péninsule Ibérique un terrain d'expression singulier qu'il faut relier au contexte frontalier<sup>2921</sup>.

En 936, le diacre Hermegildo, faisant mettre par écrit ses dernières volontés, demandait aux moines d'Abellar d'organiser sa succession : par leur truchement et celui d'autres exécuteurs, une partie des biens du testateur devrait être destinée à racheter « ceux qui étaient maintenus dans les prisons des musulmans »<sup>2922</sup>. Un demi-siècle plus tard, le prêtre Ionti de San Félix de Oca offrait à son monastère deux champs en compensation de la rançon de 150 sous d'argent versée pour le libérer de sa captivité « dans la terre des musulmans »<sup>2923</sup>. On connaît aussi le cas de ces *servi* collectivement libérés de leur détention en terre d'Islam par le monastère d'Alaón, dont ils dépendaient, pour la somme de quarante sous<sup>2924</sup>. Un siècle plus tard, les moines de Leire déboursaient trois mille sous de Jaca pour libérer le seigneur Fortún Sanz de Yarnoz *de potestate manuum Ysmahelitorum*<sup>2925</sup>. D'une compréhension plus

---

translation des reliques de Pélage, voir FERNÁNDEZ CONDE et TORRENTE FERNÁNDEZ, « Los orígenes del monasterio de San Pelayo ».

<sup>2920</sup> Voir en ce sens GRAUS, F., « Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die 'Gefangenenbefreiung' der merowingischen Hagiographie », dans *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1, 1961, p. 61-156 ; KLINGSHIRN, W., « Charity and Power : Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul », dans *The Journal of Roman Studies*, 75, 1985, p. 183-203 ; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « Redimuntur captiui. A propósito de *Regula Communis IX* », dans *Gerión*, 10, 1992, p. 287-293.

<sup>2921</sup> Voir en ce sens, mais pour des chronologies essentiellement postérieures, BURESI, P., « Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 50, 2007, p. 113-130 ; CALDERÓN ORTEGA, J. M. et DÍAZ GONZÁLEZ, F. J., « El rescate de cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 38, 2011, p. 9-66.

<sup>2922</sup> CDCL 1, doc. 109 (936), p. 176-177 : *sic a fidelibus Dei Christi distributa omnia fiant in pauperibus et peregrinis hac captiuorum redemptione et qui maurorum tempti manent ergastulo [...] patres et fratres qui in arcisterio Sanctorum Cosme et Damiani deiecerint sint distributa, ut suprataxatum est, pauperibus, egenis, captiuis et peregrinis.*

<sup>2923</sup> CSM 1, doc. 99 (986), p. 113 : *Ego Ionti, presbiter de Sancti Felicis de Auca illo die quando me saccaron de captivitate de terras de mozlemes, abbates et fratres de Sancti Felicis dederunt in mea redemptione C. L. solidos argenti.*

<sup>2924</sup> CAIa, doc. 224 (1010), p. 216.

<sup>2925</sup> DML, doc. 225 (1109), p. 309 : *Propter hanc uenditionem accepimus precium de manibus illorum, uidelicet tria milia solidos denariorum Iaccensium, quos dedimus pro redemptione captiuitatis mee prescripti senioris Fortunio Sancii, Deo liberante me de potestate manuum Ysmahelitarum pessimorum.* Plus tôt, un cas moins explicite pourrait témoigner d'une pratique comparable : *ibid.*, doc. 34 (1043), p. 65 : *Ego Roman, Petri filius, tale mihi uenit necessitas uel uoluntas ut uendam uobis domno Galindo et domno Garssia, priores, et dompno*

délicate est le cas de ce couple servile, acquis sur un marché d'al-Andalus par l'abbé Armentario de San Acisclo d'Astorga, avant d'être cédé à son monastère<sup>2926</sup>. Esclaves musulmans ou prisonniers chrétiens ? La précision de leur provenance, *ex tribu hismaelitarum*, entendue au sens de l'appartenance ethnique, conduirait à privilégier la première hypothèse<sup>2927</sup>. Mais l'expression peut aussi avoir valeur géographique, conformément à l'un des sens admis du terme *tribus* dans les dictionnaires de latin médiéval ; la redondance *ex terra sarracenorum ex tribu hismaelitarum* n'aurait rien pour surprendre le lecteur un peu familier des chartes du haut Moyen Âge. Ajoutons que les noms portés par les deux serfs – Iuliano et Iuliana – semblent signaler leur confession chrétienne, même si l'argument n'est encore pas dirimant : la conversion au christianisme de prisonniers musulmans, accompagnée d'un changement de nom, est attestée par ailleurs<sup>2928</sup>. La raison qui peut nous aider à trancher est peut-être celle du bon sens : on s'expliquerait assez mal la vente de musulmans appartenant à la « tribu des Ismaélites » sur un marché andalou ; celle de captifs chrétiens, rachetés par un abbé « dans la terre des Sarrasins, dans le pays des Ismaélites », ne pose en revanche aucune difficulté. Leur condition servile pourrait alors s'entendre ou bien par un état antérieur à la capture, ou bien par une entrée en dépendance négociée, en échange du rachat.

Il faudrait ajouter à ces exemples nombre de chartes où les biens cédés aux monastères étaient notamment destinés à la rédemption des captifs, sans davantage de précision<sup>2929</sup>. De telles recommandations ne concernaient pas nécessairement les prisonniers détenus en al-

---

*Santio, preposito, necnon et omnibus fratribus cunctis qui estis ex Sancti Saluatoris cenobio qui uocatur Leior, uineas meas proprias quod antea emeram in Naiera quotiens de terra Ismaelitarum ueneram.*

<sup>2926</sup> CDCA, doc. 20 (970), p. 76 : *homines de nostra criazon qui sunt intus in illa villa quos fuerunt ex nostra condicione per singulas caballunas quos adduximus ex terra sarracinorum ex tribu hismahelitarum, id est, Iuliano et eius coniuge nomine Iuliana, quos fuerunt comparata in vna malla et stent semper ipsos homini in seruitio in ipsa villa tam illos quam stirpe sua qui ex ille nati fuerit.* Nous adoptons la datation corrigée signalée en note par les éditrices, et lisons *cingulas* pour *singulas* : c'est-à-dire que les deux serfs ont été achetés en échange de sangles pour chevaux.

<sup>2927</sup> Telle est l'interprétation de CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Los mozárabes leoneses y los espacios fronterizos », dans *La Península Ibérica en torno al año 1000. VII Congreso de estudios medievales*, Ávila, 2001, p. 230-254, ici p. 251, ou de MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « La imagen de la arquitectura cristiana del reino de León en la primera mitad del siglo X : una realidad más allá del "mozarabismo" », dans PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensum*, p. 121-142, ici p. 123, n. 5.

<sup>2928</sup> Voir par exemple DCSR 2, doc. 47 (1079), p. 123-124.

<sup>2929</sup> Ainsi CDCL 1, doc. 75 (927), p. 126 : *Hec omnia supra taxata sint in usu fratrum in ipso loco Deum militancium, in susceptione ospitum adueniencium ac peregrinorum, in elemosinis pauperum et captiuorum* ; CDMC 1, doc. 57 (938), p. 133 : *omnia precipimus dispensare [...] per manus de filio nostro domno Rudesindo episcopo seu et abbate uel fratribus qui in Cellanoua fuerint, distribuunt omnia per monasteria territoribus ipsis uel ubique seu sacerdotibus et pauperibus, inter omnia pro redemptione captiuorum cum nimia sollicitudine omnia discurrant* ; CDMS 1, doc. 144 (955), p. 182 : *Ut vos faciatis inde elemosina in pauperes et in captivis* ; TSJS, doc. S-7 (969), p. 452 : *tribuat redemptione captivis* ; CDMS 2, doc. 540 (1050), p. 231 : *concedimus, tu [sic] abbas, uelut sazerdos, uelut diaconus, uelut collegium fratrum, facian [sic] inde ratione ad captivos et ad pauperibus, uelut orfanis.*

Andalus, mais il n'est peut-être pas fortuit de constater, dans la collection documentaire de la cathédrale de León – la plus riche, quantitativement, en références de ce type –, une certaine concentration des donations *pro redemptione captivorum* à l'époque des razzias d'Al-Mansûr<sup>2930</sup>. Un élan de charité en faveur des prisonniers, dont le rachat fut souvent confié aux soins des moines<sup>2931</sup>, pourrait s'être manifesté dans ce contexte particulièrement difficile. Il faut rappeler en outre que l'existence de prisonniers chrétiens en al-Andalus est abondamment attestée, par les sources chrétiennes aussi bien que par les sources arabes<sup>2932</sup>. Par ailleurs, il ne semble pas, sous réserve d'un examen élargi de la documentation, que les actes de donations aux monastères pour la libération des captifs aient été aussi courants au nord des Pyrénées qu'en Hispanie, ce qui conforte l'hypothèse d'une attention aux captifs particulièrement marquée sur le terrain ibérique<sup>2933</sup>.

Cette même spécificité pourrait expliquer un détail modeste, mais non moins significatif : dans le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, un passage consacré à la charité due aux pauvres, exactement calqué sur l'*Expositio in Regula sancti Benedicti* de Smaragde, y ajoute une courte prescription originale, relative à la libération des captifs (fig. 23). Le *Libellus*, on le sait, avait été composé en 976, vraisemblablement au monastère d'Albelda, c'est-à-dire dans une région – la Rioja – qui, depuis sa conquête partielle entre 920 et 925, se trouvait en position frontalière<sup>2934</sup>. L'interpolation prendrait ainsi tout son sens.

<sup>2930</sup> À partir des trois premiers volumes de la collection (CDCL 1-3), on a ainsi dénombré six exemples entre 927 et 988 (soit un cas tous les 10,1 ans) ; six entre 989 et 1015 (soit un cas tous les 2,8 ans) ; dix entre 1016 et 1090 (soit un cas tous les 7,6 ans).

<sup>2931</sup> Mais pas exclusivement : voir en ce sens plusieurs des cas relevés par FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Poblaciones foráneas : mozárabe, musulmana y judía en el reino de León », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 763-891, ici p. 808-809, n. 85.

<sup>2932</sup> Quelques exemples dans les sources latines : *Chronique mozarabe de 754*, VII, 54, p. 70 ; Tumbo A, doc. 52 (986), p. 156 ; CDCL 3, doc. 737 (1015), p. 304 ; LPC, doc. 198 (1039), p. 313 ; CDCL 4, doc. 1262 (1088-1091), p. 558. Dans les sources arabes : Ibn al-Athir, *Kamil filtarih*, p. 200, 235, 400 ; Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, XIV, 95, p. 117-118 ; XX, 123, p. 148 ; XXXIV, 285-286, p. 314-315 ; XXXVI, 306-307, p. 339-340 ; Ibn Idari, *Al-Bayan al-Mugrib*, trad. partielle MAÍLLO SALGADO, 12, p. 19 ; 22-23, p. 29-30 ; *Akhbâr majmû'a fi fath al-Andalus*, éd. et trad. E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machmuâ (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*, Madrid, 1867 (Colección de obras arábicas de historia y geografía, 1), p. 116 ; *Dikr bilad al-Andalus*, VI, 25, p. 123 ; VI, 66, p. 130 ; VIII, 139-145, p. 196-204, etc.

<sup>2933</sup> Une recherche dans la base de données des *Chartae Burgundiae Medii Aevi* n'a donné aucun résultat. Une autre, menée dans la base TELMA *Chartes originales antérieures à 1121 conservées en France*, n'offre qu'une maigre récolte de trois cas, tous postérieurs à 1100.

<sup>2934</sup> Sur la conquête de la Rioja et le caractère frontalier de cette région pendant tout le X<sup>e</sup> siècle, voir les références citées *supra*, n. 2667 ainsi que SÉNAC, P., « El dominio musulmán : primeras investigaciones », dans SESMA MUÑOZ (coord.), *Historia de la ciudad de Logroño*, p. 19-33, spt. p. 26-33 ; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los comienzos de la organización hispanocristiana del espacio riojano entre los años 923 y 1016 », *ibid.*, p. 63-92 ; MOUNIER, M.-B., « La société riojanaise aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, entre Islam et chrétienté. Quelle frontière avant la reconquête ? », dans P. SÉNAC (éd.), *Histoire et archéologie des sociétés de la vallée de l'Èbre (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 2010 (Médiennes. Série études médiévales ibériques. Villa III), p. 325-342.

[...] *debemus ex illis, manus misericordie egenis porrigere, pauperum nuditatem operire, peregrinorum inopiam suplere, pupillorum miseriam detergere, esurientium famem repellere, sitientium sitem fugare et infirmorum desideria replere, captiuorum redemptionis subministrare.*

[...] *Debemus ex illis munus misericordiae egenis porrigere, pauperum nuditatem operire, peregrinorum inopiam supplere, pupillorum miseriam detergere, esurientium famam repellere, sitientium sitim fugare et infirmantium desideria supplere.*

**Fig. 23. *Captiuorum redemptionis subministrare* : une interpolation du LRBS**

Témoin encore de ce caractère original du rachat des captifs dans le cas hispanique, un canon du pénitentiel de Silos fait du rachat des prisonniers une possible peine de substitution<sup>2935</sup> ; or une telle commutation, selon Francis Bezler, ne se rencontre jamais dans les pénitentiels du nord des Pyrénées<sup>2936</sup>. La présence de prières attentives au sort des captifs parmi la série des messes *de quotidiano* contenues dans un manuscrit liturgique de la deuxième moitié du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle et précocement acquis par le monastère de Silos, s'il n'y fut pas simplement copié – il s'y trouvait au XIII<sup>e</sup> siècle, et peut-être dès la seconde moitié du XI<sup>e</sup> –, pourrait marquer encore la préoccupation des moines hispaniques pour un tel problème, même si aucune formule ne fait explicitement référence au contexte hispanique<sup>2937</sup>. Les contemporains eurent eux-mêmes tôt conscience de cette particularité hispanique que constituait la captivité chrétienne en terre d'Islam. Dans une écriture que Manuel Díaz y Díaz estime datable du XI<sup>e</sup> siècle, un scribe, peut-être moine à San Millán de la Cogolla, porta en

<sup>2935</sup> *Paenitentiale silense*, c. 67, p. 23 : *Qui in proelio occiderit hominem, I anno peniteat ; sin autem captibum redimat.*

<sup>2936</sup> BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 145, qui conclut donc à « une innovation de l'auteur du *Silense* » et suggère qu'elle a été « directement dictée par le contexte espagnol ».

<sup>2937</sup> FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, « El 'Breviarium gothicum' », n° 215, p. 443 : *Captivos tuos tu exaudi, Domine* ; n° 292, p. 457 : *solve captivos, sana infirmos, inlumina cecos, mutus loqui, surdus audi* ; n° 314, p. 460 : *placeatque tibi defendere miseros, salvare infirmos, colligere dispersos, reuocare captivos* ; n° 361, p. 467 : *Tu de manu potentis libera obpressos, tu beatos effice restituta libertate captivos* ; n° 445, p. 480 : *per integritatem uirginum, per caritatem continentium ; per consolationem orfanorum, pro sanitate languentium ; pro reparationem lapsorum, pro redemptionem captiuorum* ; n° 448, p. 482 : *Tu, Deus, reuoca captivos in terram suam* [notons au passage que la même prière contient en outre la formule suivante : *Tu, Domine, conuerte omnes paganos ad christianitatem*]. Pour JANINI, J., *Liber Missarum de Toledo*, 2 vol., Tolède, 1982-1983, vol. 2, p. XXIII et XXXVIII-XXXIX, on trouverait peut-être parmi ces messes la trace de l'œuvre liturgique de l'abbé Salvus d'Albelda († 962) : elles auraient donc été composées après l'invasion musulmane et manifesteraient clairement un point de vue monastique, mais il n'est pas possible de dépasser le stade conjectural. Voir en outre sur ce manuscrit et sa provenance BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 232-233 et 314.

marge d'un manuscrit une émouvante glose : « Si tu venais en *Spania* [comprendre : en al-Andalus<sup>2938</sup>], tu verrais, hélas, tant de captivités parmi les chrétiens ! »<sup>2939</sup>

La *Vita Dominici siliensis* offre enfin, à l'orée du XII<sup>e</sup> siècle, un témoignage autrement explicite : plusieurs passages s'y rapportent aux miracles opérés par Dominique pour obtenir la libération de prisonniers chrétiens retenus en al-Andalus<sup>2940</sup>. Même si de telles libérations sont imputables au saint, les moines de Silos n'y sont pas étrangers : ce sont eux qui conservent et vénèrent son tombeau, et c'est à Silos que les prisonniers relâchés viennent placer leurs chaînes brisées ou faire le récit de leur libération miraculeuse<sup>2941</sup>. Un tel discours tient bien sûr de la topique ; il n'en est pas moins significatif de l'attention que portaient les moines hispaniques – ici en la personne de l'hagiographe Grimaud, moine à Silos au tournant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles – au problème de la libération des captifs. La même œuvre nous apprend aussi que les moines de Silos pouvaient accorder, avant l'intervention du saint, quelque assistance matérielle : dans le premier miracle de libération rapporté, les proches du captif avaient commencé par solliciter les moines dans l'espoir qu'ils contribueraient à réunir la rançon de 500 pièces d'or exigée par les musulmans<sup>2942</sup>. De tels rachats, sonnants et trébuchants, ne pourraient-ils avoir été transcrits *a posteriori* par l'hagiographe sous la forme magnifiée du miracle ?

La plus grande précision de la *Vita*, par comparaison avec les chartes des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, au moment de spécifier les raisons ou la localisation de ces captivités tient bien sûr à la nature diverse de ces sources : la première narrative, les secondes diplomatiques. Mais elle pourrait s'expliquer aussi par leur chronologie distinctive. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle ou au début

---

<sup>2938</sup> Sur le sens du vocable *Spania* ou *Hispania* chez les chrétiens hispaniques du haut Moyen Âge, voir MANCHÓN GÓMEZ, R., *Léxico de las instituciones político-administrativas en la documentación medieval latina del reino de León (775-1230)*, León, 2000, p. 51-63 ; ISLA FREZ, A., « El imperium de Alfonso VI. Tradición e innovación », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía*, p. 131-184, ici p. 166-184.

<sup>2939</sup> Glose transcrite par DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 131 : *Si ad Spania uenisses, eu uidisses tantas in xristianis cabtuitates*. Plus largement sur le manuscrit qui la contient et ses possibles connexions avec le monastère de San Millán de la Cogolla, *ibid.*, p. 129-131.

<sup>2940</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, XII, p. 266-270 ; II, XXI, p. 356-362 ; XXV, p. 370-374, si l'on se limite au noyau originel de l'œuvre, ultérieurement augmentée d'autres miracles. Remarquons que le caractère particulièrement développé de ces trois récits de miracles, par comparaison avec ceux, plus classiques, de guérison ou d'exorcisme, leur confère une notable importance au sein de la *Vita*. Il convient de signaler aussi un récit de miracle relatif à la libération d'un chrétien emprisonné par Alphonse VI pour avoir lancé sans ordres une attaque contre une forteresse musulmane : *ibid.*, II, 26, p. 376-378. Sur Dominique comme saint libérateur de captifs, voir GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., « La hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII) », dans O. MERISALO (éd.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Louvain, 2006, p. 675-691, ici p. 682-690 ; HENRIET, P., « Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) ? », dans *L'expansion occidentale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences. XXXIII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP*, Paris, 2003 (*Histoire ancienne et médiévale*, 73), p. 47-63, ici p. 59-61 ; *ID.*, « Les saints et la frontière », p. 373-374.

<sup>2941</sup> Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, II, XXI et XXV.

<sup>2942</sup> *Ibid.*, I, XII, p. 266.

du XII<sup>e</sup> siècle, l'identification et la caractérisation de l'adversaire s'affinent, à mesure que s'affirme une idéologie de guerre sainte : on retrouverait là un facteur explicatif invoqué plus haut à propos de l'émergence documentaire des prières pour la victoire contre l'Islam. En ce sens, il n'est certainement pas anodin que l'un des miracles de libération narré dans la *Vita* soit l'occasion d'un virulent excursus contre la religion musulmane et l'impudeur de ses adeptes, adorateurs de la *meretrix* Vénus<sup>2943</sup>. Il est sans doute aussi significatif qu'il faille attendre la première décennie du XII<sup>e</sup> siècle pour trouver dans une charte délivrée aux moines de Leire en remboursement d'une rançon un jugement moral négatif à l'endroit des « très mauvais Ismaélites » : on n'en trouve pas d'équivalent, à des dates plus précoces, dans les documents du même type<sup>2944</sup>.

### C. Les moines et la défense des territoires chrétiens

La participation active des moines aux entreprises directement liées à la guerre constitue une autre particularité hispanique. L'implication personnelle de certains d'entre eux dans les combats n'est pas à exclure, si l'on en croit Raoul Glaber : en réponse aux assauts d'Al-Mansûr contre la « région d'Hispanie » et « jusqu'aux confins méridionaux de la Gaule », on vit selon le moine historien « des moines de cette région » prendre les armes et mourir au combat<sup>2945</sup>. En ces temps prégrégoriens, un tel récit n'apparaît nullement invraisemblable<sup>2946</sup>, même si Raoul – moine lui-même – s'efforce de justifier ce qu'il semble considérer, malgré tout, comme une incongruité : il conclut le récit en précisant que ces moines combattants luttaient « par amour pour leurs frères plus que par vain orgueil et désir

---

<sup>2943</sup> *Ibid.*, II, XXV, p. 374. HENRIET, « Propagande hagiographique et reconquête », p. 350, analyse ce passage comme manifestation d'un mouvement plus ample de cristallisation d'une idéologie anti-musulmane dans l'hagiographie hispanique, dont le point de départ doit être fixé à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Voir dans le même sens à propos de « l'apparition tardive mais résolue du thème des captifs dans l'hagiographie hispanique », *ID.*, « Les saints et la frontière », p. 374.

<sup>2944</sup> DML, doc. 225, p. 309 : *pro redemptione captiuitatis mee prescripti senioris Fortunio Sancii, Deo liberante me de potestate manuum Ysmahelitarum pessimorum.*

<sup>2945</sup> Raoul Glaber, *Historiae*, II, IX, 18, p. 124-126. BISHKO, « Fernando I and the Origins », p. 4, y voit des moines catalans, mais la référence confuse de Raoul à un *Willelmus dux Navarrie* – amalgamant peut-être, selon Mathieu Arnoux, le comte Guillaume-Sanche de Gascogne et le roi Sanche III de Navarre – invite à situer plutôt les affrontements décrits dans le royaume de Pampelune.

<sup>2946</sup> La norme était l'interdiction du port des armes par les hommes d'Église. Elle était prescrite pour les moines par le septième canon du concile de Chalcédoine, incorporé à la collection *Hispana* : MARTÍNEZ DíEZ et RODRÍGUEZ, *La Colección canónica Hispana*, t. 3, conc. de Chalcédoine (451), c. 7, p. 252-253. La nécessité de la rappeler et de punir sa violation, concernant les clercs, dans les pénitentiels hispaniques ou dans les canons du concile de Coyanza, prouve qu'elle n'était pas toujours respectée : voir BEZLER, *Les pénitentiels espagnols*, p. 303. Sur l'engagement militaire des hommes d'Église dans la guerre, voir pour un point de comparaison hispanique ZIMMERMANN, M., « Le clergé et la guerre en Catalogne aux alentours de l'an mil », dans DESWARTE et SÉNAC (éd.), *Guerre, pouvoirs et idéologies*, p. 191-207.

de gloire »<sup>2947</sup>. Quoique assez mal informé sur la situation hispanique, il pourrait en avoir reçu l'écho à l'occasion d'un passage de moines ibériques à Cluny, probablement au début des années 1030<sup>2948</sup>. Des années plus tard, en 1064, le siège de Coimbra par Ferdinand I<sup>er</sup> se tient en présence de l'abbé Arianus de Celanova, de celui de Guimarães, Pedro, et de son prévôt, un autre Arianus<sup>2949</sup>. En raison de l'esprit réformateur du roi Ferdinand, illustré par la réunion sous son autorité, moins de dix ans plus tôt, d'un concile préoccupé de mieux séparer les genres de vie – celui de Coyanza –, il est peu probable que ces moines aient pris les armes : leur rôle dut se limiter à un accompagnement liturgique des armées<sup>2950</sup>.

Dans la même région, mais près d'un siècle plus tôt, les lots d'armes, montures et matériel équestre reçus par le monastère de Lorvão, que nous avons proposé d'interpréter comme des prises de guerre, pourraient s'expliquer aussi par la nécessité pour les moines d'organiser eux-mêmes leur défense dans la situation particulièrement exposée qui était la leur, aux confins extrêmes de l'Islam et de la chrétienté<sup>2951</sup>. Plus largement, comme l'a suggéré Carmen Díez Herrera, il est permis de penser que l'importance de l'élevage de chevaux et l'attention portée aux accessoires nécessaires à la cavalerie dans la documentation monastique dériverait de l'insécurité liée au voisinage musulman. Les monastères et les richesses fournies par leur temporel auraient alors permis aux moines d'alimenter les armées chrétiennes en montures et en équipements divers<sup>2952</sup>. Un diplôme d'Alphonse VI fournit l'illustration d'une telle participation à l'effort de guerre : en 1089, retour d'une campagne contre les Almoravides, le roi exempta les moines de San Millán de la fourniture de deux mules et de deux hommes *in fossato*, c'est-à-dire pour l'équipement d'une expédition armée,

---

<sup>2947</sup> Raoul Glaber, *Historiae*, II, IX, 18, p. 126 : *constat christianorum religiosos plures ocubuisse, qui potius ob fraterne caritatis amorem cupierant decertare quam propter aliquam gloriolam laudis ponpatice*. Nous citons selon la traduction de Mathieu Arnoux, *ibid.*, p. 127.

<sup>2948</sup> *Ibid.*, III, III, 12, p. 162. Sur les approximations de Raoul Glaber concernant la situation péninsulaire : *ibid.*, p. 126, n. 54 et p. 262-263, n. 62.

<sup>2949</sup> *Notice sur la prise de Coimbra par le roi Ferdinand*, p. 311-312. Sur la transmission et la datation de ce texte aux alentours de 1090, voir DAVID, *Études historiques*, p. 263-265 et 335-340.

<sup>2950</sup> Le concile avait notamment stipulé l'interdiction pour les prêtres de porter les armes : MARTÍNEZ DíEZ, *Legislación conciliar*, conc. de Coyanza (1055), c. 3, p. 82 : *armis bellicis, non utantur*. Sur l'importance des rituels liturgiques sur le terrain de la guerre médiévale, voir en général BACHRACH, D. S., *Religion and the Conduct of War, c. 300-c. 1245*, Woodbridge, 2003, p. 38-45 et 78-95.

<sup>2951</sup> Respectivement LPC, doc. 2 (974), p. 5 et doc. 1 (985), p. 2. Sur le monastère de Lorvão et sa situation frontalière, voir AILLET, C., « Le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 15 (= t. 76), 2004, p. 27-49 ; *Id.*, « El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto », dans *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, p. 71-95 ; *Id.*, *Les mozarabes*, p. 281-308.

<sup>2952</sup> DíEZ HERRERA, « Sociedad de frontera y monasterios », p. 45-46. Sur la place des chevaux dans les transactions monastiques, voir en outre ISLA FREZ, *Ejército*, p. 180-185.

exigence qui leur avait été imposée par García Sánchez II de Pampelune<sup>2953</sup>. Plus à l'est, les petits monastères familiaux d'Aragon furent pareillement mis à contribution : aux dires du roi Pierre I<sup>er</sup>, les chevaliers chrétiens en tiraient les ressources indispensables au bon accomplissement de leur service militaire, afin de lutter contre les musulmans d'al-Andalus<sup>2954</sup>. Quelle qu'ait été la forme de leur contribution, il ne fait pas de doute que les monastères participèrent, par le prélèvement fiscal, au financement de la guerre royale : le temps des immunités venu, l'exemption de l'impôt militaire (*fossataria*) est communément stipulée ; c'est la preuve que les monastères devenus immunistes y étaient antérieurement astreints<sup>2955</sup>. Il convenait toutefois de ne pas mettre en péril la défense des royaumes par trop de générosité : aussi le roi Sanche Ramírez, comme il exemptait en 1085 les *villae* de San Juan de la Peña des *servitia in expeditionibus* qu'elles devaient traditionnellement aux souverains, fit-il ajouter une clause de réserve : s'il advenait une *necessitas maxima uociferacionis Sarracenorum*, les moines de San Juan de la Peña seraient tenus de servir le roi comme ils avaient servi ses ancêtres<sup>2956</sup>.

Les monastères participèrent aussi, pour la défense du territoire, à l'édification de fortifications. Dans les années 950 ou 960, la comtesse Mumadona, fondatrice de Guimarães, non loin de Braga, fit ainsi construire un *castellum* pour protéger l'établissement de la *persecutio gentilium*<sup>2957</sup>. Vers la même époque, la fameuse enluminure réalisée par le moine Emeterius nous montre le *scriptorium* de Tábara flanqué d'une haute tour de pierre (voir annexe VIII.III) : selon l'analyse séduisante, mais conjecturale, de Fernando Galtier, celle-ci pourrait être interprétée comme un édifice défensif couronné de hourds, lié à la proximité de la menace musulmane en ces confins méridionaux du royaume léonais<sup>2958</sup>. Après sa destruction par les musulmans au cours des campagnes pour la domination de Tolède, le

<sup>2953</sup> AVI, doc. 102 (1089), p. 267-268 : *sonipes duo et homines duo facio genuitatem ad Sancti Emiliani, que solebant ad regem Naierensem in fossato donare. [...] Ego igitur Alfonsus rex, quando exiui cum exercitum ad pugnam a Iuceph caldei, qui uenerat ultra maris cum exercitibus suis ad depopulandam terram christianorum [...], et ego in meam reversionem hec scedulam rouorau.*

<sup>2954</sup> CDPA, doc. 21, p. 237-238.

<sup>2955</sup> Voir les exemples cités *supra*, n. 2476-2478. Sur l'impôt militaire ou *fossataria*, dérivé du *fossato* ou obligation de service militaire, voir ISLA FREZ, *Ejército*, p. 163-168.

<sup>2956</sup> DCSR I, doc. 24 (1085), p. 75-76.

<sup>2957</sup> VMH, doc. 10 (968), p. 15 : *in conspectu multorum est confirmatum persecutio gentilium irruit in huius nostre religionis [sic] suburbium et ante illorum metum laborauimus castellum quod uocitant sanctum mames in locum predictum alpe latito quod est super huius monasterio constructum et post defensaculo huius sancto cenobio concedimus cum fratribus et sororibus in ipso monasterio persistentibus.* Ce qui n'interdit pas d'autres usages : la place, tenue par le comte Gonzalo Menéndez, fils de Mumadona, sert un peu plus tard à protéger les moines et les moniales de Guimarães contre Gonzalo Muñoz, au temps de la lutte qui opposa les deux hommes : cf. VMH, doc. 33 (1045), p. 34.

<sup>2958</sup> Voir GALTIER MARTÍ, « *O turre tabarensis* », et les réserves de HARE, M., « The 9th-Century Porch of St-Lary's Church, Deerhurst, Gloucestershire : Form and Function », dans *Medieval Archaeology*, 53, 2009, p. 35-93, ici p. 77-82.

monastère de San Servando, conquis par Alphonse VI aux portes de la ville, fut pourvu d'un solide rempart parsemé de tours et précédé d'un fossé<sup>2959</sup>. Vers la même époque, dans la région de Coimbra récemment repassée sous contrôle chrétien, l'abbé Pedro, occupé à l'édification du monastère de São Martinho, lui fit annexer une tour *ad defensionem commorantium*<sup>2960</sup>. En 1103, l'évêque Maurice de Coimbra demandait à un prêtre du nom d'Alfonso d'édifier autour du même établissement un mur et une série de tours : peut-être s'agissait-il de parachever le travail précédemment entamé<sup>2961</sup>. Non loin de là, l'abbé Pedro avait aussi muni d'une tour l'église de San Julián, restaurée après sa destruction par les musulmans<sup>2962</sup>. Ces divers exemples montrent que l'érection de structures fortifiées par les moines était destinée en premier lieu à assurer leur propre sauvegarde – ce en quoi la situation hispanique n'est d'ailleurs pas complètement originale<sup>2963</sup> –, mais de tels équipements pouvaient servir, plus largement, à la protection des territoires chrétiens.

Les moines assurèrent également au nom des souverains la construction de fortifications indépendantes de leurs propres monastères. En 1067, le roi Sanche Ramírez I<sup>er</sup> concédait à l'abbé Banzo de San Andrés de Fanlo la *villa* de Brañuel et l'église de Santa María de Sabinánigo, pour le récompenser des « excellents services » qu'il lui avait rendus, notamment l'édification d'une tour à Alquézar, en position avancée sur la frontière, « pour l'expansion des chrétiens et le malheur des maures »<sup>2964</sup>. La forteresse d'Alquézar, jusque-là tenue par les musulmans, avait été tout récemment conquise<sup>2965</sup> : c'est dire l'importance symbolique et stratégique d'un tel ouvrage. Une quarantaine d'années plus tard, Alphonse I<sup>er</sup> délivrait à San Juan de la Peña une donation au motif comparable, mais dont nous ignorons les antécédents exacts, « pour le service que [lui] rendit près de Tauste l'abbé García de San

<sup>2959</sup> AVI, doc. 152 (1098-1099), p. 394-395 : *monasterium firmo muro cum multis turribus profundoque uallo munitum.*

<sup>2960</sup> LPC, doc. 32 (1094), p. 58 : *fecique ibi turrin ad defensionem commorantium.*

<sup>2961</sup> *Ibid.*, doc. 318 (1103), p. 462 : *ut ipsam ecclesiam custodias et turres in circuitu ejus edifices et eciam murum extruas.*

<sup>2962</sup> *Ibid.*, doc. 45 (1096), p. 75 : *ecclesia Sancti Juliani [...] que quondam depopulata et destructa fuit a sarracenis ; et ego eam postea restauravi, per jussionem consulis domni Sisnandi [...]. Et edificavi illam, cum necessariis domibus et turri bona.*

<sup>2963</sup> Sur les fortifications de monastères dans un contexte d'incursions, voir pour comparaison SETTI, A. A., « I monasteri italiani e le incursioni sarracene e ungare », dans *ID.*, *Barbari e infedeli nell'alto Medioevo italiano*, Spolète, 2011, p. 337-354, ici p. 349-451.

<sup>2964</sup> CFan, doc. 14, p. 59 : *propter optimos servicios que mihi fecistis et facitis tota hora et quare fabricastis illa turre in Alqueçar ad examplamentum de christianos et malum de mauros.* Selon ESTEBAN LORENTE, J. F., GALTIER MARTÍ, F. et GARCÍA GUATAS, M., *El nacimiento del arte románico en Aragón*, Saragosse, 1982, p. 239, la tour construite par l'abbé Banzo doit être identifiée à la tour carrée qui se dresse aujourd'hui encore en avant du château d'Alquézar (annexe XXIV).

<sup>2965</sup> SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 397.

Juan, quand [le roi] ten[ait] là la frontière »<sup>2966</sup>. En 1091, Sanche Ramírez avait entrepris de bâtir la forteresse d'El Castellar, à proximité de Saragosse, « pour la destruction des Sarrasins et l'expansion des chrétiens ». Sa construction ne fut apparemment pas confiée à un monastère, mais celui de Leire intervint dans son équipement : soucieux de la doter d'un centre cultuel, le roi avait demandé à l'évêque de Pampelune d'y ériger une église, lui conseillant d'associer à cette entreprise l'abbé Raymond de Leire ; ils feraient construire ensemble l'église de San Pedro<sup>2967</sup>.

D'autres fois, les monastères reçurent de la monarchie des forteresses déjà dressées, à charge pour eux de les entretenir et de les équiper. Dès 912, le roi García I<sup>er</sup> donnait au monastère de Valdesaz, près de León, le *castrum* de Fano, de localisation inconnue<sup>2968</sup>. En 1033, Sanche III confiait à San Martín de Albelda le *castellum* de Clavijo, dans la haute Rioja<sup>2969</sup>. D'édification musulmane, il était sans doute passé sous pouvoir chrétien lors de la conquête des années 920. Pour Julián Ruiz-Navarro, l'édifice aurait alors cessé de servir à la défense de la frontière entre chrétienté et Islam<sup>2970</sup>. Rappelons toutefois qu'avant plus d'un siècle, les chrétiens ne s'avancèrent pas beaucoup plus au sud – Calahorra, une cinquantaine de kilomètres à l'est, mais à peu près sur la même latitude, ne fut conquise qu'en 1045 : aussi est-il permis d'imaginer que le château de Clavijo n'avait pas perdu tout intérêt stratégique au moment où il fut remis au monastère. C'est également en 1033 que le même souverain avait remis aux moines d'Irache la forteresse de Monjardín<sup>2971</sup>. Selon le récit fourni par une charte de 1045, un roi Sanche mal identifiable – le premier ou le deuxième du nom – aurait même fait le vœu de concéder à Irache les dîmes des places fortes qu'il avait prises ou prendrait à l'avenir<sup>2972</sup>. Le même acte stipulait toutefois l'annulation de la donation de

---

<sup>2966</sup> DERR, doc. 22 (1105), p. 36 : *pro seruicio quod fecit mihi Garsias abbas Sancti Iohannis apud Taust quanto ibi tenebamus frontera*. Voir encore dans le même sens *ibid.*, doc. 103 (1124), p. 115 : *Hec est carta donationis et oblationis quam ego Adefonsus rex Aragonensium et Pampilonensium fatio pro anima patris et matris mee siue pro animabus omnium antecessorum meorum necnon et pro seruitio quod fecit michi Garsias abbas Sancti Iohannis apud Monreal quando ibi tenebamus frontieram*.

<sup>2967</sup> DML, doc. 135 (1091), p. 196 : *cepi hedificare castrum quod placuit uocari Super Cesaraugustam, ad destrucionem sarracenorum et dilatacionem christianorum, et elegi Petrum Pampilonensem episcopum ad faciendum ibi ecclesiam in honore Sancti Petri apostolorum principis [...]. Ipse autem episcopus, consilio meo et uoluntate filii que mei predicti, uoluit ut Raimundus, abbas Sancti Saluatoris Leiorensis cenobii, faceret iam dictam ecclesiam cum eo, ut simul opera ipsius ecclesie facerent et bona ad ipsam ecclesiam pertinencia equaliter semper haberent*.

<sup>2968</sup> CDCL 1, doc. 27 (912), p. 43.

<sup>2969</sup> CAIb, doc. 34 (1033), p. 45 : *castellum unum Clavilium nomine*.

<sup>2970</sup> RUIZ-NAVARRO PÉREZ, J., « El castillo de Clavijo », dans *Brocar*, 16, 1990, p. 51-60.

<sup>2971</sup> CDI, doc. 6 (1033), p. 10 : *casetellum [sic] unum Sancti Stephani nomine signatum, ut in eodem predicto monasterio de Yrach, Dei omnipotentis seruicium fieret*.

<sup>2972</sup> CDI, doc. 8 (1045), p. 12 : *tradidit illud alme uirgini Marie de Yrach cum omni honore suo quem habet uel habere debet in decimum de castris que ceperat uel capturus erat*.

Monjardín, récupéré par le roi García de Nájera en échange d'autres concessions : en un temps de conflit ouvert, peut-être la forteresse représentait-elle un enjeu trop important pour être laissée aux mains des moines. Quelques décennies plus tard, Sanche Ramírez I<sup>er</sup> donnait à San Juan de la Peña la moitié des biens attachés au *castrum* d'Ayerbe et, de la moitié qu'il conservait à son profit, il cédait en outre d'importants revenus, le tout « pour la garde et la défense de cette forteresse et de toute la patrie »<sup>2973</sup>. En 1100, les moines de la Peña recevaient du roi Pierre I<sup>er</sup> une nouvelle portion du même domaine : dans les forteresses qui s'y trouvaient, les moines devraient faire construire des *domos*, les peupler et installer des piétons chargés du guet<sup>2974</sup>. Même si les témoignages aussi explicites sont rares, la participation des monastères au service de guet fut sans doute assez courante, car ils y étaient normalement astreints à travers l'obligation de l'*anubda*<sup>2975</sup>. L'exemption d'une telle charge se trouve mentionnée dans certains privilèges d'immunité monastique<sup>2976</sup>. Les monastères qui n'en bénéficiaient pas devaient sans doute, pour s'acquitter de l'*anubda*, fournir des hommes de leurs domaines ou payer un impôt compensatoire.

Des moines s'impliquèrent enfin dans la conclusion de trêves avec le pouvoir musulman, en particulier durant les périodes peu favorables aux chrétiens. Dès l'époque de l'implantation musulmane en péninsule Ibérique, certains pourraient avoir participé à la négociation d'un pacte de soumission des chrétiens du nord : selon un texte à l'authenticité débattue, un traité de capitulation de la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle aurait été adressé par l'émir Abd al-Rahman I<sup>er</sup> aux « patrices, moines, princes et autres chrétiens hispaniques du peuple de Castille ». La position occupée par les moines parmi les destinataires permet d'imaginer qu'ils étaient tenus par l'émir pour des interlocuteurs privilégiés<sup>2977</sup>. À l'été 941, d'après Ibn Hayyân, Ramire II aurait conclu une trêve avec le calife Abd al-Rahman III, jurant solennellement de la respecter devant une assemblée composée d'évêques et de

---

<sup>2973</sup> DCSR 1, doc. 21 (1083), p. 61-64 : *offero supradicto altario Sancti Iohannis Babptiste mediam partem de illa mea domenecatura de supradicto castro Agierbe [...]. De nouenas, que infra isto suprascripto termino exierint, dedi medietatem ad illos seniores, per custodia et defensione de illo castro et de tota illa patria [...] et de almudegana de duodecim villas [...]do medietatem ad illos seniores pro custodia et defensione supradicti castri tociusque patrie.*

<sup>2974</sup> CDPA, doc. 80 (1100), p. 324 : *In castris autem supradictarum villarum ubi voluerit abbas sancti Iohannis et monachi domos construant, tali tenore ut illas populatas teneant et unum peditem ad faciendam guaitam ibi constituent cetera eis illibata maneant.*

<sup>2975</sup> Sur l'*anubda*, voir ISLA FREZ, *Ejército*, p. 170-171.

<sup>2976</sup> CDCC, doc. 52 (978), p. 399 : *neque fossato neque annubda* ; doc. 62 (1003), p. 450 : *sine fossato vel nubdua*.

<sup>2977</sup> D'après la traduction espagnole donnée par SIMONET, F. J., *Historia de los Mozárabes de España*, 4 vol., Madrid, 1983 (1<sup>re</sup> éd. 1897-1903), vol. 2, p. 243. Le texte arabe est donné par EL-HAJJI, A. A., *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138-366/A. D. 755-976)*, Beyrouth, 1970, p. 61-62. Sur les doutes qu'il a suscités, voir HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot, 2008, p. 10, n. 10.

moines, comme si la sacralité qui entourait ces individus et leurs fonctions devait garantir la pérennité du serment, donc celle de la paix accordée<sup>2978</sup>. Trente ans plus tard, aux mois d'août et septembre 971, deux délégations chrétiennes étaient envoyées à Cordoue afin de prolonger une trêve négociée avec le calife Al-Hakam II, qui avait témoigné quelques années plus tôt de sa supériorité militaire. Dans la première, un abbé du nom de Bassal représentait le roi Sanche II de Pampelune ; dans la seconde, un autre abbé – peut-être appelé Maleh – portait les instructions de la reine Elvira, régente du royaume de León au temps de la minorité de Ramire III<sup>2979</sup>. Rappelons enfin le cas du *zahas-corta* Ibn Bakri, séjournant à Sahagún en plein cœur des guerres amirides pour y confirmer une paix avec les chrétiens<sup>2980</sup>.

### III. Les moines par-delà la frontière : franchissements, interactions, ignorances

En dépit – ou à cause – de sa dimension fortement conflictuelle, la frontière entre chrétienté et Islam n'est ni infranchissable, ni imperméable ; elle permet et favorise des interactions multiples entre les territoires chrétiens et al-Andalus<sup>2981</sup>. Aussi convient-il d'analyser plus largement la participation des moines aux mobilités et aux échanges nés de cette situation frontalière.

#### A. L'immigration des moines mozarabes

On sait qu'après la conquête musulmane de 711, puis dans les décennies et les siècles qui suivirent, une bonne partie des populations chrétiennes était demeurée sur place<sup>2982</sup>, sous

---

<sup>2978</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, XXXVII, 315-316, p. 350-351 et XXXVIII, 326, p. 363.

<sup>2979</sup> *Id.*, *Al-Muqtabis VII*, trad. E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J. C.)*, Madrid, 1967, 28, p. 76 ; 32, p. 80. Pour une mise en contexte de ces deux ambassades, voir CODERA, F., « Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhaquem II », dans *Estudios críticos de historia árabe de España*, 9, 1917, p. 181-205 ; CARRIEDO TEJEDO, M., « Una embajada de san Rosendo ante el califa en el año 974 », dans *Rudesindus*, 2, 2007, p. 135-172 ; ISLA FREZ, *Ejército*, p. 200.

<sup>2980</sup> CDMS 2, doc. 380 (1003), p. 23.

<sup>2981</sup> Voir en ce sens LACARRA, J. M., « Acerca de las fronteras en el valle del Ebro (siglos VIII-XII) », dans *En la España medieval*, 2, 1981, p. 181-191 ; SÉNAC, « Islam et chrétienté », p. 102-105.

<sup>2982</sup> Plusieurs études récentes, en particulier CHRISTYS, *Christians in al-Andalus* ; MOLÉNAT, J.-P., « Los mozárabes, entre al-Andalus y el Norte peninsular », dans Á. VACA LORENZO (éd.), *Minorías y migraciones en la historia. XV Jornadas de estudios históricos organizadas por el Departamento de historia medieval, moderna y contemporánea*, Salamanque, 2004, p. 11-24 ; HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain* ; AILLET, *Les mozarabes*.

le statut dominé et protecteur de *dhimmi* qui leur permettait, à certaines conditions, de vivre et de pratiquer leur foi<sup>2983</sup>. Bien que le terme ait fait couler beaucoup d'encre, ces chrétiens d'al-Andalus sont ceux que l'historiographie a traditionnellement appelés « mozarabes », en conférant à ce vocable des significations diverses. Par commodité et par conformité avec des usages bien ancrés, nous l'emploierons ici pour désigner tout chrétien vivant – ou ayant durablement vécu – sous pouvoir musulman, en al-Andalus, même s'il faudrait en toute rigueur le réserver aux chrétiens arabisés venus d'al-Andalus et installés en territoire chrétien<sup>2984</sup>.

Il se trouvait, dans ces communautés mozarabes, des moines et des monastères<sup>2985</sup>. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'historiographie a largement accepté l'idée selon laquelle, à la suite de la conquête musulmane, un flux de migrations monastiques de provenance andalouse aurait contribué à la restauration des monastères, à l'occupation de l'espace et à l'encadrement religieux du royaume asturo-léonais<sup>2986</sup> – le même type de schéma, faute de sources, n'ayant guère été appliqué aux cas de la Navarre et de l'Aragon. Il convient cependant de noter que les textes illustrant une telle réalité sont somme toute peu nombreux, et que beaucoup d'entre eux ne peuvent être utilisés sans prudence. Le plus ancien témoignage en ce sens figure dans une charte, datable peut-être de 787 et considérée comme authentique par le grand diplomate Antonio Floriano : on y apprend qu'un diacre du nom de Rodrigo, venu de la cité de Coimbra alors sous domination musulmane, aurait fondé en Galice le monastère de Cellario. L'acte n'est toutefois pas à l'abri de tout soupçon : la date

<sup>2983</sup> Sur le statut de *dhimmi*, voir en général FATTAL, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1986 ; YE'OR, B., *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Londres-Toronto, 1986 ; FIERRO, M. et TOLAN, J. (éd.), *The Legal Status of Dimmī-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, Turnhout, 2013 (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 1). Spécifiquement sur le cas hispanique, outre plusieurs contributions du précédent volume, voir GLICK, T. F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, 1979, p. 168-178 ; NIETO CUMPLIDO, M., « Estatuto legal de los mozarabes cordobeses », dans *Actas del I Congreso nacional de cultura mozarabe*, Cordoue, 1996, p. 27-36.

<sup>2984</sup> Sur le terme « mozarabe » et son usage, récentes mises en garde et mises au point de MOLÉNAT, « Los mozarabes », p. 11 ; *ID.*, « Le passage des mozarabes d'al-Andalus vers l'Espagne chrétienne », dans J. DUCOS et P. HENRIET (éd.), *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Bordeaux (2 et 3 février 2007)*, Toulouse, 2013, p. 67-76, ici p. 67-68 ; HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, p. IX-XX ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 2-5 ; *ID.*, « De l'usage du vocable "mozarabe" en histoire médiévale », mis en ligne le 14 février 2012, consulté le 11 août 2012, URL : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1619>.

<sup>2985</sup> La seule étude d'ensemble souffre d'une certaine confusion : LINAGE CONDE, A., « El monacato mozarabe hacia la benedictinización », dans *Cristianità d'Occidente*, vol. 1, p. 337-462. Voir en complément les analyses – éparpillées concernant les moines – d'AILLET, *Les mozarabes*.

<sup>2986</sup> Travaux fondateurs de DÍAZ JIMÉNEZ Y VILLAMOR, F., « Inmigración mozarabe en el Reino de León. El monasterio de Abellar o de los santos mártires Cosme y Damián », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, 1892, p. 123-151, et GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozarabes*. Bilan historiographique par CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Los mozarabes en el reino de León. Planteamiento historiográfico », dans *Codex Biblicus legionensis*, p. 39-50, à compléter par MOLÉNAT, « Los mozarabes », p. 16-24 ; *ID.*, « Le passage des mozarabes », p. 69-71.

qui y figure n'est pas acceptable, et il ne nous est transmis que par le cartulaire de la cathédrale de Lugo, copié dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et d'une fiabilité souvent douteuse<sup>2987</sup>. Une série de chartes de Samos, conservées dans le cartulaire du monastère – également élaboré au XIII<sup>e</sup> siècle – et, pour l'une d'entre elles, transmise seulement par des copies d'époque moderne, exposent un récit confus des origines du monastère galicien, attribuant une ou plusieurs restaurations à l'action conjuguée des rois asturiens et de moines venus d'al-Andalus<sup>2988</sup>. Comme l'a souligné Cyrille Aillet, ces différentes versions sont à peu près inconciliables, quand elles ne sont pas clairement contradictoires : l'explication tient sans doute simplement au caractère tardivement reconstruit et partiellement mythique d'un tel récit<sup>2989</sup>. Il serait pourtant exagéré de lui dénier toute crédibilité : la convergence de ces histoires primitives, quant au fond, s'expliquerait difficilement sans reconnaître l'historicité du rôle joué par un ou plusieurs groupes de moines mozarabes dans la fondation ou dans la restauration du monastère de Samos, à une date difficile à déterminer mais qu'il faut fixer au VIII<sup>e</sup> ou au IX<sup>e</sup> siècle. À Sahagún, la forgerie d'un ensemble d'actes, effectuée au plus tard au moment de leur copie dans le *Becerro gótico*, au tout début du XII<sup>e</sup> siècle, développe un discours similaire : le roi Alphonse III aurait cédé à un abbé Alfonso et à ses compagnons, venus d'*Hispania* – c'est-à-dire, dans le latin des scribes du haut Moyen Âge, d'al-Andalus –, une *villa* avec son église pour qu'ils y fondent un monastère<sup>2990</sup>. Autour de Samos comme

<sup>2987</sup> TVL, doc. 116, p. 245-246 : *Ego Ruderigus diaganus egressus fuit de Colimbria ciuitas et peruenit in Galletia [...] et fundauit manibus meis ecclesias [...] in uilla que uocitant Cellario*. L'acte donne pour date l'*Era DC<sup>a</sup>. XX<sup>a</sup>. V<sup>a</sup>*, soit 587, et il faut imaginer l'omission de deux C pour reconstruire une date acceptable. Voir les commentaires de Floriano, DEPA 1, doc. 12, p. 86-87, qui connaît seulement l'édition avec datation corrigée donnée par Francisco de la Huerta y Vega au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>2988</sup> TSJS, doc. 1 (857 ?), p. 62 : *Ordonius rex [ ] Vicentio presbitero et Audofredo. Dubium quidem non est sed multis cognitum manet [ ] aduene cordovenses, ex qua patria properantes temporibus nostris pervenientes ad urbem Gallecie [ ] iussionem damus atque concedimus vobis monasterium, quod est in Samanos ; doc. 41 (853), p. 136 : Tibi patri Fatali episcopo Hordonius rex. Non est dubium sed multis manet cognitum eo quod locum, quem dicunt Samanos, ubi monasterium et sancti Iuliani iuxta fluvium Sarrie, cum omnia quicquid ibidem Argericus abba obtinuit, concessit tibi illud genitor noster domnus Ranemirus rex, dum de ipsa Spania in regione ista ingressus fuisti, et ideo per huius nostre preceptionis iussionem donamus atque concedimus tibi ipsum iam dictum monasterium ; doc. 5 (872), p. 70 : famuli vestri nos Offiloni abbati et Marie Deo vote atque Vincentio presbitero [...] ducti sumus et pervenimus de regione in finibus Galletie eo quod nos nationes fuimus et cives cordovenses patria properavimus et venimus temporibus domni Ordonii principis ad hunc regnum ipsius catholicum, qui, etiam in sua clementia ob nostre fragilitate tolerando, concessit nobis loca et monasteria de illius ratione quam dicunt Samanos ; doc. S-2 (922), p. 445 : cognoscimus eo quondam sacerdos nomine Argerigus abba, & soror ejus nomine Sarra, venerunt de finibus Spanie tempore dive memorie proabii mei domini Frollani principis qui concessit eis ipsum locum, & construerunt monasterium ; doc. 35 (944), p. 126 : Unde didatum est monasterium samonensem vel restauratum, postquam destructum fuit post mortem domni Offiloni abbatis in era DCCCC<sup>a</sup> LX<sup>a</sup>. Pene rex domnus Ordonius in Galletia [...] audiuit quomodo erat destructum ipsum monasterium [...] ordinavit ad Arias Menendiz ut requississet fratres, qui ipsum locum restaurassent et edificassent ibidem monasterium in suo nomine, quia de prima populatione de tempore Argerici abbatis et domni Adefonis principis, qui fuit casto, semper de regibus fuit.*

<sup>2989</sup> AILLET, *Les mozarabes*, p. 252-255.

<sup>2990</sup> CDMS 1, doc. 97-99 (945), p. 129-133 ; doc. 307 (980), p. 370. Le passage chaque fois répété est le suivant : *Ambicuum esse non potest quod plerisque cognitum manet quam dum esset olim illo in loco villa et ecclesia*

autour de Sahagún, de nombreuses chartes attestent l'abondance d'anthroponymes arabes ou arabisés. Les causes de cette particularité onomastique sont depuis longtemps débattues, mais la migration de populations mozarabes vers le royaume asturo-léonais – même si bon nombre de travaux récents tendent à en relativiser l'ampleur et l'impact<sup>2991</sup> – en constitue sans doute l'un des facteurs d'explication les plus convaincants<sup>2992</sup>. Rien n'interdit alors de penser que de tels courants migratoires aient pu se nourrir en partie de moines. Il n'est en effet pas exceptionnel de rencontrer, dans le royaume léonais du X<sup>e</sup> siècle, des moines et des abbés porteurs d'un nom arabe<sup>2993</sup>. Certains d'entre eux pourraient l'avoir reçu d'une première vie en terre d'Islam.

Les exemples les mieux assurés de moines mozarabes immigrés en territoire chrétien nous viennent de deux inscriptions contemporaines, étroitement apparentées entre elles, qui rapportent la restauration des monastères de San Miguel de Escalada, dans le diocèse de León, et celle de San Martín de Castañeda, aux abords du lac de Sanabria. Le parallélisme de leurs formules (fig. 24), conjugué à l'absence d'écho laissé par ces restaurations dans les chartes des deux monastères et à la disparition de l'inscription originale d'Escalada, ont conduit certains auteurs à mettre en cause l'authenticité de ces documents<sup>2994</sup>. De tels arguments n'apparaissent pourtant pas dirimants : les chartes d'Escalada ou de Castañeda sont trop peu nombreuses au X<sup>e</sup> siècle pour que l'interprétation de leurs silences ne soit pas hasardeuse<sup>2995</sup>, la parenté des inscriptions peut s'expliquer par la circulation de formules, et plusieurs auteurs,

---

*parrochitana motus misericordia avus meus serenissimus princeps domnus Adefonsus empsit eam a propriis dominis et dedit eam sub manus abbati Adefonso qui cum sociis de Ispania advenerat huic regioni habitare ad construendum ibidem monasterium sanctimoniale sicut est usque in presenti et fecit testamentum confirmationis quicquid ad idem locum pertinebat in utrisque partibus quam ipsi fratres assidue procurarunt et laborarunt sicuti nunc patet. Voir sur le caractère interpolé ou falsifié de ces actes les commentaires de l'éditeur, *ibid.*, p. 134-136, ainsi que REGLERO DE LA FUENTE, « La ocupación de la cuenca del Duero », p. 136-137.*

<sup>2991</sup> Ainsi AGUILAR SEBASTIÁN, V., « Onomástica de origen árabe en el Reino de León (siglo X) », dans *Al-Qantara*, 15, 1994, p. 351-361 ; RODRÍGUEZ MEDIANO, F., « Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI) », *ibid.*, p. 465-472 ; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, « Colonización y presencia mozarabe » ; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Los mozarabes en el reino de León : siglos VIII-XI », dans *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, p. 53-69 ; PETERSON, D., « Aculturación, inmigración o invasión : sobre los orígenes de la onomástica árabe en el noroeste peninsular », dans PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensium*, Oviedo, 2011, p. 143-156.

<sup>2992</sup> Voir en ce sens MOLÉNAT, « Los mozarabes », p. 16-20 ; AILLET, C., « Anthroponymie, migrations, frontières : notes sur la "situation mozarabe" dans le Nord-Ouest ibérique (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », dans *Annales du Midi*, 120, 2008, p. 5-32 ; *ID.*, *Les mozarabes*, p. 263-279 ; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Onomástica arabizante y migraciones en el reino de León (siglos IX-X) », dans M. BOURIN et P. MARTÍNEZ SOPENA, *Anthroponymie et migrations dans la chrétienté médiévale*, Madrid, 2010, p. 89-104 (Collection de la Casa de Velázquez, 116).

<sup>2993</sup> Exemples dans HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, p. 60-68 ; FERNÁNDEZ CONDE, « Poblaciones foráneas », p. 803, n. 74-75.

<sup>2994</sup> Doutes exprimés par REGLERO DE LA FUENTE, « La ocupación de la cuenca del Duero », p. 135-136 ; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, « Colonización y presencia mozarabe », p. 60-62 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 255-256.

<sup>2995</sup> Voir respectivement CDME et TSMC.

jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, affirment avoir vu l'inscription originale de San Miguel de Escalada dont la disparition, selon des témoignages locaux, pourrait ne remonter qu'au milieu du siècle dernier<sup>2996</sup>. Deux sources que l'on peut tenir pour crédibles attestent donc, au début du X<sup>e</sup> siècle, la venue de moines mozarabes en terre chrétienne – l'abbé Juan à Castañeda, l'abbé Alfonso et ses compagnons à Escalada – où ils entreprennent la restauration de monastères en ruines. Leur provenance est dans les deux cas fixée à Cordoue. Cette commune origine n'a bien sûr rien d'impossible : de nombreux monastères sont attestés au X<sup>e</sup> siècle dans et la ville et à son entour<sup>2997</sup>. Néanmoins, il pourrait s'agir plutôt d'un usage métonymique, fondant l'identité d'al-Andalus dans le nom de sa capitale : à Samos et Sahagún également, les moines mozarabes sont désignés comme « cordouans »<sup>2998</sup>.

San Miguel de Escalada (913)

*Hic locus antiquitus Michaelis archangeli honore dicatus, brevi opere instructus, post ruinis abolutus, diu mansit dirutus ; donec Adefonsus abba cum sociis adveniens a cordubensi patria edis ruinam erexit sub valente sereno Adefonso principe. Monachorum numero crescente, demum hoc templum decorum miro opere a fundamine exumdique amplificatum erigitur ; non iussu imperiali vel oppressione vulgi, sed abbatis Adefonsi et fratrum instanti vigilantia duodenis mensibus peracta sunt hec opera, Garsea sceptri regni peragens Mumadonna cum regina, Era DCCCLI. Sacratumque templum ab episcopum Jenadium XII Kalendas Decembrium.*

San Martín de Castañeda (921)

*Hic locus antiquitus Martinus sanctus honore dicatus, brevi opere instructus, diu mansit birutus [sic], donec Iohannes abbas a Cordoba venit et hic templum litavit, edis ruginam a fundamine erexit et acte saxe exarabit, non imperialibus iussus et fratrum vigilantia instantibus. Duo et tribus mensibus peracti sunt hec operibus. Hordonius peragens sceptri, era nobi et semis centena nona.*

Fig. 24. Inscriptions de San Miguel de Escalada et San Martín de Castañeda<sup>2999</sup>

La donation du monastère de Vime, non loin de San Martín de Castañeda, à une certaine Palmaria et à ses compagnes, venues « de Mozelemes », a été interprétée comme un autre

<sup>2996</sup> Sur l'histoire de l'inscription de San Miguel de Escalada : MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium*, p. 17-20.

<sup>2997</sup> Sur les monastères de Cordoue et de ses environs, voir MILLET-GÉRARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1984, p. 58-65 ; ARCE, F., « Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico », dans *Boletín de arqueología medieval*, 6, 1992, p. 157-170 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 70-80.

<sup>2998</sup> Textes cités *supra*, n. 2988 et *infra*, n. 3003.

<sup>2999</sup> Textes respectivement tirés de GARCÍA LOBO, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada*, append. 8, p. 64 ; GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, *Corpus inscriptionum Hispaniae mediaevalium*, n° 2, p. 18. En gras, les passages communs aux deux textes. Photographie de l'inscription de Castañeda : annexe XXV.

exemple d'immigration mozarabe<sup>3000</sup>. L'acte est malheureusement perdu, et la notice qui contient ces informations ajoute seulement que la donation était le fait de l'évêque Jimeno d'Astorga<sup>3001</sup>. La précision de l'origine indique-t-elle que les moniales venaient d'Andalus ? La possibilité ne doit pas être écartée, mais il pourrait s'agir aussi d'un toponyme local.

De plusieurs des récits recensés, authentiques ou tardivement composés, un schéma commun se dégage, apparemment mis en place dans le premier quart du X<sup>e</sup> siècle et ultérieurement remployé. Il s'organise selon une série d'épisodes reproduite à quelques variations près d'un texte à l'autre : première fondation à une époque indéterminée, ruine du monastère, arrivée d'un moine ou d'un groupe de moines « mozarabes », concession par le roi du domaine abandonné, restauration, fixation par l'écrit de cet épisode originel. La figure du moine mozarabe restaurateur ou fondateur de monastères, historique ou mythique, se trouve ainsi investie *a posteriori* d'une charge mémorielle, identitaire et légitimante. À Escalada ou à Castañeda, l'inscription du récit originel dans la pierre et la publicité qui lui est ainsi conférée disent assez sa vocation commémorative. À Samos ou à Sahagún, l'élaboration tardive d'un tel récit des origines s'explique peut-être par la nécessité de mieux asseoir un temporel contesté, quand les relations entre évêchés et monastères se tendent à la fin du XI<sup>e</sup> ou au XII<sup>e</sup> siècle<sup>3002</sup>, mais l'entreprise va certainement au-delà de nécessités très immédiates : dans le cas de Sahagún, le même discours est reproduit au début du XII<sup>e</sup> siècle au sein de la *Primera Crónica anónima*, œuvre de mémoire dont le propos dépasse évidemment les arguties foncières et judiciaires<sup>3003</sup>. Ultérieurement, une autre chronique du même monastère, attribuée

---

<sup>3000</sup> COCHERIL, *Études sur le monachisme*, p. 63.

<sup>3001</sup> CDCA, doc. 173 (994), p. 174.

<sup>3002</sup> Selon REGLERO DE LA FUENTE, « La ocupación de la cuenca del Duero », p. 136, les interpolations des actes de Sahagún auraient pris place à la fin du XI<sup>e</sup> ou au début du XII<sup>e</sup> siècle dans le cadre des conflits opposant le monastère à la cathédrale de León. AILLET, *Les mozarabes*, p. 255, propose une interprétation comparable du cas de Samos, opposé à l'évêché de Lugo à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. De fait, l'un des actes où se trouve développé un récit fondateur a précisément pour objet la résolution d'un litige entre Samos et l'évêque de Lugo : TSJS, doc. 35 (944), p. 127-128.

<sup>3003</sup> *Primera Crónica anónima de Sahagún*, § 4, p. 11 : « Es agora a saver que después que el mui exçelente rey don Alfonso, llamado Magno, aviendo ya e poseyendo el alteça e estado real, deliveró e con todo coraçón quiso engrandesçer e magnificar el dicho lugar e capilla susodicha ; para lo qual ansí façer nuestro señor le administró buen prinçipio para ello, viniéndose para él un abad fuyendo de Córdoba, llamado Alfonso, el qual fue vien reçevido del dicho rey, e luego procuró que allí asentase, façiendo residençia e teniendo presidençia en la dicha capilla ; e luego le otorgó e dio por autoridad de su previlegio real todas las tierras, así labradas como por labrar, con viñas y las otras cosas çircunstantes, el qual dicho abbad con gran cuidado y probeimiento procurava todos los provechos que podían ser al dicho lugar a él encomendado ; e luego hiço edificar la iglesia como fasta agora pareçe, e aún edificó casas a los monjes para morar, e eso mesmo ordenó ospicio para reçivimiento de los peregrinos. »

à l'abbé Alfonso de Sahagún, mais fautive et très difficile à dater – elle ne nous est connue qu'indirectement – vient enrichir de nouveaux épisodes ce canevas narratif<sup>3004</sup>.

Les cas de moines immigrés jusqu'ici relevés ne furent assurément pas les seuls, quoique l'on ne trouve guère d'autres exemples aussi nets. On a signalé l'apparition, dans les chartes, d'abbés et de moines portant un nom arabe, possible témoignage de migrations qui ne sont pas mieux documentées. Même quand ils sont plus précis, les textes ne permettent pas toujours de lever tous les doutes : « Martin, abbé de Cordoue », qui souscrit vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle un acte de donation destiné au monastère d'Abellar est peut-être un autre de ces migrants venus d'al-Andalus, mais la mention est trop sèche pour le déterminer assurément<sup>3005</sup>. Il se pourrait cependant que le monastère d'Abellar ait constitué un foyer d'immigration, et peut-être une fondation mozarabe, comme paraît en témoigner le manuscrit 22 de la cathédrale de León<sup>3006</sup>. Originnaire de Cordoue et peut-être propriété de l'évêque de la ville, Reccafred, autour de 840<sup>3007</sup>, ce *codex* est par la suite passé au nord, comme l'indique une sorte d'ex-libris aux folios 33<sup>v</sup>-34<sup>r</sup> : « Livre de Samuel, je suis venu d'Hispanie » – c'est-à-dire d'al-Andalus<sup>3008</sup>. Deux notes des folios 15 et 90 nous apprennent que le manuscrit a plus tard appartenu au monastère d'Abellar, peut-être dès le X<sup>e</sup> siècle comme pourrait en témoigner l'ajout de quelques pièces dans une écriture que Manuel Díaz y Díaz identifie comme léonaise et qu'il date de cette période<sup>3009</sup>. Il est alors possible d'imaginer que ce Samuel était un moine ayant quitté al-Andalus avec un ou plusieurs manuscrits, et qu'il fut accueilli à Abellar<sup>3010</sup>, même si des étapes intermédiaires pourraient nous échapper<sup>3011</sup>. Pour

---

<sup>3004</sup> Texte donné par BERGANZA, *Antigüedades de España*, vol. 1, p. 127 : *Domum Sanctorum Facundi, & Primitiui, quam Christianissimus Rex perfecerat, et in qua me indignum abbatem suffecerat, usque ad fundamenta diruerunt : nec sanguinem pro Deo dare, ibi merui, cum ceteris sanctis monachis meis, qui ibi subierunt martyrium ; educatione & litteris Garseani futuri Regis intentus, & a domo alienus, uti pridem in Cordoba peccatori, & indigno iterum accidit*. Voir sur cette œuvre REGLERO DE LA FUENTE, « La ocupación de la cuenca del Duero », p. 136-137.

<sup>3005</sup> CDCL 2, doc. 276 (937-954), p. 33 : *Martinus abba cordouensis*.

<sup>3006</sup> Étudié par DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El manuscrito 22 de la Catedral de León », dans *Archivos leoneses*, 23, 1969, p. 133-168 ; *ID.*, « El manuscrito 22 de la catedral de León », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 55-88 ; *ID.*, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península : ensayo de distribución regional*, Séville, 1995, p. 69-77.

<sup>3007</sup> Sur l'appartenance du *codex* à Reccafred, voir DÍAZ Y DÍAZ, « El manuscrito 22 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 75-78. Sur son origine cordouane, *ID.*, *Manuscritos visigóticos del sur*, p. 71-75.

<sup>3008</sup> León, Archivo catedralicio, ms. 22, f. 33<sup>v</sup>-34<sup>r</sup> : *Samuel librum ex Spania veni*.

<sup>3009</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur*, p. 76-77 ; *ID.*, « El manuscrito 22 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 86-88. Nous retranscrivons les deux notes des f. 50 et 90 d'après *ibid.*, p. 86 : *sanctorum cosme et damiani sum liber* (f. 15) ; *sanctorum cosme et damiany sum liber in terrytorio legionense in flumen toriu yn ualle abeliare ibi est monasterium fundatum et qui yllum extraneum inde fecerit extraneus fiat a fide sancta catholica et ad sanctum paradisum et ad regno celorum et qui illum aduxerit aut yndigauerit abeat partem in regno christi et dei* (f. 90).

<sup>3010</sup> Voir en ce sens AILLET, *Les mozarabes*, p. 145.

<sup>3011</sup> On a parfois identifié ce Samuel avec le personnage du même nom qui, en compagnie de l'évêque Dulcidius de Tolède, aurait convoyé en 883 les reliques des martyrs de Cordoue Euloge et Léocritie à Oviedo : voir notamment MENÉNDEZ PIDAL, G., « Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media en relación

conforter une telle hypothèse, on a supposé aussi – mais sur des fondements plus fragiles – que l’abbé Cixila, fondateur du monastère, aurait été lui-même un moine mozarabe<sup>3012</sup> : la riche bibliothèque qu’il remet à son monastère en 927 paraît témoigner en effet d’une culture « méridionale »<sup>3013</sup>.

Malgré les efforts des historiens pour tenter de les établir, les causes de ces migrations monastiques demeurent largement insondables en raison des silences de la documentation<sup>3014</sup>. L’hypothèse d’une fuite devant les violences musulmanes ne saurait être systématiquement invoquée<sup>3015</sup> : en dehors de l’épisode exceptionnel des martyrs de Cordoue au milieu du IX<sup>e</sup> siècle<sup>3016</sup> – au cours duquel aucune migration vers le nord n’est au demeurant documentée –, les persécutions contre les chrétiens semblent avoir été plutôt rares sous un régime qui autorisait normalement les chrétiens à pratiquer discrètement leur culte<sup>3017</sup>. L’idée d’une fuite des moines devant l’oppression ne semble apparaître que tardivement, à la fin du XI<sup>e</sup> ou au

---

especial con la historia de los conocimientos geográficos », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, 1954, p. 137-292, ici p. 165, et MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, p. 72. Hypothèse jugée « muy aceptable » par DÍAZ Y DÍAZ, « El manuscrito 22 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 86-87. Mais la translation des reliques d’Euloge et de Léocritie n’est connue que par un récit de translation probablement tardif où il n’apparaît pas que Samuel ait accompagné Dulcidius dans les Asturies, au-delà de l’aide qu’il lui avait prodiguée à Cordoue (texte donné par FLÓREZ, E., *España Sagrada*, 10, Madrid, 1792, p. 466-468). Certains auteurs considèrent que le manuscrit apporté d’al-Andalus par Samuel serait ensuite passé en possession de l’abbé Cixila d’Abellar, lequel l’aurait finalement cédé à son monastère en 927 : parmi les livres donnés à cette date, on trouve un *De litteris iuris et diuersorum epistolis liber*, parfois identifié à la matière hétéroclite du *codex* de Samuel : voir en ce sens DÍAZ-JIMÉNEZ Y VILLAMOR, « Inmigración mozárabe », p. 130 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, p. 72. Cette proposition est toutefois jugée peu vraisemblable par DÍAZ Y DÍAZ, « El manuscrito 22 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 87.

<sup>3012</sup> L’idée est assez communément admise depuis DÍAZ-JIMÉNEZ Y VILLAMOR, « Inmigración mozárabe ». On la trouve par exemple reprise par CARBAJO SERRANO, *El monasterio de los Santos Cosme y Damián*, p. 51-52, ou LINAGE CONDE, « El monacato mozárabe », p. 376-377.

<sup>3013</sup> CDCL 1, doc. 75 (927), p. 126. DÍAZ Y DÍAZ, « La circulation des manuscrits », p. 224, identifie la « bibliothèque » de Cixila comme une « collection d’origine mozárabe ». Voir dans le même sens *ID.*, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 236-240.

<sup>3014</sup> Présentation des principales propositions habituellement avancées dans REGLERO DE LA FUENTE, « Onomástica arabizante y migraciones », p. 102-104.

<sup>3015</sup> Voir COLLINS, *Early Medieval Spain*, p. 221.

<sup>3016</sup> Vaste bibliographie. Voir notamment COLBERT, *The Martyrs of Cordoba* ; WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988 ; COOPE, J. A., *The Martyrs of Cordoba : Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln-Londres, 1995 ; HENRIET, P., « Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX<sup>e</sup> siècle) », dans M. LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Antibes, 2002 (Collection d’études médiévales, 4), p. 93-139. Récemment, MONFERRER SALA, J. P., « Mitografía hagiomartirial : de nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX », dans M. FIERRO (éd.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004 (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 14), p. 415-450, a suggéré, sans emporter vraiment la conviction, que le mouvement martyrial relèverait d’une pure construction littéraire et idéologique sans fondement factuel.

<sup>3017</sup> Voir en ce sens HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, p. 30-31. On connaît cependant quelques exemples de martyres ou de massacres de chrétiens hors de l’épisode cordouan, mais il semble s’être agi de cas toujours isolés : CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 80-107 ; GARCÍA SANJUAN, A., « El fin de las comunidades cristianas de Al-Andalus (siglos XI-XII) : factores de una evolución », dans *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*, p. 259-287, ici p. 278-279.

début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>3018</sup>, ce qui pourrait s'expliquer par la cristallisation contemporaine d'une idéologie anti-musulmane plus affirmée que dans les siècles précédents<sup>3019</sup>. Pour certains auteurs, l'instabilité politique frappant al-Andalus dans la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle aurait constitué un autre facteur de départ<sup>3020</sup>. D'autres évoquent une aggravation de la pression fiscale pesant sur les chrétiens<sup>3021</sup>. Sans supposer nécessairement de violentes persécutions, il est vraisemblable que des moines – qui n'étaient *a priori* pas les moins fervents des chrétiens – aient quitté les territoires musulmans pour vivre plus librement leur foi : la vie chrétienne en al-Andalus, même tolérée et protégée, n'en restait pas moins fortement contrainte<sup>3022</sup>. Un autre aspect n'est peut-être pas à négliger, quoique les sources ne s'en fassent guère l'écho : la *peregrinatio* monastique, qui faisait du moine un exilé volontaire et du déracinement une forme d'ascèse, avait été couramment pratiquée dans la péninsule Ibérique à l'époque wisigothique. Le déplacement de moines sur plusieurs centaines de kilomètres, depuis le sud de la péninsule jusque dans ses contrées les plus septentrionales, pourrait avoir répondu dans certains cas à ce type d'aspiration<sup>3023</sup>.

À l'autre bout du parcours, le mouvement pourrait aussi avoir été stimulé par la politique des rois asturo-léonais. Même si le rôle joué par les souverains dans le bon accueil fait aux moines mozarabes est moins évident qu'on ne l'a souvent prétendu – il n'apparaît vraiment manifeste qu'à travers les exemples problématiques de Samos et de Sahagún –, la royauté trouva sans doute quelque intérêt à favoriser l'immigration de ces moines méridionaux. En pratique, il pouvait s'agir de contribuer à cette politique de prise de contrôle, de mise en valeur et de sacralisation des espaces récemment passés sous domination chrétienne que nous avons précédemment étudiée : les fondations de Sahagún et d'Abellar, dans les décennies qui suivirent la conquête de León, s'inscrivirent probablement dans une telle dynamique<sup>3024</sup>. Les connaissances techniques que les chrétiens méridionaux avaient

---

<sup>3018</sup> La mention la plus précoce – encore demeure-t-elle implicite – est celle de la première chronique anonyme de Sahagún, qui affirme que l'abbé Alfonso avait « fui » Cordoue : voir *supra*, n. 3003. Il faut à nos yeux la distinguer des cas de moines fuyant les régions frontalières en temps de guerre, mentionnés *supra*, p. 668-669 [rech Tudeildus]

<sup>3019</sup> Voir en général sur cet aspect DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 293-300 ; HENRIET, *Hispania sacra*, quatrième partie, chap. 3.

<sup>3020</sup> COLLINS, *Early Medieval Spain*, p. 221 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 261.

<sup>3021</sup> MANZANO, E., « La conquista del 711 : transformaciones y pervivencias », dans CABALLERO ZOREDA et MATEOS (éd.), *Visigodos y Omeyas*, p. 401-414, ici p. 401 ; MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El “orientalismo ornamental” de la mal llamada “arquitectura mozárabe” en el reino astur-leonés (siglos IX-X) : ¿inercial o inducida? », dans *Anales de historia del arte*, 22, num. spécial II, 2012, p. 221-235, ici p. 222-223.

<sup>3022</sup> Voir WOLF, *Christian martyrs*, p. 9-17.

<sup>3023</sup> Sur la *peregrinatio* monastique en péninsule Ibérique dans l'Antiquité tardive et à l'époque wisigothique, voir DIETZ, *Wandering Monks*, p. 43-68 et 155-188.

<sup>3024</sup> Voir *supra*, p. 620-621.

acquises dans le domaine de la construction, peut-être au contact des architectes et artisans musulmans, pouvaient aussi constituer des qualités appréciées : on sait, grâce à Ibn Hayyân, qu'Alphonse III avait confié la reconstruction de Zamora récemment conquise à un chrétien de Tolède<sup>3025</sup>. D'un point de vue idéologique, l'accueil de moines fuyant al-Andalus pour gagner la chrétienté et relever des monastères en ruines prenait place dans l'entreprise de restauration chrétienne, qualifiée parfois de néogothique, promue par la royauté asturo-léonaise depuis le IX<sup>e</sup> siècle<sup>3026</sup>.

Plus tard, ce sont plutôt les changements successifs de domination politique qui paraissent avoir animé les flux migratoires dans la région frontalière de Coimbra, conquise par les chrétiens en 878, reprise par al-Mansûr en 987-988 et demeurée sous pouvoir musulman jusqu'à sa reconquête par Ferdinand I<sup>er</sup> en 1064. Nous avons signalé, dans un tel contexte, la fuite de l'abbé Tudeildus de Vacariça et le départ programmé de moines de Lorvão, à une époque où ces deux monastères étaient depuis plusieurs décennies situés en terre d'Islam<sup>3027</sup>. Après que Coimbra eut été regagnée à la chrétienté, l'abbé Pedro arriva « de la terre des païens » dans la cité nouvellement conquise : là, il se consacra sous la protection du gouverneur Sisnando Davídiz à la restauration d'établissements religieux et à la fortification du territoire<sup>3028</sup>. Le monastère de Vacariça, désormais bien attaché au royaume castillano-léonais, pourrait avoir à son tour accueilli des moines transfuges d'al-Andalus : en 1091, son prévôt portait le nom de Zuleiman, évocateur d'une possible origine mozarabe ; en 1099, Zuleiman était devenu l'abbé du monastère<sup>3029</sup>. De semblables passages eurent peut-être lieu vers la même époque sur la frontière aragonaise, alors front de combat<sup>3030</sup>. Selon plusieurs auteurs, un abbé du nom de Noric se serait ainsi réfugié vers 1043 à San Juan de la

---

<sup>3025</sup> Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis III*, dans *Cuadernos de historia de España*, 25-26, 1957, p. 336 : « En este mismo año – nos relata 'Isa b. Ahmad – Alfonso b. Arduin, rey de Galicia, reconstruyó con la ayuda de arquitectos toledanos dirigidos por un cristiano de Toledo, la destruída ciudad de Zamora, fortificándola y entregándola a los cristianos. Desde entonces floreció y aumentó en población, alcanzando sus edificaciones hasta el río, que delimitaba su frontera. » Voir sur ce passage MOLÉNAT, « Los mozárabes », p. 18.

<sup>3026</sup> Voir en ce sens CAVERO DOMÍNGUEZ, « Los mozárabes leoneses y los espacios fronterizos », p. 242-249 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 260-261. Sur l'idéologie de restauration de la monarchie asturo-léonaise, voir DESWARTE, *De la destruction à la restauration*.

<sup>3027</sup> Voir *supra*, p. 668-669.

<sup>3028</sup> LPC, doc. 28 (1080), p. 52 : *Deinceps, ego, Sisenandus, sub gratia Dei consul, illius precepta observanda omnia adimplevi. Exinde, accesit ad me abbas domnus Petrus, de terra paganorum, et dimisit eos et elegit terram christianorum ; et ego eum elegi et cum magno honore, secundum meam possibilitatem, recepi. Postea peciit a me unam hereditatem, nomine Sancti Episcopi Martini et confessoris Christi, ut eam populasset – et hedificasset et exaltasset, pro sua et pro mea anima. Et ego illi eam cum gaudio dedi, ut edificet et plantet, et de die in diem perseveret.* Voir cependant sur ce document les réserves de PRADALIÉ, « Les faux de la cathédrale », p. 86-87.

<sup>3029</sup> LPC, doc. 108, p. 165 ; doc. 125, p. 190 ; doc. 160, p. 259.

<sup>3030</sup> Sur la frontière aragonaise au cours du haut Moyen Âge, voir LALIENA CORBERA, C. et SÉNAC, P., *Musulmans et chrétiens dans le Haut Moyen Âge. Aux origines de la Reconquête aragonaise*, Paris, 1991 ; SÉNAC, *La Frontière et les hommes*.

Peña, fuyant depuis la région de Huesca la pression fiscale du pouvoir musulman<sup>3031</sup>. Le texte sur lequel s'appuie une telle proposition donne toutefois *adabnoric*, qu'il faut peut-être lire *ad Abnoric* – en tout cas pas *abad Noric*, lecture dont semble procéder l'identification d'un « abbé Noric »<sup>3032</sup>. En outre, il n'apparaît pas clairement que cet Abnoric ait fait partie des réfugiés accueillis par les moines de la Peña<sup>3033</sup>. En revanche, la souscription en 1061 d'un acte de San Juan de la Peña par un scribe du monastère appelé Ramo de Bolea, du nom d'une localité frontalière encore située à cette date en terre d'Islam, et l'apposition par ce moine, au bas du même document, d'une signature en caractères arabes, semble bien attester la présence de moines mozarabes à San Juan de la Peña vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle<sup>3034</sup>. Un tel usage de l'alphabet arabe dans un monastère situé en terre chrétienne révèle que ces migrations ont pu induire des contacts linguistiques et culturels entre deux milieux apparentés mais distincts.

## **B. Objets, savoirs, sacralité : variété des transferts vers les monastères septentrionaux**

L'annotation en langue arabe de *codices* latins, copiés dans l'écriture wisigothique caractéristique des *scriptoria* hispaniques du haut Moyen Âge, peut témoigner aussi de la présence de moines arabisés dans les monastères septentrionaux<sup>3035</sup>. Deux importants manuscrits, la Bible de Valeránica et le Beatus de Tábara, exécutés dans les monastères éponymes respectivement en 960 et 970, portent ainsi dans leurs marges un nombre important de gloses écrites en arabe. Aucun indice ne permet d'affirmer que ces deux *codices* soient

<sup>3031</sup> Voir LALIENA CORBERA et SÉNAC, *Musulmans et chrétiens*, p. 36 ; AILLET, *Les mozarabes*, p. 61 ; *ID.*, « Islamisation et évolution du peuplement », p. 162.

<sup>3032</sup> DCSR 2, doc. 24, p. 45, et CSJP 2, doc. 82, p. 53, transcrivent *Adabnoric*, d'après LG, f. 113<sup>r</sup>. Néanmoins, l'usage répété de la préposition *ad* dans la même phrase et le sens général de celle-ci invitent plutôt à comprendre, comme nous le suggérons, *ad Abnoric*. Nous transcrivons d'après le manuscrit l'ensemble de la phrase : *mittebant illos in carceres et in multas penas donec redderet unusquisque mille metkales de auro, sicut fecerunt ad abiminna de boleia et ferrecint de anzano et ad abnoric de arbanes et ad alios multos quos longum est scribere*. L'espacement n'est pas plus important entre *ad* et *alios* qu'entre *ad* et *abiminna* ou *ad* et *abnoric*, ce qui semble conforter cette lecture.

<sup>3033</sup> Si l'on suit le texte à la lettre, Abnoric fait partie des personnes emprisonnées par le pouvoir musulman, mais ce sont Ferriol de Bolea, son frère Nuño et *alios multos* qui trouvent refuge à San Juan de la Peña.

<sup>3034</sup> CSJP 2, doc. 161 (1061), p. 206 : *ego Ramio de Voleia scribtoris, qui pro iussionem domni mei abbate domno Velasco ista carta de manu mea scribsi et hoc signum feci. Ramio ben Lope* [ces trois derniers mots en caractères arabes]. Pour SÉNAC, *La frontière et les hommes*, p. 350, il est probable que ce personnage « venait du sud ».

<sup>3035</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « La circulation des manuscrits », p. 223-231 ; *ID.*, *Manuscritos visigóticos del sur* ; AILLET, C., « Recherches sur le christianisme arabisé (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe », dans C. AILLET, M. PENELAS et P. ROISSE, *¿Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 101), p. 91-134 ; *ID.*, *Les mozarabes*, p. 153-175 et 261-263.

jamais passés par le sud : ils durent être glosés sur place, par des moines venus d'al-Andalus, témoignant à nouveau des phénomènes d'acculturation induits par ce type de migrations<sup>3036</sup>. Le cas du *codex* de Samuel suggère pareillement combien la circulation des manuscrits a pu participer à l'enrichissement de telles relations<sup>3037</sup>. Si l'on retient en outre l'hypothèse de l'origine mozarabe de l'abbé Cixila et de sa riche bibliothèque – plus de trente volumes –, on aurait la preuve de l'impact décisif de tels transferts : par ce canal, une partie de l'héritage classique et wisigothique aurait pu être conservée dans les royaumes du nord<sup>3038</sup>.

Les moines septentrionaux conservèrent plus tard le souvenir de l'apport culturel véhiculé par leurs homologues venus du sud, témoignage probable de son importance : l'un des actes relatifs à l'histoire primitive de Samos, sans doute tardivement composé, rapporte ainsi que l'abbé Offilo et le prêtre Vicente, « habitants de Cordoue », après avoir gagné sous le règne d'Ordoño I<sup>er</sup> les confins de la Galice et restauré le monastère de Samos, avaient cédé à celui-ci une collection d'ouvrages emportée avec eux « depuis cette région »<sup>3039</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> ou dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, le scribe qui recensa les biens meubles du monastère aragonais de San Andrés de Fanlo était encore capable d'identifier l'origine andalouse de plusieurs livres qu'il nommait « tolédans ». Il jugea important de la signaler : le monastère avait ainsi possédé un exemplaire « tolédan » des *Sentences* d'Isidore de Séville et un autre du traité sur la virginité de Marie d'Ildefonse de Tolède. Sans en donner le détail, l'auteur de l'inventaire nota aussi qu'on trouvait, dans la sacristie de Fanlo, « beaucoup d'autres livres tolédans »<sup>3040</sup>. Plus tard, le terme servirait à qualifier, sans valeur géographique, les livres liturgiques du rite hispanique par opposition aux livres de la liturgie romaine<sup>3041</sup>. Au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, il s'appliquait encore à des livres qui n'étaient pas liturgiques, permettant simplement de préciser leur provenance.

Au registre des interactions culturelles produites par les contacts entre moines méridionaux et moines septentrionaux, il faut faire mention encore de possibles transferts dans le domaine de l'architecture religieuse et de l'enluminure. La question a beaucoup divisé

---

<sup>3036</sup> Voir sur ces deux manuscrits glosés AILLET, *Les mozarabes*, p. 164 et 261-263.

<sup>3037</sup> Le manuscrit 22 de la cathédrale de León contient des œuvres de provenance tolédane et cordouane, comme l'a montré DÍAZ Y DÍAZ, « La circulation des manuscrits », p. 224-225 ; *ID.*, « El manuscrito 22 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 60-80 ; *ID.*, *Manuscritos visigóticos del sur*, p. 71-75.

<sup>3038</sup> Voir DÍAZ Y DÍAZ, « Bibliotecas en la monarquía leonesa », p. 236-240.

<sup>3039</sup> TSJS, doc. 5 (872), p. 71 : *etiam libros speciales et ecclesiasticos quos nobiscum ex ipsa regione adtulimus, preter alios quos hic invenimus*.

<sup>3040</sup> CDAF, doc. 92, p. 111 : *Habet in Montaragon de libris de Fanlo : [...]I libro toletano de Virginitate sancte Marie et alio de Sententiis. Et sine istos habet in illa sacristania de Fanlo alios multos libros toletanos*. Voir sur ce document et sa datation *supra*, n. 784.

<sup>3041</sup> C'est le cas, notamment, dans un catalogue de la bibliothèque de Silos composé au XIII<sup>e</sup> siècle : voir BOYLAN, « The library at Santo Domingo de Silos ».

les historiens de l'art, principalement autour de deux problèmes : 1) Y a-t-il eu ou non, et dans quelle mesure, une influence de l'art islamique sur l'architecture chrétienne, notamment monastique, ou sur la décoration des manuscrits de l'âge préroman ? 2) Quels ont été les vecteurs de ces passages, si et quand ils ont eu lieu ? Soit, pour ce qui nous occupe et en forme d'interrogation subsidiaire : quel a été le rôle des mozarabes et, parmi eux, celui des moines venus d'al-Andalus ? Le manque d'éléments de comparaison en al-Andalus et la revalorisation de l'héritage wisigothique ont conduit depuis trente ans à minorer l'importance de ces transferts culturels, autrefois tenus pour essentiels, mais cette théorie se trouve à son tour débattue. Par ailleurs, les travaux récents tendent à reconsidérer à la baisse la fonction de passeurs tenue par ces moines migrants, auxquels on a beaucoup et sans doute trop prêté<sup>3042</sup>. Parmi les rares sources textuelles permettant de dépasser les problèmes interprétatifs posés par les témoignages matériels, on a cité le cas de Zamora reconstruite par un chrétien venu de Tolède à la tête d'une équipe d'architectes issus de la même ville, mais qui étaient peut-être de confession musulmane<sup>3043</sup>. En tirer des conclusions générales ne serait sans doute pas de bonne méthode, mais le cas n'est pas insignifiant. Malgré tout, la réévaluation des phénomènes de transferts artistiques à laquelle se sont livrés depuis quelques décennies les historiens de l'art paraît confortée par l'analyse de la documentation écrite menée précédemment : les migrations de moines « mozarabes » vers le nord ne furent peut-être pas le phénomène massif, historiquement et culturellement décisif que l'on décrivait autrefois.

Il convient de rappeler néanmoins la présence abondante d'objets d'origine musulmane dans les monastères du nord<sup>3044</sup>. Elle doit certainement être imputée pour partie aux effets d'une guerre de rapines et à la pratique du commerce transfrontalier, mais l'immigration de moines et de chrétiens mozarabes a peut-être constitué une autre voie de

---

<sup>3042</sup> Pour un aperçu de ces discussions, voir en particulier : GÓMEZ MORENO, *Iglesias Mozárabes* ; WERCKMEISTER, O.-K., « Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei », dans *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spolète, 1965 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 12), vol. 2, p. 933-968 ; *Id.*, « Art of the Frontier : Mozarabic Monasticism », dans *The Art of Medieval Spain, A. D. 500-1200*, New York, 1993, p. 121-132 ; FONTAINE, J., « Origines et évolutions de l'architecture mozarabe », dans *XXXIV corso di cultura*, p. 139-153 ; BANGO TORVISO, I. G., « El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X : La restauración de ciudades y templos », dans *Revista de ideas estéticas*, 148, 1979, p. 319-338 ; *Id.*, *Arte prerrománico hispano* ; DODDS, *Architecture and Ideology* ; CABALLERO ZOREDA, L., « Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X », dans *Al-Qantara*, 15, 1994, p. 321-348 ; 16, 1995, p. 107-124 ; *El legado de al-Andalus* ; MARTÍNEZ TEJERA, « La imagen de la arquitectura cristiana » ; *Id.*, « El "orientalismo ornamental" » ; VILLALÓN, M. C., « La plástica asturiana y su relación con la creación visigoda y la andalus », dans CABALLERO ZOREDA, MATEOS CRUZ et GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes*, p. 147-178.

<sup>3043</sup> Voir *supra*, p. 689-690.

<sup>3044</sup> Utile exemplier dans SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León*, Madrid, 2004<sup>19</sup> (1<sup>re</sup> éd. 1965), p. 184-206.

transmission<sup>3045</sup>. Le déplacement des personnes devait en effet s'accompagner de transferts matériels : on l'a vu à propos des livres. À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, le diacre Rodrigo, venu de la Coimbra musulmane et parvenu en Galice, y avait apparemment été précédé par ses richesses – croix, coffret et calice tous d'argent, livres, vêtements –, ce qui lui permit de les donner au monastère de Cellario<sup>3046</sup>. Rien ne permet d'affirmer, dans ce cas, que les objets donnés étaient de facture andalouse, mais les coffres ou tissus luxueux provenant du monde musulman firent parfois l'objet de remplois dans les monastères où ils aboutissaient : l'un des exemples les mieux connus est celui d'un coffret en ivoire fabriqué en 1005 dans un atelier musulman et réutilisé, vraisemblablement au XI<sup>e</sup> siècle, comme reliquaire destiné à accueillir les restes des saintes Nunilo et Alodia, martyrisées deux siècles plus tôt en al-Andalus et vénérées au monastère de Leire<sup>3047</sup>. Cette réappropriation tenait sans doute avant tout à la grande beauté de l'objet, témoignant d'une maîtrise technique ignorée des artisans chrétiens et propre à conserver dignement ces objets inestimables qu'étaient les reliques des saintes. On sait aussi que les reliquaires de Pélage et d'Isidore, à León, ou d'Émilien, à San Millán de la Cogolla, fabriqués au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle, étaient doublés à l'intérieur de luxueux tissus d'origine musulmane<sup>3048</sup>, et l'on pourrait interpréter dans le même sens les dons de vêtements liturgiques de facture islamique reçus par le monastère de Celanova dans les années qui suivirent sa fondation<sup>3049</sup>. Remployés dans un contexte et pour un usage chrétiens, ces objets étaient par là même « convertis », sans qu'il parût indispensable de procéder à leur transformation matérielle<sup>3050</sup>.

Parmi les objets déplacés au profit des monastères du nord, les reliques forment une catégorie un peu à part. Les transferts de corps saints depuis al-Andalus vers les terres

---

<sup>3045</sup> Sur la circulation d'objets andalous dans les territoires chrétiens et le problème de leur transmission, voir RODRÍGUEZ, A., « À propos des objets nécessaires. Dotations monastiques et circulation d'objets au royaume de León dans le haut Moyen Âge », dans L. FELLER et A. RODRÍGUEZ (éd.), *Objets sous contrainte. Circulation des objets et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, 2013 (Histoire ancienne et médiévale, 120. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Série du LAMOP, 1), p. 63-89, ici p. 76-82.

<sup>3046</sup> TVL, doc. 116, p. 245 : *Ego Roderigo diaganus egressus fuit de Colimbria ciuitas et peruenit in Galletia riba Amenada riuulo subtus Monte Ceruario, et fundauit manibus meis ecclesias uocabulo Sancto Iohanne Baptista et Sancti Stephani et Sancti Tirsi in Uilla que uocitant Cellario. Et ideo placuit mihi ut diuitie mee antecedant mihi ut ante Saluatoris mei presentia inueniam preparata. Et dabo et concedo ibi, id est, libros, cruce capsas et calicem argenteas, uestimenta et omnem opus ecclesie.*

<sup>3047</sup> Voir sur ce coffret-reliquaire HARRIS, J. A., « Muslim Ivories in Christian Hands : the Leire Casket in Context », dans *Art History*, 18, 1995, p. 213-221 ; BUC, P., « Conversion of Objects », dans *Viator*, 28, 1997, p. 99-143, ici p. 102-103. L'objet est aujourd'hui conservé au Musée de Navarre : voir photographie en annexe XXVI.

<sup>3048</sup> HENRIET, *Hispania sacra*, quatrième partie, chap. 2.

<sup>3049</sup> RODRÍGUEZ, « À propos des objets nécessaires », p. 63-66.

<sup>3050</sup> BUC, « Conversion of Objects ».

chrétiennes sont un phénomène bien connu<sup>3051</sup>. Les monastères de Leire au IX<sup>e</sup> siècle, de San Pelayo de León au X<sup>e</sup>, d'Arlanza, San Isidoro de León, San Zoilo de Carrión ou San Juan de la Peña au XI<sup>e</sup> virent ainsi leur sacralité augmentée par la récupération de reliques provenant d'al-Andalus<sup>3052</sup>. Ces transferts de reliques, selon la problématique *Translatio Indaletii*, pourraient avoir en certains cas occasionné le déplacement transfrontalier de moines partis quérir les saints objets convoités, mais les sources s'en font assez peu l'écho<sup>3053</sup>. Il importe surtout de noter qu'il s'agit, selon le discours développé par les chrétiens du nord, de récupérer des corps saints laissés à l'abandon, dans un contexte peu favorable à la perpétuation du culte, pour garnir les monastères situés du bon côté de la frontière et réaliser ainsi une sorte de transfert de « légitimité chrétienne »<sup>3054</sup>. Il arrive pourtant que ces translations impliquent le dépouillement d'un lieu de culte mozarabe, parfois monastère actif, avec toutes les réticences que peut susciter une entreprise comparable aux *furta sacra* étudiés par Patrick Geary<sup>3055</sup>. On connaît ainsi par Sampiro le cas du transfert des reliques de Pélage, jeune chrétien assassiné à Cordoue en 925. À l'initiative de la monarchie léonaise, et avec l'aide du pouvoir musulman, le corps du martyr parvient à León en 967<sup>3056</sup>. Les reliques étaient vraisemblablement destinées à un monastère léonais : Sampiro affirme que le corps de Pélage fut enterré à León, ville dans laquelle un monastère dédié à son culte est attesté à partir de 1013<sup>3057</sup>. L'établissement, selon des récits tardifs, aurait précisément été fondé pour accueillir les reliques par l'infante Elvira, sœur du roi Sanche I<sup>er</sup> de León (956-966), puis reconstruit par le roi Alphonse V (999-1028) après sa destruction par Al-Mansûr<sup>3058</sup>. Or, quoique Sampiro n'en dise rien, il semble que les restes du jeune martyr aient été jusque-là conservés et vénérés dans deux monastères de Cordoue. La *Passion* de Pélage, rédigée

<sup>3051</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 32-59 ; HENRIET, « La santidad », p. 29-32 ; *ID.*, « Les saints et la frontière », p. 375-378 ; *ID.*, « Propagande hagiographique et reconquête », p. 359-361.

<sup>3052</sup> Sur ces différents cas, outre les références citées à la note précédente, voir DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 94, 145-146, 169-171, 215-217, 277-278 ; CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 68-79.

<sup>3053</sup> *Translatio sancti Indaletii*, I, 5, p. 734-735.

<sup>3054</sup> Voir par exemple Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, I, 8, p. 246 : *Tempore Fredelandi, regis Hispaniarum gloriosi et strenuissimi, prefuit monasterio Sancti Petri Arslança Garseas abba, uir omnino uite uenerabilis et felici perseuerantia memorabilis, cui per uisum diuinitus est reuelatum ut de ciuitate Ispanie, que uocatur Abela, transferret sanctorum martirum Vincencii et sororum suarum Sabine et Christete corpora, illic in negligentia posita*. Nous empruntons l'expression de « légitimité chrétienne » au titre de l'ouvrage dirigé par HENRIET (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*.

<sup>3055</sup> GEARY, *Le vol des reliques*.

<sup>3056</sup> Sampiro, *Chronicon*, 26-28, p. 337-340.

<sup>3057</sup> PSIL, doc. 2 (1013), p. 21-22.

<sup>3058</sup> Sur les origines obscures du monastère de San Pelayo de León, voir COLOMBÁS, *San Pelayo de León*, p. 21-23 ; VIÑAYO, « Reinas e infantas », p. 123-125. Sur le sort des reliques de Pélage, voir aussi CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 97-98, qui suggère – mais sur des bases peu claires – qu'elles auraient été dans un premier temps conservées au monastère de San Salvador de Palat de Rey, à León.

quelques années avant 967 par le prêtre Raguel, vraisemblablement à Cordoue, nous apprend en effet qu'après son exécution, la tête de Pélage avait été conservée dans une église dédiée à saint Cyprien, tandis que le monastère de San Ginés, à quelques kilomètres de Cordoue, recevait son corps<sup>3059</sup>. Dans les mêmes années, le *Calendrier de Cordoue* de 961 atteste l'existence de ces deux établissements et le caractère monastique du premier, ainsi que l'actualité du culte rendu à Pélage autour de la capitale califale<sup>3060</sup>. En d'autres termes, par ce transfert, un monastère septentrional gagnait en sacralité ce dont il dépouillait un ou plusieurs établissements mozarabes. La royauté léonaise considérait son intérêt et celui de ses monastères ; qu'il lui fallût pour parvenir à ses fins profiter d'une trêve avec le pouvoir musulman au détriment des moines et des chrétiens de Cordoue ne l'avait probablement guère embarrassée. Manuel Díaz y Díaz a même émis l'hypothèse, séduisante quoique difficilement démontrable, selon laquelle la *Passion* de Pélage aurait été rédigée par Raguel en réaction aux premières tentatives léonaises pour s'approprier le corps du jeune martyr<sup>3061</sup>.

Frontière perméable et franchie, donc ; du moins le fut-elle assez communément – s'agissant des moines et des objets qui les intéressaient – depuis le sud vers le nord. Dans la direction inverse, les silences de nos sources semblent, assez logiquement, témoigner d'une bien moindre puissance d'attraction.

### C. Des relations asymétriques

Au milieu du IX<sup>e</sup> siècle, lors de son séjour au monastère de Leire, Euloge de Cordoue découvre une *Vita Mahometi* pamphlétaire, premier exemple connu d'un texte de polémique anti-musulmane dans l'histoire de la littérature latine<sup>3062</sup>. Il la copie ou l'emporte avec lui,

<sup>3059</sup> Raguel, *Vita vel Passio sancti Pelagii martiris*, p. 115 : *Cuius quidem caput cimiterium tenet sancti Cipriani, corpus vero cespis sancti Genesi*. Sur ce texte, voir en outre CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 88-94.

<sup>3060</sup> DOZY, *Le calendrier de Cordoue*, p. 103 (26 juin), 129 (25 août), 169 (22 novembre). CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 94 et 108-134, a récemment mis en cause la fiabilité et la datation traditionnellement admises du calendrier de Cordoue dans sa version latine, mais ses analyses et la formulation de ses conclusions souffrent d'une certaine confusion. État des problèmes posés par cette source dans COLLINS, *Caliphs and Kings*, p. 92-93.

<sup>3061</sup> DÍAZ Y DÍAZ, « La Pasión de san Pelayo », p. 109-110.

<sup>3062</sup> Euloge, *Liber apologeticus*, 15, p. 483 : *Cum essem olim in Pampilonensi oppido positus et apud Legerense coenobium demorarer cunctaque uolumina quae ibi erant gratia dignoscendi incomperta reuoluerem, subito in quadam parte cuiusdam opusculi hanc de nefando uate historiolam absque auctoris nomine repperi...* Sur cette *Vita Mahometi*, voir DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 37, 1970, p. 149-164 ; WOLF, K. B., « The Earliest Latin Lives of Muhammad », dans M. GERVERS et R. J. BIKHAZI (éd.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, p. 89-101 ; GARCÍA MORENO, L. A., « Elementos de tradición bizantina en dos Vidas de Mahoma mozárabes », dans I. PÉREZ MARTÍN et P. BÁDENAS DE LA PEÑA (éd.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid, 2004, p. 247-271.

l'incorporant ensuite à l'*Apologeticum* qu'il rédige pour la défense de la foi chrétienne au cours de l'épisode des martyrs de Cordoue. Euloge n'était sans doute pas moine à proprement parler, mais, formé par un abbé et lui-même maître de moines, il aspirait selon son biographe Alvare à conduire sa vie selon des principes monastiques ; on sait en outre qu'il fréquentait assidûment les communautés cénobitiques des environs de Cordoue<sup>3063</sup>. Son œuvre principale, le *Memoriale sanctorum*, qui tenait le compte des chrétiens exécutés à Cordoue dans les années 850 pour avoir publiquement insulté la religion musulmane, avait été selon ses propres dires conçue pour l'édification des moines, lesquels se trouvaient à l'avant-garde du mouvement martyrial<sup>3064</sup>. Les destinataires de l'*Apologeticum* sont moins clairement identifiables, mais il est clair que cette œuvre visait à conforter dans leur refus de toute compromission avec l'islam les groupes radicaux de la chrétienté cordouane<sup>3065</sup>. En y insérant cette *Vita Mahometi*, Euloge la donnait donc à lire, entre autres, aux moines des environs de Cordoue, partisans du mouvement vers le martyre dont il était lui-même l'un des meneurs. L'histoire de la circulation de ce texte est cependant complexe : Euloge l'avait trouvé à Leire et semble ne pas en avoir eu connaissance auparavant, mais il est prouvé que la *Vita* du Prophète avait été composée dans un milieu mozarabe, au plus tôt dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>3066</sup>. Il faut donc supposer un premier transfert du sud vers le nord, permettant d'expliquer la présence de cet opuscule en Navarre, puis un parcours inversé entre les mains d'Euloge.

Quelques années après son séjour au pied des Pyrénées, narrant à l'évêque Wiliesind de Pampelune les premiers événements du mouvement martyrial, Euloge disait son espoir que les moines de Navarre élèveraient leurs prières pour son salut, au moment même où ils se trouvait lui-même emprisonné par le pouvoir musulman<sup>3067</sup>. Deux schémas sotériologiques *a priori* peu compatibles finissaient ainsi par se consolider mutuellement. En même temps qu'Euloge faisait l'apologie du martyre, c'est-à-dire d'un salut par la mort volontaire qui, comme l'a montré Patrick Henriët, court-circuitait largement les médiations cléricales ou monastiques<sup>3068</sup>, il réclamait aux moines qui l'avaient reçu une intercession par la prière. Il n'ignorait pas que l'idéal martyrial – celui qui à ses yeux devait prévaloir à Cordoue, dans le

<sup>3063</sup> Alvare, *Vita Eulogii*, 2-3, p. 331-332 ; Euloge, *Memoriale sanctorum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 363-459, ici II, 11, p. 430.

<sup>3064</sup> *Ibid.*, *Praef.*, 1, p. 366-367.

<sup>3065</sup> Sur le caractère ascétique et monastique du mouvement des martyrs de Cordoue, voir en particulier HENRIËT, « Sainteté martyriale et communauté de salut ».

<sup>3066</sup> Sur la date de composition et l'origine de ce texte, voir WOLF, « The Earliest Latin Lives », p. 91 ; GARCÍA MORENO, « Elementos de tradición bizantina », p. 250-252 et 260-261.

<sup>3067</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 12, p. 502.

<sup>3068</sup> HENRIËT, « Sainteté martyriale et communauté de salut ».

cas spécifique d'une communauté chrétienne vivant sous domination –, n'était pas applicable aux moines septentrionaux : la perfection de leur vie et les moyens dont ils disposaient pour assurer une prière continuelle pouvaient néanmoins être un soutien utile aux chrétiens radicaux de la communauté mozarabe de Cordoue. Par contrecoup, les moines de San Zacarias, de Leire et d'ailleurs favoriseraient à leur tour le salut.

Sur les circulations monastiques entre le nord et le sud, l'œuvre d'Euloge nous offre un autre témoignage singulier. Au rang des martyrs recensés à Cordoue, le *Mémorial des saints* compte un certain Félix, natif de *Complutum* – aujourd'hui Alcalá – mais d'origine gétule, jadis passé par les Asturies où il s'était converti au christianisme et avait fait profession monastique<sup>3069</sup>. *Complutum* se trouvait au IX<sup>e</sup> siècle sous domination musulmane. On sait que l'adjectif gétule, dans la littérature hispano-latine du haut Moyen Âge, qualifiait généralement les musulmans, sans réelle considération d'origine géographique ou d'appartenance ethnique<sup>3070</sup>. Ici, toutefois, l'expression employée, *natione Gaetulus*, pourrait renvoyer à une ascendance nord-africaine. Ce qui apparaît en tout cas clairement, c'est que ce Félix était né musulman en al-Andalus et que, à la faveur d'un déplacement dans le royaume asturien, il s'était à la fois converti au christianisme et à la vie monastique. Il est certain qu'une telle rupture de confession devait être beaucoup plus facile à mener en terre chrétienne que sous un régime musulman, où l'apostasie était passible de mort<sup>3071</sup>. Félix pourrait donc avoir gagné le nord avec cette intention, mais il est possible aussi que, s'y étant rendu pour un motif dont nous ignorons tout, il ait été sur place séduit par la foi chrétienne. Devenu chrétien et moine, il regagna al-Andalus et se trouvait en 853 à Cordoue pour des raisons inconnues ; peut-être, comme beaucoup d'autres, dans une volonté de parfaire sa formation intellectuelle. Le confort de la vie chrétienne au nord de la frontière ne suffisait donc pas nécessairement à retenir sur place les moines d'origine méridionale ; si certains migraient depuis al-Andalus pour ne plus y revenir, d'autres comme Félix n'hésitaient pas à retourner d'où ils étaient partis pour y poursuivre leur vie monastique, en dépit des châtements encourus.

Le cas particulier de Félix mis à part, il est frappant de constater qu'on ne trouve à Cordoue, dans les années 850, aucun moine venu des royaumes chrétiens d'Hispanie pour se joindre au mouvement martyrial. La liste dressée par Euloge, qui recense une cinquantaine d'individus dont l'origine géographique est systématiquement précisée, révèle la présence

---

<sup>3069</sup> Euloge, *Memoriale sanctorum*, III, 8, p. 445 : *Felix monachus ex oppido Complutensi progenitus, natione Gaetulus et quadam occasione in Asturias deuolutus, ubi et fidem catholicam et religionem monasticam didicit...*

<sup>3070</sup> DESWARTE, *De la destruction à la restauration*, p. 136.

<sup>3071</sup> Voir TURKI, A. M., « Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam », dans *Studia islamica*, 30, 1969, p. 39-73, spt. p. 46-52 ; FIERRO, M. « Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X : El reinado de 'Abd al-Rahman III », dans *EAD.* (éd.), *De muerte violenta*, p. 37-101, ici p. 70-72.

d'un moine venu de Judée, d'un personnage originaire d'Orient, de chrétiens arrivés de Tolède ou de Béja<sup>3072</sup> ; de moines galiciens, asturiens ou navarraïns, nullement. L'épisode était pourtant connu, au moins en Navarre : on sait qu'Euloge, dès 851, avait expédié un récit détaillé des premiers événements à destination de l'évêque de Pampelune<sup>3073</sup>. Peut-être faut-il voir dans ce défaut d'attraction la preuve de l'indifférence dans laquelle vivaient les moines des royaumes chrétiens à l'égard du lointain problème mozarabe : du moins n'étaient-ils apparemment pas décidés à mourir à leurs côtés. Il ne faut en outre pas négliger le danger que représentait un tel voyage : sans une très bonne raison de l'entreprendre, peu devaient s'y risquer. Dans sa lettre à Wiliesind, Euloge expliquait combien la route terrestre entre Cordoue et le nord de la péninsule était peu praticable, en raison de la longue distance à parcourir et des conflits qui opposaient constamment le roi de Pampelune au pouvoir émiral<sup>3074</sup>. Quelques années plus tard, Usuard et Odilard de Saint-Germain des Prés ne s'étaient rendus à Cordoue pour y obtenir des reliques qu'après avoir bravé les mises en garde dissuasives du comte et de l'évêque de Barcelone<sup>3075</sup>. Le récit de l'ambassade effectuée par Jean de Gorze à Cordoue entre 953 et 956, comme représentant de l'empereur Otton I<sup>er</sup>, insiste encore sur le caractère périlleux de sa mission : c'est parce qu'il était moine, à ce titre mort au monde, et qu'il ne reculait pas devant la possibilité du martyre que Jean avait accepté de l'entreprendre, quand beaucoup de ses frères, par crainte, s'y étaient refusés<sup>3076</sup>. Le récit de la translation des reliques de saint Vincent par le moine Audaldus, de la Valence hispanique au monastère de

<sup>3072</sup> Voir les cas de Sisnando (Béja), Gumesindo (Tolède), Georges (Judée) et Serviideo (Orient), rapportés par Euloge de Cordoue, *Memoriale sanctorum*, II, 5, p. 404-405 ; 9, p. 415 ; 10, p. 416-430 ; 13, p. 432-433. La venue de Georges à Cordoue est également décrite dans *Id.*, *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae*, éd. R. JIMÉNEZ PEDRAJAS, « La "Passio Sanctorum Martyrum Georgii Monachi, Aurelii atque Nathaliae" », obra original de San Eulogio de Córdoba », dans *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 31, 1960, p. 45-106, ici p. 84-93.

<sup>3073</sup> Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, 10-12, p. 501-502.

<sup>3074</sup> *Ibid.*, 9, p. 500 : *Et quia intercedente terrarum prolixa capedine multis ab inuicem disparatur spatiis, obstante quoque alio chaos immane, quo ego Cordubae positus sub impio Arabum gemam imperio, uos autem Pampilona locati Xpicolae principis tueri meremini dominio, qui semper inter se utriusque graui conflictu certantes liberum commeantibus transitum negant...*

<sup>3075</sup> Aimoin de Saint-Germain, *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, PL 115, col. 939-960, ici col. 943 : *Illi audientes omnino expavere mirantes : et quod id fieri nequaquam possit, causas impossibilitatis inferendo, et etiam protestando asserebant. Dicebat et Sunifridus eorum se perditorem, cujus verbis ad hoc accensi percurrerent. Sed cum non eos ab hac mentis determinatione avocare possent, Timemus, inquiunt, vobis.* Sur la venue d'Usuard et Odilard à Cordoue, voir NELSON, J., « The Franks, the Martyrology of Usuard and the Martyrs of Cordoba », dans *Studies in Church History*, 30, 1990, p. 67-80 ; CHRISTYS, A., « St-Germain des Prés, St-Vincent and the martyrs of Cordoba », dans *Early Medieval Europe*, 7, 1998, p. 199-216, qui met en doute la crédibilité du récit d'Aimoin ; LARA OLMO, J. C., « El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia : un valioso relato hagiográfico y documental histórico de mediados del siglo IX », dans *Hispania sacra*, 51, 1999, p. 55-89 ; TOLAN, J., « Reliques et païens : la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint-Germain (IX<sup>e</sup> siècle) », dans SÉNAC (éd.), *Aquitaine-Espagne*, p. 39-55.

<sup>3076</sup> Jean de Saint-Arnoul, *Vita Iohannis Gorzie coenobii abbatis*, éd. M. PARISSÉ, M., *La Vie de Jean, abbé de Gorze*, Paris, 1999, 115-117, p. 142-144. Sur la date de l'ambassade, voir *ibid.*, p. 16-17.

Saint-Benoît de Castres, souligne encore les dangers du voyage<sup>3077</sup>. Peu importe ici l'historicité de l'épisode, mise en cause par plusieurs auteurs<sup>3078</sup> : les périls imaginés pouvaient freiner les circulations aussi puissamment que les dangers réels.

## Conclusion : un monachisme de frontière ?

La domination de l'Islam sur la plus grande partie du territoire ibérique et la situation frontalière qui en découle pendant tout le haut Moyen Âge constituent des faits assurément déterminants dans toute l'histoire péninsulaire, au point qu'il n'est pas exagéré de prétendre, avec Philippe Sénac, que « toute la péninsule Ibérique fut une terre de frontière » au cours de cette période<sup>3079</sup>. Dès lors, affirmer qu'une telle réalité marqua en profondeur le monachisme hispanique à partir du VIII<sup>e</sup> siècle relève sans doute de l'évidence, mais il convenait encore d'en mesurer précisément l'impact.

Malgré les cas de monastères plus ou moins bien attestés dans des zones de marge, aux confins de l'Islam et de la chrétienté, l'implantation des musulmans paraît en premier lieu conditionner le développement voire l'existence même de la vie monastique. Si les monastères se multiplient ou se renforcent à mesure que s'étendent les royaumes chrétiens, c'est aussi parce que la vie monastique connaît, par l'effet de la conquête et de ses prolongements, une phase de profonde et durable contraction au cours du VIII<sup>e</sup> siècle. La quasi-disparition des références textuelles, après le brillant VII<sup>e</sup> siècle, ne témoigne sans doute pas seulement d'une incapacité à produire et à conserver l'écrit mais aussi d'un déclin bien réel, ayant probablement entraîné la disparition corps et biens de nombreux monastères. Le manque de sources interdit d'aller beaucoup plus loin, et la réserve potentielle d'informations que livreront à l'avenir les progrès espérés de l'archéologie médiévale obligent à insister sur le caractère provisoire de toute conclusion. Bien des facteurs pourraient cependant expliquer une telle évolution : destructions ou abandons de monastères, fuites de moines, désorganisation structurelle et réduction en surface des territoires chrétiens, bornés pour plus d'un siècle à une bande étroite, entre mer et Monts cantabriques, sans écarter

---

<sup>3077</sup> Aimoin de Saint-Germain, *Historia translationis sancti Vincentii levitae et martyris*, PL 126, col. 1011-1024, ici col. 1014-1015 : *post multas, quas prolixum esset expedire, paganorum insidias, pariterque tribulationum variarum pressuras, ducente se Christo audacter percurrrens, tandem aliquando Valentiam superius nominatam civitatem aggreditur.*

<sup>3078</sup> DURÁN GUDIOL, A., « Los santos altoaragoneses », dans *Argensola*, 5, 1954, p. 143-164, ici p. 153-156 ; BARCELÓ TORRES, M. DEL C., *Minorías islámicas en el país valenciano : historia y dialecto*, Valence, 1984, p. 128 ; CHRISTYS, « St. germain des Prés, St. Vincent and the Martyrs of Córdoba », p. 212-214.

<sup>3079</sup> SÉNAC, « Quelques remarques sur l'historiographie », p. 105.

l'influence d'autres causes, indépendantes de l'invasion arabo-berbère, ni la pérennité d'une vie monastique trop évanescence pour avoir laissé des traces écrites ou matérielles bien franches.

C'est seulement quand les données commencent de se faire un peu moins rares, à partir du milieu du IX<sup>e</sup> et surtout du X<sup>e</sup> siècle, que l'on peut saisir avec davantage d'assurance l'impact du fait frontalier sur les moines et les monastères des royaumes chrétiens d'Hispanie. Alors, entre raids musulmans et avancées chrétiennes, les fluctuations de la conjoncture s'impriment dans les destins individuels et collectifs : aux monastères saccagés, aux richesses pillées, aux moines et aux moniales captifs ou réfugiés répondent les dons de butin, de terres conquises et d'esclaves musulmans. Dans le cadre d'une chrétienté péninsulaire qu'il est permis de définir à bien des égards comme « société de frontière »<sup>3080</sup>, les fonctions sociales du monachisme se trouvent en partie redéfinies. Elles peuvent rester traditionnelles, quoique augmentées d'applications particulières sur le terrain frontalier : c'est l'accueil des réfugiés et des cadavres, le rachat des prisonniers, la réception de donations en forme d'actions de grâces après les victoires contre l'Islam, les prières contre l'ennemi musulman dont on a noté la tardive apparition. Elles sont d'autres fois plus spécifiques, quand l'on voit des moines prendre part aux combats, édifier des fortifications, se rendre en ambassade à Cordoue.

L'impact de la frontière sur les monastères ne se réduit pas aux conséquences, positives ou néfastes, des guerres et des échauffourées entre chrétiens et musulmans. La documentation conservée, prompt à enregistrer les événements marquants, joue peut-être à ce titre un effet de miroir déformant qui doit nous conduire à ne pas surestimer le poids d'un climat conflictuel dans le déroulement habituel de la vie monastique. En ce sens, il apparaît souvent que les effets les plus directs du voisinage musulman se font sentir dans les monastères situés aux confins méridionaux des territoires chrétiens, dans les zones de contact entre chrétienté et Islam : c'est le cas de la région longtemps disputée de Coimbra ou de la frontière aragonaise dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. À l'inverse, il n'est pas étonnant de constater que les zones les plus reculées sont aussi les plus préservées : les expéditions d'Al-Mansûr et d'Abd al-Malik ne paraissent pas avoir atteint les Asturies, la Liébana ou la Cantabrie ; aucune destruction de monastère n'y est *a fortiori* attestée<sup>3081</sup>. Comme toujours, il importe de ne pas schématiser à l'outrance : les monastères de León, de Sahagún, d'Eslonza, ceux qui se trouvent sur la route du sac de Compostelle en 997 sont tous situés loin en arrière

---

<sup>3080</sup> DÍEZ HERRERA, C., « La organización social del espacio entre la Cordillera Cantábrica y el Duero en los siglos VIII al XI : una propuesta de análisis como sociedad de frontera », dans GARCÍA DE CORTÁZAR (éd.), *Del Cantábrico al Duero*, p. 123-155.

<sup>3081</sup> Voir en ce sens PUENTE, « La campaña de Santiago », p. 14.

de la ligne frontalière ; cela ne suffit pas à les protéger contre le pillage ou la destruction au temps des incursions amirides.

Au-delà de sa dimension conflictuelle, cette frontière est espace d'échanges et de circulation, qui contribuent aussi à animer le monachisme septentrional : des moines mozarabes, peut-être moins nombreux qu'on ne l'a cru, gagnent les terres chrétiennes pour y fonder ou restaurer des monastères, contribuant par là même à un processus plus général de colonisation monastique tout en le nourrissant de leurs apports culturels, avant d'être érigés dans des discours construits *a posteriori* en figures fondatrices d'identité et de légitimité. Ces transferts fonctionnent parfois selon le principe des vases communicants : les translations de reliques monastiques révèlent l'appauvrissement de monastères mozarabes encore vivaces au profit de communautés installées en territoire chrétien. De fait, l'intérêt des moines du nord pour un au-delà de la frontière apparaît globalement peu marqué. S'ils n'ignorent pas la réalité de la frontière et du voisinage musulman – les objets qui leur viennent d'al-Andalus, les caractères arabes qu'ils peuvent voir, sinon lire, sur les pages de certains « manuscrits migrants »<sup>3082</sup>, la langue qu'ils entendent parler par leurs esclaves maures ou leurs coreligionnaires mozarabes sont là pour leur en rappeler l'évidence –, l'effet de frontière paraît n'avoir pas joué également dans un sens et dans l'autre. Le danger, l'ignorance et l'indifférence se conjuguant – voire, depuis le nord des Pyrénées, une forme de distance ou de mépris<sup>3083</sup> –, il semble que les circulations monastiques selon un axe nord-sud aient été beaucoup moins fréquentes que les mouvements inverses, sans doute motivés dans bien des cas par l'espoir d'une vie plus sereine ou plus sûre.

---

<sup>3082</sup> L'expression est d'AILLET, *Les mozarabes*, p. 154.

<sup>3083</sup> Voir en ce sens GARCÍA SANJUAN, « El fin de las comunidades », p. 267-271.

## Conclusion de la troisième partie

Même si le moine, étymologiquement, se définit par la pratique de la solitude, c'est-à-dire par une aspiration à vivre séparément de ses congénères, son rapport au monde apparaît marqué surtout par une profonde ambivalence, une tension permanente entre deux pôles parfois contradictoires, parfois complémentaires, celui de l'exclusion et celui de l'inclusion. L'exclusion forme, assurément, l'un des piliers de la vie monastique. Elle se veut à la fois sociale et spatiale : pour préserver la pureté de leur vie consacrée à Dieu, les moines doivent prendre leurs distances avec le monde corrompé ; ils gagnent alors le désert ou se barricadent derrière une clôture protectrice. Les textes dessinent ainsi l'image d'un monachisme modelé par l'idéal de rupture, qui n'est pas sans implications effectives. Les cénobites – au moins certains d'entre eux – vivent retirés derrière des murs et des portes, même si l'archéologie, faute de fouilles, ne nous en a pas encore révélé les traces paysagères. Une aura de sacralité détache dans l'espace toute église, partant tout monastère. Dès la fin du X<sup>e</sup> siècle, mais de façon bien plus marquée dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la force des établissements les plus puissants est de conquérir peu à peu l'amplification de cette zone préservée, avec l'appui des souverains et des papes, pour jouir au bout du compte d'une forme d'extraterritorialité qui les place, sur une étendue variable, en dehors de l'espace commun.

Pour autant, aucun monastère, ni même aucun ermitage, n'est jamais une monade hermétique, imperméable à son environnement. Le siècle franchit la clôture : comme espaces de charité et de pieuse retraite, comme lieux de réclusion ou de relégation, les monastères s'ouvrent aux pénétrations extérieures et participent à maintenir l'ordre social dans ses fondements socio-économiques, politiques et moraux. En direction inverse, des moines parcourent le monde et fréquentent les puissants ; promus à l'épiscopat, juges, scribes, membres de l'entourage royal, ils doivent à leur instruction, à leur extraction sociale ou au prestige de la vie ascétique de se trouver engagés dans le monde, parfois au tout premier plan. Sans doute s'agit-il de cas toujours individuels, mais leur addition suffit à mettre en lumière quelques aspects fondamentaux du rôle tenu par le monachisme jusqu'au cœur de la société. D'une façon plus diffuse, moines et monastères sont les agents d'une maîtrise de l'espace social qu'ils participent activement à structurer, c'est-à-dire à dominer, à exploiter, à peupler

et à sacraliser : ils conduisent les défrichements, densifient l'occupation, étendent le réseau des lieux de culte, attirent et fixent les populations, les placent sous leur contrôle seigneurial, pourvoient à leur encadrement pastoral. La présence voisine de l'Islam colore ce rapport au monde de teintes originales. La situation des monastères évolue au rythme des flux et des reflux de la conjoncture politico-militaire : si la conquête de 711 et les raids amirides de l'an mil les frappent de plein fouet, les périodes d'expansion chrétienne favorisent leur épanouissement et leur consolidation. L'atmosphère conflictuelle qui résulte de ce contexte frontalier entraîne la réorientation partielle des missions monastiques vers le secours porté aux victimes de la guerre ou la défense du territoire.

Du bilan rapidement dressé dans les lignes précédentes, on tirera sans peine la conclusion que les moines exercent, dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge, un ensemble varié de fonctions qui les positionne souvent, dans les faits, au centre du jeu social. Mais il est peut-être aussi important de noter que, par-delà l'éclat d'un genre de vie apparenté à une forme de sainteté pratiquée ici-bas, le groupe des moines se trouve réduit, dans les représentations de l'ordre du monde, à la marginalité ou à l'invisibilité. En raison sans doute de la domination des souverains, qui conservent la haute main sur les affaires de l'Église, en conséquence aussi de l'idéal de retrait qui doit les animer, les moines n'occupent apparemment pas, dans ce qu'il nous est donné de percevoir des constructions idéologiques et ecclésiologiques, une position hiérarchiquement exhaussée.

# CONCLUSION

Il s'agissait d'étudier, d'un double point de vue pratique et idéologique, la place et le rôle tenus par les moines et les monastères dans la société chrétienne hispanique entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, pour tenter d'en dégager la vision d'ensemble actualisée qui faisait un peu défaut. En gardant à l'esprit les problèmes nombreux et parfois insolubles posés par la documentation, et bien qu'ils aient souvent conduit à préférer les prudentes hypothèses aux affirmations péremptoires, il est permis de tirer des pages qui précèdent quelques éléments de conclusion.

Assurément, le monachisme revêt, dans la péninsule Ibérique comme dans le reste de l'Occident latin du haut Moyen Âge, une importance que nos sociétés laïques et largement déchristianisées de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle peinent à se figurer. Son omniprésence dans les sources conservées – constat valable même en corrigeant les perceptions déformées qu'induit leur origine très majoritairement ecclésiastique – et le nombre élevé de monastères qu'elles donnent à voir, au sein d'un espace somme toute assez restreint, suffisent en première approche à le démontrer. Il convenait dès lors de saisir les mécanismes et de dégager les causes par lesquelles le fait monastique en était arrivé à connaître une telle diffusion sociale et spatiale.

La chrétienté hispanique offrait, de ce point de vue, un poste d'observation privilégié. Des monastères y étaient certes apparus, comme un peu partout, dès la fin de l'Antiquité tardive, pour fleurir au VII<sup>e</sup> siècle après la conversion des Wisigoths, mais la rupture historique causée par la conquête musulmane et le profond déclin du monachisme dont paraît témoigner la réalité documentaire font du cas péninsulaire, après 711, un terrain en quelque sorte expérimental. Si le nouvel essor du phénomène monastique ne s'y produit sans doute pas *ex nihilo*, bien que les continuités avec l'époque antérieure échappent presque entièrement aux regards de l'historien, il répond aussi et surtout aux dynamiques endogènes de territoires en cours de recomposition – ce qui ne signifie pas que les facteurs explicatifs et les processus

à l'œuvre soient nécessairement et toujours distincts de ceux qui s'appliquent en d'autres temps et d'autres lieux.

De fait, le développement du monachisme altimédiéval s'explique d'abord, dans la péninsule Ibérique et ailleurs, par la croyance communément partagée en la doctrine chrétienne du salut. Tel est le motif que les sources mettent le plus couramment en avant, et il n'y a pas lieu de le mettre fondamentalement en cause : la crainte de la damnation, la conscience des fautes commises et la volonté subséquente de bien œuvrer ici-bas pour les racheter justifient, aux yeux des contemporains, l'attention constamment portée aux établissements religieux. Les sources imputent à la même évidence les fondations de monastères, les donations dont ces derniers bénéficient ou les parcours individuels menant à la profession monastique : ceux qui consacrent à Dieu et aux saints leurs ressources ou leur vie fondent l'espoir qu'ils y gagneront les secours et la bienveillance nécessaires à un jugement favorable dans l'au-delà. Dans cette perspective, l'entrée en religion est réputée par elle-même efficace : forme suprême de la pénitence, elle doit permettre à celui qui s'y engage de laver d'un seul coup tous les péchés commis depuis la réception du baptême et de se préserver ensuite, par une vie séparée du monde, faite d'ascèse et de renoncements, des occasions de rechute. Plus complexes, et d'une issue moins certaine, apparaissent les modalités par lesquelles les libéralités octroyées aux monastères sont censées apporter à ceux qui les dispensent des bénéfices futurs. Elles peuvent être conçues comme des actes en eux-mêmes méritoires, bonnes œuvres ou aumônes rédemptrices, mais s'accompagnent généralement d'exigences ou d'espoirs plus immédiats. Des moines bénéficiaires, on attend qu'ils portent sur leurs épaules expiatoires le poids des péchés d'autrui – et spécialement ceux de leurs bienfaiteurs – en vertu d'un mécanisme de pénitence vicariale : l'ascèse qu'ils s'imposent doit pouvoir racheter les fautes de ceux qui leur permettent de mener une existence vouée au culte divin et détachée des contraintes matérielles. On attend d'eux, surtout, qu'ils activent en faveur des généreux pécheurs leur puissance médiatrice, selon une logique complexe qui engage non seulement les moines en prière mais aussi les saints qu'ils vénèrent et dont ils gardent précieusement les reliques, les pauvres nourris par leur charité, les morts pour lesquels ils prient, parfois inhumés au sein même du monastère et qui pourront intercéder à leur tour, Dieu enfin, destinataire ultime et seul juge au bout du compte. Les bienfaiteurs des monastères ont également à l'esprit un cercle de parents plus ou moins large, vifs ou défunts : c'est aussi pour leur salut que les moines et leurs saints devront intercéder. Le poids non négligeable de la couche des possédants, petites élites rurales et paysans alleutiers, confère dans cette perspective au monachisme hispanique une large faculté de

pénétration sociale, en rendant les voies de la fondation, de la donation et de la conversion – normalement accompagnée d'une dotation matérielle – accessibles sinon au plus grand nombre, du moins à une frange de la population qui n'est pas infime.

Les monastères de fondation familiale, tout en offrant une réponse aux préoccupations pour le salut, témoignent aussi d'un investissement socio-économique et politique du monachisme par les groupes supérieurs de la société. Par fondation, par appropriation ultérieure, par exercice d'un patronage surplombant, les souverains, les grandes familles aristocratiques, les élites d'un rang plus modeste placent sous leur contrôle une multitude d'établissements monastiques propres à servir leurs stratégies de domination. La mainmise sur l'abbatiate, l'entrée au monastère des membres de la parentèle voués à la religion, et en particulier celle des femmes, la protection confiée au *defensor monasterii*, au *dominus* ou au *benefactor* en sont les modalités les plus effectives de réalisation. La domination peut être aussi plus lâche, sans pour autant impliquer, avant longtemps, une véritable autonomie des monastères vis-à-vis des pouvoirs laïcs, comme dans le cas des puissants monastères contrôlés d'assez près par la royauté, tels Sahagún, San Millán de la Cogolla, San Salvador de Leire ou San Juan de la Peña. Petits ou grands, les monastères familiaux permettent de renforcer l'identité d'un groupe de parents, de concentrer son patrimoine, d'éviter sa dispersion au fil des générations, de l'alléger de certaines exigences fiscales, d'offrir des garanties d'accueil et de subsistance en cas d'affaiblissement social, de tisser autour de l'établissement un réseau plus ou moins dense d'amitiés, de consolider une position sociale en l'auréolant de sacré et en donnant commodément accès à cet instrument de pouvoir décisif qu'est l'écrit. Les rois et les aristocrates les mieux pourvus constituent en outre ces monastères patrimoniaux en bénéfices, concédés pour récompenser et conforter les fidélités. Les premiers les utilisent comme espaces de relégation des rebelles et des pécheurs, destinés au maintien de l'ordre politique et social, utiles aussi à la manifestation d'un pouvoir souverain que caractérisent la clémence et la capacité à contrôler le sacré. Instruments de domination, ils deviennent par là même objets d'une compétition aux multiples visages – confiscations royales, conflits ouverts, procédures judiciaires, contestations intra-familiales – visant à l'appropriation du capital matériel, social et symbolique qu'ils recèlent.

Les monastères favorisent ou consolident par ailleurs, au sein du monde rural, l'ascension d'une élite sociale originellement peu différenciée. Au VIII<sup>e</sup> ou au IX<sup>e</sup> siècle – plus tôt encore, peut-être, mais nous ne le voyons pas –, le caractère collectif de la propriété, la faible hiérarchisation des sociétés paysannes et la nécessité qu'elles éprouvent de renforcer leur cohésion patrimoniale avaient favorisé l'émergence de communautés solidaires et

structurées, les *comunidades de aldea*. D'elles avaient émané de petits monastères tenus comme biens communs, dont la chronologie d'apparition, la composition, le fonctionnement et les missions nous échappent largement. Quand ils émergent de la documentation, essentiellement à partir du X<sup>e</sup> siècle, c'est souvent pour éclairer une phase ultérieure du processus : en conséquence d'un mouvement de hiérarchisation interne aux micro-sociétés locales, lui-même difficile à saisir à la lumière des sources disponibles, ces *monasterios de aldea* sont progressivement accaparés par une frange de la population qui a su concentrer à son profit davantage de pouvoir et de moyens ; ils deviennent alors l'un des instruments de sa promotion sociale.

Cette multiplication de monastères familiaux et ruraux est permise par l'extrême ductilité des cadres normatifs dans lesquels ils sont supposés s'intégrer et par l'incapacité d'une hiérarchie ecclésiastique embryonnaire à les contrôler efficacement. Il en résulte une grande adaptabilité de contenu, facilitant la constitution d'établissements en grand nombre qui n'ont parfois de monastique guère plus que le nom. Ces petits établissements se définissent peut-être essentiellement par leur caractère communautaire plus ou moins marqué et par la relation interpersonnelle unissant les moines à leur supérieur, renforcée en certains cas par la souscription d'un pacte monastique, mais il est impossible de réduire leur profusion à un modèle unique, et sans doute même, en l'état de nos connaissances, à une typologie vraiment pertinente. Les termes utilisés pour les décrire aussi bien que ce qu'il nous est donné de percevoir de leur forme les distinguent souvent assez mal de simples églises rurales, l'une de leurs fonctions essentielles, avant la cristallisation des paroisses, étant sans doute de servir localement aux nécessités du culte. Un tel rôle continue d'être tenu par ces petits monastères quand bon nombre d'entre eux passent, au cours du XI<sup>e</sup> siècle, sous le contrôle d'établissements plus puissants, dans un mouvement de concentration du sacré promu et soutenu par une royauté réformatrice. À la fin du siècle, certains apparaissent déjà comme le berceau d'où émanent les premières paroisses formellement constituées.

Les grands monastères contribuent plus directement à l'encadrement pastoral, par l'emprise qu'ils exercent sur les fonctions épiscopales – au point de les confondre en certains cas avec l'abbatiate d'un monastère – et par l'accueil qu'ils offrent aux hôtes de passage, aux pèlerins, aux pauvres ou, à l'occasion de certaines célébrations liturgiques, aux populations des environs. La sacralité que ces puissants établissements diffusent à partir de leurs reliques et de leurs églises contribue ainsi largement à leur rayonnement social. L'ouverture des églises monastiques sur leur environnement est aussi la marque d'un profond ancrage social et spatial, plus ou moins étendu selon la puissance foncière de l'établissement et la force des

privilèges reçus : à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle, mais de façon bien plus visible au cours du siècle suivant, la concession d'immunités place les plus grands monastères à la tête de véritables seigneuries autonomes, les constituant par là même en agents décisifs d'un contrôle des populations et de l'espace qui mêle indissociablement les dimensions socio-économique et pastorale.

À partir du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, l'expansion chrétienne aux dépens d'al-Andalus, sous la houlette de la royauté, contribue largement à étendre cette puissance territoriale, soit par fondation de nouveaux monastères dans les territoires récemment dominés, soit par dotation d'établissements précédemment constitués, enrichis de butin et de terres de conquête. Les monastères se voient ainsi confier, au sein des régions frontalières, un rôle de marquage chrétien et de structuration économique, sociale et politique qui contribue à incorporer pleinement les nouveaux territoires aux royaumes du nord. Ce processus de colonisation monastique ne prend certes pas la forme, comme le soutenait jadis Claudio Sánchez-Albornoz, de la *re población* d'espaces totalement désertés, mais il n'en implique pas moins des opérations ponctuelles de défrichement et de peuplement. Le rôle des monastères dans ce que José Ángel García de Cortázar a appelé l'« organisation sociale de l'espace » ne relève pas seulement d'une dynamique pionnière liée à la progression vers le sud : il se développe aussi en arrière de la zone frontalière, se nourrissant d'un dynamisme agricole et démographique aux origines vraisemblablement anciennes. Pour y répondre, les monastères ouvrent bon gré mal gré à la culture certaines portions de leurs domaines, traditionnellement orientées vers l'exploitation sylvo-pastorale.

Plus largement, les établissements septentrionaux se trouvent marqués par la situation frontalière qui caractérise la péninsule Ibérique tout entière. Leurs fonctions traditionnelles de prière et de charité connaissent sur ce terrain des réorientations remarquables, dont témoignent notamment l'attention au sort des captifs ou, à une époque avancée, le développement d'oraisons pour la protection et la victoire contre les païens. Victimes des assauts musulmans, certainement dès le moment de la conquête puis de façon mieux attestée au temps d'Abd al-Rahman III ou des raids amirides, les monastères s'engagent aussi activement dans la défense des territoires chrétiens : des moines prennent les armes, dressent des fortifications, accompagnent les armées sur le champ de bataille, s'impliquent dans la négociation des trêves et des redditions. Cette puissante empreinte du fait frontalier ne semble pourtant pas suffire à créer un intérêt très vif pour les réalités andalouses : malgré les contacts culturels qu'elle favorise inévitablement, ni les ennemis musulmans ni les frères mozarabes n'éveillent outre mesure la curiosité des moines septentrionaux. Les rédacteurs des chartes

décrivent avec une certaine neutralité les ravages causés par les incursions d'Al-Mansûr, en les imputant avant tout aux péchés des chrétiens ; les moines mozarabes sont accueillis avec leurs trésors et se voient confier la restauration de monastères laissés en ruines, mais le destin de ceux qui restent en terre d'Islam ne suscite apparemment guère l'attention, sinon pour dépouiller un monastère encore actif des reliques de martyrs qu'il conserve.

L'emploi de moines pour la conduite de missions diplomatiques n'est qu'un témoignage parmi d'autres du prestige social dont ils jouissent : la promotion courante d'abbés à l'épiscopat, la place tenue par les moines dans l'entourage des souverains ou des comtes, le recours à leur compétences techniques qui les fait juges ou scribes hors des murs de leurs monastères en sont d'autres manifestations évidentes. Cette haute estime dans laquelle la société les tient s'explique sans doute à la fois par leur culture, par leurs origines sociales souvent élevées et par le charisme que leur confère le choix d'une *vita* réputée par nature *sancta*. Les plus « saints » d'entre eux y gagnent dès leur mort les honneurs d'un culte local, en un temps où les promotions à la sainteté apparaissent pour le reste réservées aux récents martyrs en terre d'Islam. Dans le haut Moyen Âge hispanique, il est donc indubitable que les moines et les monastères, par les fonctions qu'ils remplissent et par la grande valeur reconnue à leur genre de vie, occupent à bien des égards un rôle décisif dans l'organisation et le fonctionnement de la société.

Celui-ci n'apparaît pourtant pas tel, au témoignage des sources conservées, qu'il laisse émerger, dans les discours et les représentations, l'idée promue à la même époque par les grands monastères du nord des Pyrénées selon laquelle les moines formeraient l'élite d'une société chrétienne hiérarchisée en fonction d'un critère de pureté, et pourraient prétendre, pour cette raison même, occuper en quelque façon le sommet de l'ordre du monde. À ce titre, il n'apparaît pas clairement que les moines ibériques aient constitué, au IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle, un *ordo* bien défini, repérable comme tel, conscient de son identité propre et prompt à s'auto-promouvoir. La multiplicité et l'indéfinition des vocables utilisés pour désigner les moines, leur fusion courante avec le laïcat dans les nomenclatures sommaires que délivrent les chartes, le caractère apparemment très monastique de certains chapitres cathédraux, une apparence physique qui les distingue peut-être mal des laïcs ou des clercs – l'absence de volonté, en tout cas, d'en proposer une représentation bien différenciée – sont autant d'indices abondant dans le sens d'une catégorisation sociale peu marquée. Les rares entreprises de classification un peu systématique de la société rejettent presque toujours les moines à une position marginale, entre les clercs ordonnés et les simples laïcs.

Surtout, certaines lacunes et silences des sources, analysés conjointement, ne peuvent s'expliquer seulement par les aléas de la transmission documentaire. L'extrême pauvreté des productions culturelles originales émanant des *scriptoria* monastiques et la faible place donnée aux moines dans celles qui nous sont parvenues ne laissent imaginer aucune ambition de valoriser pour lui-même le monachisme et d'affirmer sa nécessité sociale. Pas plus qu'ils ne s'occupent de produire des chroniques, des *vitae* ou des images propres à affirmer la supériorité de leur genre de vie, les moines n'élaborent ces instruments à vocation mémorielle et identitaire que forment les cartulaires. La faible monumentalité des églises monastiques conservées, de dimensions toujours modestes, conforte ces impressions. La lecture des quelques chroniques émanant des cercles royaux conduit au même constat : les monastères y frappent surtout par leur très faible présence et par leur instrumentalisation au profit d'une royauté qui tient fermement l'Église sous sa coupe. Les seules figures de moines un peu mises en valeur au sein de ces textes sont celles des vieilles gloires de l'Orient. C'est à leur modèle que se rattachent avant tout les promotions récentes de moines à la sainteté et les discours qui s'y rattachent, dont la brève *Vita Froilanis* offre une illustration exceptionnelle : les saints moines, comme les Pères du désert, sont d'abord des ermites et ascètes convertis sur le tard, peu enclins à s'engager dans le monde, même si leur puissance d'attraction sociale finit par les y ramener. Si un tel héritage n'est plus aussi expressément revendiqué qu'il l'avait été à l'époque wisigothique par un Valère du Bierzo, les textes copiés et lus dans les monastères n'en témoignent pas moins d'un puissant attrait pour les origines orientales du monachisme, en fort contraste avec le large désintéret pour les écrits monastiques « modernes », produits dans les grandes communautés du monde franc, dont témoignent les bibliothèques monastiques et les manuscrits conservés. Bien qu'un peu schématique, l'idée souvent exprimée selon laquelle le monachisme hispanique du haut Moyen Âge reste longtemps caractérisé par une forme d'archaïsme n'est donc pas sans pertinence ; elle pourrait expliquer une certaine marginalisation idéologique.

Archaïque, le monachisme hispanique l'est non seulement par son ancrage dans les formes et les idéaux anciens ; il l'est aussi par rapport à une certaine « modernité », alors dominante en Occident : celle qui s'incarne au IX<sup>e</sup> siècle dans les puissants monastères de l'empire carolingien, puis aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles à Cluny, dans les établissements qui gravitent à l'entour du monastère bourguignon et quelques autres encore. En regard de ces établissements bien connus, les monastères du nord péninsulaire présentent au cours de la période étudiée un certain nombre de singularités, au-delà d'une somme de caractères partagés qui les fond tous ensemble dans le creuset du monachisme chrétien tel qu'il s'est

développé en Occident depuis l'Antiquité tardive. Les plus évidentes ne sont pas proprement monastiques, mais valent pour toute l'Église péninsulaire : l'activité liturgique des moines dépend des textes du rite hispanique ; la copie de manuscrit s'effectue dans l'écriture wisigothique ; le *Liber Iudiciorum* et les canons de l'*Hispana* donnent à la société chrétienne en général, et aux monastères en particulier, des fondements juridiques qu'il n'est pas nécessaire de supposer étroitement contraignants pour admettre leur fonction référentielle.

Plus largement, la force de l'héritage wisigothique ne saurait être négligée. Culturelle, comme le montrent bon nombre de manuscrits lus et copiés dans les monastères, elle marque aussi la vie monastique de façon plus spécifique, malgré notre incapacité à repérer, dans le destin individuel de chaque monastère, d'évidentes continuités entre l'avant et l'après 711. La place consacrée aux règles monastiques de l'époque wisigothique dans les *codices regularum* et la large diffusion des pactes monastiques comme modalités de définition des relations hiérarchiques internes aux monastères, de profession collective de leurs membres, de prise de fonction d'un abbé voire de fondation pure et simple d'une nouvelle communauté révèlent l'empreinte laissée par les traditions antérieurement forgées sur le sol ibérique. Il ne s'agit pas seulement de transmission textuelle : ces textes vivants font l'objet d'une réappropriation active, qui témoigne de leur valeur perpétuée, et les formes sociales dont ils avaient émané ne s'éteignent pas avec la chute du royaume de Tolède. La prégnance du phénomène érémitique dans le nord-ouest de la péninsule, le modèle ponctuellement réactivé de l'*episcopus sub regula*, la pratique répandue d'un monachisme de recrutement familial au sein de communautés doubles – illustrées au VII<sup>e</sup> siècle par la *Regula communis* ou par les écrits de Valère du Bierzo – témoignent jusqu'au X<sup>e</sup>, voire jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, du maintien d'un monachisme qui plonge ses racines dans la tradition wisigothique. Après la conquête musulmane, l'expansion progressive des territoires chrétiens, la nécessité de procéder à leur intégration socio-économique et religieuse, la croissance agricole et démographique contribuent au succès considérablement amplifié de ces établissements souvent modestes, émanés d'une famille de l'élite locale ou d'une communauté rurale ; le recours aux formules d'association pactuelle et la souplesse des systèmes de réglementation monastique – caractérisés par la multiplicité des références normatives, sans exclusivité ni même priorité de l'une d'entre elles – favorisent une génération et une prolifération difficilement contrôlables par la hiérarchie ecclésiastique. Aux côtés de ces petits établissements se constituent, essentiellement à partir du X<sup>e</sup> siècle, de grands monastères patronnés par les détenteurs du pouvoir politique et de la puissance foncière. Ce modèle de monachisme royal ou aristocratique est certes bien connu par ailleurs, mais son originalité tient peut-être, dans le

cas ibérique, à la lenteur du phénomène à émerger dans des dimensions bien visibles autant qu'à la tardive autonomisation de ces établissements.

La fin de la période étudiée est, à bien des égards, le temps d'une normalisation. La pénétration accrue des idées et des hommes venus du nord des Pyrénées et la volonté réformatrice des souverains, à partir du règne de Sanche III de Pampelune, en sont les principaux moteurs. En l'espace de quelques décennies, le monachisme connaît ainsi de remarquables évolutions qui touchent aussi bien le domaine des pratiques que l'idée de sa place dans la société. Se diffuse alors avec une ampleur sans précédent, même si ses racines plongent au début du X<sup>e</sup> siècle, l'adoption de la règle bénédictine comme texte de référence : le monachisme y gagne, sans doute, une définition plus rigoureuse que promet au même moment le renouveau conciliaire, d'où émerge une meilleure séparation des genres de vie et des fonctions. La réforme clunisienne imposée au monastère de Sahagún, sans doute le plus puissant établissement péninsulaire de l'époque, et à San Pedro de Dueñas, son pendant féminin, n'est que la partie émergée de l'iceberg. C'est aussi le temps d'un changement de liturgie qui touche directement les moines ; c'est le temps des premiers cartulaires et des premiers nécrologes, des premières œuvres narratives de quelque ampleur composées au sein des monastères, d'une institutionnalisation accentuée des communautés monastiques, des premières représentations iconographiques de moines bien distingués par un habit qui leur soit propre. C'est encore le temps de l'agrandissement des églises monastiques, reconstruites dans le style roman, celui de la mise en valeur renouvelée des espaces sacrés qui s'étendent autour d'elles, des immunités démultipliées et d'une seigneurialisation sans précédent du pouvoir monastique. C'est enfin le temps où se cristallise une idéologie de plus en plus vigoureusement hostile à l'Islam, qui nourrit dans les monastères l'émergence d'une liturgie belliqueuse spécifiquement orientée contre l'ennemi musulman. Il aurait fallu, pour mesurer pleinement les effets de telles évolutions conjuguées, pousser les analyses plus loin dans la chronologie, mais l'accumulation d'indices convergents et concomitants donne à croire que les monastères d'Hispanie, rouages essentiels dans la mise en place d'un « système ecclésial » plus conforme aux schémas en vigueur outre-Pyrénées, entrent alors dans une nouvelle époque de leur histoire<sup>3084</sup>. Tout ne change pourtant pas en un jour, ni dans les pratiques, ni dans les représentations. Les concessions de monastères en bénéfice ou l'enrichissement personnel de moines par le roi Alphonse VI révèlent l'ampleur limitée des réformes, bornées par les intérêts supérieurs. Vue du nord des Pyrénées, la péninsule Ibérique demeure, à l'orée du XII<sup>e</sup> siècle, cette « extrémité de la terre » où foisonne la diversité des coutumes, incapable

---

<sup>3084</sup> Nous empruntons la notion de « système ecclésial » à IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 41-44.

de nourrir en son sein des moines assez savants ou exemplaires pour porter à eux seuls les vents du renouveau.

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

# **MOINES AUX EXTRÉMITÉS DE LA TERRE**

## **Fonctions et représentations du monachisme dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)**

Tome II

THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE

Présentée et soutenue publiquement le samedi 22 novembre 2014 par

**Florian GALLON**

Sous la direction de M. Patrick HENRIET

**Membres du jury :**

M. Carlos DE AYALA MARTÍNEZ, Professeur à l'Universidad Autónoma de Madrid.

Mme Isabelle CARTRON, Professeure à l'Université Bordeaux Montaigne.

M. Patrick HENRIET, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études.

M. Dominique IOGNA-PRAT, Directeur de recherche au CNRS, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

M. Philippe SÉNAC, Professeur à l'Université de Paris 4-Sorbonne.



# **ANNEXES**



## **Annexe I. Ventilation typologique des chartes hispaniques du haut Moyen Âge (711-1100)**

*N.B.* : Le comptage est effectué en nombre d'actes recensés, répartis par collection documentaire. Sont exclus les actes reconnus comme faux. En cas de double édition d'un même acte dans deux collections documentaires différentes, une seule des deux éditions est prise en compte. Les actes retenus sont ceux des collections documentaires éditées correspondant à la période définie, principalement issus des anciens fonds de monastères et de cathédrales. N'ont pas été pris en compte pour eux-mêmes, sauf exception spécifiée le cas échéant (voir *infra*, le cas de San Juan de la Peña), les recueils d'actes royaux, dans la mesure où les actes qui s'y trouvent édités proviennent pour leur très grande majorité des collections documentaires utilisées. Ont également été écartées quelques collections mineures, comportant moins de cinq actes pour la période considérée, et celles dont les actes se trouvent également édités dans d'autres collections documentaires (par exemple CSMP, dont les actes sont édités dans CDCL et CDMS, ou MPSC, dont les actes sont édités dans LCFA 1-2). Cinq grandes régions ont été définies, soit d'ouest en est et du nord au sud : 1) Galice-Portugal ; 2) Asturies-Liébara-Cantabrie ; 3) Bierzo-León ; 4) Castille-Rioja ; 5) Navarre-Aragon. Pour chacune de ces régions, les collections documentaires prises en compte sont les suivantes :

- 1) Galice-Portugal : CDCM ; CDMC (complété par TC pour les actes postérieurs à 1006) ; CGri ; LCFA 1-2 ; LFB ; LPC ; LTL ; TLo ; TS 1-2 ; TSJC ; TSJS ; Tumbo A ; TVL ; VMH.
- 2) Asturies-Liébara-Cantabrie : LRS (complété par ASM) ; CDCO ; CSTL ; CSVO ; MSMP ; MSPO.
- 3) Bierzo-León : CCVD ; CDCA ; CDCL 1-4 ; CDMS 1-3 ; CSMO ; CSPE ; DCP ; DSMV ; DSZC ; MSID ; PSIL ; TSMC ; TSPM
- 4) Castille-Rioja : BGGV ; CAIb ; CArl ; CDO (complété par DMO) ; CIC ; CSM 1-2 ; CSMR ; CSPC ; DCB ; DMS ; DMV ; DPML.
- 5) Navarre-Aragon : CDCP ; CDI ; CDS ; CDVS ; CFan (complété par CDAF) ; CSJP (complété après 1063 par DCSR 1-2-CDSR-CDPI) ; DML.

Dans chaque tableau, quatre rubriques sont distinguées : actes ; donations ; donations aux monastères ; autres actes monastiques. La rubrique « actes » recense l'intégralité des actes édités au sein de chaque corpus ; la rubrique « donations » l'intégralité des actes de donation, concession de droits, confirmation de biens ou de droits, quel qu'en soit le destinataire ; la rubrique « donations aux monastères » l'intégralité des actes de donation, concession ou confirmation délivrés en faveur d'un monastère hispanique ; la rubrique « autres actes

monastiques » tous les autres actes impliquant comme auteur, acteur principal ou destinataire une communauté monastique, un abbé ou un moine hispaniques (actes de vente, d'échange, inventaires de biens, procès-verbaux de décisions judiciaires, notices de consécration d'une église monastique, *etc.*). Cette dernière rubrique n'inclut pas les actes dont l'objet est la cession d'un monastère, dès lors que ni le donateur ni le destinataire ne sont de condition monastique (exemple : donation d'un monastère par un roi à un évêque).

## I.I. Galice-Portugal

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	1	1	0	0
761-770	0	0	0	0
771-780	2	2	2	0
781-790	4	3	3	0
791-800	0	0	0	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>7</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>0</b>
801-810	1	0	0	0
811-820	3	3	2	0
821-830	3	1	1	0
831-840	5	4	0	0
841-850	3	2	1	0
851-860	9	7	4	0
861-870	10	8	3	1
871-880	14	10	5	2
881-890	13	11	3	0
891-900	10	6	1	0
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>71</b>	<b>52</b>	<b>20</b>	<b>3</b>
901-910	21	17	13	1
911-920	40	44	9	3
921-930	61	47	18	8
931-940	76	46	30	9
941-950	59	38	23	8
951-960	89	54	38	25
961-970	104	57	47	37
971-980	56	35	30	17
981-990	82	60	50	15
991-1000	72	42	33	17
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>660</b>	<b>440</b>	<b>291</b>	<b>140</b>
1001-1010	117	36	34	67
1011-1020	64	28	22	33
1021-1030	82	42	31	29
1031-1040	108	44	33	25
1041-1050	77	41	34	13
1051-1060	86	31	26	14
1061-1070	82	35	31	32
1071-1080	119	73	47	22
1081-1090	157	92	47	26
1091-1100	212	113	71	27
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>1104</b>	<b>535</b>	<b>376</b>	<b>288</b>
<b>TOTAL</b>	<b>1842</b>	<b>1033</b>	<b>692</b>	<b>431</b>

## I.II. Asturies-Liébara-Cantabrie

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	0	0	0	0
761-770	0	0	0	0
771-780	0	0	0	0
781-790	2	1	1	1
791-800	0	0	0	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
801-810	1	1	1	0
811-820	1	1	0	0
821-830	4	3	3	1
831-840	1	1	1	0
841-850	2	2	2	0
851-860	1	1	1	0
861-870	4	2	1	2
871-880	3	3	1	0
881-890	5	1	1	3
891-900	0	0	0	0
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>22</b>	<b>15</b>	<b>11</b>	<b>6</b>
901-910	1	0	0	0
911-920	11	4	1	1
921-930	17	4	2	5
931-940	6	1	1	1
941-950	16	8	7	3
951-960	6	4	3	0
961-970	23	16	13	2
971-980	11	7	4	3
981-990	8	6	5	0
991-1000	8	5	4	1
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>107</b>	<b>55</b>	<b>40</b>	<b>16</b>
1001-1010	8	4	1	1
1011-1020	8	6	2	2
1021-1030	17	14	14	2
1031-1040	10	8	8	2
1041-1050	28	16	14	6
1051-1060	28	14	11	7
1061-1070	19	14	12	6
1071-1080	26	14	10	2
1081-1090	76	37	35	18
1091-1100	33	17	9	6
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>253</b>	<b>144</b>	<b>116</b>	<b>52</b>
<b>TOTAL</b>	<b>384</b>	<b>215</b>	<b>168</b>	<b>75</b>

### I.III. Bierzo-León

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	0	0	0	0
761-770	1	0	0	1
771-780	1	1	1	0
781-790	0	0	0	0
791-800	0	0	0	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>
801-810	0	0	0	0
811-820	0	0	0	0
821-830	0	0	0	0
831-840	0	0	0	0
841-850	0	0	0	0
851-860	4	1	0	0
861-870	5	2	0	0
871-880	7	3	0	0
881-890	1	0	0	0
891-900	12	7	5	0
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>29</b>	<b>13</b>	<b>5</b>	<b>0</b>
901-910	15	7	5	1
911-920	53	36	27	10
921-930	83	52	48	15
931-940	137	48	38	56
941-950	180	44	39	65
951-960	203	92	73	69
961-970	189	65	48	71
971-980	146	72	58	32
981-990	130	84	71	28
991-1000	118	66	45	16
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>1254</b>	<b>566</b>	<b>452</b>	<b>363</b>
1001-1010	170	54	45	31
1011-1020	160	77	57	20
1021-1030	227	93	69	24
1031-1040	215	120	93	25
1041-1050	232	144	106	23
1051-1060	174	105	77	29
1061-1070	193	142	101	14
1071-1080	211	165	93	14
1081-1090	197	133	86	17
1091-1100	385	287	226	45
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>2164</b>	<b>1320</b>	<b>953</b>	<b>242</b>
<b>TOTAL</b>	<b>3449</b>	<b>1900</b>	<b>1411</b>	<b>606</b>

## I.IV. Castille-Rioja

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	1	1	1	0
761-770	0	0	0	0
771-780	0	0	0	0
781-790	0	0	0	0
791-800	1	1	1	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>0</b>
801-810	1	1	1	0
811-820	0	0	0	0
821-830	2	2	2	0
831-840	1	1	1	0
841-850	0	0	0	0
851-860	1	1	1	0
861-870	6	6	6	0
871-880	8	8	8	0
881-890	1	1	1	0
891-900	4	3	2	0
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>24</b>	<b>23</b>	<b>22</b>	<b>0</b>
901-910	6	3	2	2
911-920	9	6	6	1
921-930	18	13	12	1
931-940	35	21	19	7
941-950	97	78	73	10
951-960	51	40	37	6
961-970	60	35	29	19
971-980	48	38	35	9
981-990	35	20	17	11
991-1000	27	22	21	3
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>386</b>	<b>276</b>	<b>251</b>	<b>69</b>
1001-1010	21	16	16	6
1011-1020	47	31	29	9
1021-1030	49	32	27	9
1031-1040	57	39	33	12
1041-1050	140	108	94	12
1051-1060	111	69	55	22
1061-1070	223	168	132	32
1071-1080	241	153	130	72
1081-1090	304	186	149	93
1091-1100	149	105	60	34
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>1342</b>	<b>907</b>	<b>725</b>	<b>301</b>
<b>TOTAL</b>	<b>1754</b>	<b>1208</b>	<b>1000</b>	<b>370</b>

## I.v. Navarre-Aragon

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	0	0	0	0
761-770	0	0	0	0
771-780	0	0	0	0
781-790	0	0	0	0
791-800	0	0	0	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>
801-810	0	0	0	0
811-820	1	0	0	1
821-830	2	0	0	2
831-840	1	1	1	0
841-850	6	6	6	0
851-860	0	0	0	0
861-870	2	2	2	0
871-880	0	0	0	0
881-890	0	0	0	0
891-900	2	1	1	1
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>14</b>	<b>10</b>	<b>10</b>	<b>4</b>
901-910	0	0	0	0
911-920	3	1	1	2
921-930	4	3	3	0
931-940	1	1	1	0
941-950	5	2	2	1
951-960	2	2	2	0
961-970	1	0	0	0
971-980	3	3	3	0
981-990	1	1	1	0
991-1000	4	4	4	0
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>24</b>	<b>17</b>	<b>17</b>	<b>3</b>
1001-1010	4	3	3	0
1011-1020	4	2	2	1
1021-1030	32	17	13	2
1031-1040	31	25	17	1
1041-1050	63	46	37	13
1051-1060	118	77	68	33
1061-1070	122	94	78	26
1071-1080	120	86	49	15
1081-1090	172	106	72	23
1091-1100	221	157	83	38
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>887</b>	<b>613</b>	<b>422</b>	<b>152</b>
<b>TOTAL</b>	<b>925</b>	<b>640</b>	<b>449</b>	<b>159</b>

## I.VI. Ensemble

Période	Actes	Donations	Donations aux monastères	Autres actes monastiques
711-720	0	0	0	0
721-730	0	0	0	0
731-740	0	0	0	0
741-750	0	0	0	0
751-760	2	2	1	0
761-770	1	0	0	1
771-780	3	3	3	0
781-790	6	4	4	1
791-800	1	1	1	0
<b>Tot. VIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>13</b>	<b>10</b>	<b>9</b>	<b>2</b>
801-810	3	2	2	0
811-820	5	4	2	1
821-830	11	6	6	3
831-840	8	7	3	0
841-850	11	10	9	0
851-860	15	10	6	0
861-870	27	20	12	3
871-880	32	24	16	3
881-890	15	12	4	0
891-900	28	17	9	1
<b>Tot. IX<sup>e</sup> s.</b>	<b>155</b>	<b>112</b>	<b>69</b>	<b>11</b>
901-910	43	27	20	4
911-920	116	91	44	17
921-930	183	119	83	29
931-940	255	117	89	73
941-950	357	170	144	87
951-960	351	192	153	100
961-970	377	173	137	129
971-980	264	155	130	61
981-990	256	171	144	54
991-1000	229	139	107	37
<b>Tot. X<sup>e</sup> s.</b>	<b>2431</b>	<b>1354</b>	<b>1051</b>	<b>591</b>
1001-1010	320	113	99	105
1011-1020	283	144	122	65
1021-1030	407	198	154	66
1031-1040	421	236	184	65
1041-1050	534	355	285	67
1051-1060	517	296	237	105
1061-1070	639	453	354	110
1071-1080	717	491	329	125
1081-1090	906	554	389	177
1091-1100	1000	679	449	150
<b>Tot. XI<sup>e</sup> s.</b>	<b>5744</b>	<b>3519</b>	<b>2602</b>	<b>1035</b>
<b>TOTAL</b>	<b>8343</b>	<b>4995</b>	<b>3731</b>	<b>1639</b>

## Annexe II. La liturgie des heures

### II.I. Prologue du *Liber horarum* de Silos (Silos, Archivo monástico, 7, f. 31<sup>r</sup>-32<sup>r</sup>).

Nous reproduisons la transcription de FLORES ARCAS, *Las horas diurnas*, p. 241.

[f. 31<sup>r</sup>] INCIPIT PROLOGUS

Consummato denique matutino officii ordine constituto, aliquid apud monachis peculiariter est canendum. Ad futurum diei ad nihilum prebeat ad exsolbendum ministerium subter adnixa. Unde hoc quoque subsequente psalmo, cum prenotatis tribus clausulis statim post matutino officii recensentes, non in meto horarum ponimus, set specialiter sicut diximus in supplicationibus, exhibemus pro futuro feliciter ordine consummando. Nam prime et secunde conexus ordo depromittur. [f. 31<sup>v</sup>] Tertia singulariter. Quarta et quinte simili modo coniuncte. Sexta namque singulariter. Septime et octabe gemina premuntur conclusione. Nona singulariter in ordine, ac deinde decima et undecima et duodecima semper ante uespera recitatur et pari coiunctione explicatur.

A monachus ergo cathedralis ordo quod est matutini et uespertini sibe completi officium, extra hunc orarum ordine suo est exsolbendum.

Inde denique instituta duodecim diuinarum et duodecim noctium [f. 32<sup>r</sup>] ordinarum suarum officium sollicite est exolbendo monachis. Nunc iam ut diximus ita inquoatur post matutino.

## II.II. *Ordo cathedralis* et *ordo monasticus* : tableau comparatif

D'après PINELL, « El oficio hispano-visigótico », p. 400.

L'ajout de l'office de complies dans l'*ordo cathedralis* est de notre fait, car il correspond à la présentation du prologue du ms. Silos, 7. Pour Pinell (*ibid.*, p. 405-407), cependant, l'*ordo cathedralis* se composait à l'origine uniquement des deux offices de mâtines et de vêpres. La distinction entre *peculiares orationes* (ou prières de dévotion) et *horae canonicae* (ou heures canoniques) est établie et expliquée *ibid.*, p. 407-408.

<i>Ordo monasticus</i>		<i>Ordo cathedralis</i>
<i>Peculiares orationes</i>	<i>Horae canonicae</i>	
<i>Ordo ad medium noctis</i>		
	<i>Ad nocturnos sive vigiliae</i>	
<i>Post nocturnos</i>		
	<i>Ad matutinum</i>	<i>Ad matutinum</i>
<i>Ordo peculiaris sive Aurora</i>		
<i>Ad primam et secundam</i>		
	<i>Ad tertiam</i>	
<i>Ad quartam et quintam</i>		
	<i>Ad sextam</i>	
<i>Ad septimam et octavam</i>		
	<i>Ad nonam</i>	
<i>Ad decimam, undecimam et duodecimam</i>		
	<i>Ad vesperum</i>	<i>Ad vesperum</i>
	<i>Ad completa</i>	<i>Ad completa</i>
<i>Ante lectulum</i>		

### Annexe III. Liste des pactes monastiques conservés

Date	Monastère	Nom du supérieur	Référence documentaire
Deuxième moitié du VII <sup>e</sup> siècle	—	—	PRC
VIII <sup>e</sup> siècle	—	—	DÍAZ Y DÍAZ, « The Lerins manuscript », p. 147-148
759	San Miguel de Pedroso	Nonna Bella	CSM 1, n° 1
790	Aguas Calidas	Álvaro	DEPA, n° 14
818-??	San Pedro de Naroba	Argilegus	DEPA, n° 27
842	Santa María de Barreto	Astrulfo	CDMC, n° 1
855	San Pedro de Tejada	Rodanio	HCC, n° 26
856	Santa Eulalia de Búbal	Absalón	CDMC 1, n° 2
Milieu du IX <sup>e</sup> -début du X <sup>e</sup> siècle	—	Sabaricus	LETINIER, « Naturaleza jurídica », p. 59, n. 11
870-900	San Juan de Orbañanos	Guisando/Diego	BGGV, n° 7
871	Santa María de Mezonzo	Fulgaredus	CDMC 1, n° 3-4
904	San Martín de Rosende	Visclafredus	TSJS, n° S-1
907	Santiago de Mortolanes	Sesericus	TSJS, n° 210
918-924	San Pedro de Viñón	Osanio	CSTL, n° 24
921	San Pedro de Cardeña ?	Pedro	CSPC, n° 14
930	San Mamés de Ura	Eufrasia	CDCC, n° 5
931	San Juan de Tabladillo	Esteban	CARl, n° 9
941	Santa María de Piasca	Ailo	CSMP, n° 8
959	San Julián de Villagonzalo	Urraca	CSPC, n° 95
967	Santa Cristina	Metero	CSM 1, n° 86
975	San Martín de Modúbar	Áznar	CSPC, n° 167
980	Santillana	Indulfo	LRS, n° 29
1044	Sotovellanos	Arcisclo	HCC, n° 665
1045	São Salvador de Leça	Tudeildus	LPC, n° 153



**Annexe IV. La formule *secundum docet sancti Benedicti regula*  
dans les chartes léonaises et castillanes des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles**

	Date	Transmission et qualification de l'acte	Monastère	Formule	Réf. doc.
A	30.11.905	Pseudo-original et copie (début XII <sup>e</sup> s.) Interpolé	Sahagún	<p>[...] <i>studuimus hanc basilicam restaurare, ampliare et ditare quam ab hismaelita oste dinoscitur fuisse diruta. In Dei nomine et in Christi amore et vestre eglise perpetuali honore. Licet primordia bonorum operum que Deo inspirante in mente gignitur operibus deputetur, tamen ea que maiore cumulo et potiore crescunt in voto ampliore remuneratione expectatur in premio digne igitur iam sua spei vota in domo celica mansionum multarum collocat qui domum sancte eglise restaurat vel in melius construere procurat sed quia Dei sunt homnia et que de manu illius accepimus parva ex multis illi offerimus. [...] concessimus donationem Recessvindi abbati vel Sanctorum Facundi et Primitibi cum fratribus suis concedimus curam habere, regere et monasticam vitam secundum docet Sancti Benedicti regulam ibidem exercere nullumque in aliquo eum salubriter inquietare decernimus et secure perenniter manere precepimus et ut vires eis ministraverint edificare, plantare, procurare non desinant et in suis stipendiis hac utilitatibus prout opus eis fuerint expendere licentiam non denegamus eis habere; tamen monemus ut tam histe supranominatus abba seu futuros qui post eum in loco eius successerint votum hunc nostrum quamlibet tepida conversatione non audeat dissolvere. Obtamus etiam et eos qui post felicissimum temporibus nostris regio subolis nostris dabitur per eterni regis imperium ut de nostris oblationibus cunctis quibus Deo placere studuimus nihil auferre, nihil emutilare presumat sed cumulare. Quisquis vero quod absit ad inrumpendum ausu temerario venire niterit vibens suis a fronte careat lucernis postque picea non evadat baratri pena. Idem obsegramus tam abbates quam et ceteri qui ibidem</i></p>	CDMS 1, n° 8

				<i>advenerint fratres ut pro sospitate nostra vel incolomitate regni orare non desinant. [...]</i>	
B	15.02.911	Transcr. Yepes (début XVII <sup>e</sup> s.) Interpolé	S. Isidro de Dueñas	<i>[...] vt tam iam dictus Ouecco abbas cum fratribus suis, quam qui post eum loco eius successerit, qui vitam sanctam secundum regula beati Benedicti ibidem duxerint, habeant, possideant, vindicent et defendant. Et pro nobis regni que nostri incolomitate orare non pigeant, et oblationem Christo Iesu offerant. [...]</i>	MSID, n° 1
C	19.02.[915-919]	Transcr. Yepes (début XVII <sup>e</sup> s.) Interpolé	S. Isidro de Dueñas	<i>[...] concedimus curam habere, regere, et monasticam vitam secundum docet sancti Benedicti regula ibidem exercere. Nullumque in hoc loco salubriter inquietare decernimus [...]</i>	MSID, n° 2
D	05.03.929	Pseudo-original Interpolé	S. Adrián de Boñar	<i>[...] concedimus monasterium aff[...] regere, tenere et monasticam uitam secundum docet sancti Benedicti regulam ibidem texere. Nullum in aliquo eum salubriter inquietare quesumus sed quiete et secure perenniter possideatis subplicamus, et ut uires eis ministraberint edificare, plantare, procurare non desistant et in suis stipendiis ac utilitatibus prout opus fuerit monasterii spendere licentiam de ipsis facultatibus quad dedimus non denegamus habere. Denique adclinis poscimus tam iste supra nominatus abba seu fratres qui post eum in loco eius successerint uotum hoc nostrum qualibet tepida conuersione audeant dissoluere. Obtamus etiam et eos qui post temporibus nostris excessum subolis nostris uel omnibus adfinitatibus uitam dabitur per eterni regis imperium, ut de nostris oblationibus cunctis quibus Deo placere studuimus nihil auferre, nihil emuttilare presumant. Quisquis uero, quod absit, ad inrupendum ausu temerario uenire niterit [...] uiuensque a fronte careat lucernis, postque picea non euadat baratri tenebras et in futuro iudicio reus existat. Ideo obsecramus tam abbates quorum et ceteri qui ibidem aduenerint fratres, ut pro sospitate eui uel incolomitate regni celestis, ut fruire mereamur orare non desinant. [...]</i>	CSPE, n° 9
E	940	Original	S. Román de Entrepeñas	<i>[...] studuimus has basilicas restaurare, ampliare et ditare pro remedio animarum nostrarum [...], licet primordia bonorum operum que Deo inspirante in mente gignitur iustitie operibus deputetur tamen ea que maiori cumulo et potiori crescunt in uoto ampliori remuneratione expectatur in premio digne iam sue</i>	DSRE, n° 1

				<p><i>spei uota in domo celica mansionum multarum conlocat qui domus sancta ecclesia restaurat uel in melius construere procurat [...] concedimus curam abere, regere et monasticam uitam, secundum docet sancti Benedicti regulam, ibidem exercere nullumque in aliquo eum salubriter inquietare decernimus set quiete et secure perenniter manere precepimus et ut uires eis ministraberint edificare, plantare, procurare non desinant et in suis stipendiis hac utilitatibus prout opus eis fuerit expendere licentiam non denegamus eis abere. Tamen monemus ut tam iste supra nominatus abba seu futurus qui post eum in loco eius successerit uotum hoc nostrum qualibet tepida conuersatione audeant dissolbere. [...] quisquis uero, quod absit, ad inrumpendum ausu temerario uenire niterit hoc nostrum testamentum tam ego quam etiam filiis uel aliquis propinquis nostris uibens suis a fronte ambobus careat lucernis postque picea non euadat baratri penam, set eum impiis et iniquis lugeat perpetim idem obsecramus tam abbates quamd ceteri qui ibidem aduenerint fratres, ut pro sospitate nostra uel incolomitate regni orare non desinant. [...]</i></p>	
F	01.02.944	Copie (fin XI <sup>e</sup> s.) Authentique ?	S. Martín de Modúbar	<p><i>[...] Licet primordia bonorum operum que, inspirante Deo, in mente gygnitur, iustitie operibus deputetur, tamen ea que maiori cumulo et portiori crescunt, ampliori remuneratione expectatur in premio. Digne igitur iam suo spei uota in domo celica mansionum multarum conlocata, qui domos ecclesie restaurat uel in melius construere prouocat [...] concedimus regere, gerere, et monasticam uitam et secundum docet sancti Benedicti regula, ibidem exercere, nullusque in alico eum salubriter inquietare decernimus, set quietem et secure perenniter manere perrecipimus, et uires ei ministrauerint edificare, plantare, procurare non desinant, et in suis stipendis hac utilitatibus, prout opus eius fuerit, expendere licentiam non denegamus eis abere. [...] Tamen monemus, tu tam yste supra nominatus Sancius, seu que futurus qui post eum in loco eius successerit, uotum hoc nostrum qualiuet tepida conuersatione non audeat dissoluere. [...]</i></p>	CSPC, n° 43
G	17.09.1042	Copie (fin XI <sup>e</sup> s.) Authentique	S. Salvador de Villacete	<p><i>[...] Et solummodo post hec abeant inter se ipsos pacem et dilectionem seu et caritatem non finctam, ut indesinenter pro nobis et pro omni</i></p>	CDMS 2, n° 473

				<i>populo et pro incolumitate principum orient. Ita dumtaxat Ermegildus abba uel qui post eum in domum Sancti Saluatoris aduenerit de nostro iuri uel filiis nostris in uestro adprehendens iure perhenniter faciat sotiare et secundum regulam beati Benedicti precepit, abeant, contineant et in perpetuum uindictent atque possideant et pro nobis cum omni collegio fratrum orare non pigeant. [...]</i>	
H	01.09.1044	Copie (fin XII <sup>o</sup> s.) Suspect	S. Pedro de Arlanza	<i>[...] concedimus uobis Uincenti abba cum fratribus uestris regere, tenere, edificare, plantare, procurare non desinant et monastica uita, secundum docet Sancti Benedicti regula, ibidem exercere, nullusque in alico inquietare decernimus, set quiete et secure perhenniter manere precipimus, prout opus eis fuerit, espendere licencia non denegamus abere. Tamen admonemus, tam uos quam illis qui post uos subcesserint, uotum nostrum qualibet tepida conuersacione non audeat dissoluere. [...]</i>	CDF, n <sup>o</sup> 24
I	01.10.1053	Copie abrégée (fin XVI <sup>o</sup> s.) Authentique	S. Isidro de Dueñas	<i>[...] Licet primordia bonorum operum que, Dei inspirante, in mente gignitur, iustitie operibus deputetur etc. [...] concedimus regere, tenere et monasticam uitam, secundum dacet [sic] Sancti Benedictius regulam ibidem eserceren etc. [...] y que los dichos abbade y frailes esten obligados a rogar a Dios pro sospitate nostra e pro incolummitate regni nostri orare non desinant. [...]</i>	CDF, n <sup>o</sup> 46

## Annexe V. Apparition de la règle de saint Benoît dans les chartes des monastères hispaniques (avant 1100, Catalogne exclue)

### V.1. Inventaire des premières occurrences

Monastère	Première attestation de la règle de saint Benoît	Transmission	Référence documentaire
San Cosme y San Damián de Abellar	905 (3 avril)	Original	CDCL 1, n° 18
Sahagún	905 (30 novembre) ?	Copie (ca. 1110) et pseudo-original	CDMS 1, n° 8
San Isidro de Dueñas	911 (15 février)	Copie (déb. XVII <sup>e</sup> s.)	MSID, n° 1
San Adrián de Boñar	929 (5 mars)	Pseudo-original	CSPE, n° 9
San Román de Entrepeñas	940	Original	CSRE, n° 1
San Martín de Modúbar	944 (1 <sup>er</sup> février)	Copie (fin XI <sup>e</sup> s.)	CSPC, n° 43
San Martín de Albelda	955	Copie (ca. 1501)	CALB, n° 21
San Millán de la Cogolla	971 ?	Copie (XI <sup>e</sup> s.)	CSM 1, n° 88
San Andrés de Pardomino	985 (22 octobre)	Original	CDCL 2, n° 506
Santiago de León	995 (10 février)	Copie (ca. 1125)	CDCL 3, n° 568
San Ciprian de Valdesaz	1000 (10 mars)	Copie (ca. 1125)	CDCL 3, n° 594
San Martín de Lalín	1010 (4 mai)	Original	CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », n° 3, p. 206
San Vicente de León	1011 (6 juin)	Copie (ca. 1125)	CDCL 3, n° 697
San Félix de León	1020 (1 <sup>er</sup> août)	Copie (ca. 1125)	CDCL 3, n° 770
San Miguel de la Vega	1021 (16 juillet)	Copie (ca. 1125)	CDCL 3, n° 777
Santa Eulalia de Pecaria	1033 (8 janvier)	Copie (ca. 1060-1070)	CSJP 1, n° 58
Santa María de León	1035 ? (1 <sup>er</sup> juin)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 940
San Miguel de León	1037 (9 juin)	Original	CDCL 4, n° 955
San Antolín de San Lorenzo	1038 (31 août)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 970
San Vicente de Oviedo	1042 (10 février)	Original	CSVO, n° 34
Santa María de León	1042 (18 septembre)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 1002
San Juan Bautista de Corias	1044 (25 avril)	Original	CDCO, n° 49
San Pedro de Arlanza	1044 (1 <sup>er</sup> septembre)	Copie (fin XII <sup>e</sup> s.)	CDF, n° 24
Santa María de Irache	1058	Copie (déb. XIII <sup>e</sup> s.)	CDI, n° 16
San Salvador de Nogal	1060	Original	CDMS 3, n° 615
San Antolín de Toques	1067 (23 février)	Original ?	SPAST, n° III.1
San Sebastián de Silos	1067 (16 avril)	Copie (2 <sup>e</sup> moitié XIII <sup>e</sup> s.)	DMS, n° 15
San Salvador de Pierna	1069 (2 septembre)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 1166
San Juan de la Peña	ca. 1060-1070 (1028 [falsifié])	Copie (ca. 1060-1070)	CSJP 1, n° 47
San Victorián de Sobrarbe	1071	Original	CDVS, n° 61
San Juan de Hérmedes	1077 (22 mai)	Copie (XII <sup>e</sup> s.)	AVI, n° 45
Santa María de Valvánera	1077	Copie contemporaine	DMV, n° 84
San Salvador de Lorenzana	1078 (3 mars)	Copie (XVI <sup>e</sup> s.)	TLo, n° 3
Santa María de Nájera	1079 (3 septembre)	Copie (fin XI <sup>e</sup> -déb. XII <sup>e</sup> s.)	AVI, n° 65
San Pedro de Dueñas	1080 (22 janvier)	Original	AVI, n° 66
San Julián de Samos	1080 ?	Copie (ca. 1200)	TSJS, n° 147
San Adrián de León	1081 (8 mars)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 1220
Santa Marina de Valdeón	1081 (9 juin)	Copie (ca. 1125)	CDCL 4, n° 1221
São Romão de Neiva	1083 (10 avril)	Original	PMH, n° 680
Vilela	1086	Copie (XVII <sup>e</sup> s.)	MATTOSE, <i>Le monachisme ibérique</i> , p. 122
San Isidoro de Callobre	1088 ? (6 septembre)	Copie (fin XII <sup>e</sup> s.)	HISC 3, n° 6
San Salvador de Leire	1092	Copie (ca. 1111)	DML, n° 138
San Pedro de Eslonza	1098 (20 août)	Original	CSPE, n° 67

## V.II. Commentaires

Hors des cas déjà étudiés dans le corps du texte ou de ceux qui ne posent pas difficulté (quand la première mention connue de la règle bénédictine est contenue dans un acte dont il n'y a pas lieu de douter), ce tableau appelle une série de commentaires explicatifs. Nous les présentons au cas par cas, en suivant l'ordre de succession du tableau :

- SANTA EULALIA DE PECARIA

Première et seule mention : 1033 (CSJP 1, n° 58).

Une interpolation ne peut être exclue, mais celle-ci ne peut être postérieure à l'élaboration de la plus ancienne partie du cartulaire de San Juan de la Peña, dans les années 1060, qui la transmet : voir CANELLAS LÓPEZ, « El Cartulario visigótico », p. 207-210.

- SANTA MARÍA DE IRACHE

Première mention retenue : 1058 (CDI, n° 16).

LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 552-553, identifie trois apparitions antérieures de la règle bénédictine à Irache : CDI, n° 6 (1033) ; n° 8 (1045) ; n° 15 (1056). Aucune ne possède une pleine crédibilité. Les deux premiers actes, comme celui de 1058, sont transmis tardivement, par le *Becerro* d'Irache (début du XIII<sup>e</sup> siècle) : voir CDI, p. XI-XII. L'acte de 1033 comporte diverses formules qui le rendent suspect : préambule relatant les destructions d'églises causées par les musulmans, selon un motif commun à nombre de falsifications ; substitution de la première personne du singulier habituellement utilisée dans les actes de donation par la troisième personne ; expression rare ou anachronique (*nulla persona publica uel priuata*). L'acte de 1045 est tenu pour interpolé par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, « Monjes y obispos », p. 241, n. 85. L'acte de 1056, transmis de façon indépendante sous une forme apparemment originale, pose un problème de datation insoluble, identifié par son éditeur Lacarra, qui ne permet pas d'accepter cette date plutôt qu'une autre. La transmission tardive de l'acte de 1058 interdit d'écarter l'hypothèse d'une interpolation, mais sa fiabilité est confortée par un acte de trois ans postérieur : transmis sous la forme d'une copie en écriture wisigothique, il contient également une référence à la règle bénédictine (CDI, n° 19).

- SAN SEBASTIÁN DE SILOS

Première mention retenue : 1067 (DMS, n° 15).

La transmission tardive de l'acte, par un cartulaire de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle (voir DMS, p. LI-LII), invite à la prudence.

- SAN JUAN DE LA PEÑA

La première mention retenue figure dans un acte de 1028 reconnu comme profondément interpolé (CSJP 1, n° 47). Voir pour une critique de cet acte DURÁN GUDIOL, *La Iglesia de Aragón*, p. 11 ; CDSM, doc. 38, p. 168-171. Néanmoins, comme la charte de Santa Eulalia de Pecaria citée plus haut, cet acte figure dans la partie la plus ancienne du cartulaire de San Juan de la Peña, élaborées vers 1060-1070. L'interpolation ne peut donc être postérieure : aussi avons-nous choisi de faire figurer la première mention crédible de la règle bénédictine dans les chartes de San Juan de la Peña sous la date *ca.* 1060-1070. Un autre acte de 1036 (CSJP 2, n° 68) paraît faire allusion à une application de la règle bénédictine à San Juan de la Peña, mais au sein d'un passage vraisemblablement interpolé au cours du XII<sup>e</sup> siècle, si l'acte entier n'est pas une pure forgerie.

- SAN SALVADOR DE LORENZANA.

Première mention retenue : 1078 (TLo, n° 53).

Après une mention de la règle bénédictine en 969 dans l'acte de fondation du monastère (TLo, n°1-2), éminemment suspect et comme tel écarté par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 740, et par ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 33, la première référence à la règle dans le Tumbo de Lorenzana date de 1078. La composition tardive de ce cartulaire, au XVI<sup>e</sup> siècle, sa fiabilité souvent douteuse et le rattachement du monastère de Lorenzana, dans l'acte de 1078, à l'*Ordine Sancti Benedicti* invitent à une certaine réserve. L'Ordre de saint Benoît est évidemment une notion anachronique à cette date, mais le terme *ordo* peut être compris, de façon plus vague, au sens de règle ou de mode de vie. Aussi ne voyons-nous pas d'argument assez décisif pour récuser l'authenticité de cet acte, par ailleurs crédible.

- SAN JULIÁN DE SAMOS.

Première mention retenue : 1080 ? (TSJS, n° 147).

ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 43, considère avec précaution cette mention comme une première attestation vraisemblable de la règle bénédictine à Samos. La transmission tardive, par le *Tumbo* de Samos daté de 1200 (TSJS, p. 11), et le fait que la règle bénédictine ne réapparaisse à Samos qu'en 1145 (ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, *loc. cit.*) invitent là encore à la prudence. Sur la datation de cet acte, voir TSJS, p. 309.

- SÃO ROMÃO DE NEIVA.

Première et seule mention : 1083 (PMH, n° 680).

La date sous laquelle cet acte est édité dans les PMH (1087) pose problème. La datation selon le synchronisme royal, qui établit le siège du pouvoir d'Alphonse VI à León, n'est en effet pas compatible avec l'année 1087, quand la capitale royale avait déjà été transférée à Tolède. Après consultation de l'original (Lisbonne, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, OSB, São Romão de Neiva, maço 1, doc. 1), la résolution de cette difficulté apparaît simple : l'année de l'ère hispanique donnée par le manuscrit n'est pas *Era millesima CXXV<sup>a</sup>*, mais *era millesima CXXI<sup>a</sup>*, soit 1083, deux ans avant la conquête de Tolède. Il convient en outre de corriger l'édition sur un autre point : l'acte n'est pas daté *in die quod erit VIII idus aprilis*, mais *in die quod erit III idus aprilis*.

- SAN ISIDORO DE CALLOBRE.

Première et seule mention : 1088 ? (HISC 3, n° 6).

Sur la date et l'authenticité de cet acte, nous acceptons prudemment les conclusions formulées par LÓPEZ SANGIL, J. L., « La fundación de San Isidro de Callobre », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 42, 1995, p. 11-24.

- SAN SALVADOR DE LEIRE.

Excellente étude critique des mentions de la règle bénédictine à Leire par FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire*, p. 92-96. Nous nous bornons à y renvoyer.

- SAN PELAYO DE ANTEALTARES (hors tableau).

ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino*, p. 34-35 et 40, considère que l'acte connu sous le nom de *Concordia* d'Antealtares, daté de 1077, porterait la mention la plus précoce de la règle bénédictine en Galice, en l'occurrence au monastère de San Pelayo de Antealtares. L'authenticité de cet acte est pareillement acceptée par LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 735-736. Il est édité dans AVI, doc. 49, p. 125-129 et ne nous est transmis que par une copie datée de 1435. Gamba, son éditeur, établit son inauthenticité.

- SANTA MARÍA (dioc. Palencia, non identifié) et SAN ANDRÉS DE ESPINAREDA (?) (hors tableau).

Mentions de la règle bénédictine en 1039 et 1071 respectivement.

Le tableau est fondé sur le dépouillement de la documentation pragmatique, mais il peut être ponctuellement complété par le recours aux témoignages épigraphiques.

L'inscription récemment mise au jour qui commémore la fondation d'un monastère dédié à la Vierge dans le diocèse de Palencia signale qu'il avait été instauré sous les auspices de saint Benoît. Le monastère concerné a été identifié comme celui de Santa María de Husillos, mais MARCOS DíEZ, D., *La abadía de Santa María de Husillos : Estudio y colección documental (904-1608)*, Palencia, 2011, p. 32, n. 12 a souligné la fragilité de cette proposition. L'inscription est présentée, reproduite et transcrite dans le catalogue Monacatus. *Las edades del hombre. Monasterio de San Salvador. Oña (Burgos)*, 2012, Valladolid, 2012, p. 224-225 : *+In nomine simplo divinoque auxilio et in onorem Sancte Marie virgine vel plurimi sancti [ed]ificavit Monio Abbas cvm ceteri fratres hoc opus [ut ?] [a]d exemplum Benedicti patris convivar[i ?] subtus auxilio Bernali episcopi et Garseani principe era LXXVIIa.*

L'inscription funéraire d'un abbé, découverte dans l'église de San Andrés de Espinareda au moment de sa rénovation, selon Yepes, indique de même que la communauté avait vécu conformément à la règle de saint Benoît sous la direction de l'abbé Gutier, mort en 1071 : voir YEPES, *Crónica*, vol. 3, p. 44. L'inscription est aujourd'hui perdue : son authenticité est donc incertaine. Le texte en est donné par YEPES, *loc. cit.*, et JIMÉNEZ SUÁREZ, M. J., *Colección documental del monasterio de San Andrés de Espinareda (1043-1428)*, León, 2005 (FEHL 107), p. 53 : *Subjacet huic silici, primus Guterrius abbas, istius ecclesiae uir magnae nobilitatis qui prudens*

*monachos hic constituit fore primos sub norma sancti consistentis Benedicti Era  
centena pariter nona sibi juncta millena vitam praesentem reliquit cui det coelestem  
Christus sine fine quietem qui legit hoc carmen statim respondeat. Amen.*

**Annexe VI. Liste des manuscrits conservés de l'*Expositio in regulam sancti Benedicti* de Smaragde de Saint-Mihiel copiés dans la péninsule Ibérique chrétienne (avant 1100)**

*N. B.* : Les bibliographies proposées sont sélectives. Elles pourront être complétées, pour un certain nombre de références anciennes, à l'aide de MILLARES CARLO, *Corpus de códices*.

**1. Manchester, John Rylands Library, Lat. 104.**

DATE : fin IX<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Castille (San Pedro de Cardeña ?) ou Rioja

BIBLIOGRAPHIE : JAMES, M. R., *A Descriptive Catalogue of the Latin Manuscripts in The John Rylands Library at Manchester*, I. *Numbers 1 to 183*, Manchester, 1921, p. 185-187 ; DÍAZ Y DÍAZ, « La circulation des manuscrits », p. 237, n. 130 ; BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 586 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 798-799 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Textos altomedievales extrahispanos », p. 247 ; SHAILOR, *The scriptorium of San Pedro de Berlangas*, p. 188-190 ; SHAILOR, « The scriptorium of San Pedro de Cardeña », p. 455-457 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 221, p. 148.

**2. Madrid, RAH, 26**

DATE : fin IX<sup>e</sup>-déb. X<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Navarre ou Rioja

BIBLIOGRAPHIE : BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 586 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 798 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 218-220 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Textos altomedievales extrahispanos », p. 243-245 ; RUIZ GARCÍA, *Catálogo*, p. 201-203.

**3. Silos, Archivo monástico, 1.**

DATE : fin IX<sup>e</sup>/déb. X<sup>e</sup> s.-945.

ORIGINE : Castille

BIBLIOGRAPHIE : WHITEHILL et PÉREZ DE URBEL, *Los manuscritos*, p. 8-12 ; BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 586 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 797-799 ; SHAILOR, *The scriptorium of San Pedro de Berlangas*, p. 172-204 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 203, p. 468-469 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Textos altomedievales

extrahispanos », p. 247 ; BOYLAN, *Manuscript Illumination*, p. 220-223 ; VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 308-312 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 295, p. 179.

#### **4. Valvánera, Archivo monástico.**

DATE : 954

ORIGINE : Rioja (Santa María de Valvánera ?)

BIBLIOGRAPHIE : PÉREZ, A., « El Esmaragdo de Valvánera (a. 954) », dans *Berceo*, 2, 1947, p. 407-444 et 549-572 ; RIUS SERRA, J., « Un Smaragdo visigótico del año 954 », dans *Hispania sacra*, 1, 1948, p. 405-408 ; BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 586 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 799-800 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 89-93 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 338, p. 200-201.

#### **5. Silos, Archivo monástico, fragments 5-16.**

DATE : première moitié du X<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Rioja

BIBLIOGRAPHIE : WHITEHILL et PÉREZ DE URBEL, *Los manuscritos*, p. 76-82 ; BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 586-587 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 800 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 44-45 ; VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas*, p. 389-390 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 304, p. 184-185.

#### **6. Madrid, AHN, Clero, Carpeta 1024/30 (anciennt. Pergaminos, legajo 689 [Oña]).**

DATE : deuxième moitié du X<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Castille

BIBLIOGRAPHIE : LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 801 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 136, p. 411-412 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 142, p. 98.

#### **7. Madrid, RAH, 53.**

DATE : dernier quart du X<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Rioja (San Millán de la Cogolla ?)

BIBLIOGRAPHIE : BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 588 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 801 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 177-178 ; RUIZ GARCÍA, *Catálogo*, p. 299-303 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 200, p. 135.

**8. Burgos, Monasterio de Las Huelgas, 5 (folio de garde)**

DATE : X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. ?

ORIGINE : Castille ?

BIBLIOGRAPHIE : LECLERCQ, J., « Les mss. des bibliothèques d'Espagne », dans *Scriptorium*, 3, 1949, p. 140-144, ici p. 141 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 73, p. 367.

**9. Londres, British Library, Add. 30055, f. 232<sup>r</sup>-237<sup>r</sup>.**

DATE : fin X<sup>e</sup>-déb. XI<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Castille (San Pedro de Cardeña ?)

BIBLIOGRAPHIE : WHITEHILL, « Un códice visigótico de San Pedro de Cardeña » ; BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 587 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 800 ; DÍAZ Y DÍAZ, « Testimonios de manuscritos », n° 117, p. 401 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 108, p. 85.

**10. Madrid, BN, 18672, f. 268-275.**

DATE : XI<sup>e</sup> s.

ORIGINE : Castille ou Rioja

BIBLIOGRAPHIE : BISHKO, « Salvus of Albelda », p. 588 ; LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato*, vol. 2, p. 801 ; DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 215-216 ; MILLARES CARLO, *Corpus de códices*, n° 175, p. 123.



## **Annexe VII. Le rituel *Ad monacum benedicendum* du sacramentaire de Sahagún (fin du XI<sup>e</sup> siècle)**

Madrid, BN, Vitr. 20-8, fol. 129<sup>v</sup>-131<sup>r</sup>.

[129<sup>v</sup>] Ad monacum benedicendum

Deus indulgentiae pater qui seueritatem tuae districtiois temperans indulsisti ne filius portet iniquitatem patris, et qui mira dispensatione etiam malis bene utens, tuae dignationis gratiam per eos frequenter operaris, quesumus clementiam tuam, ut huic famulo tuo illo non obsistat quod habitum religionis per nos tanta ac tali re indignos accipit sed mysterium quod exterius per nos exhibetur, tu interius per donum sancti spiritus exequaris. Per in unitate eiusdem.

Alia

Deus qui per coeternum tibi filium cuncta creasti, quique mundum peccatis inueteratum [//130<sup>r</sup>] per mysterium sanctae incarnationis renouare dignatus es, te supplices exoramus, ut eiusdem Domini nostri Ihesu Christi gratia super hunc famulum tuum illum abrenuntiationem seculi profitentem clementer respicere dignetur, per quam in spiritu mentis suae renouatus, ueterem hominem cum suis actibus exuat, et nouum qui secundum dominum creatus est induere mercatur. Per

Alia

Domine Ihesu Christe qui es uia sine qua nemo uenit ad patrem, quesumus benignissimam clementiam tuam, ut hunc famulum tuum illum a carnalibus desideriis abstractum, per iter disciplinae regularis deducas, et qui peccatores uocare dignatus es dicens : uenite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego uos reficiam (Mt. 11, 28), presta ut haec uos [sic : lire uox] inuitationis tuae ita in eo inualescat, quatinus peccatorum onera deponens, et quam dulcis es gustans, tua refectione sustentari mereatur, et sicut attestari de tuis ouibus dignatus es, agnosce [//130<sup>v</sup>] eum inter oues tuas, et ipse te agnoscat ut alienum non sequatur sed te, neque audiat uocem alienorum sed tuam, qui dicis : Qui mihi ministrat me sequatur (Jn. 12, 26). Qui uiuis

[Rubrique en blanc]

[S]ancte spiritus qui te Deum ac Dominum reuelare mortalibus dignatus es, immensam gratiam tuam postulamus, ut sicut ubi uis spiras, sic et huic famulo tuo illo affectum deuotionis indulgeas, et quoniam tua sapientia est conditus, tua quoque prouidentia gubernetur, quem iuxta tibi consuetam gratiam unctio tua de omnibus doceat, et per intercessionem beati Benedicti quem precipuum sancte institutionis legislatorem dedisti, necnon et aliorum sanctorum ad quorum nomina petitionem facit, et eum a uanitate seculi ueraciter conuertere, et sicut es omnium peccatorum remissio, deprimentes impietatis obligationes in eo dissolue, ad obseruantiam sancti huius propositi fac eum certatim feruere, ut in tribulationibus et angustiis inde[//131<sup>r</sup>]ficianti consolatione ualeat respirare, et iuste et pie per ueram humilitatem atque oboedientiam in fraterna caritate fundatus, quod te donante promittit, felici perseuerantia complacet. Qui cum Deo patre et filio uiuis et regnas

[Rubrique en blanc]

[D]omine Ihesu Christe qui tegmen nostre mortalitatis induere dignatus es, obsecramus immensam tuae largitatis abundantiam, ut hoc genus uestimenti quod sancti patres ad innocentiae uel humilitatis indicium abrenuntiantes ferre sanxerunt, ita benedicere digneris, ut hic famulus tuus ille qui hoc usus fuerit, te induere mereatur. Qui uiuis

[Rubrique en blanc]

[E]xuat te Dominus ueterem hominem cum rationibus suis.

[Rubrique en blanc]

[I]nduat te Dominus nouus hominem qui secundum Deum creatus est, in iustitia et sanctitate ueritatis. Amen.

## Annexe VIII. Iconographie des moines dans la péninsule Ibérique (milieu X<sup>e</sup>-début XII<sup>e</sup> siècle)

*N. B.* : les données recensées dans ce tableau font abstraction des cas les plus incertains. C'est délibérément que nous n'y incluons pas le bas-relief latéral du sarcophage habituellement identifié comme celui de Martin de Braga. On a généralement voulu y voir Martin comme abbé entouré des moines de Dumio. Mais, d'une part, la fixation de sa date fluctue selon les spécialistes entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle ; d'autre part, l'identification des personnages repose sur de pures suppositions : il serait tout aussi possible d'y voir une représentation de Martin évêque prêchant à l'assemblée des fidèles. Voir sur ce sarcophage SCHLUNK, H., « Ein Sarkophag aus Dume im Museum in Braga », dans *Madridener Mitteilungen*, 9, 1968, p. 424-458 ; WILLIAMS, J., « Sarcophagus of Saint Martin of Dume », dans *The Art of Medieval Spain. A. D. 500-1200*, New York, 1994, n° 67, p. 138-140 ; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., « La cultura figurativa románica en el noroeste península y sus conexiones europeas (1050-1100) : el caso de Braga », dans *Portugal : encruzilhada de culturas, das artes e das sensibilidades. II Congresso internacional de história da arte, 2001*, Lisbonne, 2004, p. 573-591 ; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., « La *imago regis* y de la jerarquía eclesiástica a través de las artes plásticas (siglos IX-XII) », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León*, vol. 2, p. 45-96, ici p. 62-71 ; EAD., « Hacia la renovación escultórica de la segunda mitad del siglo XI : los ejemplos del sarcófago de San Martín de Dumio y de la pila bautismal de San Isidoro de León », dans *De arte (León)*, 6, 2007, p. 5-36.

	Date	Technique et support	Localisation	Lieu d'exécution	Moines représentés	Légende ou texte accolé
I	Milieu X <sup>e</sup> siècle	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	León, Arch. cat., ms. 8, f. 1 <sup>v</sup> (Antiph. de León)	Inconnu	Ikila	<i>Abba.</i>
II	960	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	León, Coleg. S. Isidoro, ms. 2, f. 514 <sup>f</sup> (Bible de Valeránica)	Valeránica ?	Florencio  Sancho	<i>Florentius confessor. O karissime micique dilecto discipulo [...]. Sanctius presbyter. Et iterum dico magister [...].</i>
III	970	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Madrid, AHN, 1097B, f. 285 <sup>f</sup> (Beatus de Tábara)	Tábara	Emeterio  Senior  Anonyme	<i>Ubi Emeterius pr(e)sb(ite)r fatigatus sepe scriua (?). I sunt Senior una pariter cum eo (?). Ubi carta efertur e teka (?).</i>
IV	976	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Escorial, d.I.2, f. XXII <sup>v</sup> ( <i>Codex albeldensis</i> )	Albelda	Vigila	<i>In exordio igitur huius libri oriebatur scribendi uotum mici uigilani scribtori [...].</i>
V	976	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Escorial, d.I.2, f. 428 <sup>r</sup> ( <i>Codex albeldensis</i> )	Albelda	Sarracín Vigila García	<i>Sarracinus socius. Vigila scriba. Garsea discipulus.</i>
VI	992-994	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Escorial, d.I.1, f. 453 <sup>r</sup> ( <i>Codex aemilianensis</i> )	S. Millán de la Cogolla ?	Velasco Sisebuto	<i>Belasco scriba. Sisebutus notarius.</i>
VII	ca. 1067-1080	Sculpture sur plaques d'ivoire	Originaux dispersés ou perdus (reliquaire de saint Émilien)	S. Millán de la Cogolla	Divers personnages, identifiés ou anonymes	Légendes multiples.
VIII	Fin XI <sup>e</sup> siècle	Sculpture sur pierre	S. Fructuoso de Barós (Barós)	Inconnu	Anonyme	—
IX	Fin XI <sup>e</sup> -déb. XII <sup>e</sup> siècle	Enluminure sur parchemin (charte)	Madrid, AHN, Clero, 879-20.	Sahagún	Pelayo de Villacete	<i>Pelagius abba</i>
X	ca. 1100	Enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Parme, Biblioteca Palatina, ms. 1650 ( <i>Parma Ildefonsus</i> )	Cluny	Ildefonse de Tolède  Gómez d'Albelda	<i>Ildefonsus</i> (seulement sur certaines enluminures)
XI	ca. 1111	Dessin préparatoire à une enluminure sur parchemin ( <i>codex</i> )	Pampelune, AGN, <i>Becerro Antiquo de Leire</i> , p. 17	Leire	Raymond de Leire ?	—

## I. L'abbé Ikila (à dr.)

León, Arch. cat., ms. 8, f. 1<sup>v</sup>



## II. Florencio (à g.) et Sancho (à dr.) de Valeránica

León, Coleg. S. Isidoro, ms. 2, f. 514<sup>r</sup>





### III. Moines copistes dans le *scriptorium* de Tábara

Madrid, AHN, 1097B, f. 285<sup>f</sup>





#### IV. Vigila d'Albelda

Escorial, d.I.2, f. XXII<sup>v</sup>





## V. Galerie de portraits du *Codex albeldensis*

Escorial, d.I.2, f. 428<sup>f</sup>





## VI. Galerie de portraits du *Codex aemilianensis*

Escorial, d.I.1, f. 453<sup>f</sup>





## VII. Moines de San Millán de la Cogolla

Reliquaire de San Millán de la Cogolla



S. Millán de la Cogolla (Rioja)  
Légende : *Munio scriba politor  
suplex.*



Saint-Pétersbourg, Musée de  
l'Ermitage (n° inv. 2906).  
Légende : *Petrus abba. Munio  
adsecla.*



S. Millán de la Cogolla (Rioja)  
Légende : *Blasius abba hujus  
operis effector.*



### VIII. Abbé (?) anonyme

Église de San Fructuoso de Barós (Barós, Aragon)





**IX. L'abbé Pelayo de Villacete (à dr.) et les fondateurs du monastère (à g.)**

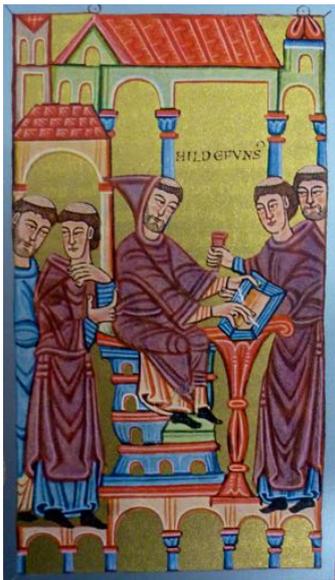
Madrid, AHN, Clero, 879-20.





## X.I. Ildefonse de Tolède

Parme, Biblioteca Palatina, ms. 1650



Ildefonse écrivain  
(f. 4<sup>v</sup>)



Ildefonse disputant avec Iovinianus  
(f. 12<sup>v</sup>)



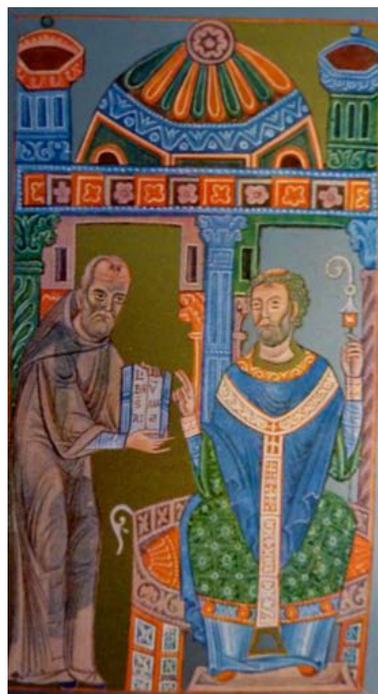
Ildefonse disputant avec des  
juifs (f. 22<sup>r</sup>)

## X.II. Gómez d'Albelda

Parme, Biblioteca Palatina, ms. 1650



Gómez écrivain  
(f. 102<sup>r</sup>)



Gómez remet le *codex* à l'évêque Godescalc (f. 102<sup>v</sup>)



# XI. L'abbé Raymond de Leire (?) (à g.)

Pampelune, AGN, *Becerro Antigo de Leire*, p. 17.



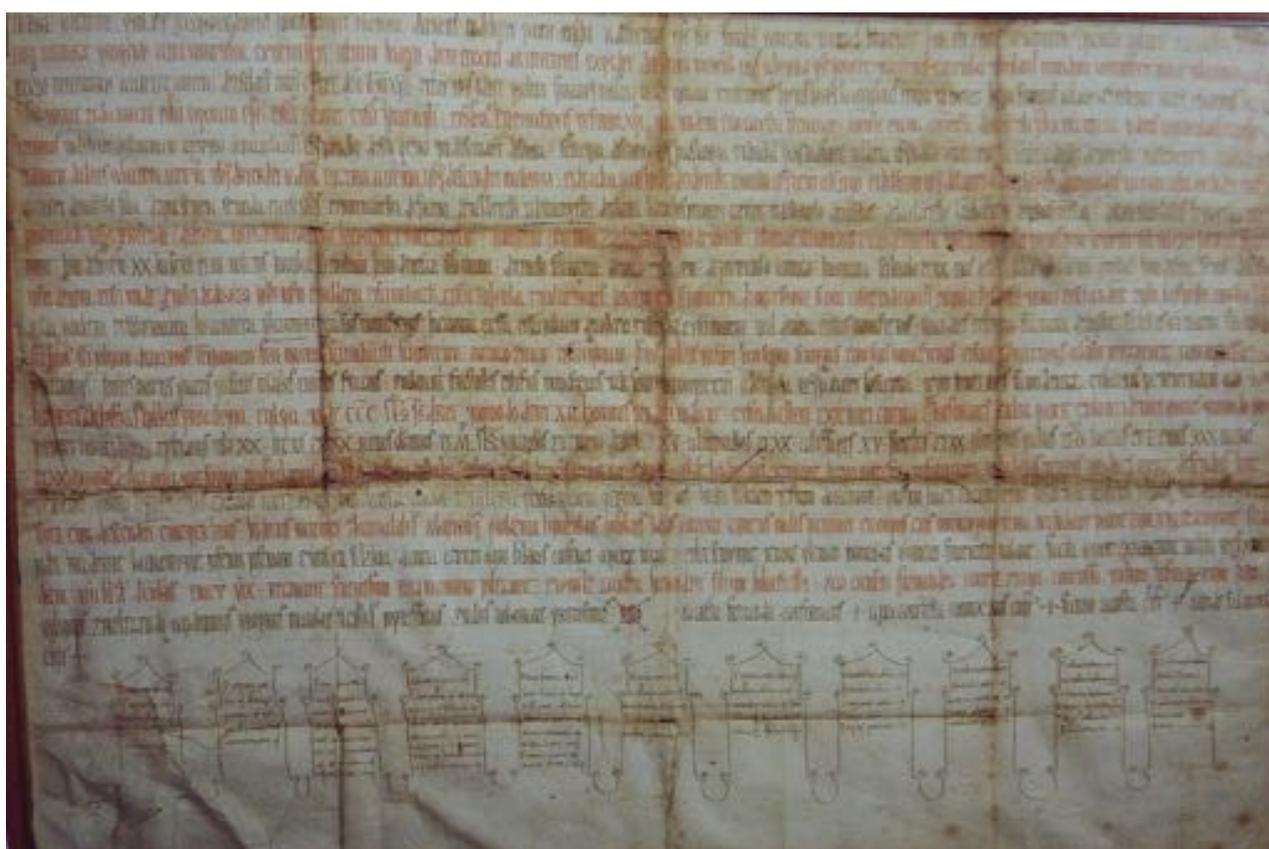


## Annexe IX. Chartes de fondations de Covarrubias et d'Oña

### IX.1. Charte de fondation de Covarrubias (24 novembre 978)

Original. Parchemin. 520 x 750 mm.

Covarrubias, Parroquia Colegiata de San Cosme y San Damián.

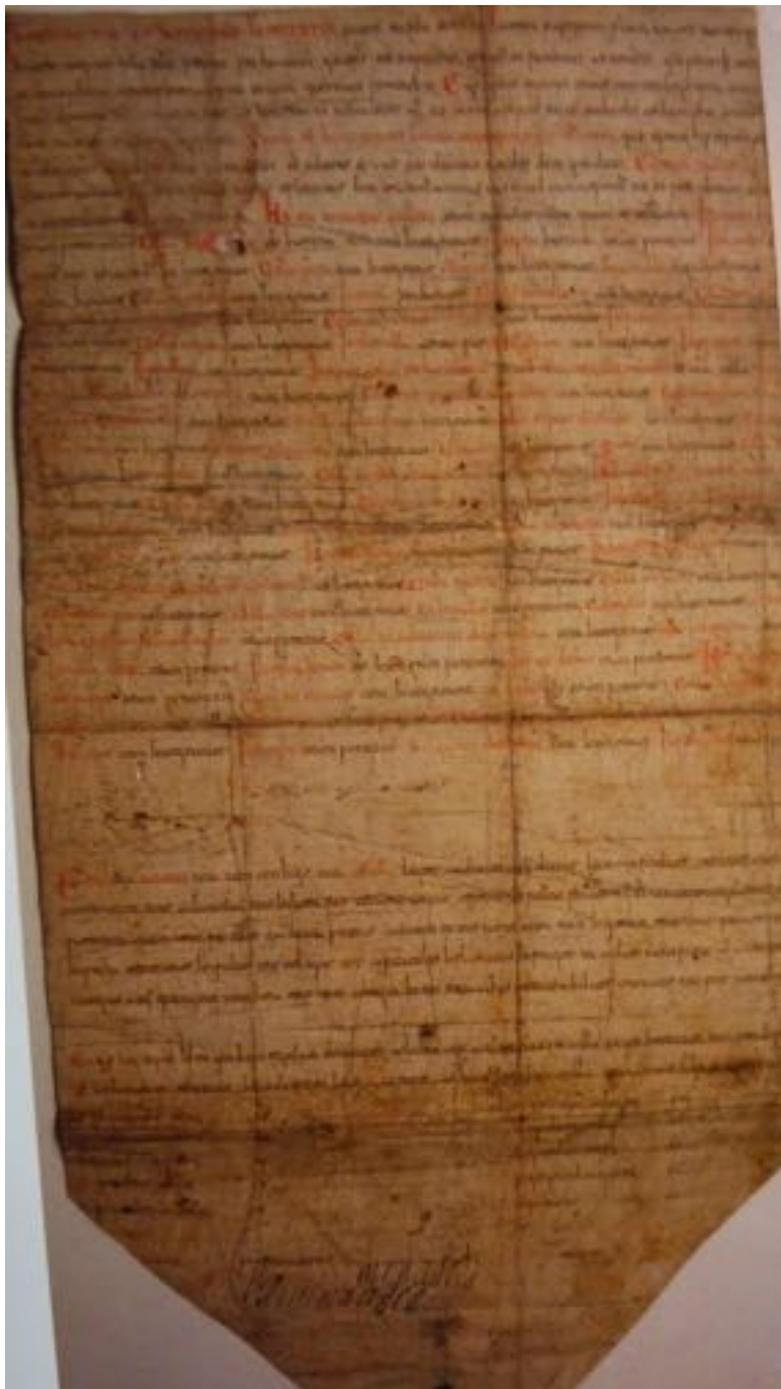




## IX.II. Charte de fondation d'Oña (12 février 1011)

Copie contemporaine. Parchemin. 526 x 285 mm.

Burgos, Archivo diocesano, Libros parroquiales, Mijaralengua, carpeta 1, n° 1.





## Annexe X. Le *De salute anime* de l'Anonyme de Silos

### X.I. Identification de quelques sources par sondage

Anonyme de Silos, <i>De salute anime</i> (fol. du ms./p. de la transcription VIVANCOS, « Consideraciones históricas », p. 43-51)	Sources
<i>Ubi est ueritas aut spes ? Iam perit fides, absconsa est fides et periit iustitia [...] Pereunt leges et precepta Dei et per cupiditatem auerti sunt ea iudices iniqui</i> (268 <sup>r</sup> /43)	Isidore, <i>Synonyma</i> , éd. J. ELFASSI, <i>Isidori hispalensis episcopi Synonyma</i> , Turnhout, 2009 (CCSL 111B), I, VII, p. 8 : <i>Vbi iam fides? Periit fides, ablata est fides, nusquam tuta fides [...] pereunt leges, auaritia iudicante.</i>
<i>Boni affliguntur et mali epulantur, boni indigent et mali epulantur</i> (268 <sup>r</sup> /44)	Paschase Radbert, <i>Expositio in Matheo</i> , éd. B. PAULUS, <i>Pascasii Radberti Expositio in Matheo libri XII (IX-XII)</i> , Turnhout, 1984 (CCCM 56B), X, l. 161, p. 1070 : <i>simul boni ac mali epulantur.</i>
<i>qui non posuerit finem luxurie illuc non hauebit finem pene</i> (268 <sup>v</sup> /44)	<i>Liber ordinum</i> , XLI. <i>Missa generalis defunctorum</i> , p. 290 : <i>ne habeant finem pene, qui non habuerunt finem luxurie.</i>
<i>Tres res timeo : prima, dum examinatus fuero a corpore ; secundam, dum presentiam Dei fuero preuentus ; tertia, dum contra me sententia data fuerit</i> (269 <sup>r</sup> /44-45)	Martin de Braga, <i>Sententiae patrum aegyptorum</i> , n°98, p. 47 : <i>Dixit senex : Ego tres res timeo, id est, cum anima egressura est de corpore, et cum in praesentia Dei venturus sum, et cum sententia contra me data fuerit.</i>
<i>[...] anime autem beatorum dum de corpore exeunt statim...</i> (270 <sup>v</sup> /46)	Cfr. Isidore, <i>Sententiae</i> , I, 14, 16, p. 51 : <i>Sancti ex tempore resurrectionis Christi statim ut de corpore exeunt...</i>
<i>Ibi sunt uermes duo capita ex igne creati qui numquam moriuntur</i> (270 <sup>v</sup> /46)	Raban Maur, <i>Homilia LXVII</i> , PL 110, col. 127-128, ici col. 127 : <i>ubi sunt vermes qui nunquam moriuntur</i> <sup>3085</sup> .
<i>Orare etiam et intercedere possunt mortui pro salute uiuentium in quantum namque ad Deum permittuntur</i> (271 <sup>v</sup> /47)	Julien de Tolède, <i>Prognosticorum futuri saeculi libri tres</i> , éd. J. N. HILLGARTH, <i>Sancti Iuliani toletanae sedis episcopi opera. Pars I</i> , Turnhout, 1976 (CCSL 15), p. 9-126, ici II, 26, p. 63 : <i>Orare ergo possunt pro salute uiuentium, in quantum a Domino permittuntur.</i>
<i>Nemo potest dominare in se ceteris uitiiis...</i> (271 <sup>v</sup> -272 <sup>r</sup> /47)	Isidore, <i>Sententiae</i> , II, 42, 11, p. 186 : <i>Nemo potest dominare ceteris uitiiis...</i>
<i>In diebus illis abbas Maccarius demonem uidit euntem...</i> (272 <sup>v</sup> -273 <sup>r</sup> /48)	Cfr. Paschase de Dumio, <i>Liber Geronticon</i> , 4, p. 180-181 : <i>Abbas Macarius dum maneret in illa solitudine [...] uidit daemonem uenientem...</i>
<i>Septuaginta et duos dextros per omnes partes circuitu ecclesie siui uindicet, XIIIm sint pro corporalia, LXa pro monacorum uictu et utensilia. Nullus de laicalis ordo in ea que compacta ecclesie contradimus aliquid sibi uindicet nec ortum nec molinum quod nec et de terris precipimus est si quis presumserit anathema hic</i>	Cfr. <i>Paenitentiale silense</i> , c. 185-186, p. 35 : <i>Si quis in atrio ecclesie litem comiserit, CL flagella suscipiat. Et si gladium eduxerit, CC flagella suscipiat. Si quis in terra sua basilicam fundaberit, nec audeat uindicare oblationem nec dextros eius, que sunt LXXII passos</i> <sup>3086</sup> .

<sup>3085</sup> L'expression *vermes qui non moriuntur* est courante : elle est dérivée d'Is. 66, 24 : *vermis eorum non morietur*, et se trouve largement attestée, sous diverses formes, dans la *Patrologie latine*. Aucune des formulations repérées avant la fin du XI<sup>e</sup> siècle n'est toutefois aussi proche de notre texte que celle qu'on rencontre chez Raban Maur.

<sup>3086</sup> Voir nos commentaires *supra*, n. 1557.

*et in futuro a Deo et angelis eius percipiat.  
Alia sententia de canone.  
Placuit in concilio niceno ut quicumque christianus  
baselicam in terram suam fundauerit pro deuotione et  
oratio fidei christiane quicquid in ea monaci  
desumpta et oblatio populi colliguntur nichil sibi  
exinde laycus uindicet quod nec et de LXXa et Ilos  
dextros quos in deuotione ecclesie tradidit nec tollat  
nec deneget; uoluntatem enim suam domum Dei  
edificabit et porta celi et paradisi construxit. Quod si  
fortasse uoluerit et fortia fecerit ante comite ciuitatis  
et episcopus prouintie ducenta flagella suscipiat  
sicque ut alii timeant (275<sup>r</sup>/51).*

## **X.II. Extrait d'après VIVANCOS GÓMEZ, « Consideraciones históricas », p. 46 (f. 270<sup>v</sup>)**

### *De animabus defunctorum*

*Tres ordines sunt spiritibus defunctorum : anime autem beatorum dum de corpore exeunt statim ad Deum et ad creatorem omnium uadunt adque in paradiso Dei transferuntur ibique digna felicitate letantur perenni beatitudine. Anime uero inpiorum et peccatorum statim dum de corpore exeunt ad inferna descendunt de quibus Esayas profeta dicit : Et aperiens infernum os suum absque ullo termino et descendunt fortes eius (Is. 5, 14) et amatores mundi usque ad inferos. Ibi non est misericordia neque locus penitentie sed semper infelix anima gehenne ignis ardet et in uinculo inferni obligata tenetur. Ibi sunt uermes duo capita ex igne creati qui numquam moriuntur. Ibi requiritur atque gutte et numquam inuenitur (Cfr. Lc. 16, 24). Sciat enim omnis caro quia impii ad inferna descendunt statim dum de corpore exeunt, iusti uero continuo ad requiem uadunt in puncto et in momento recipiunt suam mercedem. Illi namque qui de perfecta sanctitate minus habuerint detinentur in loca secreta usque ad diem examinationis iudicii Dei de quibus ueritas sancta in euangelium dicit : Multe mansiones sunt apud Patrem meum (Jn. 14, 2), alius quidem sic, alius uero sic (1Cor. 7, 7). De istis ordinibus duobus interpellat sancta mater ecclesia cotidie pro animabus defunctorum sicque per sacrificia electorum sacerdotum et orationes fidelium christianorum exeunt anime de locis penarum et de claustra infernorum et transferentur in loca beatorum unusquisque secundum opera habuit dum in seculo fuit. Sine dubio credat omnis ecclesia quia cotidie per sacrificia et oblatione fidelium animas de ergastulo inferni exeunt et in sorte electorum sociantur amen.*

## **Annexe XI. Ventilation des actes de donation aux monastères en fonction des motifs exprimés (en % du total des actes de donation)**

*N. B.* : Les chiffres exprimés correspondent au pourcentage du total des actes de donation aux monastères pour la période considérée, au sein d'un échantillon documentaire incluant les collections suivantes : CALb ; CARl ; CDCL 1-4 ; CDI ; CDMC 1-3 (complété par TC après 1006) ; CDMS 1-3 ; CDVS ; CSJP 1-2 (complété par DSCR 1-2-CDPA après 1063) ; CSM 1-2 ; CSPC ; CSTL ; CSVO ; DML ; MSMP ; TSJS ; TSPM.

Ne sont pas pris en compte les actes de donation du VIII<sup>e</sup> et du IX<sup>e</sup> siècle, trop peu nombreux pour que leur traitement statistique soit significatif.

- Sous la rubrique « *Pro anima* », nous incluons seulement les actes de donation portant une clause *pro anima* (ou l'une de ses variantes : *pro remedio animae* ; *pro salute animae*) sans exprimer plus spécifiquement les exigences en termes de services spirituels.

- Sous la rubrique « considérations sotériologiques générales », nous incluons les actes de donation exprimant une motivation liée à la poursuite du salut (rédemption des péchés, vie éternelle, crainte de l'enfer, etc.), à l'exclusion des donations *pro anima* et des donations comportant une « demande spécifique de services spirituels ».

- Sous la rubrique « demandes spécifiques de services spirituels », nous incluons les actes de donation contenant une ou plusieurs clauses exigeant des moines une contrepartie précise visant à favoriser leur salut : commémoration, prières, messes, inhumation.

- Sous la rubrique « motifs matériels », nous incluons les actes de donation précisant que le donateur a reçu ou recevra une contrepartie matérielle de la part du bénéficiaire (à l'exclusion des simples clauses de contre-don confirmatoire, type *launegild*).

Le total des pourcentages au cours d'une période donnée peut être supérieur à 100, car un même acte de donation peut comporter à la fois des motivations spirituelles et des motivations matérielles.

### 1. Ensemble

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	39	22	11	2	26
951-1000	43	23	14	4	17
1001-1050	53	15	12	5	16
1051-1100	58	14	10	3	17
Ensemble	52	17	12	4	18

### 2. CAIb

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	56	11	22	0	11
951-1000	43	14	29	0	14
1001-1050	50	0	33	0	17
1051-1100	50	8	25	8	8
Ensemble	50	9	26	3	12

### 3. CArl

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	62	0	38	0	0
951-1000	14	14	28	0	43
1001-1050	20	12	32	0	36
1051-1100	39	9	9	0	43
Ensemble	32	10	24	0	35

### 4. CDCL 1-4

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	40	24	4	4	28
951-1000	56	20	9	4	13
1001-1050	64	11	14	2	11
1051-1100	70	14	13	3	0
Ensemble	60	13	11	3	12

## 5. CDI

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	--	--	--	--	--
951-1000	0	0	0	0	100
1001-1050	75	12,5	0	0	12,5
1051-1100	41	15	20	4	24
Ensemble	45	15	16	4	24

## 6. CDMC 1-3 + TC

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	32	16	16	16	21
951-1000	34	25	8	17	17
1001-1050	37	15	15	33	4
1051-1100	49	27	17	8	2
Ensemble	40	22	14	18	9

## 7. CDMS 1-3

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	52	33	4	0	11
951-1000	47	34	4	4	12
1001-1050	70	17	4	4	4
1051-1100	82	7	3	4	7
Ensemble	72	15	3	4	7

## 8. CDVS

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	--	--	--	--	--
951-1000	--	--	--	--	--
1001-1050	50	36	0	21	14
1051-1100	51	14	0	10	29
Ensemble	51	19	0	13	25

### 9. CSJP + DCSR 1-2 + CDPA

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	100	0	0	0	0
951-1000	50	50	0	0	0
1001-1050	50	27	7	3	17
1051-1100	56	12	11	6	19
Ensemble	55	15	10	5	18

### 10. CSM 1-2

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	29	0	0	0	71
951-1000	22	17	17	2	41
1001-1050	41	14	6	1	37
1051-1100	48	14	4	0	34
Ensemble	42	14	6	0,5	38

### 11. CSPC

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	48	17	8	0	25
951-1000	51	21	6	0	21
1001-1050	27	27	0	0	45
1051-1085	34	21	0	2	44
Ensemble	42	21	4	0,5	32

### 12. CSTL

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	11	22	56	0	11
951-1000	8	8	67	0	17
1001-1050	20	0	80	0	0
1051-1100	12,5	0	87,5	0	0
Ensemble	9	12	71	0	9

### 13. CSVO

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	0	0	0	0	0
951-1000	0	33	33	0	33
1001-1050	70	30	0	0	0
1051-1100	72	17	6	0	6
Ensemble	64	23	6	0	6

### 14. DML

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	0	0	100	0	0
951-1000	0	0	100	0	0
1001-1050	37	16	42	0	5
1051-1100	56	8	24	7	12
Ensemble	47	9	36	5	10

### 15. MSMP

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	--	--	--	--	--
951-1000	--	--	--	--	--
1001-1050	--	--	--	--	--
1051-1100	87	3	8	0	3
Ensemble	87	3	8	0	3

### 16. TSJS

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	0	64	9	0	27
951-1000	56	19	25	6	0
1001-1050	65	11	22	3	3
1051-1100	66	32	2	0	0
Ensemble	57	25	15	2	3

## 17. TSPM

	<i>Pro anima</i>	Considérations sotériologiques générales	Demandes spécifiques de services spirituels	Motifs « matériels »	Aucun motif
901-950	0	83	0	0	17
951-1000	100	0	0	0	0
1001-1050	0	67	0	0	33
1051-1100	30	28	31	0	11
Ensemble	27	33	27	0	13

## Annexe XII. Demandes de services liturgico-mémoriels spécifiques dans les actes de donation aux monastères : exemplier

Date	Monastère bénéficiaire	Clauses	Référence
800	S. Emeterio de Taranco	<i>Ita tradimus et confirmamus per hanc scripturam omnem nostram facultatem [...] ad ecclesia Sancti Emeteri et Celedoni de Taranco, ut sint in auxilio servis Dei et peregrinorum vel ospitum qui hic viverint comuniter cum illis vivant. Tale constituimus tenorem, ut omni anno tribus vicibus non desistant missas cantare pro his qui hereditatibus posuerunt, ut notum sit officium ab omnibus</i>	CSM 1, p. 11
867	S. Vicente de Almerez	<i>Ego ipsi suam obedientiam exhibere in uestra tamen festiuitate pro anime mee remedium luminaria offerant et qui in quantum uoluerit bucellam pauperibus et elemosinam prebeant [...]. Alia uero res mea [...] mei germani siue suprini in meas missas expendant, et sacerdotibus per eglesias uel pauperibus tribuat</i>	LCFA 1, doc. 4, p. 57-58
870	S. Miguel de Negrello	<i>et in die sancti Michaelis que est repromissionis noster ipso die memorie nostre scient in memoribus eorum unde mercedem accipient ante tribunal Domini nostri Ihesu Christi</i>	DEPA 2, doc. 95, p. 54
889	S. Salvador de Anoya	<i>et si illis Deus inspirauerit post obitum meum semper me indignum Beati presbiteri in memoria abeant, et meos dies sanctos et meos anniuersarios obsequium faciant, ut ante Deum mercedem accipiant, vnde abeam refrigerium in anima mea et illi exinde ante Deum condemnati non sciant</i>	CDMC 1, doc. 7, p. 68
904	S. Martín de Rosende	<i>ut annis singulis recurrentis per manus sacerdotis que in ipsum dedigatum locum Sancti Martini electus fuerit et sacerdotio fungerit et Domino offerit illic concurrant cum cuncta [lacune] pro ipso diem festo pane aflunem [lacune] abundanter ad ipsos sacerdotes, pauperes, peregrinos et omnem indigentium ubi [lacune] Sancti Martini episcopi, Sancti Iacobi apostoli, Sancte Marine, Sanctorum Petri et Pauli et Sancti Georgi, et meos anniuersarios que ibidem fuerint omnia in quamtum potuerint adimpleant</i>	TSJS, doc. S- 1, p. 441
927	S. Pedro de Sorga	<i>Ita tales sacerdotes ibidem esse uibeatis qui in uitam sanctam perseuerent et uotum meum et de uiro meo Placentio uel filiis nostris in diem Natiuitatis Domini sacram oblationem per singulos annos Domino offerant et in sacerdotibus et pauperibus bucellam panis et uini quantum uires abuerint distribuunt, vnde nobis Domino propitiante eueniat mercedis cumulum et glorie premium</i>	CDMC 1, doc. 27, p. 92

936	Abellar	<i>pro remedium anime mee et ablutione meorum facinorum, cereum et oblationem baselice Dei perferant, in natalicio sancti Iacobi Apostoli et sancte Eolalie uirginis</i>	CDCL 1, doc. 109, p. 177
937	S. Vicente de Coyanza	<i>omnes ipsi fratres et sorores pro anima mea orent et annuncias meas faciant de anno in anno</i>	CDCL 1, doc. 121, p. 190
938	Celanova	<i>pro nostras missas</i>	CDMC 1, doc. 57, p. 133
942	Celanova	<i>Obseruetur denique a fratribus et Dei cultoribus Cellenouense degentibus queque obtinentur uersi isti subter adnissi, id est, ut omni tempore studeant in memoria sancti patris mei spiritualis Sauarici episcopi, festa Sancti Romani monachi, persoluere functionem; propii genitoris mei Guttiherris munimentum, in Sancti Vincentii Leuite, reddatur obsequium; pro genitrice mea Ilduara Sanctorum Adriani et Nataliae faciant obsequellam; Sanctorum Facundi et Primitiui natale pro peccatore Rudesindo exerceant opus simile; festa uero Sancti archangeli Michaelis dedicetur sepe in memoria dilecti fratris mei Froilani, ut praesenti communiter pie uiuendo, futuro cum sanctis mereamur Dei suffragio et illius regno.</i>	CDMC 1, doc. 72, p. 156
951	Sa. María de Valdevimbre	<i>pro ipsum diem patronis nostri sancti Uincenti, uotiuos recitent, et in quo uires abuerint semper pauperibus erogent</i>	CDCL 1, doc. 231, p. 322
952	Celanova	<i>qualiter faciatis meas missas et curetis pro anima mea</i>	CDMC 2, doc. 98, p. 76
952	S. Clemente de Dueñas	<i>ut pro meorum delictorum veniam per singulos annos hostiam imolare non differatis</i>	CDMS 1, doc. 137, p. 175
955 ?	S. Millán de la Cogolla	<i>ut pro remedio animarum nostrarum fiat commemoratio missarum, psalmorum, clamorum uestrorum apud Deum, ut obtentu precum uestrarum veniam consequi mereamur nostrarum</i>	CSM 1, doc. 68, p. 80
956	Santiago de Cellariolo	<i>et per singulis annis oblationem in domo Domini procurare studeant</i>	CDCL 2, doc. 296, p. 64
960	Guimarães	<i>pro meas missas</i>	VMH, doc. 11, p. 12
961	Santiago de Cellariolo	<i>ut merear abhui ad molle criminis delictorum meorum et singulis annis oblationem in domo Domini procurare studeant</i>	CDCL 2, doc. 351, p. 136
961	Sobrado	<i>faciant annuale uel memoriale meum per diem sancti Iuliani ab anno in annum</i>	TS 1, doc. 7, p. 38
967	Sa. María de Barbadelo	<i>meas missas et meos votos</i>	TSJS, doc. 91, p. 228
968	Lorvão	<i>per singulos annos memoriam mihi faciatis</i>	LTL, doc. 8, p. 606
969	S. Juan de Logo	<i>faciant annis singulis nostras minsas et nostrum votum diem festum Adsumptio sancti Iohannis et tribuat redemptione captiuis</i>	TSJS, doc. S-7, p. 452
974	S. Miguel de León	<i>post obidum uero meum curadis ad ecclesiam pro diem Sancti Migaelli cum cereum et oblacionem uel cum elemosina ad pauperibus</i>	CDCL 2, doc. 427, p. 220
976	Santiago de Barbadelo	<i>Omnia uestra expendite et uestros votos et anniversarios et kalendarios ne pigritetis, et omnia bona facite, mala dimittite, et facite labores, ut</i>	TSJS, doc. 61, p. 177

		<i>reportetis fructum laborum vestrorum in gaudium eternum et nos recipiamus mercis lucrum ante Deum.</i>	
982	Samos	<i>semper sacrificia et orationem vel oblationem aliquantula pro nobis Deo offerant, ut nobis sit emolumentum ante Deum</i>	TSJS, doc. 115, p. 261
982	Samos	<i>non illis in oblivione veniamus, sed semper sacrificia et orationes vel oblationes Domino offerant, ut nobis sint emolumentum ante Deum</i>	TSJS, doc. 199, p. 377
984	S. Millán de la Cogolla	<i>tali tenore ut omni anno tribus vicibus, exceptis creberrimis orationibus, specialiter pro remedio animarum nostrarum fiat commemoratio missarum, psalmodum, clamorum vestrorum apud Deum, ut obtentu precum vestrarum veniam consequi mereamur nostrarum noxarum</i>	CSM 1, doc. 97, p. 112
986	Celanova	<i>celebrent excubias meas ab anno in anno, et post festa Beati Antonii quando me Domino ac Redemptori meo me uoui, faciant in hoc sancto monasterio sub unum uotum capitalem pro remedio anime mee</i>	CDMC 2, doc. 199, p. 217
989	Sa. María de Triacastela	<i>habeant memoriam in cereum et oblationem et in votos, et orationem</i>	TSJS, doc. 164, p. 334
990	Soandres	<i>pro die Sancti Petri cereum et oblationem deferant ad ipsum monasterium quamdiu vires habuerint</i>	SPAST, doc. 1, p. 218
991	Leire	<i>ut sit uobis curam de aniuersario eius in omni curricula annorum comemorationem eius facientes, et sacris uotibus in sanctis altaribus pro spiritu eius domino Ihesu Christo oferentes, et omnes unanimiter in psalmis uel clamoribus et deprecationibus pro eo clementia domini Ihesu Christi deprecantes</i>	DML, doc. 9, p. 23
991	Leire	<i>hoc autem iussimus fieri commendantes comemorationem eius in uestris deprecationibus</i>	DML, doc. 11, p. 26
992	Samos	<i>ut post discessum nostrum qui in ipso loco perseveraverint in vita sancta, persolvant nostros votos et nostras missas vel anniversarios, ut nostra memoria in bonis oblita non sit</i>	TSJS doc. 151, p. 315
993	Celanova	<i>post obitum uero nostrum sint cuncta in nostra memoria et per singulos annos sacerdotibus, confessoribus et pauperibus nostras exequias</i>	CDMC 3, doc. 219, p. 34
994	Paço de Sousa	<i>ut habeant me in mente incerea et in oblationem et in bodiuos, et uestiant et ornent corpus meum ad sepeliendum</i>	LTP, doc. 132, p. 250-251
999	Celanova	<i>quando meas misas ad monasterium Cellenoue, ubi corpus meus sepellire precipio, facere ueneris sub tuo iure semper ut fratribus de eis qui tecum uenenerint [sic] grauedinem non facias et hordine tuo facias</i>	CDMC 3, doc. 236, p. 57
1002	Abellar	<i>per singulis annis pro me memorias facite et elemosinas in sacerdotibus uel in pauperibus distribuite et clamoribus ad Dominum semper pro me postulate et in precem uestram, in oratione uel sacrificium presbiteris sit mementote, ut ego de peccatis meis pro oratione ad sugessione uestra ante Deum ueniam obtineam et in choro psallencium amiscantur</i>	CDCL 3, doc. 618, p. 147
1009	Samos	<i>feciant votos et missas pro suis dominis prioribus et antecessoribus et kalendarios sicut precepit domnus</i>	TSJS, doc. 64, p. 185

		<i>Sunila.</i>	
1009	Samos	<i>Rogo, precipio atque mando ut meos anniversarios et meos votos per suum ordinem celebretis, et in quibus potueritis ne pigritetis; et in primis meas missas perfectas faciatis, ut et ego ante divinam clementiam vestro suffragio et misericordia Deo excelso coronam accipiam.</i>	TSJS, doc. 129, p. 283
1010	Samos	<i>memori nostri ibidem permaneat et parentum nostrorum in sacrificiis, recitationibus, vel orationibus non sit vobis in oblivione utilitas paucitatis nostre</i>	TSJS, doc. 82, p. 214
1011	S. Martín de Lalín	<i>Obsecro et preco uos, o serui Dei et ancillas Christi, qui in hunc locum super taxatum in seruitio Dei militantes fueritis, aueatis ad memoriam genitores mei pro diem sancti Christofori pater meus Gudesteus, pro diem sancte Marie mater luminis genetricem meam Ledegundie, pro dulcissimo uiro meo Gundesaluus diem beati Martini episcopi; pro patrio egregio et sanctissimo pontifex magno domino Ariane episcopo qui primitus in ipsum locum edificauit et fundauit domum domini et ecclesie sancte diem sancti Romani, quando de hoc seculo migravit, pro me Adosinde confesa indignam et peccatorem qui hoc munus et uotum Deo uiro et uero obtulit diem natalis Domini.</i>	CAÑIZARES, « El monasterio de San Martín de Lalín », doc. 3, p. 208
1020	Samos	<i>vestrum ad sanctorum omnium fide supplicationum votis omnibus imploro</i>	TSJS, doc. 19, p. 98
1024	Samos	<i>nostra memoria numquam sit oblita, sed nostros votos et anniversarios semper venerate et observate evo perenni</i>	TSJS, doc. 182, p. 356
1025	S. Juan de la Peña	<i>pro singulos annos suo memoriale in Sancti Ihoannis faciant</i>	CSJP 1, doc. 41, p. 121
1033	S. Juan de la Cortina	<i>ut per annis singulis dies festos nostros pariter celebrent fratres aut sorores pro anime nostre</i>	CDCO, doc. 44, p. 150
1036	S. Martín de Turieno	<i>Et pro die Sancti Petri et Pauli que curratis com pane et uino ad ecclesie sancte et salutetis manus ad sacerdotes que abeant animas nostras in mente in sacrificio et faciatis pro nobis memoriales usque ad perfinitum seculum</i>	CSTL, doc. 82, p. 96-97
1036	S. Martín de Turieno	<i>De ipso pane et de ipso uino que espendant illos fratres et monachis et pauperibus in memorias pro remedio anime mee: et illo medio que dent arrenabo per singulos annos, et medio spendant in memorias in diem Sancti Michaelis archangelis; et in die Sancti Petri cathedra que curratis cum pane et uino et cera et honorificetis presbiteros qui oferant sacrificium pro anima de Nonito fratre et que facitis memorias per singulos annos usque in perfinitum seculum</i>	CSTL, doc. 83, p. 98
1037	Sahagún	<i>pro diem Sancte Marie pro me, Maria Uelasquiz, elemosinam pauperibus detis et cereum et oblationem in domo Domini offeratis</i>	CDMS 2, doc. 450, p. 107
1048	S. Miguel de León	<i>ut per singulis annis pro animas nostras zeram et oblationem in domo Domini oferatis et elemosinas in sacerdotibus uel in pauperibus distribuatis</i>	CDCL 4, doc. 1058, p. 242
1050	Sa. María de Valpueda	<i>pro animam meam deserbiant in Sancta Marie Uirginis, per inperpetum seculi, pro uotjuos specialiter, et pro elemosinis pauperum</i>	BGGV, doc. 55, p. 274

1053	S. Pelayo de Oviedo	<i>per singulis annis nobis peccatoribus obsequias faciatis et sacrificium Deo puro corde offeratis</i>	CDF, doc. 47, p. 137
1051	S. Martín de Turieno	<i>in memoria abeant anima mea in die Sancti Michael Archangeli in uocibus et salmis, cum pane et uino presbiteris et pauperibus et rogetis Deum in orationibus uestris in bonis per singulos annos usque in perpetim inuiturus</i>	CSTL, doc. 86, p. 103
1061	S. Pedro y S. Pablo de Pardomino	<i>Et pro diem Sancti Azilsi qui se aiunte illo abate ob suos monacos con ipsas pleues ad Sancti Bartolomei con pane et uino pro memoria de domnos de ipsas ereditates et pro suas animas una libra de cera in foro</i>	CDCL 4, doc. 1123, p. 336
1066	S. Martín de Fromista ?	<i>terciam, uero, partem concedo istis tribus monachis ut orationes, uigilias et obsequia defunctorum faciant pro mea anima, et missas canant, et illud bonum quod scierint pro me agant</i>	DSZC, doc. 4, p. 12
ca. 1067	S. Andrés de Fanlo	<i>totos annos faciant pro sua anima in Fanlo</i>	CFan, doc. 65, p. 124
1068	Sa. María de Piasca	<i>ut pro die Assumptione Sancte Marie agatis memoria mea</i>	CSMP, doc. 42, p. 89
1069	S. Quirico	<i>Ego Dominico de Vivas concedo una vinea, pro anima de meo congermano Pascuale, ad recitandos LXXX votibos pro anima sua.</i>	DMV, doc. 49, p. 53
1076	Pendorada	<i>ut abeant nos in memorie in uotiuo in rezatione in cereum in oblatione offeratis in domo domini pro remedio anime nostre</i>	PMH, doc. 534, p. 326
1079	S. Millán de la Cogolla	<i>Qualiter per suffragia predicti patronis et recitatio vestri clamoris mereamur obtinere veniam delictorum et nostrorum quiescentium parentum obtatum refrigerium</i>	CSM 2, doc. 16, p. 21
1087	Samos	<i>mando ut meos aniversarios et meos votos per suum ordinem celebretis, et in quibus potueritis ne pigritetis ; et in primis meas missas perfectas faciatis</i>	TSJS, doc. 219, p. 402
1090	Leire	<i>Et ego dispono et precipio ut quicumque fuerit prior in eodem monasterio Sancti Stephani, qui debet esse per manus abbatis Leierensis, omnibus annis faciat prandium habundanter optimum senioribus monachis in monasterio Leirensis habitantibus in die anniuersarii mei.</i>	DML, doc. 130, p. 188
1093	Sahagún	<i>Eo tamen pactu ut per unum quodque diem XIII<sup>m</sup> pauperes cotidiano uictu in isto monasterio Sancti Facundi, pro remedio anime mee et uxoris mee iam dicte Constantie regine, omni tempore pascantur</i>	AVI, doc. 127, p. 323-324
1094	Leire	<i>quamdiu uixerit, omnem decimam de supradictis omnibus per unumquemque annum ad helemosina Sancti Saluatoris, de pane et de uino, fideliter, reddat, et omnibus fratribus Sancti Saluatoris monachis similiter in unoquoque anno obtimum conuiuuium de pane et de uino, de caseo et de piscibus, pro anima sua et pro animabus parentum suorum in die unius festiuitatis fideliter reddat.</i>	DML, doc. 146, p. 210
1095	Leire	<i>post istos tres annos transactos faciatis obtimum conuiuuium in die sancto Penthecosten omnibus fratribus Sancti Saluatoris, et de pane, de uino et de pisce et de caseo, pro remedio animarum supradictorum donatorum et pro remedio animarum</i>	DML, doc. 150, p. 218

		<i>uestrarum. Et hoc faciatis per unumquemque annum omnibus diebus uestris.</i>	
1097	Irache	<i>ut pro ipsis tribus uillis de Arbeiça Çubielki et Arraçtia, post obitum nostrum, filii nostri qui possederint eas, ter in omni tempore per singulos annos seruiant fratribus Sancte Marie de Irax ubi corpora nostra, Deo annuente, sepelienda sunt, de pane et uino et pisce largiter et per unamquamque uicem duas oblationes panis et uini et candeles in ecclesia, pauperibus autem in ipsis tribus diebus in eodem monasterio dent pro animabus nostris honorifice panem et uinum et carnem, si potuerint, et, si non habuerint carnem, dent caseum aut quod habere potuerint</i>	CDI, doc. 72, p. 95
1100	Sahagún	<i>Et uolo ut mei memoria semper in monasterio illo celebretur et XIIIim pauperes ibi, pro remedio anime mee et uxoris mee Berte regine, siue in uita mea quomodo et post huius temporis decursum, semper pascantur; ut qui de nostro beneficio temporali sustentantur in terris, eorum precibus adiuuent et subleuent in celis</i>	AVI, doc. 155, p. 404

## Annexe XIII. Demandes d'une « prière associative » en faveur des donateurs dans les actes de donation aux monastères : exemplier

Date	Monastère bénéficiaire	Clause	Référence
912	Leire	<i>ut mereamur in uigiliis et elemosinis et orationibus et bonis operibus eorum partem habere</i>	DML, doc. 5, p. 18
947	Albelda	<i>qualiter eorum precibus adiuti mereamur obtinere cum ipsis pariter consortium beatorum in regno celorum</i>	CAIb, doc. 15, p. 25
959	Sahagún	<i>ut participes effici mereamur in eorum oratui quod Domino dignanter valebunt offerre</i>	CDMS 1, doc. 165, p. 205
985	Pampaneto	<i>ut habeamus partem in intercessione sanctorum ipsorum et sancti Romani vel in orationes et sacrificiis que ibidem offeruntur regi polorum</i>	CAIb, doc. 29, p. 39
1007	Cerecedo	<i>ut habeatis uobis [sic] in mentibus vestris tam in oratione quam in commemoratione oblationis in ecclesiis, sive in peregrinis vel in hospitalibus ut memento nostri sitis in omnia vestra</i>	CDCA, doc. 202, p. 185
1034	Leire	<i>ut habeam partem in intercessione sanctorum martirum uel uirginum que ibidem celebratur, uel in omnium sanctorum oblationum uel orationibus que in ipsis sacribus altaribus omnipotenti Deo offertur et colitur</i>	DML, doc. 26, p. 57
1058	Leire	<i>Simulque conmendo anima patris mei in uestris beneficiis. Ubi cumque audieritis obitum meum, mementote miseram animam in uestris orationibus propter Dei amore.</i>	DML, doc. 58, p. 94
1058	Irache	<i>qualiter in orationibus seruorum Christi partem habeam</i>	CDI, doc. 16, p. 22
1063	Leire	<i>ut merear partem habere in uigiliis et ieiuniis et elemosinis et orationibus et omnibus operibus bonis</i>	DML, doc. 68, p. 107
1068	Leire	<i>ut abeamus partem in orationibus eorum</i>	DML, doc. 82, p. 124
1071	Leire	<i>ut mereamur partem abere in uigiliis et ieiuniis et elemosinis et orationibus et omnibus operibus bonis</i>	DML, doc. 93, p. 142
1072	Irache	<i>ut non pietatis exorare pro nobis et nobis participes esse in orationibus uestris</i>	CDI, doc. 51, p. 68
1076	Irache	<i>ut sim commissus in orationibus, in uigiliis, in ieiuniis et elemosinis uel bonis operibus que fiunt ibi</i>	CDI, doc. 57, p. 75
1080	Irache	<i>ut sim commissus in orationibus, in uigiliis et in elemosinis que aguntur in cenobio Sancte Marie, pariter cum marito meo</i>	CDI, doc. 61, p. 80
1087	Irache	<i>simus comissi in orationibus, in uigiliis et elemosinis et in omnibus operibus bonis que fiunt in cenouio Irazense</i>	CDI, doc. 66, p. 85

1087	Montecastro	<i>ut participes esse possimus in missas in psalmos in oraciones et in cunctis aliis bonis operibus</i>	PMH, doc. 680, p. 407
1088	Irache	<i>commendare nosmetipsos ac parentes nostros in intercessionibus genitricis Domini nostri et in orationibus, in vigiliis et elemosinis uel bonis operibus que ibi fiunt</i>	CDI, doc. 68, p. 89
1092	S. Juan de la Peña	<i>vt habeam partem in orationibus fratrum Sancti Joannis</i>	DCSR 2, doc. 79, p. 212
1092	S. Juan de la Peña	<i>vt habeam partem in orationibus fratrum Sancti Joannis</i>	DCSR 2, doc. 80, p. 214

## Annexe XIV. Les moines prêtres dans les pactes monastiques

*N. B.* : Ne sont pas prises en compte les communautés exclusivement féminines ni les pactes dont les copies conservées n'ont pas enregistré les listes de souscripteurs.

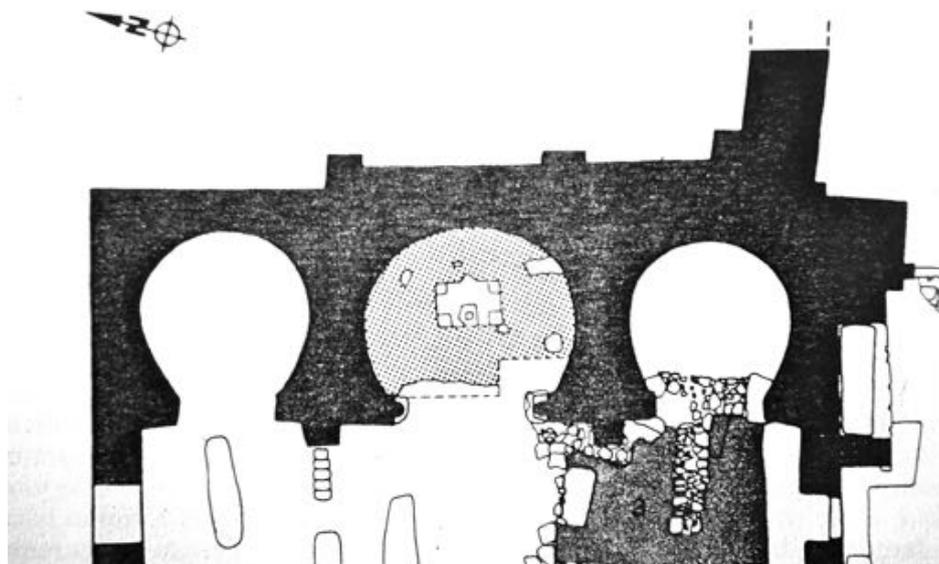
Le chiffre porté dans la colonne « total » peut être supérieur à la somme des autres colonnes, car certains pactes indiquent la condition sacerdotale de l'abbé.

Date	Monastère	Total	Abbés	Prêtres	Autres clercs	Autres moines	Proportion des moines identifiés par leur ordination (en %)	Référence
790	Aguas Calidas	52	1	4	0	47	8	DEPA 1, n° 14
818-??	Naroba	32	3	1	0	28	3	DEPA 1, n° 27
842	Barreto	19	3	4	2	10	32	CDMC, n° 1
856	Búbal	7	1	4	2	1	86	CDMC, n° 2
870-900	Orbañanos	14	5	7	0	4	50	BGGV, n° 7
871	Mezozzo	20	1	8	8	3	80	CDMC, n° 3-4
904	Rosende	20	5	10	0	5	50	TSJS, n° S-1
918-924	Viñón	25	1	1	0	23	4	CSTL, n° 24
921	Cardeña ?	205	2	1	0	202	0,5	CSPC, n° 14
975	Modúbar	33	1	0	0	32	0	CSPC, n° 167
980	Santillana	50	1	11	0	38	22	LRS, n° 29



**Annexe XV. San Miguel de Escalada (Gradefes, Castille-et-León) : absides et tables d'autel**

**XV.I. Chevet à triple abside (détail du plan, d'après MARTÍNEZ TEJERA, *El templo del monasterium*, p. 88)**





XV.II. Tables d'autel (d'après *ibid.*, p. 94-96)



Table d'autel de l'abside nord

Transcription :

+ HIC SUNT RELIQUIE RECONDITE  
SANCTE MARINE  
ET SANCTE CECILIE  
Et SANTI ACISCLI  
ET SANCTI CRISTOFORI  
ET SANCTE COLUMBE



Table d'autel de l'abside sud

Transcription :

+ HOC IN ALTARE SUNT RELIQUIE  
SANCTI EMILIANI PR(es)BI(te)RI  
SANCTI BARTOLOMEI AP(o)S(to)LI  
SANCTI STEFANI LEVITE  
SANCTI MARTINI EPISCOPI





Table d'autel de l'abside centrale

Transcription :

+ HIC SUNT RELIQUIAE RECONDITE  
 ID S(un)T D(e) CRUORE D(omi)NI : D(e) LIGNO DOMINI  
 D(e) SEPULCRO D(omi)NI S(an)C(t)E MARIE S(an)C(t)OR(um) PETRI ET PAULI  
 S(an)C(t)I ANDRE(i) AP(o)ST(o)LI S(an)C(t)I TOME AP(o)ST(o)LI S(an)C(t)I ADRIANI  
 S(an)C(t)I IULIANI S(an)C(t)OR(um) COSME ET DAMIANI



## Annexe XVI. Obituaire de San Juan de la Peña

### XVI.1. Transcription partielle

*A. Libro titulado « La Preciosa » del monasterio benedictino de San Juan de la Peña (Huesca), Madrid, AHN, Códices, L. 163, f. 2<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle. Plusieurs mains.*

*N. B. :* Le manuscrit n'est pas folioté. Nous adoptons notre propre foliotation en faisant débiter le comptage à la couverture du manuscrit portant la mention « Libro Antigo La Preciosa » (= f. 1<sup>r</sup>). Nous développons systématiquement les abréviations. La transcription est limitée aux obits explicitement pourvus d'une date de mort antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle. Les indications entre crochets sont de notre fait.

[f. 2<sup>r</sup>] [janvier]

Fortunius Enneconis era MCXXXXIV [1106]

Blasco abbas Sancti Joannis era MCLXXVIII [1140]

[f. 4<sup>r</sup>] Oria abbatissa era MCLVIII [1120]

[f. 4<sup>v</sup>] [février]

Garsea de Luna et Alferiz era MCLXVIII [1131]

[f. 5<sup>v</sup>] Michael episcopus Tirosona era MCLXXXVIII [1151]

[f. 7<sup>v</sup>] [mars]

Blasco abbas monasterii era 1103 [1065]

[f. 11<sup>r</sup>] [mai]

Raimundus abbas Sancti Petri Rodensis era 1120 [1082]

Felicia regina uxor Sancii regis era 1124 [1086]

[f. 11<sup>v</sup>] Ranimirus rex Aragonum era 1101 [1063]

[f. 12<sup>r</sup>] Aymericus abbas Sancti Joannis era 1137 [1099]

[f. 12<sup>v</sup>] Garsea comes era 1168 [1130]

[f. 13<sup>v</sup>] [août]

Ranimirus rex Aragonum era 1185 [1147]

Petrus filius regis Petri era 1142 [1104]

[f. 14<sup>v</sup>] Munio abbas Sanctae Mariae Irache era 110 [sic]

[f. 15<sup>r</sup>] [septembre]

Petrus episcopus jaccensis era 1127 [1089]

Garsias rex era 1083 [1045]

Adefonsus rex Aragonum era 1172 [1134]

[f. 15<sup>v</sup>] D. Sancius de Rosis era 1180 [1142]

Domna Maria Petri abbatissa 1032 [994 ? 1032 ?]

[f. 16<sup>v</sup>] Garsias abbas Sancti Pontii era 1150 [1112]

Fortunius abbas Monti Aragoni era 1150 [1112]

[f. 17<sup>v</sup>] [octobre] Rodericus episcopus Calagorra era 1152 [1114]

Arnaldus abbas Sancti Genesisii era 1142 [1104]

[f. 18<sup>v</sup>] Paternus abbas monasterii era 1084 [1046]

[f. 19<sup>r</sup>] Gaufredus episcopus Barbastrensis era 1181 [1143]

[f. 20<sup>r</sup>] [novembre] Eximinus abbas legerensis era 1130 [1092]

[f. 20<sup>v</sup>] Sancius de Vaos episcopus jaccensis era 1021 [983]

Petrus abbas Sancti Victoriani era 1028 [990]

[f. 21<sup>v</sup>] [décembre] Raymundus archiepiscopus Toleti era 1109 [1071]

[f. 22<sup>r</sup>] Garsias episcopus era 1060 [1022]

[f. 23<sup>r</sup>] Pontius abbas Sancti Victoriani era 1101 [1063]

[f. 23<sup>v</sup>] Sancius rex Auarca era 1028 [990]

## XVI.II. Restitution chronologique rectifiée

*N. B.* : Entre crochets, les dates de mort correspondant à celles de personnages d'existence douteuse. Nous nous appuyons pour la restitution des différentes dates sur les collections documentaires et ouvrages suivants : CDI ; CDVS ; CSJP ; DML ; BARTHÈS, *Saint-Pons de Thomières* ; DURÁN GUDIOL, *El castillo abadía de Montearagón* ; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Leire* ; LACARRA, *Historia política* ; LAPENA PAÚL, *San Juan de la Peña* ; EAD., *Ramiro II* ; UBIETO ARTETA, *Listas episcopales* ; GARCÍA FERNÁNDEZ, *Santa María de Irache*.

Date de mort	Nom	Titre	Remarques
[983]	Sancho de Vaos	Évêque de Jaca	Aucun évêque Sancho attesté à cette date en Navarre ou en Aragon
[990]	Pedro	Abbé de San Victorián de Sobrarbe	Monastère non attesté à cette date
994	Sancho Garcés II	Roi de Pampelune	L'obituaire donne 990
994 ? 1032 ?	María	Abbesse	
1046	Paterno	Abbé de San Juan de la Peña	
1054	García IV Sánchez	Roi de Pampelune	L'obituaire donne 1045
1054-1058	Muño	Abbé d'Irache	L'obituaire donne 110. [sic]
1063	Ramire I <sup>er</sup>	Roi d'Aragon	
1065	Velasco	Abbé de San Juan de la Peña	
1082	Raymond	Abbé de San Pedro de Roda	
1086	Felicia	Reine d'Aragon, seconde épouse de Sancho Ramírez	
1099	Pedro	Évêque de Jaca	L'obituaire donne 1089
1099	Aymeric	Abbé de San Juan de la Peña	
1104	Arnaldo	Abbé de San Ginés	
1104	Pedro	Fils du roi Pierre I <sup>er</sup> d'Aragon	
1106	Fortún Íñiguez		Un personnage du même nom attesté à la même époque dans DML, n° 161
[1112]	García	Abbé de Saint-Pons [de Thomières ?]	S'il s'agit bien de Saint-Pons de Thomières, le personnage n'est pas attesté
1120	Oria	Abbesse	
1121	García	Évêque [de Nájera ?]	L'obituaire donne 1022
1130	García	Comte	
1131	García de Luna		
1134	Alphonse I <sup>er</sup>	Roi d'Aragon	
ca. 1125	Poncio	Abbé de San Victorián de Sobrarbe	L'obituaire donne 1063
[1140]	Velasco	Abbé de San Juan de la Peña	Personnage non attesté
1142	Sancho de Rosis		
1143	Gaufredo	Évêque de Barbastro/Roda	
1150 ?	Miguel	Évêque de Tarazona	L'obituaire donne 1151
1152	Raimundo	Archevêque de Tolède	L'obituaire donne 1071
1157 ?	Ramire II	Roi d'Aragon	L'obituaire donne 1147
1168	Fortún	Abbé de Montearagón	L'obituaire donne 1112
1182-1188	Jimeno	Abbé de Leire	L'obituaire donne 1092
1190	Rodrigo	Évêque de Calahorra	L'obituaire donne 1114

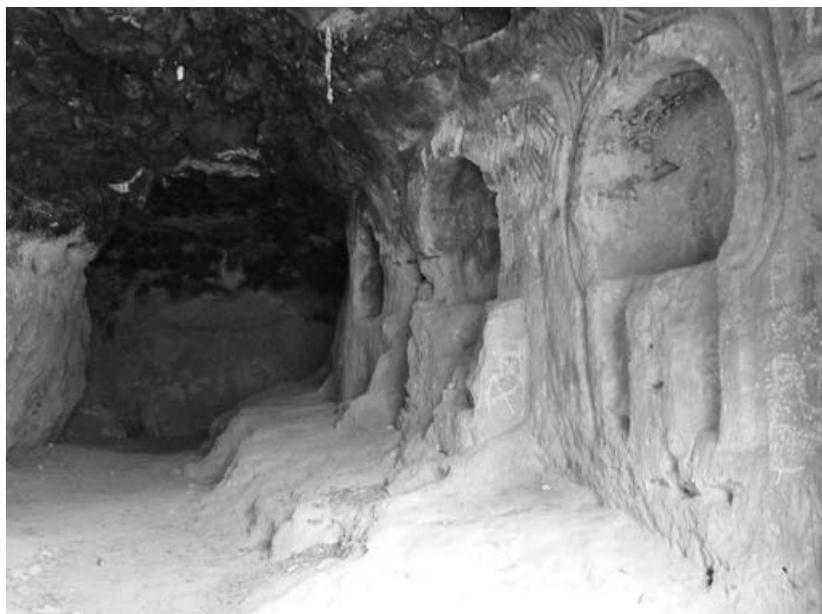


## **Annexe XVII. San Frutos del Duratón et la Cueva de Siete Altares**

**San Frutos del Duratón (Carrascal del Río, Castille-et-León)**



**Cueva de Siete Altares (Sebúlcor, Castille-et-León)**





## Annexe XVIII. Représentations de saint Émilien (reliquaire de San Millán de la Cogolla)



Émilien pasteur  
New York, Metropolitan Museum of Art (Cloister Collection, 1987 [1987.89])  
Légende : *Futurus pastor hominum erat pastor ovium.*



Émilien prêtre  
San Millán de la Cogolla (Rioja)  
Légende : *Sanctus Asellus sanctus Emilianus et sanctus Eroncius et Sofronius*



Émilien thaumaturge  
San Millán de la Cogolla (Rioja)  
Légende : *Ubi Sicorii ancilla illuminatur ab ipso*



Émilien thaumaturge  
San Millán de la Cogolla (Rioja)  
Légende : *De diacono quodam energumine sanato*

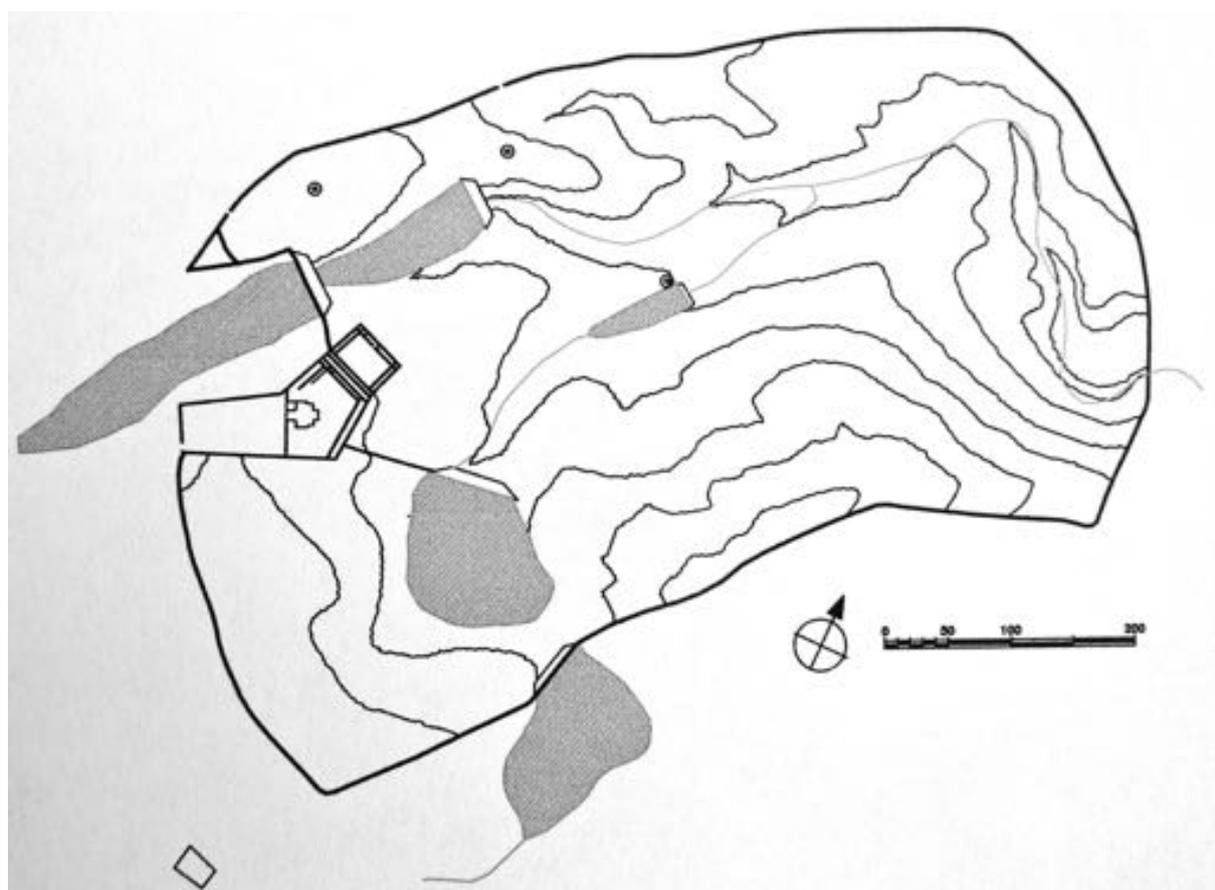


## Annexe XIX. Reconstitutions hypothétiques d'éléments de clôture à Santa María de Melque

(San Martín de Montalban, Castille-La Manche)

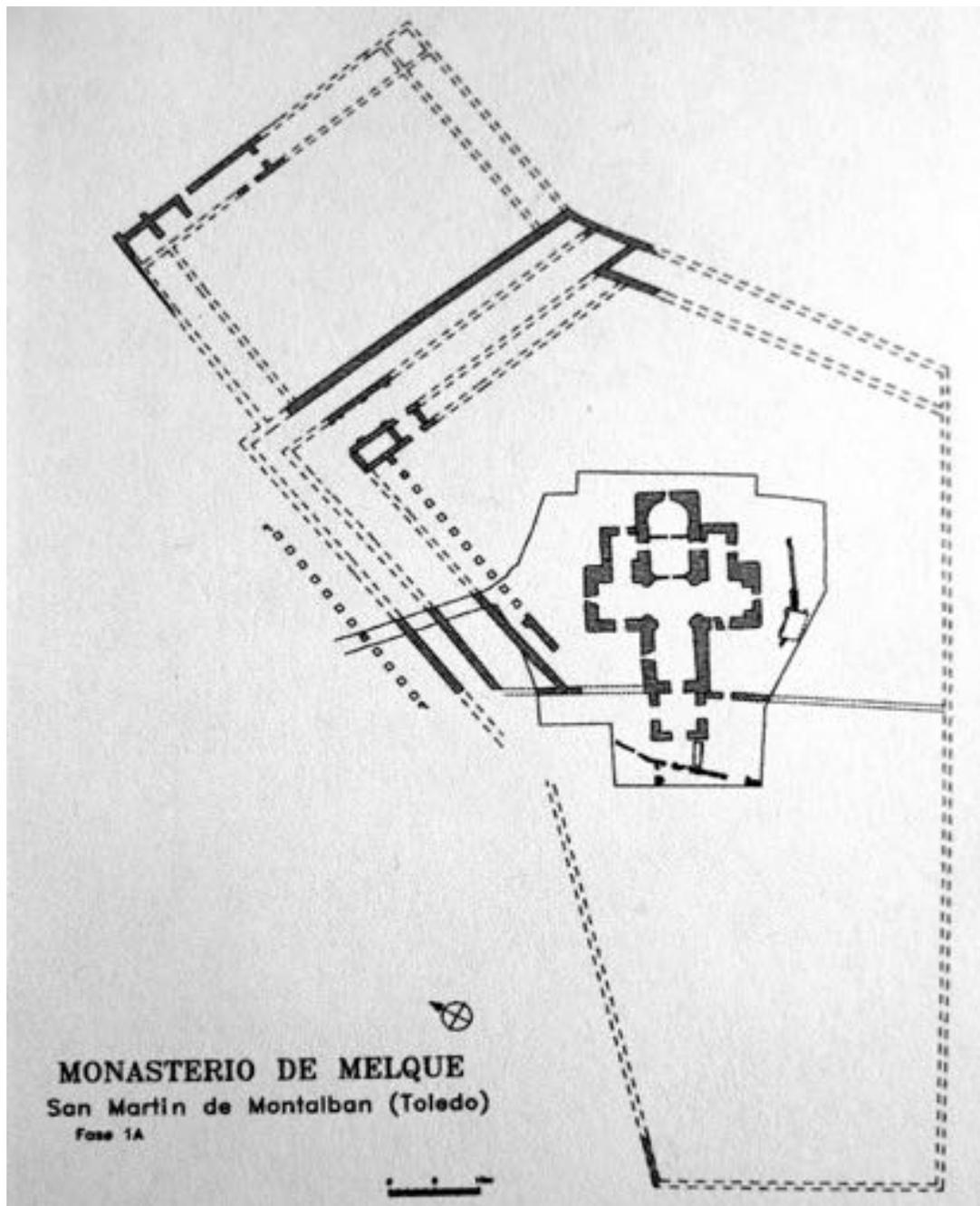
D'après CABALLERO ZOREDA et MORENO MARTÍN, « *Balata melc* », p. 196.

### XIX.I. Plan général et enceinte



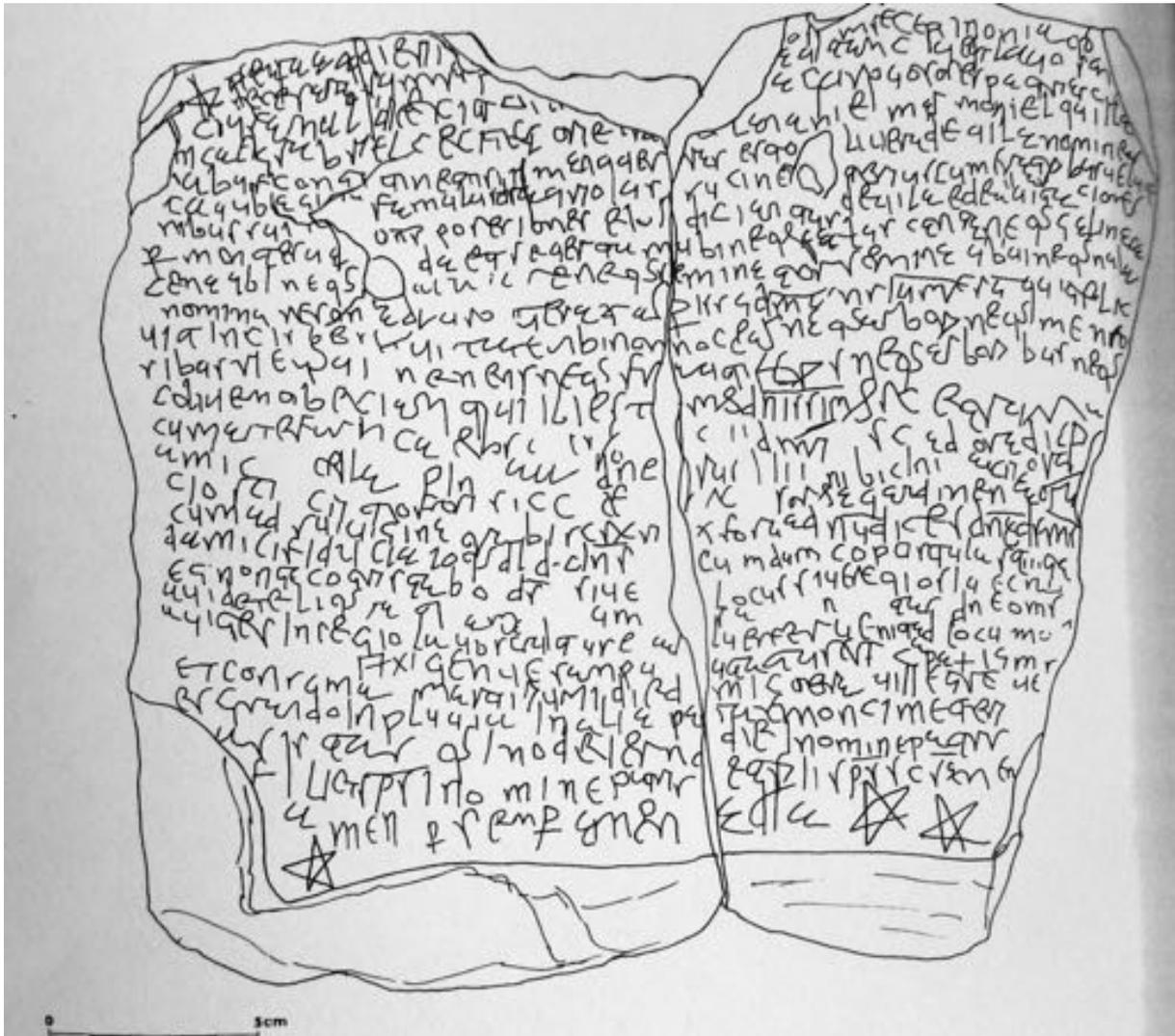


**XIX.II. Détail : église, bâtiments conventuels et clôture (?)**





## Annexe XX. L'ardoise de Carrio-Loredo (Asturies)



D'après VELÁZQUEZ, *Las pizarras visigodas*, p. 370.

Transcription *ibid.*, p. 369-371 :

(*Signum*) Pe'r' a aq(u)a die ri[- - -]o i s[. .]m recepi noni q(uae) necessaria sum sup[- - -] auitanciu et lauranciu famul(us) D(e)i Cecit + + [- - -] aguro uos o(m)nes patriarchas Micael, Gabriel, Cecitiel, Oriel, Ra[fa]el, Ananiel, Marmoniel, qui ila[s] nubus con{ti}tinetis in manu ues[t]ras, esto; liuera de uila nomine S[- - -]cau ubi auita famulus D(e)i Auriolus p[. .]su cineterius cum fratribus uel uic[i]nibus suis [et?] o(m)n(e)s posesiones eius [e]diciantur de

uila e de 'ilas' auitaciones p(er) montes uada et reuertam ubi neq(ue) galina cacena, ubi neq(ue) arator e(st) neque seminator semina, ub'i'ui neq(ue) nula nomina reson'a'. Adiuro te Sata(n?) p(er) issu d(o)m(i)nu(m) n(ost)rium f(rat)ru(m) qui te plicuit in Cirbes ciuitate, ubi non niceas neq(ue) arbori<bus> neq(ue) coliuem obeccari tiui, ibi est m<e>(us?) d(omi)nissim(us?) scetru ma[nu?] cum arte furinea eos +[. .]+ +[- - -]c+ + d(o)m(inu)s? +[. .]sc? ad ora die p[rimo?] amic[- - -] cella pin[. .]au[. .] 'so' d(omi)ne [ . ]rus[- - -]ni bicini + +auci+ oracio s(an)c(t)i Critofori sic c[. .] te [- - -] s(an)c(tu)[s Xrito]for(us) a gardinen ea ora [- - -] cum ad sui uicina orabi s(an)c(tu)s Xri[t]oforu a<d> D(omi)nu(m) dices: «D(omi)ne D(eu)s m(eu)s da mici fiducia loq(ue)di». D(ixit) D(omi)n(u)s: «s[e]cumdum co postulasti ita [erit] et non te cotristabo», D(eu)s siue locus, siue regio, siue ciui[tas], uui de reliq(ue) [g?]ratiam [- - -]um[- - -]sa[- - -]n[- - -]tas D(omi)ne om(ne)s auites in regio lauor culture s'ue' ad[f]luenter uenit ad locum + +[- - -] [- - -] fixi genues amp{u}utatus est caputium s[uum?] et consuma martirium i(n) die d[o]mico ora VII{I} et reue[rt]es grandio in pluua in alia parte mon<te> cimeteri asistasq(ue) in odeierno die i(n) nomine Patris [et] Fili et Sp(iritu)s, in nomine Patris et Fili, Sp(iritu)s S(an)c(tu)s, amen, amen, p(er) semp(er) amen, al(le)l(ui)a (*Duo signa*) (*Signum*).

## Annexe XXI. Barrières de chœur au sein d'églises monastiques



Santa Cristina de Lena (Lena, Asturias).



San Miguel de Escalada (Gradefes, Castille-et-León).



## Annexe XXII. Églises monastiques préromanes



**San Pedro de la Nave (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s. ?)**  
(El Campillo, Castille-et-León)



**Santiago de Peñalba (X<sup>e</sup> s.)**  
(Peñalba de Santiago, Castille-et-León).





**San Miguel de Escalada (X<sup>e</sup> s.)**  
(Gradefes, Castille-et-León).



## Annexe XXIII. Croix de Peñalba



León (Castille-et-León), Museo de León.



**Annexe XXIV. La tour d'Alquézar, construction de l'abbé Banzo  
de Fanlo (ca. 1067) ?**



Alquézar (Aragon).



**Annexe XXV. Inscription de San Martín de Castañeda (921)**



San Martín de Castañeda (Galende, Castille-et-León).



## Annexe XXVI. Coffret-reliquaire de Leire



Pampelune (Navarre), Museo de Navarra.



# BIBLIOGRAPHIE

## I. Sources manuscrites et fac-similées

*Anonymi commentarius in apocalypsin, Hieronymi explanatio in Danielelem*, Barcelone, 2001

[fac-similé du Beatus de Silos = Londres, British Library, Add. Ms. 11695].

*Beato de Tábara*, Madrid, 2003 [fac-similé du ms. Madrid, AHN 1097B].

*Biblia visigótica mozárabe. Codex biblicus legionensis*, León, 1997 [fac-similé du ms. León, Real Colegiata de San Isidoro, 2].

Burgos, Archivo diocesano, Libros parroquiales, Mijaralengua, carpeta 1, nº 1.

Covarrubias, Parroquia Colegiata de San Cosme y San Damián.

Escorial, a.I.13.

Escorial, a.II.9.

Escorial, d.I.1.

Escorial, d.I.2.

León, Archivo catedralicio, ms. 22.

León, Archivo catedralicio, Perg. 807.

*Libro Gótico o Cartulario de San Juan de la Peña*, Biblioteca General de la Universidad de Zaragoza, Fondo antiguo, Ms-417.

*Libro titulado « La Preciosa » del monasterio benedictino de San Juan de la Peña (Huesca)*, Madrid, AHN, Códices, L. 163.

Lisbonne, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, OSB, São Romão de Neiva, maço 1, doc. 1.

Madrid, AHN, 1097B.

Madrid, AHN, Clero, Pergaminos, carpeta 879, 20.

Madrid, AHN, Clero, Pergaminos, carpeta 1325B, 18.

Madrid, BN, Vitr. 20-8.

Madrid, BN, 494.

Pampelune, AGN, *Becerro Antiguo de Leire*.

Paris, BN, Nouv. acq. lat., 2178.

PINTO FERREIRA, A. (éd.), *Livro de D. Mumadona. Cartulário medieval existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, vol. 1, *Reprodução facsimilada do códice*, Lisbonne, 1973.

*Traslado de la fundación del Monasterio de San Martín de Albelda en el año 924 por Sancho Garcés I de Navarra y su mujer Tota Aznar*, Simancas, Archivo General, Patronato Real, Legajo 58, 2.

## II. Sources imprimées

ABAD BARRASÚS, J., *El monasterio de Santa María del Puerto (Santoña), 863-1210*, Santander, 1985.

ABADAL I DE VINYALS, R. D', *Catalunya carolíngia*, vol. 2, *Els diplomes carolíngis a Catalunya*, Barcelone, 1926-1950 (Institut d'estudis catalans. Memòries de la secció històrico-arqueològica, 2).

ABAJO MARTÍN, T., *Documentación de la catedral de Palencia (1035-1274)*, Palencia, 1986 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 103).

*Acta sanctorum fratrum Voti, et Felicis, auctore Machario, monacho pinnatensi*, éd. M. RISCO, *España sagrada*, 30, Guadarrama, 2008, p. 405-410.

Adémar, *Chronicon*, éd. P. BOURGAIN, *Ademari Cabannensis Chronicon*, Turnhout, 1999 (CCCM, 129).

Aimoin de Saint-Germain, *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, PL 115, col. 939-960.

Aimoin de Saint-Germain, *Historia translationis sancti Vincentii levitae et martyris*, PL 126, col. 1011-1024.

*Akhbâr majmû'a fî fath al-Andalus*, éd. et trad. E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machmuâ (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*, Madrid, 1867 (Colección de obras árabigas de historia y geografía, 1).

ÁLAMO, J. DEL, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, vol. 1, 822-1214, Madrid, 1950.

- Alcuin, *VII libros aduersus Felicem*, éd. partielle A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, « Documentos del entorno histórico y literario de la polémica adopcionista », dans J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, L. G. FREEMAN et J. L. CASADO SOTO, *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, 2 vol., Madrid, 2004 (Biblioteca de autores cristianos), vol. 2, p. 359-697, ici p. 578-582.
- Alcuin, *Epistula ad Beatum*, éd. partielle A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, « Documentos del entorno histórico y literario de la polémica adopcionista », dans J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, L. G. FREEMAN et J. L. CASADO SOTO, *Beato de Liébana. Obras completas y complementarias*, 2 vol., Madrid, 2004 (Biblioteca de autores cristianos), vol. 2, p. 359-697, ici p. 692-697.
- Alvare, *Epistulae*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 144-270.
- Alvare, *Vita Eulogii*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 330-343.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., *O Tombo de Celanova*, 2 vol., Saint-Jacques de Compostelle, 1995.
- ANDRIEU, M., *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. 1, *Le Pontifical romain du XII<sup>e</sup> siècle*, Cité du Vatican, 1938.
- Annales castellani antiquiores*, éd. J. C. MARTÍN, « Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores* : edición y traducción anotada », dans *Territorio, Sociedad y Poder*, 4, 2009, p. 203-226, ici p. 208-209.
- Annales castellani recentiores*, éd. J. C. MARTÍN, « Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores* : edición y traducción anotada », dans *Territorio, Sociedad y Poder*, 4, 2009, p. 203-226, ici p. 212-218.
- Annales Portugalenses veteres*, éd. P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Lisbonne-Paris, 1947, p. 291-312.
- BARRIOS MARTÍNEZ, M. D., *Documentos de la colegiata de Santa María de Alquézar, siglos XI al XIII*, Huesca, 2010 (Remomeranzas, 10).
- BARTON, S. et FLETCHER, R., *The World of El Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester-New York, 2000.
- Beatus, *Aduersus Elipandum*, éd. B. LÖFSTEDT, *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Aduersus Elipandum libri duo*, Turnhout, 1984 (CCCM, 59).
- Beatus, *Tractatus de Apocalipsin*, éd. R. GRYSON, *Beatus liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, 2 vol., Turnhout, 2012 (CCSL, 107B-107C).

- BERNARD, A. et BRUEL, A., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 6 vol., Paris, 1876-1904.
- BEZLER, F., *Paenitentialia Hispaniae*, Turnhout, 1998 (CCSL, 156A).
- BLANCO LOZANO, P., *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, León, 1987.
- BONNAZ, Y., *Chroniques asturiennes : fin IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1987 (Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes).
- BONNERUE, P., *Benedicti Anianensis Concordia Regularum. Praefatio. Concordantiae. Indices*, 2 vol., Turnhout, 1999 (CCCM, 168-168A).
- Braulion, *Epistula XLIV*, éd. L. RIESCO TERRERO, *Epistolario de san Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Séville, 1975 (Serie Filosofía y Letras, 31), p. 166-182.
- Braulion, *Vita sancti Emiliani*, éd. J. OROZ, « *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita Sancti Aemiliani*, edición crítica y traducción », dans *Perficit*, 9, 1978, p. 165-227.
- BROU, L. et VIVES, J., *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, Barcelone-Madrid, 1959 (Monumenta Hispaniae sacra. Serie liturgica, 1).
- BURÓN CASTRO, T., *Colección documental del monasterio de Gradefes*, vol. 1 (1054-1299), León, 1998 (FEHL, 71).
- CAL PARDO, E., *Colección diplomática medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo. Transcripción íntegra dos documentos*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999.
- CANELLAS LÓPEZ, Á., *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo (958-1270)*, Saragosse, 1964.
- CANELLAS LÓPEZ, Á., *Diplomática hispano-visigoda*, Saragosse, 1979.
- CANELLAS LÓPEZ, Á., *La colección diplomática de Sancho Ramírez*, Saragosse, 1993.
- CANTERA MONTENEGRO, M., *Colección documental de Santa María la Real de Nájera*, vol. 1 (*siglos X-XIV*), Saint-Sébastien, 1991 (Fuentes documentales medievales de País Vasco, 35).
- Cassien, *Collationes*, éd. É. PICHÉRY, *Jean Cassien. Conférences*, 3 vol., Paris, 1955-1959 (SC, 42, 54, 64).
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G. et MARTÍN LÓPEZ, E., *Colección documental de la catedral de Astorga*, vol. 1 (646-1126), León, 1999 (FEHL, 77).
- Césaire d'Arles, *Sermones*, éd. G. MORIN, *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones*, Turnhout, 1953 (CCSL, 103).

- Chronica Adefonsii tertii (Rotensis)*, éd. J. GIL, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, p. 113-148.
- Chronica Adefonsii tertii (ad Sebastianum)*, éd. J. GIL, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, p. 113-149.
- Chronica albendensia*, éd. J. GIL, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, p. 151-187.
- Chronicon iriensis*, éd. M. R. GARCÍA ÁLVAREZ, « El *Cronicón iriense*. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas », dans *Memorial histórico español*, 50, 1963, p. 1-240.
- Chronicon laurbanense*, éd. *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125), p. 591-592.
- Chronique mozarabe de 754*, éd. J. E. LÓPEZ PEREIRA, León, 2009 (FEHL, 127).
- CLERCQ, C. DE, GAUDEMET, J. et BASDEVANT, B., *Les canons des conciles mérovingiens (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1989 (SC, 353-354).
- Consensoria monachorum*, PL 66, col. 993-996.
- CORCORAN, S., « The Donation and Will of Vincent of Huesca : Latin Text and English Translation », dans *Antiquité tardive*, 11, 2003, p. 215-221.
- CORRAL LAFUENTE, J. L., *Cartulario de Alaón (Huesca)*, Saragosse, 1984 (Textos medievales, 65).
- COSTA, A. DE J. DA, *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, 2 vol., Braga, 1965-1975.
- COSTA, A. DE J. DA, *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*, Coimbra, 1999.
- Crónica del Moro Rasis*, éd. D. CATALÁN et M. S. ANDRES, Madrid, 1975 (Fuentes cronísticas de la historia de España, 3).
- DESJARDINS, G., *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, Paris, 1879 (Documents historiques publiés par la société de l'École des Chartes).
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, 2006 (FEHL, 111).
- DIEGO SANTOS, F., *Inscripciones medievales de Asturias*, Gijón, 1994.
- DÍEZ HERRERA, C., LÓPEZ ORMAZÁBAL, L. et PÉREZ BUSTAMANTE, R., *Abadía de Santillana del Mar. Colección diplomática*, Santillana del Mar, 1983 (Fuentes documentales para la historia de Santillana).
- Dikr bilad al-Andalus*, éd. et trad. L. MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983.

- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., *Colección documental del monasterio de Santa María de Carbajal (1093-1461)*, León, 2000 (FEHL, 87).
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., *Colección documental medieval de los monasterios de San Claudio de León, monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas*, León, 2001 (FEHL, 90).
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., *Documentos pontificios referentes a la diócesis de León (siglos XI-XIII)*, León, 2003.
- DOZY, R., *Le calendrier de Cordoue (nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Ch. Pellat)*, Leyde, 1961.
- DUFOUR, J., « Les rouleaux et encycliques mortuaires de Catalogne (1008-1102) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 20, 1977, p. 13-48.
- DURÁN GUDIOL, A., *Colección diplomática de la catedral de Huesca*, Saragosse, 1965 (Fuentes para la historia del Pirineo, 5).
- DURAND, R., *Le cartulaire Baio-Ferrado du monastère de Grijó (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1971 (Fontes documentais portuguesas, 2).
- DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental*, Orense, 1972.
- DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil*, Orense, 1977.
- DURO PEÑA, E., « El monasterio de San Miguel de Bóveda », dans *Archivos leoneses*, 61, 1977, p. 107-179.
- Élipand, *Epistula ad Fidelem*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 80-81.
- Élipand, *Epistula episcoporum Hispaniae*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 82-93.
- Élipand, *Epistula ad Alchuinum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 1, p. 96-109.
- ESCAGEDO SALMÓN, M., *Colección diplomática. Documentos en pergamino que hubo en la real excolegiata de Santillana*, Santoña, 1927.
- Euloge, *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae*, éd. R. JIMÉNEZ PEDRAJAS, « La “Passio Sanctorum Martyrum Georgii Monachi, Aurelii atque Nathaliae”, obra original de San Eulogio de Córdoba », dans *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 31, 1960, p. 45-106.
- Euloge, *Memoriale sanctorum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 363-459.
- Euloge, *Liber apologeticus martyrum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 475-495.
- Euloge, *Epistula ad Wiliesindum*, éd. GIL, *Corpus scriptorum*, vol. 2, p. 497-503.

- Excursus Cummeani*, éd. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, vol. 2, Graz, 1958<sup>2</sup>.
- FÀBREGA GRAU, À., *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vol., Madrid, 1953-1955 (Monumenta Hispaniae sacra. Serie liturgica, 6).
- FERNÁNDEZ, L., *Colección diplomática de la abadía de Santa María de Benevivere (Palencia)*, 1020-1561, s. 1., 1967.
- FERNÁNDEZ, L., « Colección diplomática del monasterio de San Pelayo de Cerrato », dans *Hispania sacra*, 26, 1973, p. 281-324.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. 5 (1109-1187), León, 1990 (FEHL, 45).
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., TORRENTE FERNÁNDEZ, I. et NOVAL MENÉNDEZ, G. DE LA, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes*, vol. 1, *Colección diplomática (996-1325)*, San Pelayo de Oviedo, 1978.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., « El 'Breviarium gothicum' de Silos », dans *Hispania sacra*, 33-34, 1964, p. 393-494.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Los dos primeros documentos de San Salvador de Chantada », dans *Compostellanum*, 13, 1968, p. 339-352.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I. et GONZÁLEZ BALASCH, M. T., « El Tumbo de San Juan de Caaveiro », dans CASTRO ÁLVAREZ, C. DE, FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I. et GONZÁLEZ BALASCH, M. T., *El monasterio de San Juan de Caaveiro*, La Corogne, 1999, p. 95-401.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas*, vol. 1 (854-1108), León, 1999 (FEHL, 73).
- FÉROTIN, M., *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozararabes*, Rome, 1995 (réimpr. de l'éd. de 1912 et bibliographie générale par A. Ward et C. Johnson).
- FÉROTIN, M., *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Rome, 1996 (réimpr. de l'éd. de 1904 avec supplément de bibliographie générale par A. Ward et C. Johnson).
- FLORES ARCAS, J. J., *Las horas diurnas del Liber horarum de Silos. Introducción y edición crítica (Cod. Silos, Arch. Monástico, 7)*, Silos, 1997 (Studia silensia, 21).

- FLORIANO CUMBREÑO, A., *El monasterio de Cornellana. Cartulario, índices sistemáticos y referencias documentales*, Oviedo, 1949.
- FLORIANO CUMBREÑO, A., *Diplomática española del período astur (718-910)*, 2 vol., Oviedo, 1949-1951.
- FLORIANO CUMBREÑO, A., *Colección diplomática del monasterio de Belmonte*, Oviedo, 1960.
- FLORIANO LLORENTE, P., *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo. Estudio y transcripción*, vol. 1, Años 781-1200, Oviedo, 1968.
- GAMBRA, A., *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio, II. Colección diplomática*, León, 1998 (FEHL, 63).
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Más documentos gallegos inéditos del período asturiano », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 35, 1965, p. 1-40.
- GARCÍA DE DIEGO, E., *Glosarios latinos del monasterio de Silos*, Murcie, 1933.
- GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, 1962.
- GARCÍA LEAL, A., *El Registro de Corias*, Oviedo, 2000 (Fuentes y estudios de historia de Asturias).
- GARCÍA LEAL, A., *El diploma del rey Silo*, La Corogne, 2007.
- GARCÍA LOBO, V., *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Barcelone, 1982.
- GARCÍA LOBO, V., « Colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada (940-1605) », dans RUIZ ASENCIO, J. M., RUIZ ALBI, I., HERRERO JIMÉNEZ, M. et GARCÍA LOBO, V., *Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608). Colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada (940-1605)*, León, 2000 (FEHL, 86), p. 337-532.
- GARCÍA TURZA, C. et J., *El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico del Península Ibérica. Edición y estudio*, Logroño, 1997.
- GARCÍA TURZA, J., *Documentación medieval del monasterio de Valvánera (siglos XI a XIII)*, Saragosse, 1985 (Textos medievales, 71).
- GARCÍA TURZA, J., *Documentación medieval del monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, Logroño, 1992.
- GARRIDO GARRIDO, J. M., *Documentación de la catedral de Burgos (804-1183)*, Burgos, 1983 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 13).
- GERBERT, M., *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, t. II, s. l., 1779.

- Gerontius, *Vita sanctae Melaniae senatricis Romae*, éd. et trad. P. LAURENCE, *Gérontius. La Vie latine de sainte Mélanie. Édition critique, traduction et commentaire*, Jérusalem, 2002 (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor, 41).
- GIL, J., « Formulae », dans *ID.*, *Miscellanea wisigothica*, Séville, 1972 (Filosofía y letras, 15), p. 69-112.
- GIL, J., *Corpus scriptorum muzarabicorum*, 2 vol., Madrid, 1973.
- GIL, J. *et al.*, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985.
- GILSON, J. F., *The Mozarabic Psalter*, Londres, 1905.
- GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, A., « Oraciones “pro remissione peccatorum” de un Salterio español del siglo XI », dans *Hispania sacra*, 9, 1956, p. 141-152.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona*, t. 1, (829-1243), Pampelune, 1997.
- GORCE, D., *Vie de sainte Mélanie*, Paris, 1962 (SC, 90).
- Grégoire, *Dialogues*, introd. et éd. A. DE VOGÜÉ, trad. P. ANTIN, 3 vol., Paris, 1978-1980 (SC, 251, 260, 265).
- Grégoire, *Règle pastorale*, éd. B. JUDIC, 2 vol., Paris, 1992 (SC, 381-382).
- Grimaud, *Vita Dominici siliensis*, éd. V. VALCÁRCEL, *La « Vita Dominici Siliensis » de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*, Logroño, 1982.
- Grimaud, *Translatio corporis s. Felicis*, éd. M. RISCO, *España sagrada*, 33, Guadarrama, 2009, p. 378-386.
- GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, M., *Corpus inscriptionum Hispaniae mediaevalium*, vol. I/1, Zamora. *Colección epigráfica*, Turnhout, 1997.
- HANSLIK, R., *Benedicti Regula*, Vienne, 1960 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 75).
- HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, vol. 2 (1000-1073), León, 1988 (FEHL, 36).
- HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, vol. 3 (1073-1109), León, 1988 (FEHL, 37).
- HIGOUNET, C. et HIGOUNET-NADAL, A., avec la collab. de PEÑA, N., *Grand cartulaire de La Sauve Majeure*, 2 vol., Bordeaux, 1996.
- Historia compostellana*, éd. E. FALQUE REY, Turnhout, 1988 (CCCM, 70).

- Historia silensis*, éd. J. PÉREZ DE URBEL et A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *Historia Silense*, Madrid, 1959 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Textos, 30).
- Historia translationis sancti Isidori*, éd. J. A. ESTÉVEZ SOLA dans L. CHARLO BREA, J. A. ESTÉVEZ SOLA et R. CARANDE HERRERO, *Chronica hispana saeculi XIII*, Turnhout, 1997 (CCCM, 73), p. 119-179.
- HLAWITSCHKA, E., SCHMID, K. et TELLENBACH, G., *Liber memorialis von Remiremont*, Dublin-Zurich, 1970 (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales, 1).
- HÜBNER, E., *Inscriptiones Hispaniae christianae*, Berlin, 1871.
- Hugeburc d'Heidenheim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, éd. M. IADANZA, *Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc : la scrittura a quattro mani di un'esperienza odepórica dell'VIII secolo*, Florence, 2011.
- IBARRA RODRÍGUEZ, E., *Documentos correspondientes al reinado de Ramiro I, desde 1034 hasta 1063 años*, Saragosse, 1904 (Colección de documentos para el estudio de la historia de Aragón, 1).
- Ibn al-Athir, *Kamil fihriyah*, trad. partielle E. FAGNAN, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1898.
- Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis III*, trad. J. E. GURAIÉB, « “Al-Muqtabis” de Ibn Hayyan », dans *Cuadernos de historia de España*, 13, 1950, p. 157-176 ; 14, 1950, p. 174-182 ; 15, 1951, p. 157-169 ; 16, 1951, p. 146-159 ; 17, 1952, p. 155-166 ; 18, 1952, p. 152-160 ; 19, 1953, p. 155-164 ; 20, 1953, p. 155-164 ; 21-22, 1954, p. 329-344 ; 23-24, 1955, p. 334-347 ; 25-26, 1957, p. 334-342 ; 27-28, 1958, p. 166-174 ; 29-30, 1959, p. 338-354 ; 31-32, 1960, p. 316-321.
- Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis VII*, trad. E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J. C.)*, Madrid, 1967.
- Ibn Hayyân, *Al-Muqtabis V*, trad. M. J. VIGUERA et F. CORRIENTE, *Crónica del califa 'Abderrahman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Saragosse, 1981 (Textos medievales, 64).
- Ibn Idhari, *Al-Bayân al-Mughrib*, trad. partielle E. FAGNAN, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l-Mogrib*, Alger, 1904, vol. 2, et F. MAÍLLO SALGADO, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayan al-Mugrib)*, Salamanca, 1993.

- Ildefonse, *De viris illustribus*, éd. C. CODOÑER, *El « De viris illustribus » de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 65).
- Isidore, *Etymologiae*, éd. W. M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum siue Originum libri XX*, 2 vol., Oxford, 1911.
- Isidore, *De viris illustribus*, éd. C. CODOÑER, *El « De viris illustribus » de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964 (Theses et studia philologica salmanticensia, 12).
- Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, éd. C. M. LAWSON, *Sancti Isidori episcopi hispalensis, De ecclesiasticis officiis*, Turnhout, 1989 (CCSL, 113).
- Isidore, *Sententiae*, éd. P. CAZIER, Turnhout, 1998 (CCSL, 111).
- Isidore, *Synonyma*, éd. J. ELFASSI, *Isidori hispalensis episcopi Synonyma*, Turnhout, 2009 (CCSL, 111B).
- JANINI, J., « Dos calendarios emilianenses », dans *Hispania sacra*, 15, 1962, p. 177-195.
- JANINI, J., « *Officia Silensia. Liber Misticus I. A Sancta Maria usque ad Ascensionem Domini* (cod. Londres, British Museum, Add. 30.844) », dans *Hispania sacra*, 29, 1976, p. 325-381.
- JANINI, J., « *Officia Silensia. Liber Misticus IV. Officia s. Martini et s. Michaelis* (Cod. Silos, Arch. del Monasterio, 5). Edición y notas », dans *Hispania sacra*, 31, 1978-1979, p. 466-483.
- JANINI, J., *Liber ordinum sacerdotal (Cod. Silos, Arch. monástico, 3)*, Silos, 1981 (Studia silensia, 7).
- JANINI, J., *Liber Missarum de Toledo*, 2 vol., Tolède, 1982-1983.
- JANINI, J., « Los oficios “De infirmis” y de difuntos del Silos 7. Edición y notas », dans *Miscel.lània litúrgica catalana*, 4, 1990, p. 103-126.
- JANINI, J., *Liber ordinum episcopal (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4)*, Silos, 1991 (Studia silensia, 15).
- Jean de Saint-Arnoul, *Vita Iohannis Gorzie coenobii abbatis*, éd. M. PARISSÉ, M., *La Vie de Jean, abbé de Gorze*, Paris, 1999.
- Jérôme, *Tractatus in librum psalmodum*, éd. G. MORIN, *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars II. Opera homiletica*, Turnhout, 1958 (CCSL, 78), p. 1-352.

- JIMÉNEZ SUÁREZ, M. J., *Colección documental del monasterio de San Andrés de Espinareda (1043-1428)*, León, 2005 (FEHL, 107).
- JIMENO ARANGURÉN, R. et PESCADOR MEDRANO, A., *Colección documental de Sancho Garcés III, el Mayor, rey de Pamplona (1004-1035)*, Pampelune, 2003.
- Jotsald, *Vita Odilonis*, éd. J. STAUB, *Iotsald von Saint-Claude, Vita des Abtes Odilo von Cluny*, Hanovre, 1999 (Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi, 68).
- Julien de Tolède, *Elogium beati Ildephonsi*, éd. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, « Personalidad y herencia literaria de San Ildefonso de Toledo », dans *Revista española de teología*, 31, 1971, p. 137-166 et 283-334, ici p. 138-139.
- Julien de Tolède, *Prognosticorum futuri saeculi libri tres*, éd. J. N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, Turnhout, 1976 (CCSL, 15), p. 9-126.
- JUNYENT I SUBIRÀ, E., *Diplomatari de la catedral de Vic, segles IX-X*, Vic, 1980 (Sèrie Documents, 1).
- JUNYENT I SUBIRÀ, E., *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, Barcelone, 1992.
- JUSUÉ, E., *Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar*, Madrid, 1912.
- LACARRA, J. M., « Textos navarros del código de Roda », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1, 1945, p. 193-284.
- LACARRA, J. M., *Colección diplomática de Irache*, vol. 1 (958-1222), Saragosse, 1965 (Fuentes para la historia del Pirineo, 4).
- LACARRA, J. M., *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro (números 1 a 319)*, Saragosse, 1982 (Textos medievales, 62).
- LALIENA CORBERA, C. et KNIBBS, E., *El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo (siglos X-XIII)*, Saragosse, 2007 (Textos e instrumentos para la investigación).
- Léandre, *De institutione virginum et contemptu mundi libellus*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 21-76.
- LEDESMA RUBIO, M. L., *Cartulario de San Millán de la Cogolla (1076-1200)*, Saragosse, 1989 (Textos medievales, 80).

- LEDESMA RUBIO, M. L., *Cartas de población del reino de Aragón en los siglos medievales*, Saragosse, 1991 (Fuentes históricas aragonesas, 18).
- LEMA PUEYO, J. Á., *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Saint-Sébastien, 1990 (Fuentes documentales medievales del País Vasco, 27).
- LEMAÎTRE, J.-L., *Le nécrologe de l'abbaye de La Sauve-Majeure*, Paris, 2009 (Recueil des historiens de la France. Obituaires. Série in-8°, VIII).
- Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, éd. A. LINAGE CONDE, *Una regla monástica femenina del siglo X : el « Libellus a regula sancti Benedicti subtractus »*, Salamanque, 1973 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 74).
- Liber comicus*, éd. J. PÉREZ DE URBEL et A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, 2 vol., Madrid, 1950-1955 (Monumenta Hispaniae Sacra, II-III).
- Liber Iudiciorum*, éd. K. ZEUMER, *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio I. Legum nationum germanicarum*, t. 1, *Leges Visigothorum*, Hanovre-Leipzig, 1902.
- LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vol. Saint-Jacques de Compostelle, 1898-1909.
- LÓPEZ SANGIL, J. L. et VIDÁN TORREIRA, M., « Tumbo Viejo de Lugo (Transcripción completa) », dans *Estudios mindonienses*, 27, 2011, p. 11-373.
- LOSCERTALES DE G. DE VALDEAVELLANO, P., *Tumbos del monasterio de Sobrado de los monjes*, 2 vol., Madrid, 1976.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., « La colección diplomática del monasterio de San Lorenzo de Carboeiro », dans *Compostellanum*, 2, 1957, p. 549-573 ; 3, 1958, p. 221-308 et 549-638.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *El Tumbo de San Julián de Samos (Siglos VIII-XII)*, Saint-Jacques de Compostelle, 1986.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *La documentación del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela. Estudio y edición*, León, 1997 (FEHL, 64).
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *San Paio de Antealtares, Soandres y Toques : tres monasterios medievales gallegos*, La Corogne, 2001 (Galicia Medieval : Fontes, 5).
- LUCAS ÁLVAREZ, M., « El monasterio de San Salvador y San Nicolás de Cis », dans *Estudios mindonienses*, 20, 2004, p. 603-728.

- LUCAS ÁLVAREZ, M. et LUCAS DOMÍNGUEZ, P., *San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media. Colección diplomática*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988.
- LUCAS ÁLVAREZ, M. et LUCAS DOMÍNGUEZ, P., *El monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media : Estudio y documentos*, La Corogne, 1996 (Galicia medieval : Fontes, 1).
- LUCAS ÁLVAREZ, M. et LUCAS DOMÍNGUEZ, P., *El priorato benedictino de San Vicenzo de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, La Corogne, 1996 (Galicia medieval : Fontes, 2).
- Lucas de Tuy, *Chronicon mundi*, éd. E. FALQUE, Turnhout, 2003 (CCCM, 74).
- MANSILLA, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Rome, 1955.
- MAÑUECO VILLALOBOS, M. et ZURITA NIETO, J., *Documentos de la iglesia colegial de Santa María la Mayor de Valladolid. Siglos XI y XII*, Valladolid, 1917.
- MARCOS DÍEZ, D., *La abadía de Santa María de Husillos : Estudio y colección documental (904-1608)*, Palencia, 2011.
- Martin de Braga, *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, éd. C. W. BARLOW, *Martini episcopi bracarenensis opera omnia*, New Haven, 1950, p. 11-51.
- MARTÍN DUQUE, Á. J., *Colección diplomática de Obarra (siglos XI-XIII)*, Saragosse, 1965 (Fuentes para la historia del Pirineo).
- MARTÍN DUQUE, Á. J., *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Pampelune, 1983.
- MARTÍN DUQUE, Á. J., *Colección diplomática del monasterio de San Victorián de Sobrarbe (1000-1219)*, Saragosse, 2004 (Textos e instrumentos para la investigación).
- MARTÍN LÓPEZ, M. E., *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. I/1. Documentos de los siglos X-XIII. Colección diplomática*, León, 1995.
- MARTÍNEZ, M., *Cartulario de Santa María de Carracedo*, Ponferrada, 1997.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (et RODRÍGUEZ, I. pour les t. 3-6), *La colección canónica Hispana*, 6 t. en 7 vol. parus, Madrid, 1966-2002.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Colección documental del monasterio de San Pedro de Cardeña*, Burgos, 1998.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Legislación conciliar del reino astur (718-910) y del reino de León (910-1230)*, León, 2009 (FEHL, 126).
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, 1976 (FEHL, 17).

- MONTEIRO, M. T. et RIGAUD DE SOUSA, J. J., « Livro dos testamentos do mosteiro de Paço de Sousa », dans *Bracara Augusta*, 24, 1970, p. 139-283.
- MONTENEGRO VALENTÍN, J., *Colección diplomática de Santa María de Piasca (857-1252)*, Santander, 1991.
- NASCIMENTO, A. A., *et al.*, « Transcripción del texto del *Liber Testamentorum* », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125), p. 581-717.
- Necrologio de San Victorián*, éd. P. SÁINZ DE BARANDA, *España sagrada*, 48, Madrid, 1862, append. XXV, p. 276-286.
- Nomina quae sicut a sanctis patribus est traditum in quotidianis sunt legenda*, PL 101, col. 1390-1395.
- Notice sur la prise de Coimbre par le roi Ferdinand*, éd. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal*, p. 311-312.
- NÚÑEZ CONTRERAS, L., « Colección diplomática de Vermudo III, rey de León », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, 1977, p. 381-514.
- OCEJA GONZALO, I., *Documentación del monasterio de San Salvador de Oña (1032-1284)*, Burgos, 1983 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 3).
- Odilon, *Epistula ad Paternum abbatem*, PL 142, col. 941-942.
- Odilon, *Epistula ad domnum Garseam*, PL 142, col. 942.
- Oratio sancti Augustini*, éd. M. V. PARDO GÓMEZ, et M. A. GARCÍA PIÑEIRO, « Transcripción del texto », dans M. C. DÍAZ Y DÍAZ (coord.), *Libro de horas de Fernando I de León. Edición facsímile do manuscrito 609 (Res. I) da Biblioteca universitaria de Santiago de Compostela*, 2 vol., Saint-Jacques de Compostelle, 1995, vol. 2, p. 65-194, ici p. 176-179.
- Ordoño de Celanova, *Liber de vita et virtutibus sanctissimi Rudesindi episcopi*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, M. V. PARDO GÓMEZ et D. VILARIÑO PINTOS, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo*, La Corogne, 1990.
- Pacte annexé à la Regula Communis*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 208-211.
- Paenitentiale cordubense*, éd. BEZLER, *Paenitentia Hispaniae*, p. 43-69.

- Paenitentiale silense*, éd. BEZLER, *Paenitentialia Hispaniae*, p. 15-42.
- Paenitentiale vigilanum siue albeldense*, éd. BEZLER, *Paenitentialia Hispaniae*, p. 1-13.
- Paschase de Dumio, *Apophtegmata patrum*, éd. J. G. FREIRE, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 2 vol., Coimbra, 1971.
- Paschase Radbert, *Expositio in Matheo*, éd. B. PAULUS, *Pascasii Radberti Expositio in Matheo libri XII (IX-XII)*, Turnhout, 1984 (CCCM, 56B).
- Pélage, *Vitae patrum*, PL 73, col. 855-1022.
- Pelayo d'Oviedo, *Chronicon*, éd. B. SÁNCHEZ ALONSO, *Crónica del obispo Don Pelayo*, Madrid, 1924 (Textos latinos de la Edad Media española. Sección primera : crónicas, 3).
- Penitencial monástico de Silos*, éd. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles*, vol. 2, p. 609-611.
- PÉREZ, M., « Tres colofones de Beatos : su texto, traducción y comentario », dans *ID.* (coord.), *Seis estudios sobre Beatos medievales*, León, 2010, p. 221-231.
- PÉREZ CELADA, J. A., *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión (1047-1300)*, Palencia, 1986 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 100).
- PINELL, J., « Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico », dans *Liturgica 3*, Montserrat, 1966, p. 197-340.
- Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Diplomata et chartae*, vol. 1, Lisbonne, 1867.
- PRIETO ENTRIALGO, C. E., *Colección diplomática del monesteriu de San Salvador de Corniana (1024-1499)*, Oviedo, 2004.
- Primera Crónica anónima de Sahagún*, éd. A. UBIETO ARTETA, *Crónicas anónimas de Sahagún*, Saragosse, 1987 (Textos Medievales, 75), p. 7-129.
- QUINTANA PRIETO, A., *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*, León, 1971 (FEHL, 5).
- QUINTANA PRIETO, A., *Monasterios bañezanos*, La Bañeza, 1989.
- Raban Maur, *Homilia LXVII*, PL 110, col. 127-128.
- Raguel, *Vita vel Passio sancti Pelagii martiris*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « La Pasión de S. Pelayo y su difusión », dans *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, p. 97-116.
- Raoul, *Vita Adelelmi*, éd. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, 27, Madrid, 1772, p. 435-459.
- Raoul Glaber, *Historiae*, éd. M. ARNOUX, Turnhout, 1996 (Miroir du Moyen Âge).

- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *El monasterio de San Isidro de Dueñas en la Edad Media, un priorato cluniacense hispano (911-1478). Estudio y colección documental*, León, 2005 (FEHL, 106).
- Regula Benedicti*, introd. et trad. A. de VOGÜÉ, éd. J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, 2 vol., Paris, 1972 (SC, 181-182).
- Regula communis*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 163-208.
- Regula Fructuosi*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 127-171.
- Regula Isidori*, éd. J. CAMPOS et I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles, II. San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, Madrid, 1971 (Biblioteca de autores cristianos), p. 77-125.
- RODRÍGUEZ DE DIEGO, J. L., *Colección diplomática de Santa María de Aguilar de Campoo (852-1230)*, Valladolid, 2004 (Documentos para la historia de Castilla y León).
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., « Lápida cristiana del siglo X », dans *Archivos leoneses*, 22, 1968, p. 375-382.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Á., « El Tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda », dans *Archivos leoneses*, 20, 1966, p. 181-352.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Á. et REY CAÍÑA, J. Á., « El Tumbo del monasterio de Villanueva de Lorenzana », dans *Estudios mindonienses*, 8, 1992, p. 11-324.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, P., *Episcopologio asturicense*, 4 vol., Astorga, 1907-1909.
- RODRÍGUEZ R. DE LAMA, Á. C., « Crónica-obituario de Calahorra », dans *Berceo*, 97, 1979, p. 87-120.
- RODRÍGUEZ R. DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, vol. 2, *Documentos (923-1168)*, Logroño, 1992.
- RUIZ ALBI, I., *La reina doña Urraca (1109-1126). Cancillería y colección diplomática*, León, 2003 (FEHL, 102).

- RUIZ ASENCIO, J. M., *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. 3, (986-1031), León, 1988 (FEHL, 43).
- RUIZ ASENCIO, J. M., *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. 4, (1032-1109), León, 1990 (FEHL, 44).
- RUIZ ASENCIO, J. M. et RUIZ ALBI, I., *Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza*, vol. 1, (912-1300), León, 2007 (FEHL, 120).
- RUIZ ASENCIO, J. M., RUIZ ALBI, I. et HERRERO JIMÉNEZ, M., « Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608) », dans RUIZ ASENCIO, J. M., RUIZ ALBI, I., HERRERO JIMÉNEZ, M. et GARCÍA LOBO, V., *Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608). Colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada (940-1605)*, León, 2000 (FEHL, 86), p. 7-333.
- RUIZ ASENCIO, J. M., RUIZ ALBI, I. et HERRERO JIMÉNEZ, M., *Los Beceros Gótico y Galicano de Valpuesta*, 2 vol., Burgos, 2010.
- SÁEZ, C. et GONZÁLEZ DE LA PEÑA, M. DEL V., *La Coruña. Fondo antiguo (788-1065)*, 2 vol., Alcalá de Henares, 2003-2004 (Galicia, 3-4).
- SÁEZ, E., « Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia », dans *Cuadernos de historia de España*, 11, 1949, p. 25-104.
- SÁEZ, E., *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. 1, (775-952), León, 1987 (FEHL, 41).
- SÁEZ, E. et C., *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230)*, vol. 2, (953-985), León, 1990 (FEHL, 42).
- SÁEZ, E. et C., *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*, 3 vol., Alcalá de Henares, 1996-2006 (Galicia, 1, 2 et 5).
- SAÏD, M. B., « *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus* », dans L. DE SEILHAC, M. B. SAÏD, M. BRAQUET et V. DUPONT, *Règles monastiques au féminin*, Bégrolles-en-Mauge, 1996 (Vie monastique, 33), p. 177-265.
- SALARRULLANA DE DIOS, J., *Documentos correspondientes al reinado de Sancio Ramires, desde 1068 hasta 1094 años*, 2 vol., Saragosse, 1907-1913 (Colección de documentos para el estudio de la historia de Aragón, 3 et 9)
- Sampiro, *Chronicon*, éd. J. PÉREZ DE URBEL, *Sampiro. Su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952.
- SÁNCHEZ BELDA, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, 1948.

- SANZ FUENTES, M. J., « Documentación medieval del monasterio de Santa María de Obona en el Archivo histórico diocesano de Oviedo », dans *Asturiensia medievalia*, 8, 1995-1996, p. 291-340.
- SER QUIJANO, G. DEL, *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (León) (854-1037)*, Salamanca, 1994 (Textos medievales. Documentos y estudios para la historia del occidente peninsular durante la Edad Media, 20).
- SERNA SERNA, S., *Los obituarios de la catedral de Burgos*, León, 2008 (FEHL, 123).
- SERRANO, L., *Cartulario del Infantado de Covarrubias*, Valladolid, 1907.
- SERRANO, L., *Becerro Gótico de Cardeña*, Silos-Valladolid-Madrid-Paris, 1910 (Fuentes para la historia de Castilla, 3).
- SERRANO, L., *Cartulario de San Pedro de Arlanza*, Madrid, 1925.
- Smaragde, *Expositio in Regulam S. Benedicti*, éd. A. SPANNAGEL et P. ENGELBERT, *Smaragdi abbatis expositio in Regulam S. Benedicti*, Siegburg, 1974 (Corpus consuetudinum monasticarum, 8).
- Sulpice Sévère, *Vita sancti Martini*, éd. J. FONTAINE, *Vie de saint Martin*, 3 vol., Paris, 1967-1969 (SC, 133-135).
- Translatio sancti Indaletii episcopi*, éd. J. CARNANDET, *Acta sanctorum aprilis*, III, Paris-Rome, 1866, 30 avril, p. 733-739.
- Translatio sancti Isidori*, éd. F. SANTOS COCO, *Historia Silense*, Madrid, 1921, p. 93-99.
- UBIETO ARTETA, A., *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Saragosse, 1951 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de estudios medievales. Textos, 19).
- UBIETO ARTETA, A., *Obituario de la catedral de Pamplona*, Pampelune, 1954.
- UBIETO ARTETA, A., *Crónica de San Juan de la Peña*, Valence, 1961 (Textos medievales, 4).
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de San Juan de la Peña*, 2 vol., Valence, 1962-1963 (Textos medievales, 6 et 9).
- UBIETO ARTETA, A., « Documentos reales del Archivo catedralicio de Calahorra (siglos XI y XII) », dans *Berceo*, 83, 1972, p. 195-262.
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, Valence, 1976 (Textos medievales, 48).
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de Albelda*, Saragosse, 1981 (Textos medievales, 1).
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de Siresa*, Saragosse, 1986 (Textos medievales, 2).

- UBIETO ARTETA, A., *Documentos reales navarro-aragoneses hasta el año 1004*, Saragosse, 1986 (Textos medievales, 72).
- UBIETO ARTETA, A., *Crónicas anónimas de Sahagún*, Saragosse, 1987 (Textos medievales, 75).
- UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de Santa Cruz de la Serós*, Valence, 1996 (Textos medievales, 19).
- Valère, *Epistula Egerie laude*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Lettre de Valérius du Bierzo sur la bienheureuse Égérie. Introduction, texte et traduction », dans P. MARAVAL (éd.), *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*, Paris, 1982 (SC, 296), p. 321-349.
- Valère, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo*, p. 172-198.
- Valère, *De celeste revelatione*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo*, p. 218-222.
- Valère, *De genere monachorum*, éd. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo*, p. 324-337.
- VAQUERO DÍAZ, M. B. et PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *Colección documental del archivo de la catedral de Ourense*, vol. 1 (888-1230), León, 2010 (FEHL, 131).
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita s. Emiliani*, Madrid, 1943.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Textos hagiográficos referentes a san Úrbez », dans *Homenaje a don José M. Lacarra*, vol. 5, Saragosse, 1977, p. 31-50.
- VEILLEUX, A., *Pachomian koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*, 3 vol., Kalamazoo, 1980-1982 (Cistercian studies series, 45-47).
- VELÁZQUEZ, I., *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, 2 vol., Turnhout, 2000 (Monumenta palaeographica Medii aevi. Series hispanica).
- VIGNAU, V., *Cartulario de Eslonza*, Madrid, 1885.
- Vimaranis monumenta historica a saeculo nono post Christum usque ad vicesimum*, Guimarães, 1908.
- Vita alia, ex veteri ms. monasterii pinnatensis*, éd. M. RISCO, *España sagrada*, 30, Guadarrama, 2008, p. 410-412.
- Vita Froilanis*, éd. J. C. MARTÍN, « La *Vita Froilanis ep. Legionensis* (BHL 3180) (s. X) : introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas », dans M. GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à*

- François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, 2009 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 51), p. 561-584.
- Vita Salvi abbatis*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, append. II, p. 282.
- Vita sancti Fructuosi*, éd. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974.
- Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, éd. A. MAYA SÁNCHEZ, Turnhout, 1992 (CCCM, 116).
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*, Burgos, 1988 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 50).
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Silos, 1996 (Studia silensia, 19).
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., *Glosas marginales de los manuscritos visigóticos de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 2010 (Aemilianense. Colección digital).
- VIVES, J., *Oracional visigótico*, Barcelone, 1946.
- VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963.
- VIVES, J. et FÀBREGA GRAU, Á., « Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII », dans *Hispania sacra*, 2, 1949, p. 119-146 et 339-380.
- WICKSTROM, J. B., *The Life and Miracles of Saint Maurus, Disciple of Benedict, Apostle to France*, Trappist-Collegeville, 2008.
- ZABALZA DUQUE, M., *Colección diplomática de los Condes de Castilla*, Valladolid, 1998.

### III. Études

- ABADAL I DE VINYALS, R. D', « L'esperit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i la Itàlia en el segle X », dans *Studi Medievali*, 3, 1961, p. 2-41.
- ABELLA, M., « Leyre », dans *Diccionario geográfico histórico de España*, vol. 1, Madrid, 1802, p. 438-446.
- ACIÉN ALMANSA, M., « La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico », dans L. CABALLERO ZOREDA et P. MATEOS CRUZ (éd.), *Visigodos y*

- Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (*Anejos de AEspA*, 23), p. 429-441.
- AGAMBEN, G., *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV*, 1, Paris, 2011.
- AGUILAR SEBASTIÁN, V., « Onomástica de origen árabe en el Reino de León (siglo X) », dans *Al-Qantara*, 15, 1994, p. 351-361.
- AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún : la respuesta de las “fórmulas inútiles” (904-1230) », dans *Anuario de estudios medievales*, 40, 2010, p. 847-888.
- AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., « Estrategias de escritura y construcción memorial en la *Primera Crónica anónima de Sahagún* », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO VEIRAS, C. DíEZ HERRERA, *et al.* (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 2, p. 957-969.
- AILLET, C., « Le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 15 (= t. 76), 2004, p. 27-49.
- AILLET, C., « Anthroponymie, migrations, frontières : notes sur la “situation mozarabe” dans le Nord-Ouest ibérique (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », dans *Annales du Midi*, 120, 2008, p. 5-32.
- AILLET, C., « Recherches sur le christianisme arabisé (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe », dans C. AILLET, M. PENELAS et P. ROISSE, *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 101), p. 91-134.
- AILLET, C., « El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto », dans *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, p. 71-95
- AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, 2010 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45).
- AILLET, C., « Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans D. VALÉRIAN (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2), p. 151-192.

- AILLET, C., « De l'usage du vocable "mozarabe" en histoire médiévale », mis en ligne le 14 février 2012, consulté le 11 août 2012, URL : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1619>.
- ALBERT, J.-P. et PIETTE, A., « Rite (rituel, ritualité) », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010, p. 1102-1109.
- ALGAZI, G., « Some problems with Reciprocity », dans *Éndoxa*, 15, 2002, p. 43-50.
- ALGAZI, G., GROEBNER, V. et JUSSEN, B., *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 188).
- ALLEN SMITH, K., *War and the Making of Monastic Medieval Culture*, Woodbridge, 2011.
- ALLIES, N., *The Monastic Rules of Visigothic Iberia : A Study of their Text and Language*, University of Birmingham, 2009 [En ligne] <http://theses.bham.ac.uk/787/1/Allies10PhD.pdf>.
- ALONSO ÁLVAREZ, R., « El monasterio de San Salvador de Cornellana y el patrocinio nobiliario : de la iglesia propia a la dependencia de Cluny », dans *Imágenes y promotores en el arte medieval : miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, 2001, p. 45-57.
- ALONSO ÁLVAREZ, R., « Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV », dans *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 11 avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/109> ; DOI : 10.4000/e-spania.109.
- ALONSO ÁLVAREZ, R., « Enterramientos regios y panteones dinásticos en los monasterios medievales castellano-leoneses », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 198-223.
- ALONSO Y LAMBÁN, M., « Las formas testamentarias en la Alta Edad Media de Aragón », dans *Revista de derecho notarial*, 5-6, 1954, p. 7-196 ; 9-10, 1955, p. 241-398.
- ALTHOFF, G., « Les rituels », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 231-264.
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, 1965 (Théorie, 1).
- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, F., « Monasterios de Pardomino », dans *Archivos leoneses*, 4, 1950, p. 97-148.

- ÁLVAREZ BORGE, I., « El proceso de transformación de las comunidades de aldea : una aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X y XI) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 145-160.
- ÁLVAREZ BORGE, I., *Monarquía feudal y organización territorial. Alfoces y merindades en Castilla (siglos X-XIV)*, Madrid, 1993.
- ÁLVAREZ BORGE, I., *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*, Valladolid, 1996.
- ÁLVAREZ BORGE, I., *Comunidades locales y transformaciones locales en la Alta Edad Media. Hampshire (Wessex) y el sur de Castilla, un estudio comparativo*, Logroño, 1999.
- ÁLVAREZ BORGE, I., « La nobleza castellana en la Edad Media : familia, patrimonio y poder », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE et J. L. MARTÍN RODRÍGUEZ (éd.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de estudios medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Logroño, 2001, p. 221-252.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á., « La nobleza del reino de León en la Alta Edad Media », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, VII*, León, 1995 (FEHL, 58), p. 49-329.
- AMARAL, L. C., « Organização eclesiástica de Entre-Douro-e-Minho : o caso da diocese de Braga (sécs. IX-XII) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (éd.), *Del Cantábrico al Duero : trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII al XIII*, Santander, 1999, p. 313-349.
- AMIET, R., « Le culte chrétien pour les défunts », dans D. ALEXANDRE-BIDON et C. TREFFORT (dir.), *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, 1993, p. 278-286.
- AMOS, T. L., « Monks and Pastoral Care in the Early Middle Ages », dans T. NOBLE et J. CONTRENI (éd.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, Kalamazoo, 1987, p. 165-180.
- ANDENNA, C. et MELVILLE, G. (éd.), *Regulae – Consuetudines – Statuta : studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Münster, 2005.
- ANDENNA, G. (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Milan, 2001.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « El monasterio de Samos y la hospitalidad benedictina con el peregrino (siglos XI-XIII) », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, p. 273-283.

- ANDRADE CERNADAS, J. M., « Aproximación a la figura del prepósito monástico en el monacato gallego medieval : siglos X al XII », dans *Estudios mindonienses*, 11, 1995, p. 279-292.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, La Corogne, 1997 (Galicia Medieval : Estudios, 3).
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « En torno a la benedictinización del monacato gallego », dans *Compostellanum*, 45, 2000, p. 649-656.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « Textos penitenciales y penitencia en el Noroeste de la península ibérica », dans M. W. HERREN, C. J. MACDONOUGH et R. G. ARTHUR (éd.), *Latin Culture in the Eleventh Century : Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies, Cambridge, September 9-12, 1998*, 2 vol., Turnhout, 2002, vol. 1, p. 29-38.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI », dans *Archivo ibero-americano*, 65, 2005, p. 587-609.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « La implantación del monasterio en la sociedad : Celanova », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo, 2007, p. 121-139.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « San Rosendo y el monacato auriense del siglo X », dans *Rudesindus. El legado del santo. Iglesia del monasterio de San Salvador de Celanova, 1 de octubre-2 de diciembre, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 16-31.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., *Alfonso II el Casto*, Saint-Jacques de Compostelle, 2009.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « En el refectorio : la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval », dans X. CASTRO PÉREZ, C. FERNÁNDEZ CORTIZO et X. M. FOLGAR DE LA CALLE (éd.), *Alimentación, sociabilidad e vida cotiá na historia*, Saint-Jacques de Compostelle, 2009 (Semata, 21), p. 45-64.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « Espacios de peregrinación : hospitalidad monástica en el Camino de Santiago », dans C. ÁLVAREZ (coord.), *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de teología. Instituto teológico compostelano*, Saint-Jacques de Compostelle, 2010 (Collectanea científica compostellana, 30), p. 99-117.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., « Asilos monásticos : vejez y mundo cenobítico en el Noroeste hispánico entre los siglos IX al XI », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO

- VEIRAS, C. DÍEZ HERRERA, *et al.* (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 1, p. 312-324.
- ANDRÍO GONZALO, J., MARTÍN RIVAS, E. et SOUICH, P. DU, « La necrópolis medieval del monasterio de San Millán de la Cogolla de Suso (La Rioja) », dans *Berceo*, 130, 1996, p. 49-106.
- ANGENENDT, A., *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Munich, 1972.
- ANGENENDT, A., « *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entsehung der Privatmessen », dans *Frühmittelalterstudien*, 17, 1983, p. 153-221.
- ANGENENDT, A., « Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria », dans K. SCHMID et J. WOLLASCH (éd.), *Memoria. Die geschichtliche Zeugniswert der liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, 1984, p. 79-199.
- ANGENENDT, A., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, 1994.
- ANGENENDT, A., BRAUCKS, T., BUSCH, R. et LUTTERBACH, H., « Counting Piety in the Early and High Middle Ages », dans B. JUSSEN (éd.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphie, 2001, p. 15-54.
- ANTOLÍN, G., « Historia y descripción de un “Codex regularum” del siglo IX (Biblioteca del Escorial : a.I.13) », dans *La Ciudad de Dios*, 25, 1908, p. 23-33, 304-316, 460-471, 637-649 ; 26, 1908, p. 310-323, 457-470 ; 27, 1908, p. 48-56, 131-136.
- ANTOLÍN, G., *Estudios de códices visigodos. Códice a.II.9 de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1909.
- ANTOLÍN, G., *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. 1, Madrid, 1910.
- ARBEITER, A., « Early Hispanic Churches : When Did the Number of Altars Begin to Increase ? », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005, p. 11-46.
- ARCE, F., « Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico », dans *Boletín de arqueología medieval*, 6, 1992, p. 157-170.
- ARCO Y GARAY, R. DEL, « Fundaciones monásticas en el Pirineo aragonés », dans *Príncipe de Viana*, 46-47, 1952, p. 263-338.

- ARGAIZ, G. DE, *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España*, 7 vol., Madrid, 1675.
- ARIAS CUENLLAS, M., *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Samos, 1992.
- ARIAS PÁRAMO, L., « Aproximación a la realidad material del monacato asturiano en la Alta Edad Media », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 205-227.
- ARVIZU Y GALARRAGA, F. DE, *La disposición « mortis causa » en el derecho español de la Alta Edad Media*, Pampelune, 1977.
- AUGUSTYN, W., « *Liberalitas-Largitas* im Mittelalter : Bermerkungen zu Begriff und Bild einer Tugend », dans J. AUFREITER, G. REISINGER et E. SOBIECZCKY (éd.), *KunstKritikGeschichte : Festschrift für Johann Konrad Eberlein*, Berlin, 2013, p. 73-106.
- AURELL, J., « Le médiévisme espagnol au XX<sup>e</sup> siècle : de l'isolationnisme à la modernisation », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 48, 2005, p. 201-218.
- AUZÉPY, M.-F., « Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ », dans EAD. et J. CORNETTE (dir.), *Histoire du poil*, Paris, 2011, p. 71-92.
- AVRIL, J., « Recherches sur la politique paroissiale des établissements monastiques et canoniaux (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.) », dans *Revue Mabillon*, 69, 1980, p. 453-517.
- AVRIL, J., « Paroisses et dépendances monastiques au Moyen Âge », dans *Sous la règle de saint Benoît : structures monastiques et société en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève-Paris, 1982, p. 95-105.
- AYALA MARTÍNEZ, C. DE, « Realidad social y feudalización en la Alta Edad Media leonesa (850-1050) », dans *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval. Centro de Estudios del Románico. Aguilar de Campoo, septiembre de 1991*, Aguilar de Campoo, 1993, p. 229-242.
- AYALA MARTÍNEZ, C. DE, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, 2008.
- AYALA MARTÍNEZ, C. DE, BURESI, P. et JOSSERAND, P. (éd.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001 (Collection de la Casa de Velázquez, 75).
- AZEVEDO, R. DE, « Observações de diplomática », dans *Revista portuguesa de história*, 12, 1969, p. 125-183.

- AZKARATE GARAI-OLAUN, A., et SOLAUN, J. L., « Excavaciones arqueológicas en el exterior de los conjuntos rupestres de Las Gobas (Laño, Burgos) », dans *Archivo español de arqueología*, 81, 2008, p. 133-149.
- BACHRACH, D. S., *Religion and the Conduct of War, c. 300-c. 1245*, Woodbridge, 2003.
- BALIÑAS PÉREZ, C. et GONZÁLEZ PAZ, C. A., « De Mailloc a San Rosendo : los orígenes de la sede mindoniense », dans *Rudesindus. La tierra y el templo. Catedral de Mondoñedo, 8 de mayo-29 de junio, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 30-51.
- BANGO TORVISO, I. G., « Atrio y pórtico en el románico español : concepto y finalidad cívico-litúrgica », dans *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología*, 40-41, 1975, p. 175-188.
- BANGO TORVISO, I. G., « El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X : la restauración de ciudades y templos », dans *Revista de ideas estéticas*, 37, 1979, p. 35-54.
- BANGO TORVISO, I. G., « La iglesia antigua de Silos : del prerrománico al románico pleno », dans *El románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Silos, 1990 (Studia silensia. Series maior, 1), p. 317-376.
- BANGO TORVISO, I. G., « El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española », dans *Anuario del Departamento de historia y teoría del arte*, 4, 1992, p. 93-132.
- BANGO TORVISO, I. G., « La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *VII Semana de estudios medievales. Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, p. 61-120.
- BANGO TORVISO, I. G., « El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su topografía y a la función de sus dependencias », dans M. DEL C. LACARRA (éd.), *Los monasterios aragoneses*, Saragosse, 1999, p. 7-24.
- BANGO TORVISO, I. G., *Arte prerrománico hispano. El arte en la España cristiana de los siglos VI al XI. Summa artis. Historia general del arte*, vol. 8-2, Madrid, 2001.
- BANGO TORVISO, I. G., « La iglesia monástica en la España medieval (500-1200) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, p. 213-229.
- BANGO TORVISO, I. G., « La topografía monasterial en España. Desde los orígenes del monacato a las primeras manifestaciones del claustro de tipo benedictino », dans J. YARZA LUACES et G. BOTO VARELA (coord.), *Claustros románicos hispanos*, León, 2003, p. 31-45.

- BANGO TORVISO, I. G., « Catedral de León. Desde la instauración de la diócesis hasta la magna obra de Manrique de Lara », dans J. YARZA LUACES, M. V. HERRÁEZ ORTEGA et G. BOTO VARELA (éd.), *Congreso internacional « La catedral de León en la Edad Media »*. Actas, León, 2004, p. 45-57.
- BANGO TORVISO, I. G. (éd.), *Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos*, Pampelune, 2006.
- BANGO TORVISO, I. G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, San Millán de la Cogolla, 2007.
- BANGO TORVISO, I. G., « La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 173-212.
- BANGO TORVISO, I. G., « Reformas monásticas y litúrgicas en relación con los edificios románicos de Santo Domingo de Silos », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA CASUSO (coord.), *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica*, Aguilar de Campoo, 2007, p. 141-165.
- BANGO TORVISO, I. G., « Los expolios del paisaje monumental y la arquitectura hispana de los siglos VII al XI. Reflexiones sobre el proceso constructivo de San Miguel de Escalada », dans *De arte (León)*, 7, 2008, p. 7-50.
- BANGO TORVISO, I. G., « Del eremitorio de San Millán al monasterio benedictino », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, p. 199-226.
- BARATA DIAS, P. C., « O lugar da *Regula monastica communis* no monaquismo hispânico », dans *Humanitas*, 52, 2000, p. 213-239.
- BARATA DIAS, P. C., « *Regula monastica communis* » ou « *Exhortatio ad monachos* » ? (Séc. VII. Explicit). *Problemática. Tradução. Comentário*, Lisbonne-Coimbra, 2001.
- BARBERO, A. et VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelone, 1979<sup>2</sup>.
- BARCELÓ TORRES, M. DEL C., *Minorías islámicas en el país valenciano : historia y dialecto*, Valence, 1984.
- BARÓN FARALDO, A., « Aristocracia laica y fundaciones monásticas en León durante el siglo XI. El ejemplo de San Salvador de Cantamuda », dans *Monarquía y sociedad en el*

- reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 311-342.
- BARRAL I ALTET, X., « Observacions sobre les relacions històriques entre Cluny i la Península Ibèrica (segles X-XII) », dans *Anuario de estudios medievales*, 24, 1994, p. 925-942.
- BARRAU-DIHIGO, L., « Études sur les actes des rois asturiens », dans *Revue hispanique*, 46, 1919, p. 1-192.
- BARROSO CABRERA, R. et MORÍN DE PABLOS, J., « La ciudad de Arcávida y la fundación del monasterio Servitano », dans *Hispania sacra*, 48, 1996, p. 149-196.
- BARTHÈS, J., *Saint-Pons-de-Thomières et son abbaye des origines à 1318*, 2 vol., Nîmes, 1997.
- BARTON, S., « El Cid, Cluny and the Medieval Spanish Reconquista », dans *English Historical Review*, 126, 2011, p. 517-543.
- BASTIER, J., « Le testament en Catalogne du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle : une survivance wisigothique », dans *Revue d'histoire de droit français et étranger*, 61, 1973, p. 373-417.
- BATANY, P., « Tayon de Saragosse et la nomenclature sociale de Grégoire le Grand », dans *Bulletin Du Cange*, 37, 1969-1970, p. 173-192.
- BAUTIER, A.-M., « De 'prepositus' a 'prior', de 'cella' a 'prioratus' : évolution linguistique et genèse d'une institution (jusqu'à 1200) », dans J.-L. LEMAÎTRE (dir.), *Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval*, Genève, 1987 (Hautes études médiévales et modernes, 60), p. 1-21.
- BAZZANA, A., GUICHARD, P. et SÉNAC, P., « La frontière dans l'Espagne médiévale », dans *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome-Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 38 - Collection de l'École Française de Rome, 105), p. 35-59.
- BELTRÁN SUÁREZ, M. S., « Los estudios sobre el monacato asturiano en la Edad Media. Un balance historiográfico », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 403-424.
- BERGANZA, F. DE, *Antigüedades de España, propugnadas en las noticias de sus reyes en la coronica del real monasterio de San Pedro de Cardena, en historias, chronicones, y otros instrumentos manuscritos, que hasta aora no han visto la luz publica*, 2 vol., Madrid, 1719-1721.

- BERJÓN Y VÁZQUEZ, A., *Nuevo lucífero para la historia de la diócesis de Astorga*, Astorga, 1902.
- BERLIÈRE, U., « À propos du droit de meute », dans *Mélanges d'histoire offerts à Henri Pirenne*, Bruxelles, 1926, vol. 1, p. 13-22.
- BERLIÈRE, U., « L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen Âge », dans *Revue bénédictine*, 39, 1927, p. 227-250.
- BERMEJO CASTRILLO, M. A., *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia en la Castilla altomedieval*, Madrid, 1996.
- BERNALDO, J., « Pactual Monasticism ? About a Much-Discussed Feature of Early Spanish Monasticism », dans A. HÄRDELIN (éd.), *In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, Stockholm, 1991, p. 27-63.
- BERNHARDT, J. W., *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936-1075*, Cambridge, 1993 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 21).
- BESGA MARROQUÍN, A., *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*, Oviedo, 2000 (Fuentes y estudios de historia de Asturias, 21).
- BESGA MARROQUÍN, A., « La estancia de Alfonso II en Samos », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 159, 2002, p. 201-217.
- BESSE, J.-M., « Abbé », dans F. CABROL et H. LECLERCQ (éd.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. I/1, Paris, 1924, col. 39-42.
- BEZLER, F., *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, 1994.
- BIGADOR, R., *La « iglesia propia » en España. Estudio histórico-canónico*, Rome, 1933.
- BIJSTERVELD, A.-J. A., *Do ut des. Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum, 2007 (Middelleeuwse Studies en Bronnen, 104).
- BISHKO, C. J., « 'Episcopus sub regula' or 'Episcopi sub regula' ? St. Fructuosus and the Monasticized Episcopate in the Peninsular West », dans *Bracara Augusta*, 21, 1967, p. 63-64.
- BISHKO, C. J., *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Aldershot, 1980 (Variorum collected studies series, 124).
- BISHKO, C. J., « Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in tenth Century Navarre », dans *Id.*, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, I, p. 559-591.

- BISHKO, C. J., « Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny », dans *ID.*, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, II, p. 1-88.
- BISHKO, C. J., *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Aldershot, 1984 (Variorum collected studies series, 188).
- BISHKO, C. J., « The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, I, p. 1-43.
- BISHKO, C. J., « The Date and Nature of the Spanish *Consensoria Monachorum* », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, II, p. 377-395 et 396A-399A.
- BISHKO, C. J., « Gallegan Pactual Monasticism in the Repopulation of Castile », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, III, p. 513-531 et 532A-536A.
- BISHKO, C. J., « Portuguese Pactual Monasticism in the Eleventh Century : the Case of Sao Salvador de Vacariça », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, IV, p. 139-154.
- BISHKO, C. J., « Spanish Abbots and the Visigothic Councils of Toledo », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, V, p. 139-152.
- BISHKO, C. J., « The Abbey of Dueñas and the Cult of St Isidore of Chios in the County of Castile (10th-11th Centuries) », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, VI, p. 345-364.
- BISHKO, C. J., « The Liturgical Context of Fernando I's last days », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, VII, p. 47-59.
- BISHKO, C. J., « Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of León », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, VIII, p. 53-82.
- BISHKO, C. J., « The Cluniac Priors of Galicia and Portugal : Their Acquisition and Administration, 1075-c. 1230 », dans *ID.*, *Spanish and Portuguese Monastic History*, XI, p. 305-356.
- BLAETTLER, J. R., « Preaching the Power of Penitence in the Silos Beatus », dans J. HAMESSE, B. M. KIENZLE, D. L. STOUTT et A. T. THAYER (éd.), *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Louvain-la-Neuve, 1998 (Textes et Études du Moyen Âge, 9), p. 35-61.
- BOHIGAS ROLDÁN, R., CAMPUZANO RUIZ, E. et MARCOS MARTÍNEZ, J., « Cueva Santa (Santo Toribio de Liébana, Camaleño, Cantabria) : un monumento prerrománico en Cantabria », dans *Boletín de arqueología medieval*, 12, 2005, p. 81-97.

- BOISSELLIER, S. (éd.), *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge. Actes de la table ronde des 8-9 juin 2006, CESCO (Poitiers)*, Turnhout, 2010 (Culture et société médiévales, 19).
- BONNASSIE, P., « Le clergé paroissial aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles dans les Pyrénées orientales et centrales », dans *ID.*, *Les sociétés de l'an mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, 2001 (Bibliothèque du Moyen Âge, 18), p. 269-283.
- BONNERUE, P., « Le choix des modèles monastiques et canoniaux dans la législation religieuse du premier quart du IX<sup>e</sup> siècle », dans *Écrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Étienne, 2006, p. 327-336.
- BORGOLTE, M., « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 53-69.
- BOTELHO BARATA ISAAC, F. M., « A Coimbra de Sesnando Davides : da formação do *Concilium* a refundação da Sé de Coimbra », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *El mundo urbano en la España cristiana y musulmana*, Oviedo, 2013 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el Noroeste hispano, 7), p. 93-106.
- BOTO VARELO, G., « Topografía de los monasterios de la marca de *Hispania* (ca. 800-ca. 1030) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 147-203.
- BOUCHARD, C., *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca-Londres, 1987.
- BOUCHARD, C., *Holy Entrepreneurs. Cistercians, Knights and Economic Activity in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca-Londres, 1991.
- BOUDON, R. et BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, 2011<sup>7</sup> (Quadrige).
- BOUGARD, F., FELLER, L. et LE JAN, R. (dir.), *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295).
- BOUGARD, F., LA ROCCA, C. et LE JAN, R. (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351).

- BOUGARD, F. et LE JAN, R., « Hiérarchie : le concept et son champ d'application dans les sociétés du haut Moyen Âge », dans F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT et R. LE JAN (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008 (Collection haut Moyen Âge, 6), p. 5-19.
- BOUILLET, M.-E., « Le vrai "Codex regularum" de saint Benoît d'Aniane », dans *Revue bénédictine*, 75, 1965, p. 345-349.
- BOUREAU, A., « Monachisme », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010 (Quadrige), p. 749-754.
- BOUREAU, A., *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, 2014.
- BOYLAN, A., *Manuscript Illumination at Santo Domingo de Silos (Xth to XIIIth centuries)*, University of Pittsburgh, 1990.
- BOYLAN, A., « The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (Xth-XVIIIth Centuries) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 3 (= t. 64), 1992, p. 59-102.
- BOYLAN, A., « The Silos Beatus and the Silos *scriptorium* », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 26), p. 173-205.
- BOZÓKY, E. et HELVÉTIUS, A.-M. (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, 1999 (Hagiologia, 1).
- BRANCO, M. J., « Reis, condes, mosteiros e poderes : o mosteiro de Lorvão no contexto político do reino de Leão (secs. IX-XII) », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125), p. 27-80.
- BRONISCH, A. P., « Krönungsritus und Kronenbrauch im Reich von Asturien und León », dans *Studi medievali*, 39, 1998, p. 327-366, ici p. 342-347.
- BRONISCH, A. P., *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los Visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Grenade, 2006.
- BROU, L., « Le joyau des antiphonaires latins : le manuscrit 8 de la cathédrale de León », dans *Archivos leoneses*, 8, 1954, p. 7-114.
- BROWN, P., « Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *ID.*, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985.

- BROWN, P., *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1988.
- BROWN, P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 2007<sup>2</sup>.
- BRUYNE, D. DE, « La *Regula consensoria*. Une règle des moines priscillianistes », dans *Revue bénédictine*, 25, 1908, p. 83-89.
- BUC, P., « Conversion of Objects », dans *Viator*, 28, 1997, p. 99-143.
- BUC, P., *Dangereux rituel : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003.
- BUESA CONDE, D. J., *Sancho Ramírez, rey de aragoneses y pamploneses (1064-1094)*, Saragosse, 1996.
- BUESA CONDE, D. J. et SIMON, D. L., *La condesa Doña Sancha y los orígenes de Aragón*, Saragosse, 1995.
- BÜHRER-THIERRY, G. et JÉGOU, L., « Construction des pouvoirs et formation des espaces sacrés : le paradoxe de l'immunité. Autour de *Negotiating Space* », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 04 janvier 2013, consulté le 02 mai 2014. URL : <http://cem.revues.org/12537> ; DOI : 10.4000/cem.12537.
- BURESI, P., « Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », dans *Villes et religion. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget*, Paris, 2000, p. 333-350.
- BURESI, P., *La frontière entre chrétienté et Islam dans la Péninsule ibérique. Du Tage à la Sierra Morena*, Paris, 2005.
- BURESI, P., « Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 50, 2007, p. 113-130.
- BURÓN CASTRO, T., « Dos fragmentos "De institutione virginum et contemptu mundi" de San Leandro », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, p. 101-114.
- CABALLERO ZOREDA, L., « Arquitectura de culto cristiano y época visigoda en la Península Ibérica », dans *XXXIV corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario internazionale di studi su « Archeologia e arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozarabica »*. Ravenna, 4-11 aprile 1987, Ravenna, 1987, p. 31-84.
- CABALLERO ZOREDA, L., « Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la península ibérica entre

- mediados del siglo VIII e inicios del siglo X », dans *Al-Qantara*, 15, 1994, p. 321-348 ; 16, 1995, p. 107-124.
- CABALLERO ZOREDA, L., « La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002 », dans I. GIL-DÍEZ USANDIZAGA (coord.), *Arte medieval en la Rioja : prerrománico y románico. VIII Jornadas de arte y patrimonio regional*, Logroño, 2004, p. 13-93.
- CABALLERO ZOREDA, L. (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*, Zamora, 2004.
- CABALLERO ZOREDA, L., « El conjunto monástico de Santa María de Melque (Toledo). Siglos VII-IX (Criterios seguidos para identificar monasterios hispánicos tardo antiguos) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 99-145.
- CABALLERO ZOREDA, L., « El monasterio de *Balata melc*, Melque (San Martín de Montalban, Toledo). En el centenario de su descubrimiento », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.] : Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 91-119.
- CABALLERO ZOREDA, L. et ARCE SÁINZ, F., « La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora) : arqueología y arquitectura », dans *Archivo español de arqueología*, 70, 1997, p. 221-274.
- CABALLERO ZOREDA, L., CAMARA MUÑOZ, L., LATORRE GONZÁLEZ-MORO, P. et MATESANZ VERA, P., « La iglesia prerrománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos) », dans *Numantia. Arqueología en Castilla y León*, 5, 1991-1992, p. 139-165.
- CABALLERO ZOREDA, L. et MORENO MARTÍN, F. J., « *Balata melc*, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano », dans X. BALLESTÍN et E. PASTOR (éd.), *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, Oxford, 2013 (Limina/limites. Archeologie, storie, isole e frontiere nel Mediterraneo [365-1556], 3. BAR International Series, 2525), p. 182-204.
- CABALLERO ZOREDA, L. et MURILLO FRAGERO, J. I., « Notas sobre las cercas y murallas de Santa María de Melque », dans *Espacios fortificados en la provincia de Toledo*, Tolède, 2005, p. 255-292.

- CABRÉ, M., « *Deodicatae y deovotae*. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI », dans A. MUÑOZ FERNÁNDEZ (éd.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, p. 169-182.
- CABY, C., « Fondation et naissance des ordres religieux : remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge », dans G. MELVILLE et A. MÜLLER (éd.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich: Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin, 2007 (Vita regularis. Abhandlungen, 34), p. 115-137.
- CABY, C., « Abstinence, jeûnes et “pitances” dans le monachisme médiéval », dans J. LECLANT, A. VAUCHEZ et M. SARTRE (éd.), *Colloque: pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes*, Paris, 2008 (Cahiers de la Villa « Kérylos » 19), p. 271-292.
- CABY, C., « Pour une histoire des usages monastiques de l'espace urbain de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », dans EAD. (éd.), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 124, 2012 (consulté en ligne le 21 décembre 2012 : <http://mefrm.revues.org/94#ftn34>).
- CALDERÓN ORTEGA, J. M. et DÍAZ GONZÁLEZ, F. J., « El rescate de cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 38, 2011, p. 9-66.
- CALLEJA PUERTA, M., *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia leonesa en los siglos XI y XII*, Oviedo, 2000.
- CALLEJA PUERTA, M., *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 2000 (Fuentes y estudios de historia de Asturias, 25).
- CALLEJA PUERTA, M., *El monasterio de San Salvador de Cornellana en la Edad Media*, Oviedo, 2002.
- CALLEJA PUERTA, M., « Noticia del hallazgo de la pizarra de Carrio (Villayón, Asturias) », dans M. DEL V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA (éd.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, Alcalá de Henares, 2007, p. 555-561.
- CALLEJA PUERTA, M., « Los canónigos regulares en los reinos de León y Castilla », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2009, p. 37-57.

- CALLEJA PUERTA, M., « Cartularios y construcción de la memoria monástica en los reinos de León y Castilla durante el siglo XII », dans V. LAMAZOU-DUPLAN et E. RAMÍREZ VAQUERO (éd.), *Les cartulaires médiévaux. Écrire et conserver la mémoire du pouvoir, le pouvoir de la mémoire*, Pau, 2013, p. 187-197.
- CALLEJA PUERTA, M., « Memoria escrita de la aristocracia en monasterios hispanos de la edad románica », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*, p. 205-229.
- CALLEJA PUERTA, M., « Ecos de las *Fórmulas visigóticas* en la documentación altomedieval astur-leonesa », dans O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE et S. SCALFATI (éd.), *Les formulaires. Compilation et circulation des modèles d'actes dans l'Europe médiévale et moderne. XIII<sup>e</sup> Congrès international de diplomatique (Paris, 3-4 septembre 2012)*, sous presse.
- CALLEJA PUERTA, M., OSTOS SALCEDO, P., PARDO RODRÍGUEZ, M. L. et SANZ FUENTES, M. J., « Edición de documentos en los reinos de Castilla y León », dans T. KÖLZER, W. ROSNER et R. ZEHETMAYER (éd.), *Regionale Urkundenbücher. Die Vorträge der 12. Tagung der Commission Internationale de Diplomatique*, Sankt-Pölten, 2010 (Nöla. Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesarchiv, 14), p. 205-220.
- CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo en la liturgia hispánica*, Salamanque-Madrid, 1982 (Colección de estudios del Instituto superior de pastoral. Universidad pontificia de Salamanca, 13).
- CAMERON, A., « On Defining the Holy Man », dans J. D. HOWARD-JOHNSTON et P. A. HAYWARD (éd.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999, p. 27-43.
- CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., « Fray Prudencio de Sandoval, obispo e historiador (familia y estudios) », dans *Príncipe de Viana*, 41, 1980, p. 161-190.
- CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., « San Froilán, obispo de León : ensayo biográfico », dans *Hispania sacra*, 45, 1993, p. 113-146.
- CANELLAS LÓPEZ, Á., « El cartulario visigótico de San Juan de la Peña », dans *Homenaje a don Agustín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria, 1975, vol. 1, p. 205-239.
- CANELLAS LÓPEZ, Á., « Lo falso en el campo de la diplomática. Documentos falsos y adulterados de Sancho Ramírez, rey de Aragón y Navarra (1062-1064) », dans *Falsos y falsificaciones de documentos diplomáticos en la Edad Media*, Saragosse, 1991, p. 29-36.

- CANELLAS LÓPEZ, Á. et SAN VICENTE, A., *Aragon roman*, La Pierre-qui-Vire, 1971 (La nuit des temps, 35).
- CANTARELLA, G. M., « Lo spazio dei monaci », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, p. 805-847.
- CANTERA MONTENEGRO, M., « Santa María la Real de Nájera en la Edad Media », dans *I Semana de estudios medievales. Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño, 1991, p. 205-227.
- CANTERA MONTENEGRO, M., « Falsificación de documentación monástica en la Edad Media : Santa María de Nájera », dans *Espacio, tiempo, forma. Serie III, Historia medieval*, 26, 2013, p. 59-76.
- CANTERA MONTENEGRO, M., « La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media », dans *En la España medieval*, 36, 2013, p. 225-262.
- CANTERA ORIVE, J., « El primer siglo del monasterio de Albelda (Logroño, 924-1024) », dans *Berceo*, 14-17, 1950, p. 13-24, 313-326 et 509-522 ; 18-21, 1951, p. 175-186 et 531-542 ; 22-25, 1952, p. 293-308 ; 58-61, 1961, p. 81-98 et 437-448 ; 62-65, 1962, p. 201-208 et 327-342 ; 66-69, 1963, p. 7-20 et 377-386.
- CANTINO, G., « Concluding remarks », dans DEY et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 355-377.
- CAÑIZARES, B., « El monasterio de San Martín de Lalín », dans *El Museo de Pontevedra*, 1, 1942, p. 177-218.
- CARBAJO SERRANO, M. J., *El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar*, León, 1988.
- CARDA PITARCH, J. M., « Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda », dans *Revista española de teología*, 6, 1946, p. 223-246.
- CARDOSO, M., « Seria Mumadona tia de Ramiro II, rei de Leão ? », dans *Revista de Guimarães*, 72, 1962, p. 376-391.
- CARL, C., *A Bishopric between three Kingdoms. Calahorra, 1045-1190*, Leyde-Boston, 2011 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 43).
- CARLÉ, M. C., *Del concejo medieval castellano-leonés*, Buenos Aires, 1968.
- CAROZZI, C., *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, 1996.

- CARRERO SANTAMARÍA, E., « “Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum”. Vidas reglar y secular en las catedrales hispanas llegado el siglo XII », dans *Anuario de estudios medievales*, 30, 2000, p. 757-805.
- CARRERO SANTAMARÍA, E., « The Bishop-Saints of Galicia and León, their Cults, and Material Remains (Ninth to Eleventh Centuries) », dans S. LAMIA et E. VALDEZ DEL ÁLAMO (éd.), *Decorations for the Holy Dead. Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints*, Turnhout, 2002 (International Medieval Research. Art History, 8), p. 93-110.
- CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo en la Edad Media. Arquitectura, topografía y funciones en la ciudad episcopal*, Oviedo, 2003 (Colección de arte y arquitectura, 10).
- CARRERO SANTAMARÍA, E., *Santa María de Regla de León : la catedral medieval y sus alrededores*, León, 2004.
- CARRERO SANTAMARÍA, E., « La *vita communis* en las catedrales peninsulares : del registro diplomático a la evidencia arquitectónica », dans *A Igreja e o clero português no contexto europeu (2004. Roma e Viterbe)*, Lisbonne, 2005 (Estudos de história religiosa, 3), p. 169-192.
- CARRERO SANTAMARÍA, E., *Las catedrales de Galicia durante la Edad Media. Claustros y entorno urbano*, La Corogne, 2005.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « La rebelión de Alfonso IV el Monje vista a través de un pasaje de ‘Îsa b. Ahmad ar-Râzî reproducido en el *Muqtabis* de Ibn Hayyân », dans *Archivos leoneses*, 43, 1989, p. 287-308.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « En torno al año de fundación del Monasterio de Carracedo », dans *Tierras de León*, 31, 1992, p. 103-114.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « El gallego Pelayo Tedóniz : monje de Celanova (desde 1040), diácono compostelano (desde 1056) y obispo de León (desde 1065) », dans *Compostellanum*, 44, 1999, p. 67-75.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « Cronología de los obispos de León (854-1088) hasta el concilio de Husillos », dans *Studium legionense*, 44, 2003, p. 217-288.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « En torno a los orígenes del monasterio de Sahagún », dans *Tierras de León*, 43, 2005, p. 65-87.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « La familia de San Rosendo », dans *Estudios mindonienses*, 23, 2007, p. 103-123.

- CARRIEDO TEJEDO, M., *Sanctus Rudesindus*, Mondoñedo-Ferrol, 2007.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « Una embajada de san Rosendo ante el califa en el año 974 », dans *Rudesindus*, 2, 2007, p. 135-172.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « San Rosendo, la familia real y los orígenes del monasterio de Celanova », dans *Rudesindus*, 5, 2009, p. 25-34.
- CARRIEDO TEJEDO, M., « Iter Sancti Froilani Episcopi (Lugo, Colcorinho, Viseu, Távora, Esla y León) », dans *Rudesindus*, 6, 2010, p. 43-103.
- CARTRON, I., *Les pérégrinations de Saint-Philibert. Genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, 2009, p. 31-59.
- CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Formación y desarrollo de los dominios del monasterio de San Pedro de Cardaña », dans *Cuadernos de historia de España*, 45-46, 1967, p. 79-150.
- CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Cresconio, prepósito de Celanova. Un personaje gallego al filo del siglo XI », dans *Cuadernos de historia de España*, 57-58, 1973, p. 225-279.
- CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « Participación monástica en el control de la repoblación. El monasterio de San Salvador de Celanova en el siglo X », dans *Cuadernos de historia de España*, 70, 1988, p. 5-59.
- CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino : Celanova. Siglos X-XII », dans *Cuadernos de historia de España*, 72, 1990, p. 5-59.
- CARZOLIO DE ROSSI, M. I., « La constitución y organización de un dominio monástico benedictino : Celanova. Siglos X-XI », dans *Cuadernos de historia de España*, 73, 1991, p. 5-73.
- CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, 1998.
- CASTELLANOS, S. et MARTÍN VISO, I., « The Local Articulation of Central Power in the North of the Iberian Peninsula (500-1000) », dans *Early Medieval Europe*, 13, 2005, p. 1-42.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., « La cultura figurativa románica en el noroeste península y sus conexiones europeas (1050-1100): el caso de Braga », dans *Portugal : encruzilhada de culturas, das artes e das sensibilidades. II Congresso internacional de história da arte, 2001*, Lisbonne, 2004, p. 573-591.

- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., « Donación al monasterio de San Salvador de Villacete », dans BANGO TORVISO (éd.), *Sancho el Mayor y sus herederos*, vol. 1, n° 23, p. 142-145.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., *Peregrinos e indigentes en el Bierzo medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago*, Ponferrada, 1987.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Eremitismo y emparedamiento en la Edad Media (Diócesis de Astorga) », dans *El monacato en la Diócesis de Astorga durante la Edad Media*, Astorga, 1995, p. 165-189.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Los mozárabes en el reino de León. Planteamiento historiográfico », dans *Codex Biblicus legionensis*, p. 39-50.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Los mozárabes leoneses y los espacios fronterizos », dans *La Península Ibérica en torno al año mil. VII Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2001, p. 229-254.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « De huéspedes y hospederías. Los modelos monásticos », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 213-236.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « Anchorites in the Spanish Tradition », dans L. H. MCAVOY (éd.), *Anchoritic Traditions in the Medieval World*, Woodbridge, 2010, p. 91-111.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., « L'hôtellerie et sa projection sur la clôture monastique. La tradition médiévale hispanique », dans I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE et É. LUSSET (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Homme et société, 38), p. 137-151.
- CEBALLOS-ESCALERA Y GILA, A. DE, *Ordoño III (951-956). Sancho I (956-966). Ordoño IV (958-959). Ramiro III (966-985). Vermudo II (982-999)*, Burgos, 2000 (Corona de España, 30. Reyes de León).
- CHALMETA, P., *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, 2003.
- CHÉLINI, J., *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, 1991.
- CHITTY, D. J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966.
- CHRISTYS, A., « St-Germain des Prés, St-Vincent and the martyrs of Cordoba », dans *Early Medieval Europe*, 7, 1998, p. 199-216.

- CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Milton Park-New York, 2002.
- CLARK, J. G., *The Benedictines in the Middle Ages*, Woodbridge, 2011.
- COCHELIN, I., « Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles ? », dans *Revue Mabillon*, n. s. 9 (= t. 70), 1998, p. 17-52.
- COCHERIL, M., *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Lisbonne, 1966.
- CODERA, F., « Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhaquem II », dans *Estudios críticos de historia árabe de España*, 9, 1917, p. 181-205.
- Codex biblicus legionensis. *Veinte estudios*, León, 1999.
- Códice Albeldense 976. Original conservado en la biblioteca del real monasterio de San Lorenzo de El Escorial (d.I.2)*, Madrid, 2002 (Colección Scriptorium, 15).
- CODOÑER, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, 2010 (Obras de referencia, 28).
- COELHO, M. H. DA. C., *O mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra, 1977.
- COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba (850-859) : A Study of the Sources*, Washington D. C., 1962.
- COLLINS, R., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, New York, 1983.
- COLLINS, R., « 'Sicut lex Gothorum continet' : Law and Charters in Ninth- and Tenth-century León and Catalonia », dans *English Historical Review*, 100, 1985, p. 489-512.
- COLLINS, R., « The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo : Their Structure and Purpose », dans *Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 425-442.
- COLLINS, R., *The Arab Conquest of Spain. 710-797*, Oxford, 1989.
- COLLINS, R., « Literacy and the Laity in Early Mediaeval Spain », dans R. MCKITTERICK (éd.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, 1990, p. 109-133.
- COLLINS, R., « Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture : the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4 », dans R. COLLINS et A. GOODMAN (éd.), *Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, Basingstoke, 2002, p. 1-22.
- COLLINS, R., *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*, Chichester, 2012.
- COLOMBÁS, G., *San Pelayo de León y Santa María de Carbajal. Biografía de una comunidad femenina*, León, 1982.

- COLOMBÁS, G., *El monacato primitivo*, Madrid, 2004<sup>2</sup> (Biblioteca de autores cristianos, 588).
- CONGAR, Y., « Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milan, 1968, p. 83-117.
- CONGAR, Y., « Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198) », dans *Mélanges Edmond-René Labande. Études de civilisation médiévale*, Poitiers, 1974, p. 153-160.
- CONSTABLE, G., « "Famuli" and "conversi" at Cluny. A Note on Statute 24 of Peter the Venerable », dans *Revue bénédictine*, 83, 1973, p. 326-350.
- CONSTABLE, G., « Monasteries, Rural Churches and the *cura animarum* in the Early Middle Ages », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo*, Spolète, 1982 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 28), p. 349-389.
- CONSTABLE, G., « The Orders of Society », dans *ID.*, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, p. 249-360.
- CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996.
- CONSTABLE, G., « The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century », dans *ID.*, *Culture and spirituality in Medieval Europe*, Aldershot, 1996 (Variorum collected studies series, 541), VII, p. 771-834.
- CONSTABLE, G., « *Seniores et pueri* à Cluny aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans *ID.*, *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies*, Aldershot, 2000 (Variorum collected studies series, 678), II, p. 17-24.
- CONSTABLE, G., « Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries According to the Cluniac Customaries and Statutes », dans *ID.*, *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies*, Aldershot, 2000 (Variorum collected studies series, 678), III, p. 325-354.
- Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP, Mulhouse, 2-4 juin 2006*, Paris, 2007 (Histoire ancienne et médiévale, 96).
- COOPE, J. A., *The Martyrs of Cordoba : Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln-Londres, 1995.

- CORRAL, F. L., « En busca de hombres santos : Atila, Ildefonso y el obispado de Zamora », dans I. MARTÍN VISO (éd.), *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, Madrid, 2009, p. 203-227.
- CORRAL LAFUENTE, J. L., « El proceso de centralización de los monasterios aragoneses entre los siglos IX y XI », dans *Homenaje a don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, 1995, p. 229-242.
- CORULLÓN, I., « El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I-II », dans *Tierras de León*, 26/63-64, 1986, p. 47-62 et 23-36.
- COSTA, A. DE J. DA, *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, 2 vol., Coimbra, 1959.
- COTARELO Y VALLEDOR, A., « El supuesto casamiento de Almanzor con una hija de Bermudo II », dans *España moderna*, 149, 1903, p. 42-55.
- COWDREY, H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.
- CRESPO, C., « Notas sobre el beato de Tábara del Archivo Histórico Nacional », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*, Madrid, 1978, p. 249-257.
- CRUZ COELHO, M. H. DA, « Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade », dans *Codex aquilarensis*, 6, 1992, p. 9-36.
- CUSIMANO, F., « Le radici del monachesimo di tradizione latina occidentale : il caso di Benedetto di Aniane e del *Codex Regularum* », dans *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, 13, 2013, p. 85-102.
- CYGLER, F., « Règles, coutumiers et statuts (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : brèves considérations typologiques », dans M. DERWICH (dir.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, Wrocław, 1994, vol. 1, p. 31-48.
- DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1947 (Collection portugaise, 7).
- DAVIES, W., « Sale, Price and Valuation in Galicia and Castile-León in the Tenth Century », dans *Early Medieval Europe*, 11, 2002, p. 149-174.
- DAVIES, W., « Buying with Masses : “Donation” *pro remedio animae* in Tenth-Century Galicia and Castile-León », dans F. BOUGARD, C. LA ROCCA et R. LE JAN (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351), p. 401-416.

- DAVIES, W., *Acts of Giving. Individual, Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*, Oxford, 2007.
- DAVIES, W., « Lordship and Community : Northern Spain on the Eve of the Year 1000 », dans C. DYER, P. COSS et C. WICKHAM (éd.), *Rodney Hilton's Middle Ages. An Exploration of Historical Themes*, Oxford, 2007 (Past and Present Supplements, 2), p. 18-33.
- DAVIES, W., « Countergift in Tenth-Century Northern Iberia », dans A. DEYERMOND et M. J. RYAN, *Early Medieval Spain : A Symposium*, Londres, 2010 (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 63), p. 79-96.
- DAVIES, W., « When Gift is Sale. Reciprocities and Commodities in Tenth-Century Christian Iberia », dans W. DAVIES et P. FOURACRE (éd.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge, 2010, p. 217-237.
- DAVIES, W., « Where are the Parishes ? Where are the Minsters ? The Organization of the Spanish Church in the Tenth Century », dans C. LEYSER, D. W. ROLLASON et H. WILLIAMS (éd.), *England and the Continent in the Tenth Century : Studies in Honour of Whilelm Lewison (1876-1947)*, Turnhout, 2010 (Studies in the Early Middle Ages, 37), p. 379-397.
- DAVIES, W., « Local Priests and the Writing of Charters in Northern Iberia in the Tenth Century », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 29-43.
- DAVIES, W. et FOURACRE, P., « Introduction », dans EID. (éd.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1995, p. 1-16.
- DAVRIL, A. et PALAZZO, É., *La vie des moines au temps des grandes abbayes. X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2010 (Pluriel).
- DECTOT, X., « Tombeaux et pouvoir royal dans le León autour de l'an mil », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 81-96.
- DECTOT, X., *Les tombeaux des familles royales de la Péninsule ibérique au Moyen Âge*, Turnhout, 2008 (Histoires de famille. La parenté au Moyen Âge, 7).
- DEFORNEAUX, M., *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949.
- DELAPLACE, C., « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale : l'exemple de la Gaule », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104, 1992, p. 981-1024.

- DEREINE, C., « Chanoines (des origines au XIII<sup>e</sup> s.) », dans A. BAUDRILLART, A. DE MEYER et É. VAN CAUWENBERGH (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII, Paris, 1953, col. 353-405.
- Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX. IV Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 1995.*
- DESPREZ, V., *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bellefontaine, 1998 (Spiritualité orientale, 72).
- DESWARTE, T., *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2003 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 3).
- DESWARTE, T., « Saint Jacques refusé en Catalogne : la lettre de l'abbé Césaire de Montserrat au pape Jean XIII », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 143-161.
- DESWARTE, T., *Une chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris, 2010.
- DESWARTE, T., « Liturgie et théologie en Navarre : la romanisation du *Liber ordinum* d'Albelda (1052) », dans J. HEUCLIN (éd.), *Parole et lumière autour de l'an mil*, Villeneuve-d'Ascq, 2011, p. 261-270.
- DESWARTE, T., « Un manuscrit liturgique à la croisée des mondes hispanique et romain : le *liber ordinum* RAH 56 (fol. 0-1) », dans K. HERBERS, F. LÓPEZ ALSINA et F. ENGEL (éd.), *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns Legaten – delegierte Richter – Grenzen*, Berlin, 2013 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 25), p. 43-64.
- DESWARTE, T., « Polygraphisme et mixité graphique. Note sur les additions d'Arias (1060-1070) dans l'Antiphonaire de León », dans *Territorio, sociedad y poder*, 8, 2013, p. 67-84.
- DEUFFIC, J.-L. (éd.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, 2005 (Pecia, 8-11).
- DEVAILLY, G., « Le clergé régulier et le ministère paroissial », dans *Aspects de la vie conventuelle aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Congrès de la Société historique médiéviste, Saint-Étienne, 1974*, Grenoble, 1974, p. 151-164.

- DEY, H., « Building Worlds Apart : Walls and the Construction of Communal Monasticism from Augustine through Benedict », dans *Antiquité tardive*, 12, 2004, p. 357-371.
- DEY, H., « Bringing Chaos out of Order : New Approaches to the Study of Early Western Monasticism », dans *ID.* et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 19-40.
- DEY, H. et FENTRESS, E. (éd.), *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and in the Early Middle Ages*, Turnhout, 2011 (Disciplina monastica. Studies on Medieval Monastic Life. Études sur la vie monastique).
- DÍAZ DE DURANA, J. R. et GUINOT, E., « La dîme dans l'Espagne médiévale », dans R. VIADER (éd.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXX<sup>e</sup> Journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008*, Toulouse, 2010, p. 63-88.
- DÍAZ JIMÉNEZ Y VILLAMOR, F., « Inmigración mozárabe en el Reino de León. El monasterio de Abellar o de los santos mártires Cosme y Damián », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, 1892, p. 123-151.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigótico*, Salamanque, 1987 (Acta salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 53).
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « Redimuntur captiui. A propósito de *Regula Communis IX* », dans *Gerión*, 10, 1992, p. 287-293.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « Espacio real/espacio imaginado en los monasterios isidorianos », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.]: Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 77-90.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « El eremitismo en la *Hispania* visigoda : Valerio del Bierzo y su entorno », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, p. 57-83.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., « *Regula communis* : Monastic Space and Social Context », dans H. DEY et E. FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 117-135.

- DÍAZ PALACIOS, E., « El monasterio de Santa Eulalia de Herias », dans *Repoblación y reconquista. Actas del III curso de cultura medieval. Centro de estudios del románico. Aguilar de Campoo, septiembre de 1991*, Aguilar de Campoo, 1993, p. 243-247.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo », dans *Hispania Sacra*, 4, 1951, p. 1-23.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El eremitismo en la España visigótica », dans *Revista portuguesa de história*, 6, 1955, p. 217-237.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Anecdota wisigothica I*, Salamanque, 1958 (Acta salmanticensia. Filosofía y Letras, XII/2).
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 2 vol., Salamanque, 1958-1959.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El Códice monástico de Leodegundia (Escorial, a.I.13) », dans *La ciudad de Dios*, 181, 1968, p. 149-169.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El manuscrito 22 de la Catedral de León », dans *Archivos leoneses*, 23, 1969, p. 133-168.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 12, 1969, p. 219-241 et 383-392.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La Pasión de S. Pelayo y su difusión », dans *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, p. 97-116.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La vida eremítica en el reino visigodo », dans *España eremítica*, p. 49-62.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 37, 1970, p. 149-164.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Isidoro en la Edad Media hispana », dans *ID., De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelone, 1976, p. 141-201.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000 », dans *ID., De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelone, 1976, p. 203-234.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelone, 1978.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983 (FEHL, 31).

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El manuscrito 22 de la catedral de León », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 55-88.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El códice de reglas signado por Leodegundia », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 89-114.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « La compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo en un manuscrito leonés », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 115-148.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Bibliotecas en la monarquía leonesa hacia 1050 », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 149-246.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Testimonios de manuscritos leoneses », dans *ID.*, *Códices visigóticos*, p. 293-480.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Textos altomedievales extrahispanos en la Península », dans *Coloquio sobre circulación de códices y escritores entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII. 16-19 septiembre 1982. Actas*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 239-265.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El testamento monástico de san Rosendo », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 16, 1989, p. 47-102.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Aspectos de la tradición de la *Regula Isidori* », dans *ID.*, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot, 1992 (Collected studies series, CS377), IX, p. 27-57.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos », dans J. FONTAINE et C. PELLISTRANDI (éd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)*, Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 35), p. 159-175.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « The Lerins Manuscript of the Isidorian Rule : an Addition and a Partial Retractation », dans *ID.*, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot, 1992 (Collected studies series, CS377), X, p. 143-157.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El Códice de Compostela. Tradición y modernidad », dans *ID.* (coord.), *Libro de horas de Fernando I de León. Edición facsímile do manuscrito 609 (Res. I) da Biblioteca universitaria de Santiago de Compostela*, 2 vol., Saint-Jacques de Compostelle, 1995, vol. 2, p. 9-51.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península : ensayo de distribución regional*, Séville, 1995.

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El escritorio de Valeránica », dans *Codex biblicus legionensis*, p. 53-72.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, 2001.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « Escritores del monasterio de Albelda. Vigilán y Sarracino », dans *Códice Albeldense 976*, p. 73-133.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., « El Beato de la Academia. Aspectos textuales y codicológicos », dans *El Beato de San Millán de la Cogolla. Original conservado en la Real Academia de la Historia*, Madrid, 2005, p. 5-80.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, 2006 (FEHL, 111).
- DIEM, A., « The Emergence of Monastic Schools. The Role of Alcuin », dans L. A. HOUWEN et A. A. MACDONALD (éd.), *Alcuin of York, Scholar at the Carolingian Court*, Groningen, 1998 (Mediaevalia Groningana, 22. Germania Latina, 3), p. 27-44.
- DIEM, A., *Das monastische Experiment : Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 24).
- DIEM, A., « The Rule of an “Iro-Egyptian” Monk in Gaul. Jonas’ *Vita Iohannis* and the Construction of a Monastic Identity », dans *Revue Mabillon*, n. s. 19 (= t. 80), 2008, p. 5-50.
- DIEM, A., « Inventing the Holy Rule : Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West », dans DEY et FENTRESS (éd.), *Western Monasticism ante litteram*, p. 53-84.
- DIETZ, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims : Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800*, University Park, 2005.
- DÍEZ HERRERA, C., « La organización social del espacio entre la Cordillera Cantábrica y el Duero en los siglos VIII al XI : una propuesta de análisis como sociedad de frontera », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (éd.), *Del Cantábrico al Duero : trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII al XIII*, Santander, 1999, p. 123-155.
- DÍEZ HERRERA, C., « Sociedad de frontera y monasterios familiares en la meseta del Duero en el siglo X », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 33-57.
- DÍEZ HERRERA, C., « La agregación de monasterios : una forma de organización social de espacio en la Alta Edad Media », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 389-401.

- DIJKSTRA, J. et VAN DIJK, M (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leyde-Boston, 2006.
- DIMIER, A., « Le mot *locus* employé dans le sens de monastère », dans *Revue Mabillon*, 58, 1972, p. 133-154.
- DODDS, J. D., *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, University Park, 1990.
- DONADIEU-RIGAULT, D., *Penser en images les ordres religieux. XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2005.
- DONNAT, L., « Les coutumiers du Moyen Âge et la Règle de saint Benoît », dans *Regula Benedicti studia*, 16, 1987, p. 37-56.
- DONNAT, L., « Les coutumes monastiques autour de l'an Mil », dans D. IOGNA-PRAT et J.-C. PICARD (éd.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil*, Paris, 1990, p. 17-24.
- DONNAT, L., « Les coutumes monastiques, une nouvelle entreprise et un territoire nouveau », dans *Revue Mabillon*, n. s. 3 (= t. 64), 1992, p. 5-21.
- DONNAT, L., « L'idée de réforme monastique aux VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans A. DUFOUR et G. LABORY, *Abbon, un abbé de l'an mil*, Turnhout, 2008 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 6), p. 69-79.
- DORRONZORO RAMÍREZ, P., *Poder e identidad de los obispos del reino de León en el siglo XI*, Madrid, 2012.
- DOURTHE, P., « Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la Péninsule Ibérique et le Sud de la Gaule du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Bulletin monumental*, 153, 1995, p. 7-22.
- DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, 2 vol., Paris, 1881.
- DUBY, G., *Guerriers et paysans. VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, dans *ID.*, *Féodalité*, Paris, 1996 (Quarto).
- DUBY, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, dans *ID.*, *Féodalité*, Paris, 1996 (Quarto).
- DUCLoux, A., *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1994.
- DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005.

- DUNN, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000.
- DURÁN GUDIOL, A., « La Iglesia en Aragón durante el siglo XI », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 4, 1951, p. 7-68.
- DURÁN GUDIOL, A., « Los santos altoaragoneses », dans *Argensola*, 5, 1954, p. 143-164.
- DURÁN GUDIOL, A., *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062 ?-1104)*, Rome, 1962.
- DURÁN GUDIOL, A., *De la Marca Superior de al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, Huesca, 1975.
- DURÁN GUDIOL, A., « El monasterio de Asán », dans *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en el jubileo de su profesorado. Estudios medievales*, Saragosse, 1977, vol. 1, p. 135-155.
- DURÁN GUDIOL, A., *El castillo abadía de Montearagón en los siglos XII y XIII*, Saragosse, 1987.
- DURÁN GUDIOL, A., *Los condados de Aragón y Sobrarbe*, Saragosse, 1988.
- DURÁN GUDIOL, A., « El eremita san Úrbez, ¿mozárabe de Huesca? », dans *Homenaje al Profesor Antonio Ubieto Arteta*, Saragosse, 1989 (*Aragón en la Edad Media*, 8).
- DURÁN GUDIOL, A., *El monasterio de San Pedro de Siresa*, Saragosse, 1989 (Colección Estudios y Monografías, 9).
- DURÁN GUDIOL, A., « El monasterio de San Victorián de Sobrarbe », dans *Aragonia Sacra*, 6, 1991, p. 7-54.
- DURÁN GUDIOL, A., « Francos, Pamploneses y Mozárabes en la Marca Superior de al-Andalus », dans P. SÉNAC (éd.), *La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, 1991, p. 141-147.
- DURÁN GUDIOL, A., « Monasterios y monasteriolos en los obispados de Pamplona y Aragón en el siglo XI », dans *Príncipe de Viana*, 52, 1991, p. 69-88.
- DURÁN GUDIOL, A., *Ramiro I de Aragón*, Saragosse, 1993.
- DURANY CASTRILLO, M., « San Pedro de Montes en la Edad Media », dans *Actas. San Pedro de Montes. Luz en la memoria (Ponferrada, 26, 27 y 28 de junio de 2003)*, Ponferrada, 2006, p. 29-77.
- DURKHEIM, É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 2010, 1<sup>re</sup> éd. 1894 (Champs classiques, 879).

- DUVAL, Y., *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988 (Collection des études augustinienes. Série Antiquité, 121).
- DUVAL, Y., « *Sanctorum sepulcris sociari* », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), p. 333-351.
- DUVAL, Y., « Les saints protecteurs ici-bas et dans l'au-delà. L'intercession dans l'Antiquité chrétienne », dans J.-M. MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Fondements et usages d'une pratique sociale*, Genève, 2004, p. 17-39.
- ECHEVARRÍA, A., « La transformación del espacio islámico (s. XI-XIII) », dans HENRIET (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*, p. 53-77.
- EL-HAJI, A. A., *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138-366/A. D. 755-976)*, Beyrouth, 1970.
- El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Valladolid, 2007.
- ELM, K. et PARISSÉ, M. (éd.), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, Berlin, 1992 (Berliner historische Studien 18, Ordensstudien 8).
- EMILIO, J. D', « The Legend of Bishop Odoario and the Early Medieval Church in Galicia », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 26), p. 47-83.
- ESCALONA, J., *Sociedad y territorio en la Alta Edad Media : la formación del alfoz de Lara*, Oxford, 2002 (BAR International Series, 1179).
- ESCALONA, J., « Antes de los cartularios : gestión de archivos y transmisión de los documentos en la Castilla condal (siglo IX-1038) », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 131-151.
- ESCALONA, J. et AZCÁRATE, P., « Una fuente “casi” perdida para la historia de la Castilla medieval. Notas en torno al *Becerro* de San Pedro de Arlanza », dans *Hispania*, 61, 2001, p. 449-474.
- ESCALONA, J., AZCÁRATE, P. et LARRAÑAGA, M., « De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval », dans C. SÁEZ (éd.), *VI Congreso*

- internacional de historia de la cultura escrita*, vol. 2, *Libros y documentos en la Alta Edad Media. Los libros de derecho. Los archivos familiares*, Alcalá de Henares, 2002, p. 159-206.
- ESCALONA, J. et SIRANTOINE, H. (dir.), *Chartes et cartulaires comme instruments de pouvoir. Espagne et Occident chrétien (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 2013.
- ESCALONA, J., VELÁZQUEZ, I. et JUÁREZ, P., « Identification of the Sole Extant Charter Issued by Fernán González, Count of Castile (932-970) », dans *Journal of Medieval Iberian Studies*, 4, 2012, p. 259-288.
- ESCALONA, R., *Historia del real monasterio de Sahagún*, Madrid, 1782.
- España eremítica. Actas de la VI Semana de estudios monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de setiembre de 1963*, Pampelune, 1970 (Analecta legerensia, 1).
- ESTEBAN LORENTE, J. F., GALTIER MARTÍ, F. et GARCÍA GUATAS, M., *El nacimiento del arte románico en Aragón*, Saragosse, 1982.
- ESTEPA DÍEZ, C., « Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León », dans *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 1989, p. 157-256.
- ESTEPA DÍEZ, C., « Comunidades de aldea y formación del feudalismo : revisión de la cuestión y perspectivas », dans M. J. HIDALGO, D. PÉREZ et M. GERVÁS (éd.), « Romanización » y « reconquista » en la Península Ibérica. *Nuevas perspectivas*, Salamanca, 1998 (Acta salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 105), p. 271-282.
- ESTEPA DÍEZ, C., *Las behetrías castellanas*, 2 vol., Valladolid, 2003.
- FACI LACASTA, F. J., « Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña », dans *Hispania*, 37, 1977, p. 299-317.
- FACI LACASTA, F. J., « Vocables referentes al sector agrario en León y Castilla durante la Alta Edad Media », dans *Moneda y crédito*, 144, 1978, p. 69-87.
- FATTAL, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1986.
- FERNÁNDEZ ALONSO, J., « La disciplina penitencial en la España romanovisigoda desde el punto de vista pastoral », dans *Hispania sacra*, 4, 1951, p. 243-311.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. « Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X », dans *Antigüedad y Cristianismo*, 16, 1999, p. 203-214.

- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., « El culto de las reliquias. Crítica hagiográfica, fuentes e historia », dans *Memoria ecclesiae*, 25, 2004, p. 11-78.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Rome, 1971 (Publicaciones del Instituto español de estudios eclesiásticos. Monografías, 17).
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, 1972.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-1, *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, 1982 (Biblioteca de autores cristianos maior, 17).
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Orígenes del monasterio de San Pelayo », dans *Semana del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 99-113.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Los obispos ovetenses y la consolidación del feudalismo en la Asturias medieval », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basilica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 129-156.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Significado y función social del primer monacato medieval asturiano », dans *De Oriente a Occidente. Homenaje al Dr. Emilio Olávarri*, Salamanca, 1999 (Bibliotheca salmanticensis. Estudios, 205), p. 203-211.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Renacimiento urbano y religiosidad. Los cabildos de canónigos », dans *Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de estudios medievales, Estella, 15-19 julio 2002*, Pampelune, 2003, p. 311-352.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, 2005.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Poblaciones foráneas : mozárabe, musulmana y judía en el reino de León », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. 2, León, 2007 (FEHL, 118), p. 763-891.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Gijón, 2008<sup>2</sup>.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Los mozárabes en el reino de León : siglos VIII-XI », dans *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, p. 53-69.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « Política religiosa de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado. Actas del Congreso internacional. Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX Centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012, p. 37-62.

- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., « La religiosidad medieval y las donaciones a la Iglesia », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 9-58.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., ALONSO ALONSO, G. A. et ARGÜELLO MENÉNDEZ, J., « Enterramientos medievales en la iglesia de Santianes de Pravia », dans *Asturiensia medievalia*, 6, 1991, p. 11-37.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et ARIAS PÁRAMO, L., « Cancel prerrománico de San Tirso de Candamo : historia e iconografía », dans *Territorio, sociedad y poder*, 1, 2006, p. 241-257.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J., « Abades, obispos y poder social », dans *Territorio, sociedad y poder*, 4, 2009, p. 65-94.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et SUÁREZ ÁLVAREZ, M. J., « El monasterio de Bárzana. Patrimonio y poder », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 203-220.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. et TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Los orígenes del monasterio de San Pelayo (Oviedo) : aristocracia, poder y monacato », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 181-202.
- FERNÁNDEZ DEL POZO, J. M., « Alfonso V, rey de León », dans *León y su historia*, vol. 5, *Miscelánea histórica*, León, 1984 (FEHL, 32), p. 9-262.
- FERNÁNDEZ DEL POZO, J. M., *Alfonso V (999-1028). Vermudo III (1028-1037)*, Burgos, 1999 (Corona de España, 31. Reyes de León).
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Fránquila, primer abad del monasterio de Celanova », dans *Compostellanum*, 18, 1973, p. 41-58.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « *Caecus non iudicat de coloribus*. A propósito de la edición del Tumbo de Celanova », dans *Signo*, 3, 1996, p. 227-237.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., « Problemas y perspectivas de la diplomática de los reinos asturiano, leonés y castellano-leonés en la Alta Edad Media », dans C. SÁEZ (éd.), *VI Congreso internacional de historia de cultura escrita*, vol. 2, *Libros y documentos en la Alta Edad Media. Los libros de derecho, los archivos familiares*, Alcalá de Henares, 2002, p. 39-53.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « Un calígrafo-miniaturista del año mil : Vigila de Albelda », dans *Codex aquilarensis*, 16, 2000, p. 153-180.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « Los “Comentarios al Apocalipsis” de Beato de Liébana », dans B. ACINAS (coord.), *En torno al Apocalipsis*, Madrid, 2001, p. 113-151.

- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., *La elaboración de documentos en los reinos hispánicos occidentales (siglos VI-XII)*, Burgos, 2002.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « El fondo documental del monasterio de Sahagún y sus *scriptores* (siglos IX y X) », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2007*, p. 125-146.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « Los documentos y sus *scriptores* », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 97-139.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., « La génesis documental : desde las pizarras visigodas y la *Lex Romana Wisigothorum* al siglo X », dans J. C. GALENDE DÍAZ et J. DE SANTIAGO FERNÁNDEZ (dir.), *VIII Jornadas científicas sobre documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, Madrid, 2009, p. 89-117.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « Libertades de copistas en la confección de cartularios : el caso del *Becerro Gótico* de Sahagún », dans E. CONDELLO et G. DE GREGORIO, *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa*, Spolète, 1995, p. 301-319.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « El Albeldense : contenidos, estructura, grafías », dans *Códice Albeldense 976*, p. 29-71.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. et HERRERO DE LA FUENTE, M., « Copistas y colaboradores vinculados con el monasterio de Albelda en torno al año 1000 : Vigila, Sarracino y García », dans H. SPILLING (éd.), *La collaboration dans la production de l'écrit médiéval. Actes du XIII<sup>e</sup> colloque international de paléographie latine*, Paris, 2003 (Matériaux pour l'histoire publiés par l'École des Chartes, 4), p. 105-130.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., « Hacia la renovación escultórica de la segunda mitad del siglo XI : los ejemplos del sarcófago de San Martín de Dumio y de la pila bautismal de San Isidoro de León », dans *De arte (León)*, 6, 2007, p. 5-36.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E., « La *imago regis* y de la jerarquía eclesiástica a través de las artes plásticas (siglos IX-XII) », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 45-96.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E. et GALVÁN FREILE, F., « Iconografía, ornamentación y valor simbólico de la imagen », dans *Códice Albeldense 976*, p. 203-277.

- FERNÁNDEZ LÓPEZ, M. C., « *Nominis Ithacii ; Theodenandus conuersus : Consagración personal y territorio* », dans A. GARCÍA LEAL, R. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ et C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *MC aniversario de la muerte de Alfonso III y de la tripartición del territorio del reino de Asturias*, 2 vol., Oviedo, 2010-2011 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el Noroeste hispano, 1-2), vol. 1, p. 313-326.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., « La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφυλακεῖς », dans J. M. BLÁZQUEZ, A. GONZÁLEZ BLANCO et R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (éd.), *La tradición en la Antiquedad tardía*, Murcie, 1997 (*Antiquedad y cristianismo*, 14), p. 259-286.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, M., « La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela », dans *Cuadernos de historia de España*, 43-44, 1967, p. 345-363.
- FÉROTIN, M., *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris, 1897.
- FERREIRA DE ALMEIDA, C. A., *História da arte em Portugal*, vol. 1, *O romanico*, Lisbonne, 2001.
- FERZOCO, G. P. et MUESSIG, C. A. (éd.), *Medieval Monastic Education*, Londres, 2000.
- FICHTENAU, H., Arenga. *Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkunderformeln*, Graz-Cologne, 1957 (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband, 18).
- FIERRO, M. « Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X : El reinado de ‘Abd al-Rahman III », dans EAD., (éd.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004 (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 14), p. 37-101.
- FIERRO, M. et TOLAN, J. (éd.), *The Legal Status of Dimmî-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth Centuries)*, Turnhout, 2013 (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 1).
- FIGUERAS, C. M., « Acerca del rito de profesión medieval ad succurrendum », dans *Liturgica* 2, Montserrat, 1958 (Scripta et documenta, 10), p. 359-400.
- FIREY, A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 41).
- FITA, F., « El monasterio toledano de San Servando en la segunda mitad del siglo XI. Estudio crítico », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 49, 1906, p. 280-331.
- FLETCHER, R., *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, 1978.

- FLETCHER, R., « Las iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el concilio IV de Letrán de 1215 », dans *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI, León, 1994 (FEHL, 53), p. 461-495.
- FLORES, J. J., « La liturgia de la dedicación de iglesias según los manuscritos de Silos », dans *El románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro. 1088-1988*, Silos, 1990 (Studia silensia. Series maior, 1), p. 69-75.
- FLÓREZ, E. (et continuateurs), *España sagrada*, 56 t. (55 vol.), Madrid, 1747-1961 (rééd. en cours, Madrid, 2000-).
- FONSECA, C. D., « La pastorale dai monaci ai canonici regolari », dans *La Pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV: atti della quindicesima Settimana internazionale di studio: Mendola, 27-31 agosto 2001*, Milan, 2004, p. 3-26.
- FONTAINE, J., « El *De viris illustribus* de San Ildefonso, tradición y originalidad », dans *Anales toledanos*, 3, 1970, p. 59-96.
- FONTAINE, J., « Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique », dans *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. 15-21 aprile 1971*, Spolète, 1972 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 19), vol. 1, p. 145-202.
- FONTAINE, J., « Pénitence publique et conversion personnelle : l'apport d'Isidore de Séville à l'évolution médiévale de la pénitence », dans *Revue de droit canonique*, 28, 1978, p. 141-156.
- FONTAINE, J., « Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Anuario de estudios medievales*, 13, 1983, p. 17-46.
- FONTAINE, J., « Origines et évolutions de l'architecture mozarabe », dans *XXXIV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario internazionale di studi su « Archeologia e arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozarabica »*. Ravenna, 4-11 aprile 1987, Ravenna, 1987, p. 139-153.
- FONTES, L., « O Norte de Portugal entre os séculos VIII e X : Balanço e pèrspectivas de investigação », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes (Visigodos y Omeyas, VI – Madrid, 2010)*, Madrid, 2012 (Anejos de AEspA, 53), p. 443-474.
- FOOT, S., *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, 2006.

- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Pampelune, 1993.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « El señorío monástico altomedieval como espacio de poder », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval. XXII Semana de estudios medievales de Nájera*, Logroño, 2002, p. 181-243.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Monjes y obispos : la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera », dans *García Sánchez III « el de Nájera » : un rey y un reino en la Europa del siglo XI. XV Semana de estudios medievales. Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla*, Logroño, 2005, p. 191-252, ici p. 249.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « La edición de fuentes documentales para el estudio de la Edad Media hispana », dans J. A. MUNITA LOINAZ et J. R. DÍAZ DE DURANA (éd.), *XXV años de historiografía hispana (1980-2004). Historia medieval, moderna y de América*, Bilbao, 2007, p. 15-53.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Dominios monásticos en Navarra y la Corona de Aragón : dinámicas e historiografía », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 77-122.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Cuestiones documentales sobre el monasterio de Sahagún y la implantación de la regla benedictina », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO VEIRAS, C. DÍEZ HERRERA, et al. (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 1, p. 499-514.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., « Tiempos de connivencia y cooperación entre monjes y obispos en el siglo XI : de los obispos-abades a los canónigos-monjes », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y obispos en la España del románico : entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo, 2013, p. 43-83.
- FRANCO, Á., « Las ilustraciones del Beato del monasterio de Santo Domingo de Silos », dans *Beato de Liébana. Códice del monasterio de Silos*, Barcelone, 2003, p. 71-227.
- FRANCO, Á., « Observations on the Illustrations of the Silos Beatus Manuscript », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 26), p. 207-227.

- FREIRE CAMANIEL, J., *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 vol., La Corogne, 1998.
- FREIRE CAMANIEL, J., « Los primeros documentos relativos a las iglesias de Antealtares y Santiago. Una lectura más », dans *Compostellanum*, 44-45, 1999-2000, p. 335-392 et 725-755.
- FREIRE CAMANIEL, J., « El *Liber regularum* y el *Codex regularum* del monacato prebenedictino », dans M. DOMÍNGUEZ GARCÍA, J. J. MORALEJO ÁLVAREZ, J. A. PUENTES ROMAY et M. E. VÁZQUEZ BUJÁN (éd.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Saint-Jacques de Compostelle, 2002, p. 350-358.
- FREIRE CAMANIEL, J., *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, La Corogne, 2013.
- FUENTENEBRE ZAMARRO, F., « El eremitorio del desierto de Sepúlveda (San Frutos del Duratón) », dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum habitaverunt*, p. 248-256.
- FÜSER, T., *Mönche im Konflikt : zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern : 12. bis frühes 14. Jahrhundert*, Münster, 2000 (*Vita regularis*, 9).
- GAIFFIER, B. DE, « La fête de s. Syméon Stylite dans la liturgie hispanique », dans *Hispania sacra*, 17, 1964, p. 509-513.
- GAIFFIER, B. DE, « Les martyrs de Cardeña », dans *Analecta bollandiana*, 101, 1983, p. 281-287.
- GAILLARD, M. et SAPIN, M., « Monastères et espace urbain au haut Moyen Âge », dans C. CABY (éd.), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 124, 2012 (consulté en ligne le 21 décembre 2012 : <http://mefrm.revues.org/94#ftn34>).
- GALLON, F., *Vita eremitarum delectatus... Ad pontificatum abstractus. Épiscopat, érémitisme et cénobitisme dans la péninsule ibérique du haut Moyen Âge : le cas de Gennade d'Astorga*, Université de Bordeaux 3, 2007 [mémoire de Master inédit].
- GALLON, F., « Monachisme, pouvoirs et société dans la Péninsule ibérique du haut Moyen Âge : autour de Gennade d'Astorga (855-865 ? – 936 ?) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 21 (= t. 82), 2010, p. 37-76.
- GALLON, F., « Les monastères hispaniques dans les luttes entre chrétienté et Islam : impacts d'une situation frontalière (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », communication au colloque « Les

- frontières pyrénéennes au Moyen Âge (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.). Nouvelles thèses, nouveaux débats », Toulouse, 19-21 octobre 2011, à paraître.
- GALLON, F., « *Adveniens a cordubensi patria*. Les relations entre moines “mozarabes” et moines de chrétienté dans la péninsule ibérique du haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans *Les interactions chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX<sup>e</sup> siècle). Emprunts, échanges et confrontations. VIII<sup>e</sup> colloque international du CERCOR. 24, 25 et 26 octobre 2012. Université Jean-Monnet, Saint-Étienne*, à paraître.
- GALLON, F., « Érémitisme et monachisme dans l'œuvre de Valère du Bierzo. Modèles, idéaux et pratiques », à paraître.
- GALTIER MARTÍ, F., *Ribagorza, condado independiente*, Saragosse, 1981.
- GALTIER MARTÍ, F., « *O turre tabarensis alta et lapidea...* Un saggio d'iconografia castellologica sulla miniatura della Spagna cristiana del secolo X », dans *XXXIV corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di Studi su « Archeologia e arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozarabica »*. Ravenna, 4-11 aprile 1987, Ravenna, 1987, p. 253-289.
- GALTIER MARTÍ, F., « La iglesia de San Fructuoso de Barós : perspectivas de una restauración », dans *Artigrama*, 6-7, 1989, p. 219-240.
- GALTIER MARTÍ, F., « El monasterio de San Andrés de Fanlo, el abad Banzo y el rey Ramiro I », dans *ID. (coord.), El beato del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un Apocalipsis aragonés recuperado. Facsímil y estudios*, Saragosse, 2005, p. 241-265.
- GAMBRA, A., *Alfonso VI : cancellería, curia e imperio, I. Estudio*, León, 1997 (FEHL, 62).
- GAMBRA, A., « Alfonso VI y la repoblación de Sepúlveda », dans J. ALVARADO PLANAS (coord.), *Los fueros de Sepúlveda*, Madrid, 2005, p. 31-55.
- GAMBRA, A., « El *Palatium* y la *domus regis* castellanoleonese en tiempos de la dinastía pamplonesa », dans A. GAMBRA et F. LABRADOR (coord.), *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*, vol. 1, Madrid, 2010, p. 11-63.
- GAMBRA, A., « Cambio de rito y crisis en el reino castellano-leonés », dans R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2011, p. 82-109.
- GARCIA, C., « El magnate, la mujer y el abad. Iconografía y “memoria” de los antepasados en el territorio de la actual Zamora (siglos XI-XII) », dans *Studia zamorensia*, 5, 1999, p. 9-22.

- GARCIA, C., « Itinérance de la cour et attaches sédentaires sous Alphonse VI et Urraque I<sup>re</sup> », dans *e-Spania* [En ligne], 8 | décembre 2009, mis en ligne le 24 septembre 2009, consulté le 24 avril 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/18692> ; DOI : 10.4000/e-spania.18692.
- GARCÍA ÁLVAREZ, A., RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, Á., ADÁN ÁLVAREZ, G. E. et GONZÁLEZ CALLE, J. A., « Arquitectura religiosa del siglo X : San Salvador de Priesca (Villaviciosa, Asturias) : de la iglesia monástica a la parroquia », dans *La Península Ibérica en torno al año mil. VII Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila*, 2001, p. 285-310.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Novidio, abad de Samos y obispo de Astorga », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 14, 1959, p. 5-30.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « ¿La reina Velasquita, nieta de Muniadomna Diaz? », dans *Revista de Guimarães*, 70, 1960, p. 197-230.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « El monasterio de San Sebastián de Picosagro », dans *Compostellanum*, 6, 1961, p. 181-224.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Sobre la cronología y autenticidad de la documentación asturleonese de la catedral de Oviedo », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 50, 1963, p. 146-180.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Catálogo de documentos reales de la Alta Edad Media referentes a Galicia (714-1109) », dans *Compostellanum*, 8, 1963, p. 303-375 et 589-659 ; 9, 1964, p. 639-677 ; 10, 1965, p. 257-328 ; 11, 1966, p. 257-350.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Los libros en la documentación gallega de la Alta Edad Media », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 20, 1965, p. 292-329.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., « Gutier e Ilduara, padres de san Rosendo », dans *Boletín auriense*, 7, 1977, p. 119-153.
- GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A., « La arquitectura religiosa como donación piadosa : la iglesia fundacional del monasterio de Corias », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 197-216.
- GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A., « La iglesia fundacional del monasterio de Corias (Asturias) y los orígenes de la arquitectura monástica benedictina en el noroeste de la Península Ibérica », dans *Pyrenae*, 43, 2012, p. 135-158.

- GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A, « La topografía funeraria del monasterio de Corias en la época medieval a partir de la arqueología y las fuentes escritas », dans *Territorio, sociedad y poder*, 7, 2012, p. 129-178.
- GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A. et MUÑIZ LÓPEZ, I., *Arqueología medieval en Asturias*, Gijón, 2010.
- GARCÍA ARIAS, X. L., *Arabismos nel dominiu llingüísticu ástur*, Oviedo, 2006.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, 1995.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., « Asturias ante la controversia historiográfica sobre el impacto omeya en la arquitectura y arqueología de la Alta Edad Media hispánicas », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensium*, Oviedo, 2011, p. 103-120.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Salamanca, 1969 (Acta Salmanticensia. Filosofía y letras, 59).
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los monasterios y la vida económica-social de la época medieval en los reinos de León y Castilla », dans *Codex aquilarensis*, 1, 1988, p. 51-65.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Feudalismo, monasterios y catedrales en los reinos de León y Castilla », dans *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 1989, p. 257-292.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La progresión cristiana hasta el Duero : repoblación y organización social del espacio en el valle del Duero en los siglos VIII a XII », dans *España, al-Andalus, Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1990, p. 23-35.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La repoblación del valle del Duero en el siglo IX : del yermo estratégico a la organización social del espacio », dans *Actas del coloquio de la V asamblea general de la Sociedad española de estudios medievales*, Saragosse, 1991, p. 15-39.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « ¿Ocupación o dominación cristiana de La Rioja en los años 920 a 925? », dans J. Á. SESMA MUÑOZ (coord.), *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 2, *Edad Media*, Logroño, 1994, p. 59-62.

- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los comienzos de la organización hispanocristiana del espacio riojano entre los años 923 y 1016 », dans A. SESMA MUÑOZ (coord.), *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 2, *Edad Media*, Logroño, 1994, p. 63-92.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española de los últimos treinta años », dans *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de estudios medievales (Estella-Lizarra, 14 a 18 julio de 1998)*, Pampelune, 1999, p. 807-824.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios y dominios monásticos en el reinado de Alfonso VI de León y Castilla », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 71-87.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios castellanos, memoria histórica y organización de la sociedad y del espacio en los siglos X a XII », dans J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ (dir.), *Silos. Un milenio. Actas del Congreso internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos*, vol. 2, *Historia, Silos*, 2003 (Studia silensia, 26), p. 143-176.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica », dans *ID.* (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, p. 9-33.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La implantación monástica en el Camino de Santiago : ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino? », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo, 2004, p. 73-98.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Monasterios hispanos en torno al año mil : función social y observancia regular », dans *Ante el milenario de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa. XXX Semana de estudios medievales. Estella, 14-18 julio 2003*, Pampelune, 2004, p. 213-269.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Los monasterios del reino de León y Castilla a mediados del siglo XI : un ejemplo de selección de las especies », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 255-288.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Arlanza : la respuesta de las fórmulas “inútiles” (años 912 a 1233) », dans J. M. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ et G. DEL SER QUIJANO (dir.), *La Península en la Edad Media*,

- treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca, 2006, p. 143-158.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « El estudio de la Alta Edad Media hispana : historiografía y estado de la cuestión », dans J. A. MUNITA LOINAZ et J. R. DÍAZ DE DURANA (éd.), *XXV años de historiografía hispana (1980-2004). Historia medieval, moderna y de América*, Bilbao, 2007, p. 55-88.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII) : dominio de tierras, señorío de hombres, control de almas », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 15-48.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Reyes y abades en el reino de León (años 910 a 1157) », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 1, p. 201-263.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Samos : la repuesta de las fórmulas “inútiles” (años 785-1209) », dans E. REY GARCÍA et V. PLIEGO DE ANDRÉS (dir.), *Concordis modulationis ordo. Ismael Fernández de la Cuesta In honorem. Inter-American Music Review*, 18, 2008, p. 87-97.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., « Memoria regia en monasterios hispanos de edad románica », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 225-259.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. et AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., « Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Celanova : la respuesta de las “fórmulas inútiles” (años 842-1165) », dans M. I. DEL VAL VALDIVIESO et P. MARTÍNEZ SOPENA (dir.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Valladolid, 2009, vol. 3, p. 251-268.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., MUNITA LOINAZ, J. A. et FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J. (coord.), *Codiphis. Catálogo de colecciones diplomáticas hispano-lusas de época medieval*, Santander, 1999.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. et TEJA, R. (coord.), *Monasterios y monarcas : fundación, presencia y memoria regia en los monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, 2012.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. et TEJA, R. (coord.), *Monasterios y nobles en la España del románico : entre la devoción y la estrategia*, Aguilar de Campoo, 2014.

- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., « La hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII) », dans O. MERISALO (éd.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Louvain, 2006, p. 675-691.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., « La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla en la Alta Edad Media », dans *Anuario de historia del derecho español*, 9, 1932, p. 129-176.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *La comunidad patrimonial de la familia en el derecho español medieval*, Salamanca, 1956 (Acta salmanticensia. Derecho, III, 1).
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E., *Santa María de Irache. Expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537)*, Bilbao, 1989.
- GARCÍA GALLO, A., « El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media », dans *Anuario de historia del derecho español*, 20, 1950, p. 275-633, ici p. 372-393.
- GARCÍA GALLO, A., « Del testamento romano al medieval. Las líneas de su evolución en España », dans *ID.*, *Estudios de historia del derecho privado*, Séville, 1982, p. 273-329.
- GARCÍA GALLO, A., « Los documentos y los formularios jurídicos en España hasta el siglo XII », dans *ID.*, *Estudios de historia del derecho privado*, Séville, 1982, p. 345-408.
- GARCÍA GARCÍA, M. E., *San Juan Bautista de Corias : historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*, Oviedo, 1980.
- GARCÍA GARCÍA, M. E., « Monasterios benedictinos y aristocracia laica en Asturias (siglos XI y XII) », dans *Semana de historia del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 195-233.
- GARCÍA GARCÍA, M. E., « Pequeños propietarios en Asturias (siglos X y XI) », dans *Asturiensia medievalia*, 5, 1986, p. 33-54.
- GARCÍA GARCÍA, M. E., « Aristocracia laica y monasterios familiares en Asturias (s. X y XI) », dans *Homenaje a Juan Uría Ríu*, Oviedo, 1997, vol. 1, p. 253-274.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., « El dominio del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1214) », dans *El románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Silos, 1990 (Studia silensia. Series maior, 1), p. 31-67.

- GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., « Monasterios y transformación socio-económica en los valles centrales del Pirineo hispánico, siglos IX-X », dans M. I. LORING GARCÍA (éd.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 1997, p. 367-385.
- GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L., « El papado y el reino de Aragón en la segunda mitad del siglo XI », dans *Aragón en la Edad Media*, 18, 2004, p. 245-264.
- GARCÍA LEAL, A. (éd.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Oviedo, 2012 (Asturiensis regni territorium. Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el noroeste hispano, 5).
- GARCÍA LOBO, V., « Beato y los Beatos », dans J. WILLIAMS et V. GARCÍA LOBO, *Beato de Tábara. Original conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Estudios*, Madrid, 2005 (Colección Scriptorium, 20), p. 23-42.
- GARCÍA LOBO, V., « Carácter internos », dans J. WILLIAMS et V. GARCÍA LOBO, *Beato de Tábara. Original conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Estudios*, Madrid, 2005 (Colección Scriptorium, 20), p. 121-136.
- GARCÍA LOBO, V., « La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media : la hospitalidad monástica », dans *Humanismo y trabajo social*, 5, 2006, p. 129-158.
- GARCÍA LLORET, J. L., « San Juan de la Peña, monasterio rupestre, panteón real. Una singular conjunción de arte románico y naturaleza », dans P. L. HUERTA (éd.), *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, p. 7-50.
- GARCÍA MOLINOS, E., « Florencio de Valeránica, calígrafo y notario del siglo X », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, XI*, León, 2004 (FEHL, 105), p. 241-430.
- GARCÍA MORENO, L. A., « Elementos de tradición bizantina en dos Vidas de Mahoma mozárabes », dans I. PÉREZ MARTÍN et P. BÁDENAS DE LA PEÑA (éd.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid, 2004, p. 247-271.
- GARCÍA MORENO, L. A., « El cristianismo en las Españas : los orígenes », dans M. SOTOMAYOR et J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Grenade, 2005, p. 169-193.
- GARCÍA MORENO, L. A., *España, 702-719. La conquista musulmana*, Séville, 2013 (Historia y geografía, 244).
- GARCÍA ORO, J. (coord.), *Historia de las diócesis españolas*, 15, *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, Madrid, 2002.

- GARCÍA SANJUAN, A., « El fin de las comunidades cristianas de Al-Andalus (siglos XI-XII) : factores de una evolución », dans *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica : La guerra, la frontera y la convivencia. IX Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2009*, p. 259-287.
- GARCÍA SANJUAN, A., *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, 2013.
- GARCÍA TURZA, C., *Los primitivos romances hispánicos. Nuevas aportaciones desde los glosarios visigóticos*, San Millán de la Cogolla, 2011 (Instituto Orígenes del español. Serie mayor, 3).
- GARCÍA TURZA, J., « El monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XII) », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 2, 1989, p. 137-160.
- GARCÍA TURZA, J., *El monasterio de Valvánera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Madrid, 1990.
- GARCÍA TURZA, J., « El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media : aproximación histórica », dans *Berceo*, 133, 1998, p. 9-25.
- GARCÍA TURZA, J., « Contribución del monasterio de San Millán de la Cogolla a la cultura medieval », dans E. GARCÍA FERNÁNDEZ (éd.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente. Edades Media y Moderna*, Bilbao, 2001, p. 37-56.
- GARCÍA TURZA, J., « La labor cultural de los monasterios prerrománicos : la transmisión de un legado », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 229-254.
- GARCÍA TURZA, J., « Los monasterios de La Rioja medieval : cuarenta años de historiografía », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 123-166.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., « Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, I. Cortes, concilios y fueros*, León, 1988 (FEHL, 48), p. 353-494.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., « Legislación de los concilios y sínodos del reino leonés », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, II. Ordenamiento jurídico del reino*, León, 1992 (FEHL, 49), p. 7-114.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., « De las escuelas visigóticas a las bajomedievales : punto de vista histórico-jurídico », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *La enseñanza en la Edad*

- Media. X Semana de estudios medievales. Nájera, 2 al 6 de agosto de 1999*, Logroño, 2000, p. 39-59.
- GAUTIER DALCHÉ, J., « Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liébana : formation, structure et modes d'exploitation », dans *Anuario de estudios medievales*, 2, 1965, p. 63-117.
- GEARY, P. J., *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, 1990.
- GEARY, P. J., *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996.
- GELTNER, G., « *Detrusio*. Penal Cloistering in the Middle Ages », dans *Revue bénédictine*, 118, 2008, p. 89-108.
- GERGEN, T., « Droit canonique et protection des "cercles de paix" », dans *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 09 juin 2006, consulté le 02 mai 2014. URL : <http://crm.revues.org/404> ; DOI : 10.4000/crm.404.
- GIL, J., « En torno a las santas Nunilón y Alodia », dans *Revista de la Universidad de Madrid*, 19, 1974, p. 103-140.
- GIL, J., « Los terrores del año 800 », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*, Madrid, 1978, p. 215-247.
- GINDELE, G., « Die gallikanischen *Laus Perennis*-Klöster und ihr *Ordo Officii* », dans *Revue bénédictine*, 69, 1959, p. 32-48.
- GIRAULT, P.-G., « Observations sur le culte de saint Gilles dans le Midi », dans *Hagiographie et culte des saints en France méridionale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2002 (*Cahiers de Fanjeaux*, 37), p. 431-454.
- GITTON, M., « Salut », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Christianisme. Dictionnaire des temps, des lieux et des figures*, Paris, 2010, p. 526-528.
- GIUNTA, A., « *Illos seniores de Sancto Iacopo de Rosta* : l'implantation de l'abbaye de La Sauve-Majeure en Aragon (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans *Aragón en la Edad Media*, 23, 2012, p. 123-141.
- GLICK, T. F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, 1979.
- GODELIER, M., *L'idéal et le matériel*, Paris, 1984.
- GÓMEZ GÓMEZ, A., « Clero regular y secular en la iconografía del arte románico : formas, contextos y significados », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.),

- Monjes y obispos en la España del románico : entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo, 2013, p. 212-251.
- GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, 1919.
- GÓMEZ MORENO, M. E., « Las miniaturas del antifonario de la catedral de León », dans *Archivos leoneses*, 8, 1954, p. 300-317.
- GONZÁLEZ, J., « Repoblación de Toledo », dans *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso internacional de estudios mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, vol. 1, Tolède, 1987, p. 99-112.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., « Beato de Liébana y los terrores del año 800 », dans *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998*, Logroño, 1999, p. 87-100.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L., « El testamento de San Rosendo », dans *Rudesindus*, 6, 2010, p. 217-225.
- GONZÁLEZ MIRANDA, M., « La condesa doña Sancha y el monasterio de Santa Cruz de las Serós », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 6, 1956, p. 185-202.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R., « El monasterio de San Salvador de Villaverde de Vidriales », dans *Brigecio*, 11, 2001, p. 43-62.
- GONZÁLEZ RUIZ, R., « La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédirac, primer arzobispo después de la reconquista », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 157-176.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, vol. 1, siglos IV-XIII, Pampelune, 1979.
- GOULLET, M., « Odilon, saint et hagiographe », dans *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny : la « Paix de Dieu » et l'Europe de l'an mil. Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 mai 2000*, Nonette, 2002, p. 73-81.
- GOUVEIA, M. DE, « Hermenegildo Guterres e a presúria de Coimbra (séc. IX-X) », dans A. A. ANDRADE, H. FERNANDES et J. L. FONTES (coord.), *Olhares sobre a história. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, Casal de Cambra, 2009, p. 279-292.
- GRASSOTTI, H., « La Iglesia y el Estado en León y Castilla de Tamarón a Zamora (1037-1072) », dans *Cuadernos de historia de España*, 61-62, 1977, p. 96-144.

- GRASSOTTI, H., « La inmunidad en el Occidente peninsular : del rey magno al rey santo », dans *Cuadernos de historia de España*, 57-58, 1982, p. 72-122.
- GRAUS, F., « Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die ‘Gefangenenbefreiung’ der merowingischen Hagiographie », dans *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1, 1961, p. 61-156.
- GRÉGOIRE, R., « Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia », dans *Studi medievali*, 26, 1985, p. 573-610.
- GRUNDMANN, H., « Adelsbekehrungen im Hochmittelalter : *Conversi* und *nutriti* im Kloster », dans J. FLECKENSTEIN et K. SCHMID (éd.), *Adel und Kirche. Gert Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Fribourg, 1968, p. 325-345.
- GUARDIA, M., *San Baudelio de Berlanga, una encrucijada*, Bellaterra-Barcelone-Girone-Lérida-Tarragone, 2011 (Memoria artium, 10).
- GUDÍN RODRÍGUEZ MAGARIÑOS, A. E., « La aplicación del derecho gótico de la Alta a la Baja Edad Media : los pleitos sobre el monasterio de San Salvador de Tol », dans *e-Legal History Review*, 10, 2010, p. 1-33.
- GUERREAU, A., « Quelques caractères spécifiques de l’espace féodal européen », dans N. BULST, R. DESCIMON et A. GUERREAU (éd.), *L’État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France*, Paris, 1996, p. 103-122.
- GUERREAU, A., *L’avenir d’un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, 2001.
- GUERREAU, A., « Structure et évolution des représentations de l’espace dans le Haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell’alto medioevo*, p. 91-116.
- GUERREAU-JALABERT, A., « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », dans *Hispania*, 60, 2000, p. 27-62.
- GUERREAU-JALABERT, A., « L’*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 219-226.
- GUERREAU-JALABERT, A., « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans E. MAGNANI (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 193-208.

- GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998.
- GUIANCE, A., « Hagiografía y culto de las reliquias en la *Hispania* romana y visigoda : testimonios y mensajes », dans ID. et P. A. UBIERNA (éd.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, p. 163-170.
- GUIANCE, A., « Santos, reliquias y milagros en la hagiografía visigoda », dans DEUFFIC (éd.), *Reliques et sainteté*, p. 227-244.
- GUIANCE, A., « Observations about a Controversial Hagiography : the *Vita vel Gesta Sancti Ildefonsi* », dans *Imago temporis. Medium Aevum*, 3, 2009, p. 99-122.
- GUICHARD, P. et SORAVIA, B., *Les royaumes de taifas. Apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2007.
- GUILLOTTEL, H., « L'exode du clergé breton devant les invasions scandinaves », dans *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 49, 1982, p. 269-315.
- GUIZARD-DUCHAMP, F., *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, 2009.
- GURRUCHAGA, I. DE, « El Decreto del año 1051 de liberación de las iglesias vizcaínas del dominio de los "Etxe-Abade". El derecho señorial de jauría. La actitud del señor de Vizcaya », dans *Príncipe de Viana*, 36, 1975, p. 447-463.
- GUTIÉRREZ DEL ARROYO, C., « Sobre un documento notable del monasterio de San Salvador de Villacete », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 67, 1959, p. 7-20.
- GUYOTJEANNIN, O., PYCKE, J. et TOCK, B.-M., *Diplomatique médiévale*, Turnhout, 1993 (L'Atelier du médiéviste, 2).
- HAENENS, A. D', « Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin du XII<sup>e</sup>-début du XIII<sup>e</sup> siècle). Le cas d'Ide de Nivelles (1230-1231) », dans H. HASQUIN (éd.), *Hommages à la Wallonie*, Bruxelles, 1981, p. 217-235.
- HAENENS, A. D', « Les excédentaires, agents du changement à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Aux origines de l'excès comme valeur », dans *Mélanges Albert Delcourt*, Ath, 1989, p. 29-48.
- HARE, M., « The 9th-Century Porch of St-Lary's Church, Deerhurst, Gloucestershire : Form and Function », dans *Medieval Archaeology*, 53, 2009, p. 35-93.

- HARMLESS, W., *Desert Christians : An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, 2004.
- HARRIS, J. A., *The Arca of San Millán de la Cogolla and its Ivories*, University of Pittsburgh, 1989.
- HARRIS, J. A., « Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla », dans *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 9, 1991, p. 69-86.
- HARRIS, J. A., « Muslim Ivories in Christian Hands : the Leire Casket in Context », dans *Art History*, 18, 1995, p. 213-221.
- HARRIS, J. A., « Mosque to Church. Conversions in the Reconquest », dans *Medieval Encounters*, 3, 1997, p. 158-172.
- HASSIG, D., « He Will Make Alive Your Mortal Bodies : Cluniac Spirituality and the Tomb of Alfonso Ansúrez », dans *Gesta*, 30, 1991, p. 140-153.
- HÄUSSLING, A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster, 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 58).
- HELVÉTIUS, A.-M., *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles, 1994.
- HELVÉTIUS, A.-M., « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident*, Lille, 1999 (Centre de recherches sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19), p. 189-203.
- HELVÉTIUS, A.-M., « Comment écrire une nouvelle histoire du monachisme ? », dans H. W. GOETZ et J. JÖRG (dir.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, Paderborn, 2003, p. 443-455.
- HELVÉTIUS, A.-M., « Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle (principalement en Gaule du nord) », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Ermites de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome, 303), p. 1-27.
- HENRIET, P., « La propriété clunisienne comme ciment social (909-1049) », dans *Le Moyen Âge*, 98, 1992, p. 263-270.

- HENRIET, P., « Entre ciel et terre : l'impact du monachisme sur les sociétés médiévales. À propos d'un ouvrage récent », dans *Le Moyen Âge*, 102, 1996, p. 529-538.
- HENRIET, P., « Hagiographie et politique à León au début du XIII<sup>e</sup> siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza », dans *Revue Mabillon*, n. s. 8 (= t. 69), 1997, p. 53-82.
- HENRIET, P., « *Deo votas*. L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans P. HENRIET et A.-M. LEGRAS (éd.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermitte-Leclercq*, Paris, 2000 (Cultures et civilisations médiévales, 23), p. 189-201.
- HENRIET, P., *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, 2000.
- HENRIET, P., « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », dans *Revue Mabillon*, n. s. 11 (t. 72), 2000, p. 135-159.
- HENRIET, P., « “La dignité de la religion chrétienne et de la nation hispanique”, ou Enrique Flórez et l'*España sagrada*. À propos d'une réédition », dans *Revue Mabillon*, n. s. 12 (= t. 73), 2001, p. 296-306.
- HENRIET, P., « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique », dans *Francia*, 29, 2002, p. 171-220.
- HENRIET, P., « Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX<sup>e</sup> siècle) », dans M. LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Antibes, 2002 (Collection d'études médiévales, 4), p. 93-139.
- HENRIET, P., « ¿Santo u hombre ilustre? En torno al “culto” del Cid en Cardeña », dans C. ALVAR EZQUERRA, F. GÓMEZ REDONDO et G. MARTIN (éd.), *El Cid : de la materia épica a las crónicas caballerescas. Actas del Congreso internacional « IX centenario de la muerte del Cid »*, Alcalá de Henares, 2002, p. 99-119.
- HENRIET, P. (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, 2003 (Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales. Annexes, 15),
- HENRIET, P., « Les clercs, l'espace et la mémoire : introduction », dans *ID.* (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*, p. 11-25.

- HENRIET, P., « L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *ID.* (éd.), *À la recherche de légitimités chrétiennes*, p. 81-127.
- HENRIET, P., « Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) ? », dans *L'expansion occidentale (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Formes et conséquences. XXXIII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP*, Paris, 2003 (Histoire ancienne et médiévale, 73), p. 47-63.
- HENRIET, P., « La lettre d'Alphonse III, *rex Hispaniae*, aux chanoines de Saint-Martin de Tours (906) », dans S. GOUGUENHEIM (éd.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, 2004, p. 155-166.
- HENRIET, P., « La santidad en la historia de la *Hispania* medieval : una aproximación político-sociológica », dans *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, p. 13-79.
- HENRIET, P., « Sanctoral clunisien et sanctoral hispanique au XII<sup>e</sup> siècle, ou de l'ignorance réciproque au syncrétisme. A propos d'un lectionnaire de l'office originaire de Sahagún (fin XII<sup>e</sup> siècle) », dans E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND et P. BERTRAND (éd.), « *Scribere sanctorum gesta* ». *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, 2004 (Hagiologia, 3), p. 209-259.
- HENRIET, P., « Un bouleversement culturel ? Rôle et sens de la présence cléricale française dans la péninsule ibérique (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 90, 2004, p. 65-80.
- HENRIET, P., « *Mille formis daemon*. Usages et fonctions de la croix dans l'*Hispania* des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 163-181.
- HENRIET, P., « Prière, expérience et fonction au Moyen Âge. Remarques introductives », dans J.-F. COTTIER (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), p. 197-207.
- HENRIET, P., « *Invocatio sanctificationum nominum*. Efficacité de la prière et société chrétienne (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans J.-F. COTTIER (éd.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), p. 229-244.
- HENRIET, P., « Rite, idéologie, fonction : remarques sur l'onction des rois wisigoths et hispaniques du haut Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », dans G. CONSTABLE et M.

- ROUCHE (dir.), Auctoritas. *Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, 2006 (Cultures et civilisations médiévales), p. 179-192.
- HENRIET, P., « Heurs et malheurs de l'hagiographie épiscopale dans l'*Hispania* des VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans A. ARIZALETA, F. CAZAL, L. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ et T. RODRÍGUEZ (dir.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du siècle d'or*, Toulouse, 2007 (Médiennes), p. 313-326.
- HENRIET, P., « La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup> », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 101-124.
- HENRIET, P., « La religiosité des laïques entre IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 235-267.
- HENRIET, P., « Le moine, le roi, l'évêque. À propos du *Parma Ildefonsus* (Biblioteca Palatina de Parma, ms 1650) », dans *e-Spania* [En ligne], 3, 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 1<sup>er</sup> avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/358> ; DOI : 10.4000/e-spania.358.
- HENRIET, P., « Les saints et la frontière en *Hispania* au cours du Moyen Âge central », dans K. HERBERS et N. JASPERT (éd.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Berlin, 2007 (Geschichte und Kultur der iberischen Welt, 2), p. 361-386.
- HENRIET, P., « *Protector et defensor omnium*. Le culte de saint Michel en péninsule ibérique (haut Moyen Âge) », dans P. BOUET, G. OTRANTO et A. VAUCHEZ (dir.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale, Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari – Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006)*, Bari, 2007, p. 113-131.
- HENRIET, P., « Infantes, *Infantaticum*. Remarques introductives », dans *e-Spania* [En ligne], 5 | juin 2008, mis en ligne le 1<sup>er</sup> février 2008, consulté le 16 mai 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/12593> ; DOI : 10.4000/e-spania.12593.
- HENRIET, P., « Territoires, espaces symboliques et “frontières naturelles”. Remarques sur la carte diocésaine hispanique du XII<sup>e</sup> siècle », dans MAZEL (dir.), *L'espace du diocèse*, p. 287-307.
- HENRIET, P., « Écrire l'histoire des évêques en Péninsule ibérique, de l'époque wisigothique à la “normalisation” de l'Église (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans F. BOUGARD et M. SOT (éd.), *Liber, gesta, histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI<sup>e</sup>*

siècle. Actes du colloque international organisé au Centre d'études médiévales d'Auxerre les 25, 26 et 27 juin 2007, Turnhout, 2009, p. 329-346.

HENRIET, P., « Retour sur le “dernier défenseur de la liturgie mozarabe”. Avec la réédition d'un texte polémique de la fin du XI<sup>e</sup> siècle contenu dans un lectionnaire de San Millán de la Cogolla », dans M. GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, 2009 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 51), p. 725-741.

HENRIET, P., « Propagande hagiographique et Reconquête », dans M. TISCHLER et A. FIDORA (éd.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, 2011, p. 347-361.

HENRIET, P., « *Clericos dico, vel si fieri posset nostri ordinis professores*. La España monástica de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado. Actas del Congreso internacional. Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX Centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012, p. 121-126.

HENRIET, P., « L'*Historia Silensis*, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments », dans *e-Spania* [En ligne], 14 | décembre 2012, mis en ligne le 13 septembre 2012, consulté le 5 février 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/21655> ; DOI : 10.4000/e-spania.21655.

HENRIET, P., « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VII<sup>e</sup> siècle », dans É. BOZOKY (dir.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers. 11-14 septembre 2008*, Turnhout, 2012 (Hagiologia, 8), p. 93-110.

HENRIET, P., « Géraud de Braga († 1108) : la problématique *Vita* d'un moine-évêque grégorien entre Moissac et Braga (BHL 3415) », dans *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2013 (Cahiers de Fanjeaux, 48), p. 81-111.

HENRIET, P., *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en péninsule ibérique occidentale (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, à paraître.

HENRIET, P., « Érémitisme, société, construction du Moi : le projet valérien », à paraître.

- HERBERS, K., « La monarquía, el papado y Santiago de Compostela en el Medioevo », dans *Santiago de Compostela : Ciudad y Peregrino. Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos*, Saint-Jacques de Compostelle, 2000, p. 101-119.
- HERBERS, K., *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del « Santiago político »*, Pontevedra, 2006<sup>2</sup>.
- HERRERO DE LA FUENTE, M., « De Cluny à Sahagún : la escritura carolina en el monasterio de Sahagún (siglos XI-XII) », dans M.-C. HUBERT, E. POULLE et M.-H. SMITH (éd.), *Le statut du scripteur au Moyen Âge. Actes du XII<sup>e</sup> colloque scientifique du Comité international de paléographie latine (Cluny, 17-20 juillet 1998)*, Paris, 2000 (Matériaux pour l'histoire, 2), p. 29-40.
- HERRERO DE LA FUENTE, M., « Cartularios leoneses. Del *Becerro Gótico* de Sahagún al *Tumbo Legionense* y al *Libro de las Estampas* », dans E. E. RODRÍGUEZ DÍAZ et A. C. GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *La escritura de la memoria : los cartularios*, Huelva, 2011, p. 111-152.
- HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975.
- HERWEGEN, I., *Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga : ein Beitrag zur Geschichte des suevischwestgotischen Mönchtums und seines Rechtes*, Stuttgart, 1907.
- HILLEBRANDT, M., « Cluny y la memoria de los reyes », dans P. MARTÍNEZ SOPENA et A. RODRÍGUEZ (éd.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valence, 2011, p. 221-241.
- HILLGARTH, J. N., « La conversión de los Visigodos », dans *Analecta sacra tarraconensia*, 34, 1961, p. 21-46.
- HILLGARTH, J. N., « Historiography in Visigothic Spain », dans *La storiografia altomedievale*, Spolète, 1970 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 17), p. 261-311.
- HILLNER, J., « L'enfermement monastique au VI<sup>e</sup> siècle », dans I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE et É. LUSSET (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Homme et société, 38), p. 39-56.
- HIREL-WOUTS, S., « “Segunt que mas largament es contenido en lur vida...” Les miracles de saint Votus et de saint Félix dans le discours historiographique de la couronne d'Aragon (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », dans O. BIAGGINI et B. MILLAND-BOVE (éd.),

- Miracles d'un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, 2012 (Collection de la Casa de Velázquez, 132), p. 105-120.
- Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid, 1992.
- HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot, 2008.
- HUBERT, J., « La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milan, 1968 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 5), p. 470-487.
- HUETE FUDIO, M., *La historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII-XII) : fuentes y bibliografía*, Madrid, 1997.
- HUYGHEBAERT, N.-N. et LEMAÎTRE, J.-L., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, 1972 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 4).
- IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, R., « La constitución del primer cenobio en San Millán », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *VII Semana de estudios medievales, Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, p. 385-395.
- Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, 15 vol., Madrid, 1953-2002.
- IÑIGUEZ ALMECH, F., « Algunos problemas de las viejas iglesias españolas », dans *Cuadernos de trabajos de la Escuela española de historia y arqueología en Roma*, 7, 1955, p. 9-180.
- IÑIGUEZ ALMECH, F., « El monasterio de San Salvador de Leyre », dans *Príncipe de Viana*, 27, 1958, p. 189-220.
- IÑIGUEZ ALMECH, F., *Arte medieval navarro*, vol. 1, *Arte prerrománico*, Pampelune, 1971.
- IOGNA-PRAT, D., « Le “baptême” du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle », dans *Annales ESC*, 41, 1986, p. 101-126.
- IOGNA-PRAT, D., *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988.
- IOGNA-PRAT, D., « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940 - v. 1140) », dans M. HEINZELMANN (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992 (Beihefte der Francia, 24), p. 77-118.

- IOGNA-PRAT, D., « Ordre(s) », dans J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 845-860.
- IOGNA-PRAT, D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000<sup>2</sup> (Champs Flammarion, 553).
- IOGNA-PRAT, D., « Ecclésiologie et système ecclésial clunisiens », dans *ID.*, *Études clunisiennes*, Paris, 2002 (Les médiévistes français, 2), p. 11-34.
- IOGNA-PRAT, D., « Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *ID.*, *Études clunisiennes*, Paris, 2002 (Les médiévistes français, 2), p. 125-150.
- IOGNA-PRAT, D., « L'omnipotence des médiateurs dans l'Église latine aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans D. IOGNA-PRAT et G. VEINSTEIN (dir.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, 2003, p. 69-87.
- IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006 (L'Univers historique).
- IOGNA-PRAT, D., « Penser l'Église, penser la société après le pseudo-Denys l'Aréopagite », dans F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT et R. LE JAN (éd.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval, 400-1000*, Turnhout, 2008 (Collection Haut Moyen Âge, 6), p. 55-79.
- IOGNA-PRAT, D., *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, 2010.
- IOGNA-PRAT, D., « La matrice monastique du lettré dans l'Occident chrétien (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 154, 2011, p. 31-43.
- IOGNA-PRAT, D. et ZADORA-RIO, É. (dir.), « La paroisse, genèse d'une forme territoriale », dans *Médiévales*, 49, 2005, p. 5-120.
- ISAÏA, M.-C., « Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 15, 2011, p. 229-236.
- ISLA FREZ, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, Madrid, 1992.
- ISLA FREZ, A., *Realezas hispánicas del año mil*, La Corogne, 1998 (Galicia medieval : estudios, 6).
- ISLA FREZ, A., « Warfare and Other Plagues in the Iberian Peninsula around the Year 1000 », dans P. URBANCZYK (éd.), *Europe around the Year 1000*, Varsovie, 2000, p. 233-246.
- ISLA FREZ, A., *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*, Madrid, 2002.
- ISLA FREZ, A., « Reinas de los Godos », dans *Hispania*, 64, 2004, p. 409-433.

- ISLA FREZ, A., « San Pedro del Esla, una iglesia en la historia », dans CABALLERO ZOREDA (coord.), *La iglesia de San Pedro de la Nave*, p. 277-287.
- ISLA FREZ, A., « Reinas hispanas de la Alta Edad Media », dans M. Á. QUEROL, *et al.* (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1, *De la prehistoria a la Edad Media*, Madrid, 2005, p. 399-421.
- ISLA FREZ, A., « La muerte y los enterramientos regios », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 27-64.
- ISLA FREZ, A., « Donaciones a la Iglesia y oraciones por los reyes », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 65-92.
- ISLA FREZ, A., « Canónicas y renovación eclesiástica en el siglo XI », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 93-129.
- ISLA FREZ, A., « El *imperium* de Alfonso VI. Tradición e innovación », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 131-184.
- ISLA FREZ, A., « Una vuelta al *Cronicón iriense* », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 185-219.
- ISLA FREZ, A., « Una crónica leonesa, la llamada “Historia silense” », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 221-273.
- ISLA FREZ, A., « Clunizaciones », dans *ID.*, *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, p. 317-330.
- ISLA FREZ, A., « Oña, innovación monástica y política en torno al año mil », dans *Hispania*, 47, 2007, p. 151-172.
- ISLA FREZ, A., *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, 2010.
- ISLA FREZ, A., « La pervivencia de la tradición legal visigótica en el reino asturleonés », dans T. DESWARTE (dir.), « Dossier : le droit hispanique latin du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2011, p. 9-127, ici p. 75-86.
- ISLA FREZ, A., « Monnaie et échanges dans le royaume asturo-léonais, IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles », dans L. FELLER et A. RODRÍGUEZ (éd.), *Objets sous contrainte. Circulation des objets et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, 2013 (Histoire ancienne et médiévale, 120. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Série du LAMOP, 1), p. 181-196.
- JACOMET, H., « Gotescalco, obispo de Santa María de Anis, peregrino de Santiago (950-951) », dans *Rudesindus. La cultura europea del siglo X. Iglesia de la Universidad*,

- Santiago de Compostela, 6 de julio-26 de agosto, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 100-123.
- JAMES, M. R., *A Descriptive Catalogue of the Latin Manuscripts in The John Rylands Library at Manchester, I. Numbers 1 to 183*, Manchester, 1921.
- JANINI, J. et SERRANO, J., *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1969.
- JASPERT, N., « La reforma agustiniana : un movimiento europeo entre “piedad popular” y “política eclesiástica” », dans *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de estudios medievales. Estella, 18-22 de julio 2005*, Pampelune, 2006, p. 375-420.
- JECKER, G., *Die Heimat das heilige Pirmin, des Apostels der Alamannen*, Münster, 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktenordens, 13).
- JOBERT, P., *La notion de donation. Convergences : 630-750*, Paris, 1977 (Publications de l’université de Dijon, 49).
- JONG, M. DE, « Power and Humility in the Carolingian Society : the Public Penance of Louis the Pious », dans *Early Medieval Europe*, 1, 1992, p. 29-52.
- JONG, M. DE, « Carolingian Monasticism : the Power of Prayer », dans R. MCKITTERICK (éd.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. 2, c. 700-c. 900, Cambridge, 1995, p. 622-653 et 995-1002.
- JONG, M. DE, *In Samuel’s Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde-New York-Cologne, 1996.
- JONG, M. DE, « What was Public about Public Penance ? *Paenitentia publica* and Justice in the Carolingian World », dans *La giustizia nell’alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète, 1997 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 44), vol. 2, p. 863-902.
- JONG, M. DE, « Transformations of Penance », dans F. THEUWS et J. NELSON (éd.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, 2000 (The Transformations of the Roman World, 8), p. 185-224.
- JONG, M. DE, « Monastic Prisoners or Opting Out ? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms », dans M. DE JONG et F. THEUWS (éd.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leyde-Boston-Cologne, 2001, p. 291-328.
- JOYE, S., « Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ? », dans I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE et É. LUSSET (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2011 (Homme et société, 38), p. 233-247.

- JUDIC, B., « Hiérarchie angélique et hiérarchie ecclésiastique chez Grégoire le Grand », dans F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT et R. LE JAN (éd.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval, 400-1000*, Turnhout, 2008 (Collection Haut Moyen Âge, 6), p. 39-54.
- JULAR PÉREZ-ALFARO, C. et ESTEPA DíEZ, C., *Land, Power, and Society in Medieval Castile : A Study of "Behetría" Lordship*, Turnhout, 2010 (The Medieval Countryside, 3).
- JUNGMANN, J. A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, 1963 (Biblioteca de autores cristianos).
- KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.
- KAPLAN, M. (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident : études comparées*, Paris, 2001 (Byzantina sorbonensia, 18).
- KEHR, P., « El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII », dans *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2, 1946, p. 74-186.
- KING, P. D., *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought. Third Series, 5).
- KLEIN, P., *Der ältere Beatus-Kodex Vitr. 14-1 der Biblioteca Nacional zu Madrid : Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1976.
- KLINGSHIRN, W., « Charity and Power : Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul », dans *The Journal of Roman Studies*, 75, 1985, p. 183-203.
- KLINKA, E., « L'affirmation d'une nouvelle dynastie. Le panthéon royal de Saint-Isidore de León », dans *e-Spania* [En ligne], 3 | juin 2007, mis en ligne le 21 juin 2007, consulté le 11 avril 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/19260> ; DOI : 10.4000/e-spania.19260.
- KÖRNTGEN, L., « Der "Excarpus Cummeani" : Ein Bussbuch aus Corbie ? », dans O. MÜNSCH (éd.), *Scientia veritatis : Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, Ostfildern, 2004, p. 59-75.
- KRAWIEC, R., « "Garments of Salvation" : Representations of Monastic Clothing in Late Antiquity », dans *Journal of Early Christian Studies*, 17, 2009, p. 125-150.
- LACARRA, J. M., *Historia política del reino de Navarra, desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, 3 vol., Pampelune, 1972-1973.

- LACARRA, J. M., « Acerca de las fronteras en el valle del Ebro (siglos VIII-XII) », dans *En la España medieval*, 2, 1981, p. 181-191.
- LACARRA, J. M., « En torno a la colonización benedictina en España (siglos X a XII) », dans *ID.*, *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Saragosse, 1981, p. 7-40.
- LACARRA, J. M., « Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102) », dans *ID.*, *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Saragosse, 1981, p. 41-76.
- LACARRA, J. M., « Expediciones musulmanes contra Sancho Garcés (905-925) », dans *ID.*, *Estudios de historia navarra*, Pampelune, 1982, p. 53-88.
- LACARRA, J. M., « Acerca de los monarcas enterrados en Leire », dans J. Á. SESMA MUÑOZ (éd.), *En el centenario de José María Lacarra (1907-2007). Obra dispersa. Trabajos publicados a partir de 1972*, Pampelune, 2011, p. 383-397.
- LADERO QUESADA, M. Á., « Realengo (*reginatico*) », dans *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, Munich-Zurich, 1994-1995, p. 495-496.
- La época de la monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, 2002.
- LAFFÓN ÁLVAREZ, L., « *Arenga hispana* : Una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 16, 1989, p. 133-232.
- LA FUENTE, V. DE, *Historia eclesiástica de España*, 6 vol., Barcelone-Madrid, 1855-1875.
- LAHAYE-GEUSEN, M., *Das Opfer der Kinder : ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Monchtums im hohen Mittelalter*, Altenberg, 1991.
- LALIENA CORBERA, C., « Una revolución silenciosa. Transformaciones de la aristocracia navarro-aragonesa bajo Sancho el Mayor », dans *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 1993, p. 481-502.
- LALIENA CORBERA, C., « *Regis fevales* : la distribución de honores y dominios durante la conquista de Huesca, 1083-1104 », dans *Don Antonio Durán Gudiol. Homenaje*, Huesca, 1995, p. 499-514.
- LALIENA CORBERA, C., *La formación del Estado feudal. Aragón y Navarra en época de Pedro I*, Huesca, 1996.
- LALIENA CORBERA, C., *Pedro I*, Burgos, 2000 (Reyes de Aragón y de Navarra. Corona de España, 48).

- LALIENA CORBERA, C., « Reliquias, reyes y alianzas : Aquitania y Aragón en la primera mitad del siglo XI », dans SÉNAC (éd.), *Aquitaine-Espagne*, p. 57-68.
- LALIENA CORBERA, C., « Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo XI », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 97-112.
- LALIENA CORBERA, C., « Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma de la Iglesia en el siglo XI hispánico », dans *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de estudios medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pampelune, 2006, p. 289-333.
- LALIENA CORBERA, C., « La memoria real en San Juan de la Peña : poder, carisma y legitimidad en Aragón en el siglo XI », dans *Aragón en la Edad Media*, 19, 2006, p. 309-324.
- LALIENA CORBERA, C., « Contra la usura del tiempo. Monasterios y memoria histórica en Aragón (siglos XI-XII) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 167-188.
- LALIENA CORBERA, C., « Fundación y dotación : munificencia regia en monasterios hispanos. Reflexiones generales a partir de casos aragoneses del siglo XI », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 11-36.
- LALIENA CORBERA, C., et SÉNAC, P., *Musulmans et chrétiens dans le Haut Moyen Âge. Aux origines de la Reconquête aragonaise*, Paris, 1991.
- LAMBERT, É., « Le voyage de saint Euloge dans les Pyrénées en 848 », dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. 4, Madrid, 1953, p. 557-567.
- La nobleza peninsular en la Edad Media. VI Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 1999.*
- LAPEÑA PAÚL, A. I., *El monasterio de San Juan de la Peña en la Edad Media (desde sus orígenes hasta 1410)*, Saragosse, 1989.
- LAPEÑA PAÚL, A. I., *Santa Cruz de la Serós (Arte, formas de vida e historia de un pueblo del Alto Aragón)*, Saragosse, 1993.
- LAPEÑA PAÚL, A. I., « Iglesia y monacato en el reinado de Sancho Ramírez », dans E. SARASA SÁNCHEZ (éd.), *Sancho Ramírez, rey de Aragón y su tiempo (1064-1094)*, Huesca, 1994, p. 129-150.

- LAPEÑA PAÚL, A. I., « Dos monasterios benedictinos en el Aragón medieval : San Juan de la Peña y Santa Cruz de la Serós », dans M. DEL C. LACARRA, *Los monasterios aragoneses*, Saragosse, 1999, p. 25-52.
- LAPEÑA PAÚL, A. I., *Sancho Ramírez, rey de Aragón (¿1064?-1094) y rey de Navarra (1076-1094)*, Gijón, 2004.
- LAPEÑA PAÚL, A. I., *Ramiro II de Aragón, el rey monje (1134-1137)*, Gijón, 2008.
- LAPPIN, A., *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*, Leeds, 2002 (MHRA Texts and Dissertations, 56).
- LARA OLMO, J. C., « El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia : un valioso relato hagiográfico y documental histórico de mediados del siglo IX », dans *Hispania sacra*, 51, 1999, p. 55-89.
- La Reconquista y repoblación de los reinos hispánicos. Estado de la cuestión de los últimos cuarenta años. Actas del coloquio de la V asamblea general de la Sociedad española de estudios medievales*, Saragosse, 1991.
- LARREA, J. J., « La documentación de San Martín de Cillas. Un ensayo de crítica de la fuentes altomedievales », dans *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 61-62, 1990, p. 7-43.
- LARREA, J. J., « Moines et paysans : aux origines de la croissance agraire dans le haut Aragon », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 33, 1990, p. 219-239.
- LARREA, J. J., *La Navarre du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Peuplement et société*, Paris-Bruxelles, 1998 (Bibliothèque du Moyen Âge, 14).
- LARREA, J. J., « Construir iglesias, construir territorios : las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava) », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.]: Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 321-336.
- LARREA, J. J., « De la invisibilidad historiográfica a la apropiación del territorio : aldeas y comunidades en la España cristiana (siglos X y XI) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de estudios medievales. Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, Logroño, 2008, p. 169-207.
- LARREA, J. J. et VIADER, R., « Aprisions et *presuras* au début du IX<sup>e</sup> siècle : pour une étude des formes d'appropriation du territoire dans la Tarraconaise du haut Moyen Âge »,

- dans P. SÉNAC (éd.), *De la Tarraconaise à la Marche Supérieure d'Al-Andalus (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : les habitats ruraux*, Toulouse, 2006, p. 167-210.
- Las sociedades de frontera en la España medieval*, Saragosse, 1993.
- LAUWERS, M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1996 (Théologie historique, 103).
- LAUWERS, M., « Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l'Occident médiéval », dans J. PIROTTE et E. LOUCHEZ (dir.), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, Louvain-la-Neuve, 2000 (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 95), p. 71-96.
- LAUWERS, M., « Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 105-126.
- LAUWERS, M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.
- LAUWERS, M., « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », dans *Médiévales* [En ligne], 49 | automne 2005, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 15 mai 2014. URL : <http://medievales.revues.org/1260>.
- LAUWERS, M., « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans J.-F. COTTIER (éd.), *La prière en latin de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle : formes, évolution, fonctions*, Turnhout, 2006 (Collection d'études médiévales de Nice, 6), p. 209-228.
- LAUWERS, M., « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans D. IOGNA-PRAT, M. LAUWERS, F. MAZEL et I. ROSÉ (dir.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 315-338.
- La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di studio, Mendola, settembre 1959*, Milan, 1962 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 3).
- LÁZARO RUÍZ, M., « El monasterio de San Martín de Albelda : estrategias en la ocupación del territorio y valoración socioeconómica (925-1094) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *VII Semana de estudios medievales. Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño, 1997, p. 353-384.
- LE BRAS, G., « Note sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques », dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, p. 16-18.

- LECLERCQ, J., « La vêtue *ad succurrendum* », dans *Studia anselmiana*, 37, 1955, p. 158-168.
- LECLERCQ, J., « Une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle : la "laus perennis" du haut Moyen Âge », dans *La Maison-Dieu*, 64, 1960, p. 90-101.
- LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Rome, 1961 (*Studia Anselmiana*, 48).
- LECLERCQ, J., « On Monastic Priesthood », dans *Studia monastica*, 3, 1961, p. 137-155.
- LECLERCQ, J., « La spiritualité des chanoines réguliers », dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, p. 117-141.
- LECLERCQ, J., « La clôture. Points de repère historiques », dans *Collectanea cisterciensia*, 43, 1981, p. 366-376.
- LECLERCQ, J., « Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, p. 471-477.
- LEDOYEN, H., « La "Regula Cassiani" du CLM 28118 et la règle anonyme de l'Escorial a.I.13 », dans *Revue bénédictine*, 94, 1984, p. 154-194.
- LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
- LE GOFF, J., « Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle », dans A. BOUREAU et C. S. INGERFLOM (éd.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, 1992, p. 19-28.
- LE GOFF, J., *L'imaginaire médiéval*, dans *ID., Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999 (Quarto).
- LEHMANN, E., « Die Anordnung der Altäre in der karolingischen Klosterkirche zu Centula », dans W. BRAUNFELS (éd.), *Karl der Grosse : Lebenswerk und Nachleben*, vol. 3, Düsseldorf, 1965, p. 374-383.
- LE JAN, R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995 (*Histoire ancienne et médiévale*, 33).
- LE JAN, R., « Introduction », dans F. BOUGARD (dir.), « Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale. VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle (I). Actes de la table ronde de Rome, 6, 7 et 8 mai 1999 », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 111, 1999, p. 487-972, ici p. 489-497.
- LE JAN, R., « *Malo ordine tenent*. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », dans F. BOUGARD (dir.), « Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale. VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle (I). Actes de la table ronde de Rome, 6, 7 et 8 mai 1999 »,

- dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 111, 1999, p. 487-972, ici p. 951-972.
- LE JAN, R., « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VII<sup>e</sup> siècle », dans *EAD., Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001 (Les médiévistes français, 1), p. 89-118.
- LE JAN, R., *La société du haut Moyen Âge. VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2003.
- LEMA PUEYO, J. Á., *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, Gijón, 2008.
- LEMAÎTRE, J.-L., *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1989.
- LEMAÎTRE, J.-L., « La commémoration des défunts à Saint-Pons de Thomières », dans *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1998 (Cahiers de Fanjeaux, 33), p. 77-102.
- LEMAÎTRE, J.-L., « De Léopold Delisle à Joachim Wollasch. 150 ans de travaux et de recherches sur les nécrologes et les obituaires », dans A. SOHN (éd.), *Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter : Festschrift für Joachim Wollasch zum 80. Geburtstag*, Bochum, 2011, p. 3-20.
- LEMARIGNIER, J.-F., « Le monachisme et l'encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan, 1977 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 8), p. 357-394.
- LEÓN-SOTELO CASADO, M. DEL C., « Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza. Siglo X », dans *En la España medieval*, 1, 1980, p. 223-234.
- LEÓN-SOTELO CASADO, M. DEL C., « La expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI », dans *En la España medieval*, 2, 1981, p. 573-583.
- LESNE, É., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 3 vol., Lille, 1910-1936.
- Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du CERCOR, Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988*, Poitiers, 1994.
- LETINIER, R., « Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2007*, p. 49-66.

- L'HERMITE-LECLERCQ, P., *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 1997.
- Lieux sacrés et espace ecclésial (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2011 (Cahiers de Fanjeaux, 46).
- LINAGE CONDE, A., « En torno a la *Regula monachorum* y a sus relaciones con otras reglas monásticas », dans *Bracara Augusta*, 21, 1967, p. 123-163.
- LINAGE CONDE, A., « La donación de Alfonso VI a Silos del futuro priorato de San Frutos y el problema de la despoblación », dans *Anuario de historia del derecho español*, 41, 1971, p. 973-1011.
- LINAGE CONDE, A., « La pobreza en el monacato hispano de la Alta Edad Media », dans *A pobreza e a assistência aos pobres na Península ibérica durante a Idade Média. Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas luso-espanholas de História medieval. Lisboa. 25-30 de setembro de 1972*, Lisbonne, 1973, vol. 2, p. 487-525.
- LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 vol., León, 1973 (FEHL, 9-11).
- LINAGE CONDE, A., « Pobreza, castidad y obediencia en el monacato visigótico », dans *Los consejos evangélicos en la tradición monástica. XIV Semana de estudios monásticos, Silos, 1973. IX Centenario de la muerte de Santo Domingo de Silos*, Silos, 1975 (Studia silensia, 1), p. 29-55.
- LINAGE CONDE, A., « En torno a los santos Frutos, Valentín y Engracia », dans *Revista portuguesa de história*, 17, 1977, p. 73-104.
- LINAGE CONDE, A., « ¿Vida canonical en la "Repoblación" de la Península Ibérica? », dans G. MELVILLE (éd.), *Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund, O. Praem.*, Windberg, 1978, p. 73-85.
- LINAGE CONDE, A., « Un caso de colonización benedictina : la repoblación de Sepúlveda », dans *Cistercium*, 32, 1980, p. 205-222.
- LINAGE CONDE, A., « De Antonio de Yepes a Gregorio de Argaiç », dans *Nova et vetera. Temas de vida cristiana*, 13, 1982, p. 119-157.
- LINAGE CONDE, A., « El monacato visigótico, hacia la benedictización », dans *Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 235-260.
- LINAGE CONDE, A., « ¿Conversión en la Regla de san Benito? *Conversio* versus *conversatio* », dans *Augustinus*, 32, 1987, p. 313-323.

- LINAGE CONDE, A., « El medievo canonical en la Península Ibérica. Estado y perspectivas de la cuestión (1959-1983) », dans *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII Centenario de su obra literaria. 1185-1985*, León, 1987 (Isidoriana, 1), p. 261-278.
- LINAGE CONDE, A., « La iglesia territorial y el monacato en la repoblación de Alfonso VI. El caso de la diócesis de Sepúlveda », dans *En la España medieval*, 12, 1989, p. 27-44.
- LINAGE CONDE, A., « El monacato bético del sevillano san Isidoro », dans *Studia monastica*, 32, 1990, p. 131-138.
- LINAGE CONDE, A., « La tardía supervivencia de los monasterios dúplices en la Península Ibérica », dans *Studia monastica*, 32, 1990, p. 364-379.
- LINAGE CONDE, A., « Los caminares de la benedictinización », dans *El Reino de León en la Alta Edad Media, IX*, León, 1997 (FEHL, 65), p. 39-217.
- LINAGE CONDE, A., « Tres cuartos de siglo de monacato en el reino de León : 1050-1125 », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 43-69.
- LINAGE CONDE, A., *Biobliografía*, Alcalá de Henares, 2000<sup>2</sup>.
- LINAGE CONDE, A., « La implantación de la regla benedictina en los condados catalanes », dans M. SALA et M. MIQUEL (éd.), *Tiempo de monasterios. Los monasterios de Cataluña en torno al año mil*, Barcelone, 2000, p. 44-60.
- LINAGE CONDE, A., « El monacato mozárabe hacia la benedictinización », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, vol. 1, Spolète, 2004 (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 51), p. 337-462.
- LINEHAN, P., *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, 1993.
- LITTLE, L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, 1992<sup>3</sup>.
- LITTLE, L. K., « Moines et religieux », dans J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 741-758.
- LOEWE, G. et HARTEL, W. VON, *Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis*, Vienne, 1886.
- LOMAX, D. W., « Las dependencias hispánicas de Santa María de la Selva Mayor », dans *Príncipe de Viana*, 47, 1986 (Homenaje a José María Lacarra. Anejo 3), p. 491-506.
- LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988.

- LÓPEZ ALSINA, F., « La iglesia de Santiago y los monarcas de los reinos hispánicos de los siglos IX-XIII », dans *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 11-24.
- LÓPEZ ALSINA, F., « De la “magna congregatio” al cabildo de Santiago : reformas del clero catedralicio », dans *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congreso Internacional*, Braga, 1990, p. 735-762.
- LÓPEZ ALSINA, F., « *Millas in giro ecclesie* : el ejemplo del monasterio de San Julián de Samos », dans *Estudios Medievais*, 10, 1993, p. 159-187.
- LÓPEZ ALSINA, F., « El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder : de la parroquia al obispado », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *Los espacios de poder en la España medieval. XII Semana de estudios medievales de Nájera, 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño, 2002, p. 425-457.
- LÓPEZ ALSINA, F., « La reforma eclesiástica y la generalización de un modelo de parroquia actualizado », dans *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de estudios medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pampelune, 2006, p. 421-450.
- LÓPEZ DOMECH, R., « Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico », dans *Antigüedad y cristianismo*, 16, 1999, p. 379-396.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., « El monasterio de San Juan en Burgos », dans S. LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), *San Lesmes en su tiempo*, Burgos, 1997, p. 331-344.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., « En torno al penitencial de Silos », dans *Burgense*, 42, 2001, p. 59-82.
- LÓPEZ QUIROGA, J., *El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*, La Corogne, 2004.
- LÓPEZ QUIROGA, J., « Los orígenes de la parroquia rural en el occidente de *Hispania* (siglos IV-IX) (provincias de *Gallaecia* y *Lusitania*) », dans C. DELAPLACE (éd.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale. IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2005, p. 193-228.
- LÓPEZ QUIROGA, J., *Arqueología del mundo funerario en la península ibérica (siglos V al X)*, Madrid, 2010.
- LÓPEZ QUIROGA, J., BENITO DÍEZ, L. et CATALÁN RAMOS, R., « *Monasteria et territoria* en la ‘Galicia’ interior en torno al año mil. El monasterio de San Salvador de Celanova », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.),

- Monasteria et territoria. *Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.]: Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 409-428.
- LÓPEZ QUIROGA, J. et MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Un monasterio por descubrir : el de Compludo, en el Bierzo (prov. de León) », dans *Argutorio*, 18, 2007, 43-47.
- LÓPEZ QUIROGA, J. et MARTÍNEZ TEJERA, A. M. (éd.), *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo medieval. De la investigación a la puesta en valor*, Oxford, 2014 (BAR International Series, 2591).
- LÓPEZ SANGIL, J. L., « La fundación de San Isidro de Callobre », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 42, 1995, p. 11-24.
- LORCIN, M.-T., « Le testament », dans D. ALEXANDRE-BIDON et C. TREFFORT (dir.), *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, 1993, p. 143-156.
- LORING GARCÍA, M. I., « La restauración de Santa María del Puerto y el rey García de Nájera : un caso de encomendación monástica », dans *En la España medieval*, 4, 1984, p. 537-564.
- LORING GARCÍA, M. I., « Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 89-120.
- LORING GARCÍA, M. I., *Cantabria en la Alta Edad Media. Organización eclesiástica y relaciones sociales*, Madrid, 1988.
- LOZANO, J. M., « The Doctrine and Practice of Poverty in Early Monasticism », dans *Claretianum*, 16, 1976, p. 5-32.
- LOZANO SEBASTIÁN, F. J., « La disciplina penitencial en tiempos de san Isidoro de Sevilla », dans *Revista española de teología*, 35, Madrid, 1974, p. 161-213.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *El reino de León en la Alta Edad Media, VIII. Cancillerías reales astur-leonesas (718-1072)*, León, 1995 (FEHL, 57).
- LUIS, C. M. DE, « El régimen de "iglesias propias" en los monasterios asturianos », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 19, 1965, p. 57-64.
- LUTTERBACH, H., *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte*, Münster, 1995.

- LYNCH, J. H., *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study*, Columbus, 1976.
- MCCLUSKEY, R., « The Early History of San Isidoro de León (X-XII c.) », dans *Nottingham Medieval Studies*, 38, 1994, p. 35-59.
- McKITTERICK, R., *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989.
- McKORMICK, M., *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris, 1986.
- MCLAUGHLIN, E., « The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages », dans *Traditio*, 46, 1991, p. 77-122.
- MCLAUGHLIN, M., *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1994.
- MCLAUGHLIN, T. P., *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Ligugé-Paris, 1935 (Archives de la France monastique, 38).
- MACLEAN, S., « Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe », dans *Past and Present*, 178, 2003, p. 3-38.
- MADOZ, J., « El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Alvaro de Córdoba », dans *Príncipe de Viana*, 6, 1945, p. 415-423.
- MAGNANI, E., « Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche », dans *Revue du M.A.U.S.S.*, 19, 2002, p. 309-322.
- MAGNANI, E., « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans ALGAZI, GROEBNER et JUSSEN, *Negotiating the Gift*, p. 269-284.
- MAGNANI, E., « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », dans EAD. (éd.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 15-28).
- MAGNANI, E., « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », dans N. BÉRIOU, B. CASEAU et D. RIGAU (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004)*, vol. 2, *Les réceptions*, Paris, 2009 (Collection des études augustinienne. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 46), p. 1021-1042.

- MAGNANI, E., « “Un trésor dans le ciel”. De la pastorale de l’aumône aux trésors spirituels (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) », dans L. BURKART, P. CORDEZ et P.-A. MARIAUX (éd.), *Le trésor au Moyen Âge : discours, pratiques et objets*, Florence, 2010, p. 51-68.
- MAÍLLO SALGADO, F., *De historiografía árabe*, Madrid, 2008.
- MAÍLLO SALGADO, F., « La historiografía islámica para la historia de la Península Ibérica », dans *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica : la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2009, p. 111-162.
- MAÍLLO SALGADO, F., *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Gijón, 2011.
- MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, J., *Herencias en favor del alma en el derecho español*, Madrid, 1944.
- MALONE, E. E., *The Monk and the Martyr. The Monk as a Successor of the Martyr*, Washington D. C., 1950.
- MANCHÓN GÓMEZ, R., *Léxico de las instituciones político-administrativas en la documentación medieval latina del reino de León (775-1230)*, León, 2000.
- MANN, J., *Romanesque Architecture and its Sculptural Decoration in Christian Spain 1000-1120 : Exploring Frontiers and Defining Identities*, Toronto, 2009.
- MANSILLA, D., *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, 2 vol., Rome, 1994.
- MANZANO, E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991.
- MANZANO, E., « The Creation of a Medieval Frontier : Islam and Christianity in the Iberian Peninsula, Eighth to Eleventh Centuries », dans D. POWER et N. STANDEN (éd.), *Frontiers in Question : Eurasian Borderlands, 700-1700*, New York, 1999, p. 32-54.
- MANZANO, E., « La conquista del 711 : transformaciones y pervivencias », dans L. CABALLERO ZOREDA et P. MATEOS (éd.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000 (Anejos de AEspA, 23), p. 401-414.
- MANZANO, E., *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas en la fundación de Al-Andalus*, Barcelone, 2006.

- MARAVAL, P., « Le monachisme oriental », dans J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 719-745.
- MARAVAL, P., « Monachisme, laïcat et cléricature aux origines », dans M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER et G. WURST (éd.), *Anthropos laïkos : Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg, 2000 (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 44), p. 152-161.
- MARIÑO VEIRAS, D., « La permeabilidad entre los órdenes eclesiásticos y la instauración del orden de los laicos en Castilla y en el reino-imperio leonés (1000-1075) », dans *Hispania sacra*, 51, 1999, p. 741-751.
- MARQUES, J., « O mosteiro de Guimarães », dans *Boletim de trabalhos históricos (Guimarães)*, 41, 1990, p. 7-13.
- MARTIN, C., *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Lille, 2003.
- MARTIN, C., « L'historiographie des élites hispaniques du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », dans *Textes de travail rédigés dans le cadre de la recherche sur « Les Élités dans le haut Moyen Âge. VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle » (Marne-la-Vallée et Paris 1)*, 27 et 28 novembre 2003. Travaux mis à la disposition de la communauté scientifique en octobre 2004, consulté le 19 octobre 2013. URL : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/martin.pdf>.
- MARTIN, C., « Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2011, p. 17-34.
- MARTIN, G., « Le testament d'Elvire (Tábara, 1099) », dans *e-Spania* [En ligne], 5 | juin 2008, Mis en ligne le 1<sup>er</sup> février 2008, consulté le 23 septembre 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/12303> ; DOI : 10.4000/e-spania.12303.
- MARTIN, G., « Ordoño Sisnández, autor de la *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Notas histórico-filológicas sobre un *ego* fundador », dans *e-Spania* [En ligne], 14 | décembre 2012, mis en ligne le 13 septembre 2012, consulté le 5 février 2013. URL : <http://e-spania.revues.org/21711> ; DOI : 10.4000/e-spania.21711.
- MARTIN, G., « Des tombeaux et des femmes. Aperçu d'une politique féminine des nécropoles princières à León et en Castille aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles », dans *e-Spania* [En ligne], 17 | février 2014, mis en ligne le 01 février 2014, consulté le 19 mai 2014. URL : <http://e-spania.revues.org/23259> ; DOI : 10.4000/e-spania.23259.
- MARTÍN, J. C., « Reglas monásticas », dans CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe*, p. 395-416.

- MARTÍN, J. C., *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Répertoire bibliographique*, Paris, 2010 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 77).
- MARTÍN, J. C., « Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción : Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180) », dans *Veleia*, 28, 2011, p. 209-242.
- MARTIN, T., *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leyde-Boston, 2006.
- MARTIN, T., « Vie et mort dans le panthéon de San Isidoro de León », dans *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 42, 2011, p. 153-164.
- MARTIN, T., « Estancias palaciegas en recintos monásticos medievales (siglos X-XII) », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 99-123.
- MARTÍN DUQUE, Á., « Monarquías y cortes itinerantes en el reino de Navarra », dans *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. XVIII Semana de estudios medievales*, Pampelune, 1992, p. 245-270.
- MARTÍN DUQUE, Á., *Sancho III el Mayor de Pamplona. El rey y su reino (1004-1035)*, Pampelune, 2007.
- MARTÍN POSTIGO, M. DE LA S., « Un códice y una inscripción. El "Beatus" silense (s. XI-XII). La inscripción de San Frutos (a. 1100) », dans *Hispania sacra*, 25, 1972, p. 209-226.
- MARTÍN POSTIGO, M. DE LA S., *San Frutos del Duratón : Historia de un priorato benedictino*, Ségovie, 1984<sup>2</sup>.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L., « Iglesia y vida religiosa », dans *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de estudios medievales (Estella-Lizarrá, 14 a 18 julio de 1998)*, Pampelune, 1999, p. 431-456.
- MARTÍN VISO, I., « Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI », dans *Brocar*, 20, 1996, p. 91-133.
- MARTÍN VISO, I., « Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medioevo (siglos V-XI) : las sedes de Calahorra, Oca y Osma », dans *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 2, 1999, p. 151-190.
- MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica (siglos VI-XIII)*, Salamanque, 2000 (Acta salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 3).

- MARTÍN VISO, I., *Fragments del Leviatán. La articulación política del espacio zamorano en la Alta Edad Media*, Zamora, 2002.
- MARTÍN VISO, I., « Monasterios y reordenación del espacio local : un estudio comparado del norte de Zamora y la región de Viseu (siglos IX-XI) », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A. D.] : Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 259-273.
- MARTÍN VISO, I., « Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval », dans *Hispania*, 71, 2011, p. 9-38.
- MARTÍN VISO, I., « La memoria de los ‘hombres santos’ en el monacato hispano : el caso de la región del Bierzo », dans *Imago temporis. Medium aevum*, 6, 2012, p. 440-461.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L., « Apuntes de historia y filología latino-arábica referidos a la zona leonesa durante la Edad Media », dans *Iacobus*, 7-8, 1999, p. 351-362.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., « La memoria de la piedra : sepulturas en espacios monásticos hispanos (siglos XI y XII) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, p. 131-159.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « Las instituciones del reino astur a través de los diplomas (718-910) », dans *Anuario de historia del derecho español*, 35, 1965, p. 59-167.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « Los mártires de Cardeña (6-VIII-934) », dans *Hispania Sacra*, 34, 1982, p. 321-328.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « La tradición manuscrita del fuero de León y del concilio de Coyanza », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, II. Ordenamiento jurídico del reino*, León, 1992 (FEHL 49), p. 115-184.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « La familia condal de Carrión », dans *Actas del III Congreso de historia de Palencia*, vol. 2, Palencia, 1996, p. 551-604.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « El monasterio de San Millán y sus monasterios filiales. Documentación emilianense y diplomas apócrifos », dans *Brocar*, 21, 1998, p. 7-53.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., « Códices visigóticos del monasterio de Cardeña », dans *Boletín de la Institución Fernán González*, 78, 1999, p. 33-48.

- MARTÍNEZ DíEZ, G., « El obispado de Valpuesta, 881-1087 », dans *MCC aniversario del obispado de Valpuesta. 804-2004*, Miranda de Ebro, 2004 (Estudios mirandeses, 24), p. 229-252.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, 2 vol., Valladolid, 2005.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., *Sancho III el Mayor. Rey de Pamplona, Rex Ibericus*, Madrid, 2007.
- MARTÍNEZ GARCÍA, L., « Los pactos de *benefactoria* en la formación de la red feudal leonesa y castellana (siglos X-XII) », dans *Hispania*, 70, 2010, p. 325-358.
- MARTÍNEZ GIJÓN, J., « La comunidad hereditaria y la partición de la herencia en el derecho medieval español », dans *Anuario de historia del derecho español*, 27-28, 1957-1958, p. 221-303.
- MARTÍNEZ LLORENTE, F. J., « El Penitencial albeldense : pena y penitencia en la Iglesia hispánica altomedieval », dans *Códice Albeldense 976*, p. 185-202.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*, Valladolid, 1985.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Parentesco y poder en León durante el siglo XI. La “casata” de Alfonso Díaz », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 33-87.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Monasterios particulares, nobleza y reforma eclesiástica en León entre los siglos XI y XII », dans V. Á. ÁLVAREZ PALENZUELA (éd.), *Estudios de historia medieval : homenaje a Luis Suárez*, Valladolid, 1991, p. 323-331.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « La nobleza de León y Castilla en los siglos XI y XII. Un estado de la cuestión », dans *Hispania*, 53, 1993, p. 801-822.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Fundaciones monásticas y nobleza en los reinos de Castilla y León en la época románica », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, 2003, p. 35-61.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Reyes, condes e infanzones. Aristocracia y *alfetena* en el reino de León », dans *Ante el milenario de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa. XXX Semana de estudios medievales. Estella, 14-18 julio 2003*, Pampelune, 2004, p. 109-154.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Tradiciones y tendencias en el medievalismo español », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 8 | 2004, mis en ligne le 15 novembre 2006, consulté le 24 juillet 2013. URL : <http://cem.revues.org/931> ; DOI : 10.4000/cem.931.

- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2007*, p. 67-99.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « La aristocracia hispánica. Castilla y León (siglos X-XIII) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 22 janvier 2009, consulté le 22 septembre 2013. URL : <http://cem.revues.org/10052>.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « El uso de la ley gótica en el reino de León », dans P. TOUBERT et P. MORET (éd.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, 2009 (Collection de la Casa de Velázquez, 112), p. 97-114.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., « Monjes y caballeros. Una dialéctica ambigua entre sensibilidad devocional y violencia », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monasterios y nobles en la España del románico : entre la devoción y la estrategia*, Aguilar de Campoo, 2014, p. 37-59.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El contraábside en la arquitectura de repoblación : el grupo castellano-leonés », dans *Repoblación y reconquista. Actas del III curso de cultura medieval. Centro de estudios del románico. Aguilar de Campoo, septiembre de 1991*, Aguilar de Campoo, 1993, p. 149-162.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Dedicaciones, consagraciones y *monumenta consecrationes* (ss. VI-XII) : testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León », dans *Brigecio*, 6, 1996, p. 77-102.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias », dans *Los visigodos y su mundo*, Madrid, 1997, p. 116-125.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Peñalba de Santiago y las Cuevas del Silencio », dans *Historia* 16, 22, 1998, p. 94-99.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « Cruz votiva de Santiago de Peñalba », dans *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, vol. 1, Madrid, 2001, n° 143, p. 382-383.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *El templo del monasterium de San Miguel de Escalada*, Rivas Vaciamadrid, 2005.

- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres (siglos V-X) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, p. 59-97.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El hábitat “cenobítico” en *Hispania*: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos V-X) », dans J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA et J. MORÍN DE PABLOS (éd.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, 2007 (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe [400-1000 A.D.]: Conference Proceedings II, BAR International Series, S1720), p. 19-76.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., *La ecclesia de Peñalba de Santiago (El Bierzo, León). ‘Arquitectura de fusión’ del siglo X en el antiguo reino de León*, Rivas Vaciamadrid, 2010.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « La imagen de la arquitectura cristiana del reino de León en la primera mitad del siglo X: una realidad más allá del “mozarabismo” », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensium*, Oviedo, 2011, p. 121-142.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « El “orientalismo ornamental” de la mal llamada “arquitectura mozárabe” en el reino astur-leonés (siglos IX-X): ¿inercial o inducida? », dans *Anales de historia del arte*, 22, num. spécial II, 2012, p. 221-235.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., « *Per speluncas et rupes...* Los “espacios monásticos” en el Bierzo. De San Fructuoso de Braga a San Genadio de Astorga (siglos VII-X) », dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum*, p. 117-151.
- MATEU Y LLOPIS, F. et DOLLEY, R. H., « A Small Find of Anglo-Saxon Pennies from Roncesvalles », dans *British Numismatic Journal*, 27, 1952-1954, p. 89-91.
- MATTOSO, J., « L’abbaye de Pendorada des origines à 1160 », dans *Revista portuguesa de história*, 7, 1957, p. 1-192.
- MATTOSO, J., « Os estudos sobre o monaquismo beneditino em Portugal », dans *Studia monastica*, 1, 1959, p. 189-201.
- MATTOSO, J., *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l’an mille à 1200*, Louvain, 1968.
- MATTOSO, J., « A nobreza portugalense dos séculos IX a XI », dans *Do tempo e da história*, 3, 1970, p. 35-50.

- MATTOSO, J., « O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII », dans *A pobreza e a assistência aos pobres na Península ibérica durante a Idade Média. Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas luso-espanholas de História medieval. Lisboa. 25-30 de setembro de 1972*, Lisbonne, 1973, vol. 2, p. 637-670.
- MATTOSO, J., « Senhorias monásticas do norte de Portugal nos séculos XI a XIII », dans *Actas de las I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas, 2. Historia medieval*, Saint-Jacques de Compostelle, 1975, p. 175-182.
- MATTOSO, J., *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Lisbonne, 1981.
- MATTOSO, J., « A nobreza medieval portuguesa e as correntes monásticas dos séculos XI e XII », dans *ID.*, *Portugal medieval. Novas interpretações*, Lisbonne, 1984, p. 197-223.
- MATTOSO, J. (éd.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, Lisbonne, 1996.
- MATTOSO, J., « Sobrevivência do monaquismo frutuosiense em Portugal durante a Reconquista », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 11-27.
- MATTOSO, J., « San Rosendo e as correntes monásticas da sua época », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 29-53.
- MATTOSO, J., « A introdução da Regra de s. Bento na península ibérica », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 73-90.
- MATTOSO, J., « A cultura monástica em Portugal (875-1200) », dans *ID.*, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisbonne, 1997<sup>2</sup>, p. 355-393.
- MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, 2007 (Quadrige grands textes).
- MAYALI, L., « Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale », dans D. SIMON (éd.), *Religiöse Devians. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort-sur-le-Main, 1990 (Ius Commune. Sonderhefte, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, 48), p. 121-142.
- MAZEL, F. (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval, V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Rennes, 2008.
- MAZEL, F., « Pouvoir aristocratique et Église aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Retour sur la "révolution féodale" dans l'œuvre de Georges Duby », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 1 | 2008, mis en ligne le 28 janvier 2008, consulté le 15 octobre 2013. URL : <http://cem.revues.org/4173>.

- MAZEL, F., « Monachisme et aristocratie aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Un regard sur l'historiographie récente », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 47-75.
- MEDEL MARCHENA, I., « Monasterios, espacio y poder : Bibliografía », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 491-581.
- MEENS, R., « The Frequency and Nature of Early Medieval Penance », dans P. BILLER et A. J. MINNIS (éd.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, York, 1998 (York Studies in Medieval Theology, 2), p. 35-61.
- MÉHU, D. (éd.), *Mises en scène et mémoires de la consécration d'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 7).
- MELVILLE, G., « Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali », dans G. ANDENNA (éd.), *Dove va la storiografia monastica in Europa ?*, p. 35-51.
- MELVILLE, G., « L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité », dans J.-C. SCHMITT et O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris, 2002, p. 243-264.
- MELVILLE, G., « Inside and Outside. Some Considerations about Cloistral Boundaries in the Central Middle Ages », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 167-182.
- MÉNDEZ PÉREZ, J., « La familia de San Rosendo en la fundación del monasterio de Chantada », dans *Estudios mindonienses*, 23, 2007, p. 125-182.
- MENÉNDEZ PIDAL, G., « Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, 1954, p. 137-292.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., « Repoblación y tradición en la cuenca del Duero », dans *Enciclopedia lingüística hispánica*, vol. 1, Madrid, 1960, p. XXIX-LVII.
- MENTRÉ, M., « L'enlumineur et son travail dans les manuscrits hispaniques du Haut Moyen Âge », dans X. BARRAL I ALTET (éd.), *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge*, vol. 1, *Les hommes*, Paris, 1986, p. 295-309.
- MENTRÉ, M., *La peinture mozarabe. Un art chrétien hispanique autour de l'an 1000*, Paris, 1995.

- MERÊA, P., « Sobre as origens do executor testamentário », dans *Estudos de direito hispânico medieval*, 2, 1953, p. 1-53.
- MÉRIAUX, C., *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006 (Beiträge zur Hagiographie, 4).
- MESTRE CAMPÍ, J. et SABATÉ, F., *Atlas de la « Reconquista ». La frontera peninsular entre los siglos VIII y XV*, Barcelone, 1998.
- METZ, R., *La consécration des vierges dans l'Église romaine : étude d'histoire de la liturgie*, Paris, 1954.
- METZ, R., « La consécration des vierges dans l'Église franque du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle », dans *Revue des sciences religieuses*, 31, 1957, p. 105-121.
- MICCOLI, G., « Les moines », dans J. LE GOFF (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, 1989, p. 45-85.
- MILIS, L., *Angelic Monks and Earthly Men : Monasticism and its Meaning to Medieval Society*, Woodbridge, 1992.
- MILLET-GÉRARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1984.
- MILLARES CARLO, A., *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1, *Estudio*, Las Palmas de Gran Canaria, 1999.
- MÍNGUEZ ÁLVAREZ, C., « Atención hospitalaria y Camino de Santiago durante la Edad Media », dans S. LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), *San Lesmes en su tiempo*, Burgos, 1997, p. 89-106.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X*, Salamanque, 1980 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 119).
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « Ruptura social e implantación del feudalismo en el Noroeste peninsular (siglos VIII-X) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 3, 1985, p. 7-32.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « La despoblación del Duero : un tema a debate », dans *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22, 1999, p. 67-80.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., « Colonización y presencia mozárabe en el reino asturleonés. Un tema de debate », dans *El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, Valladolid, 2007, p. 45-71.

- MIRAMON, C. DE, « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », dans *Annales HSS*, 54, 1999, p. 825-849.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., « La historiografía sobre Edad Media », dans J. ANDRÉS-GALLEGO (coord.), *Historia de la historiografía española*, Madrid, 1999, p. 67-115.
- MOHRMANN, C., *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1961.
- MOLÉNAT, J.-P., « Los mozárabes, entre al-Andalus y el Norte peninsular », dans Á. VACA LORENZO (éd.), *Minorías y migraciones en la historia. XV Jornadas de estudios históricos organizadas por el Departamento de historia medieval, moderna y contemporánea*, Salamanca, 2004, p. 11-24.
- MOLÉNAT, J.-P., « Les mozarabes du Garb al-Andalus du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Arqueología medieval*, 12, 2012, p. 247-258.
- MOLÉNAT, J.-P., « Le passage des mozarabes d'al-Andalus vers l'Espagne chrétienne », dans J. DUCOS et P. HENRIET (éd.), *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Bordeaux (2 et 3 février 2007)*, Toulouse, 2013, p. 67-76.
- MOLINA, L., « Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto », dans *Al-Qantara*, 2, 1981, p. 209-263.
- Monacatus. *Las edades del hombre. Monasterio de San Salvador. Oña (Burgos)*, 2012, Valladolid, 2012.
- MONFERRER SALA, J. P., « Mitografía hagiomartirial : de nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX », dans M. FIERRO (éd.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004 (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 14), p. 415-450.
- MONREAL JIMENO, L. A., « San Millán de Suso : aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense », dans *Príncipe de Viana*, 49, 1988, p. 70-96.
- MONREAL JIMENO, L. A., *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)*, Bilbao, 1989 (Cuadernos de arqueología de Deusto, 12).
- MONREAL JIMENO, L. A., « Centros eremíticos y semieremíticos en el valle del Ebro : aspectos metodológicos », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *II Semana de estudios medievales. Nájera, 5 al 9 de agosto de 1991*, Logroño, 1992, p. 49-63.
- MONTECCHIO, L., « La cultura en el medio rural : las escuelas monásticas en época visigoda », dans R. GONZÁLEZ SALINERO (éd.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, p. 257-277.

- MONTENEGRO VALENTÍN, J, *Santa María de Piasca. Estudio de un territorio a través de un centro monástico (857-1252)*, Valladolid, 1993.
- MONTENEGRO VALENTÍN, J. et CASTILLO, A. DEL, « Las viudas consagradas en la Iglesia occidental y su pervivencia en la Península ibérica : un ejemplo de continuidad », dans *Studia monastica*, 53, 2011, p. 337-361.
- MOOS, P. VON, « Le vêtement identificateur : l'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine ? », dans T. BRERO (éd.), *Le corps et sa parure. The Body and its Adornment*, Florence, 2007 (Micrologus, 15), p. 41-60.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S., « The Tomb of Alfonso Ansúrez († 1093) : Its Place and the Role of Sahagún in the Beginnings of Spanish Romanesque Sculpture », dans B. REILLY (éd.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, 1985, p. 63-100.
- MORALES, A. DE, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y principado de Asturias*, éd. E. FLÓREZ, Madrid, 1765.
- MORALES, A. DE, *Coronica general de España que continuaba Ambrosio de Morales, coronista del rey nuestro señor Don Felipe II*, 1<sup>ère</sup> éd. Alcalá de Henares, 1574-1577, rééd. Madrid, 1791.
- MORELLE, L., « De l'original à la copie. Remarques sur l'évaluation des transcriptions dans les cartulaires médiévaux », dans O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE et M. PARISSÉ (éd.), *Les cartulaires*, Paris, 1993 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 39), p. 91-104.
- MORELLE, L., « Immunité », dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 706.
- MORELLE, L., « Usage et gestion de l'écrit documentaire (Occident, VI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) : quelques considérations sur l'acte écrit », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident). XXXIX<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008)*, Paris, 2009 (Histoire ancienne et médiévale, 102), p. 117-126.
- MORENO MARTÍN, F. J., « Amenaza exterior y respuesta constructiva en el seno de una comunidad protegida. El caso de Santa María de Melque en el siglo IX », dans I. MONTEIRA ARIAS, A. B. MUÑOZ MARTÍNEZ et F. VILLASEÑOR SEBASTIÁN (éd.), *Relegados al margen : marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, 2009 (Biblioteca de historia del arte, 12), p. 41-53.

- MORENO MARTÍN, F. J., « Arquitectura y usos monásticos en el siglo VII. De la recreación textual a la invisibilidad material », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et M. Á. UTRERO AGUDO (éd.), *El siglo VII frente al siglo VII : Arquitectura*, Madrid, 2009 (*Anejos de AEspA*, 51), p. 275-307.
- MORENO MARTÍN, F. J., « La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas », dans *Anales de historia del arte, Volumen extraordinario*, 2009, p. 199-217.
- MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Oxford, 2011 (BAR International Series, 2287).
- MORENO MARTÍN, F. J., « Los escenarios arquitectónicos del eremitismo hispano. Límites para su estudio », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R. TEJA (coord.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, 2011, p. 85-119.
- MORET, J. DE, *Investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra*, Pampelune, 1776.
- MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanca, 1971 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 63).
- MOUNIER, M.-B., « La société riojanaise aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, entre Islam et chrétienté. Quelle frontière avant la reconquête ? », dans P. SÉNAC (éd.), *Histoire et archéologie des sociétés de la vallée de l'Èbre (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 2010 (Mériidiennes. Série études médiévales ibériques. Villa III), p. 325-342.
- MOXÓ, S. DE, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, 1979.
- MOYSE, G., « Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane », dans *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne. Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23-25 octobre 1980*, Paris, 1982, p. 3-19.
- MUNDÒ, A., « Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questione ideologiche e letterarie », dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète, 1957 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 4), p. 73-108.
- MUNDÒ, A., « La inscripción visigoda del monasterio de Samos », dans *Studia Monastica*, 3, 1961, p. 157-164.

- MUNDÒ, A., « I “Corpora” e i “Codices regularum” nella tradizione codicologica delle regole monastiche », dans *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo*, 2 vol., Spolète, 1982, vol. 2, p. 477-520.
- MUNDÒ, A. et SÁNCHEZ MARIANA, M., « Catalogación », dans *Los Beatos. Europalia 85 España. 26 de septiembre-30 de noviembre 1985. Chapelle Nassau, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>*, s. l., 1985, p. 99-127.
- MUÑIZ LÓPEZ, I., « San Rosendo y su familia : bases de poder de la aristocracia asturleonese en la Asturias de los siglos IX y X », dans *Territorio, sociedad y poder*, 2, 2007, p. 221-264.
- MUSSET, L., *Les invasions*, vol. 2, *Le second assaut contre l’Europe chrétienne (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1965.
- MÜSSIGBROD, A., « Die Beziehungen des Bischofs Petrus von Pamplona zum französischen Mönchtum », dans *Revue bénédictine*, 104, 1994, p. 346-378.
- NASCIMENTO, A. A., « O Comentário ao Apocalipse de Beato de Liébana : entre gramática e escatologia », dans *Euphrosyne*, 28, 2000, p. 129-156.
- NASCIMENTO, A. A., « Mosteiro de Lorvão : a história possível dos seus tempos antigos », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125), p. 81-156.
- NATALUCCI, N., « L’“epistola” del monaco Valerio e l’*Itinerarium Egeriae* », dans *Giornale italiano di filologia*, 35, 1983, p. 3-24.
- NELSON, J., « The Franks, the Martyrology of Usuard and the Martyrs of Cordoba », dans *Studies in Church History*, 30, 1990, p. 67-80.
- NELSON, L. H., « The Foundation of Jaca (1076) : Urban Growth in Early Aragon », dans *Speculum*, 53, 1978, p. 688-708.
- NIETO CUMPLIDO, M., « Estatuto legal de los mozárabes cordobeses », dans *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Cordoue, 1996, p. 27-36.
- NOBRE VELOSO, M. T., « D. Maurício, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa », dans *Notas diplomáticas. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Porto, 2006, vol. 4, p. 125-136.
- NOCENT, A., « Les rites monastiques », dans A. G. MARTIMORT (éd.), *L’Église en prière. Introduction à la liturgie*, Tournai, 1961, p. 656-665.

- NOETLICH, K. L., « Das Kloster als "Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike », in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Kanonistische Abteilung*, 80, 1994, p. 18-40.
- NOIZET, H., « Les basiliques martyriales au VI<sup>e</sup> siècle et au début du VII<sup>e</sup> siècle », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 87, 2001, p. 329-355.
- NOIZET, H., *La fabrique de la ville. Espaces et sociétés à Tours. IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2007.
- NTEKIDA, J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris-Louvain, 1971.
- NUSSBAUM, O., *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, Bonn, 1961 (Theophaneia, 14).
- O'CALLAGHAN, J. F., « The Integration of Christian Spain into Europe : The Role of Alfonso VI of León-Castile », dans B. REILLY (éd.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, 1985, p. 101-120.
- OCAÑA EIROA, F. J., « Planimetría de la iglesia mozárabe del monasterio de San Salvador de Leire », dans *Príncipe de Viana*, 67, 2006, p. 743-773.
- OEXLE, O. G., « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, p. 70-95.
- OEXLE, O. G., « Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le haut Moyen Âge », dans A. DIERKENS, D. MISONNE et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Maredsous, 1993 (*Revue bénédictine*, 109), p. 255-272.
- OLCOZ YANGUAS, S., « Pampaneto, el monasterio de San Fructuoso y su influencia en la organización del valle riojano del río Leza, bajo la monarquía pamplona (siglos X y XI) », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 22, 2009, p. 229-254.
- OLMEDO BERNAL, S., *Una abadía castellana en el siglo XI. San Salvador de Oña (1011-1109)*, Madrid, 1987 (*Antiqua et Mediaevalia*, 8).
- ORLANDIS, J., « Sobre la elección de sepultura en la España medieval », dans *Anuario de historia del derecho español*, 20, 1950, p. 5-49 (republ. sous le titre « La elección de sepultura en la España medieval », dans *ID.*, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pampelune, 1976, p. 257-306).
- ORLANDIS, J., « La reina en la monarquía visigoda », dans *Anuario de historia del derecho español*, 27-28, 1957-1958, p. 109-135.

- ORLANDIS, J., « Un problema eclesiástico de la Reconquista española : la conversión de mezquitas en iglesias cristianas », dans *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1970, p. 595-604.
- ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pampelune, 1971.
- ORLANDIS, J., « Los orígenes del monaquismo dúplice en España », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 17-34.
- ORLANDIS, J., « La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 51-68.
- ORLANDIS, J., « Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 95-123.
- ORLANDIS, J., « Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 125-164.
- ORLANDIS, J., « Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 167-202.
- ORLANDIS, J., « Notas sobre la ‘oblatio puerorum’ en los siglos XI y XII », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 203-215.
- ORLANDIS, J., « “Traditio corporis et animae”. Laicos y monasterios en la Alta Edad Media española », dans *ID.*, *Estudios sobre instituciones monásticas*, p. 217-378.
- ORLANDIS, J., « Pobreza y beneficencia en la Iglesia visigótica », dans *ID.*, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pampelune, 1976, p. 215-235.
- ORLANDIS, J., « Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII », dans *ID.*, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pampelune, 1976, p. 307-348.
- ORLANDIS, J., « Abades y concilios en la época visigótica », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 221-234.
- ORLANDIS, J., « Laicos y monasterios en la España medieval », dans *Anuario de estudios medievales*, 17, 1987, p. 95-104.
- OSABA GARCÍA, E., « Responsabilité pénale et droit d’asile dans l’Hispania visigothique », dans *Méditerranées*, 34-35, 2003, p. 77-105.
- LOUDIN, F., « L’habit fait-il le moine ? Quelques réflexions autour des proverbes vestimentaires au Moyen Âge », dans *Questes*, 25, 2013, p. 1-21.
- PACAUT, M., *L’Ordre de Cluny (909-1789)*, Paris, 1986.

- PALACIO SÁNCHEZ-IZQUIERDO, M. L., « Hospitales de peregrinos en Carrión de los Condes », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, p. 127-133.
- PALAZZO, É., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000.
- PALAZZO, É., *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, 2008 (Culture et sociétés médiévales, 15).
- PALOMEQUE TORRES, A., *Episcopologio de las sedes del reino de León*, León, 1966.
- PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., *El monasterio de Sobrado : un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval*, La Corogne, 1979.
- PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, La Corogne, 2004<sup>2</sup> (Galicia medieval : Estudios, 4).
- PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., « Ilduara Eriz, cofundadora del monasterio familiar de Celanova », dans *Rudesindus. El legado del santo. Iglesia del monasterio de San Salvador de Celanova, 1 de octubre-2 de diciembre, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 64-87.
- PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C. et PORTELA SILVA, E., « Os mosteiros, protagonistas da colonización e do proceso de señorialización na Galicia medieval : o exemplo do Sobrado », dans *Estudis d'història agrària*, 2, 1979, p. 51-71.
- PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C. et PORTELA SILVA, E., « Proyección territorial e influencia social de una institución monástica en la Edad Media : la abadía de Sobrado (952-1300) », dans J. L. BALBOA LÓPEZ et H. PERNAS OROZA (éd.), *Entre nós : estudos de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xose Manuel Poste Antelo*, Saint-Jacques de Compostelle, 2001, p. 209-242.
- PANCER, N., *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Paris, 2001.
- PARDO FERNÁNDEZ, A., « La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, Murcie, 1986 (Antigüedad y cristianismo, 3), p. 209-219.
- PARISSE, M., « Les chanoinesses dans l'Empire germanique (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) », dans *Francia*, 6, 1978, p. 107-126.
- PARISSE, M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy-en-Velay, 1983.

- PARISSE, M., « Princes laïques et/ou moines, les évêques du X<sup>e</sup> siècle », dans *Il secolo di ferro : mito e realtà del secolo X*, Spolète, 1991 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 38), vol. 1, p. 449-513.
- PARISSE, M., *Religieux et religieuses en Empire du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2011 (Les médiévistes français, 11).
- PARISSE, M., « La tradition du monachisme féminin au haut Moyen Âge », dans *ID.*, *Religieux et religieuses*, p. 115-124.
- PARISSE, M., « Les religieuses dans le nord de l'Allemagne du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Conditions sociales et religieuses », dans *ID.*, *Religieux et religieuses*, p. 125-140.
- PARISSE, M., « Des veuves au monastère », dans *ID.*, *Religieux et religieuses*, p. 173-189.
- PARISSE, M. et HEILI, P. (éd.), *Les chapitres de dames nobles en France et Empire. Actes du colloque d'avril 1996 organisé par la Société d'histoire locale de Remiremont*, Paris, 1998.
- PARRY, J., « The gift, the Indian gift and the 'Indian gift' », dans *Man*, 21, 1986, p. 453-473.
- PASSINI, J., *Le Chemin de Saint-Jacques. Itinéraire et lieux habités*, Paris, 1993.
- PASTOR, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, 1980.
- PASTOR, R., PASCUA ECHEGARAY, E., RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. et SÁNCHEZ LEÓN, P., *Transacciones sin mercado : Instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica, 1200-1300*, Madrid, 1999.
- PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E., *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, 1996.
- PASTOR DÍAZ DE GARAYO, E., « Los testimonios escritos del sector meridional de Castilla (siglos X-XI). Ensayo de crítica documental », dans *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, p. 355-379.
- PASTOUREAU, M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, J. M., « La pizarra latina de Carrio (siglo VIII) y la cuestión de orígenes de la poesía tradicional románica y europea », dans J. M. LUCÍA MEJÍAS (éd.), *Actas del VI Congreso internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval*, Alcalá de Henares, 1997, vol. 2, p. 1147-1158.

- PÉGEOT, P., « Le droit de gîte aux chiens », dans É. MORNET et F. MORENZONI (éd.), *Milieux naturels, espaces sociaux. Études offertes à Robert Delort*, Paris, 1997 (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 47), p. 273-278.
- PENCO, G., « Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI », dans *Studia monastica*, 1, 1959, p. 7-50.
- PENCO, G., « Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo », dans *Studi medievali*, 4, 1963, p. 571-587.
- PENCO, G., « Un elemento della mentalità monastica medievale : la concezione dello spazio », dans *Benedictina*, 35, 1988, p. 53-71.
- PEÑA, J., *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 1978.
- PEÑA BOCOS, E., « *Ecclesia y monasterium*. Elementos de ordenación de la sociedad en la Castilla altomedieval », dans E. SARASA SÁNCHEZ et E. SERRANO MARTÍN (éd.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*, Saragosse, 1993, vol. 3, p. 379-398.
- PEÑA BOCOS, E., « Las presuras y la repoblación del valle del Duero : algunas cuestiones en torno a la atribución y organización social del espacio castellano en el siglo IX », dans *Repoblación y reconquista. Actas del III curso de cultura Medieval. Centro de estudios del románico. Aguilar de Campoo, septiembre de 1991*, Aguilar de Campoo, 1993, p. 249-259.
- PEÑA BOCOS, E., *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval. Una nueva aproximación al feudalismo peninsular*, Santander, 1995 (Serie universitaria : universidad de Cantabria, 11).
- PEÑA PÉREZ, F. J., *El monasterio de San Juan de Burgos (1091-1436) : dinámica de un modelo cultural feudal*, Burgos, 1991 (Monografías de historia medieval castellano-leonesas, 3).
- PEÑA PÉREZ, F. J., « Las comunidades de aldea en la Alta Edad Media : precisiones terminológicas y conceptuales », dans I. ÁLVAREZ BORGE (éd.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Logroño, 2001, p. 331-358.
- PEÑA PÉREZ, F. J., « Monasterios y memoria histórica en Castilla (siglos XI-XIII) », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 189-224.
- PÉREZ, A., « El Esmaragdo de Valvánera (a. 954) », dans *Berceo*, 2, 1947, p. 407-444 et 549-572.

- PÉREZ, M., « El control de lo sagrado como instrumento de poder : los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa », dans *Anuario de estudios medievales*, 42, 2012, p. 799-822.
- PÉREZ CAMACHO, A. M., « El *ora* en la jornada del monje : la liturgia en los monasterios (del rito hispano al rito romano) », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Vida y muerte en el monasterio románico*, Aguilar de Campoo, 2004, p. 29-61.
- PÉREZ CELADA, J. A., *El monasterio de San Zoilo de Carrión. Formación, estructura y decurso histórico de un señorío castellano-leonés (siglos XI al XVI)*, Burgos, 1997.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Historia del condado de Castilla*, 3 vol., Madrid, 1945.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vol., Madrid, 1945<sup>2</sup>.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952.
- PÉREZ DE URBEL, J., « Sampiro, notario, cronista y obispo », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 58, 1952, p. 203-270.
- PÉREZ DE URBEL, J., « Antifonario de León. El escritor y la época », dans *Archivos Leoneses*, 8, 1954, p. 115-144.
- PÉREZ DE URBEL, J., « Vida y caminos del Pacto de San Fructuoso », dans *Revista portuguesa de história*, 7, 1957, p. 377-397.
- PÉREZ DE URBEL, J., « Carácter y supervivencia del Pacto de San Fructuoso », dans *Bracara augusta*, 22, 1968, p. 226-242.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J., *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002.
- PÉREZ GIL, J. et SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular : Alfonso VI y Sahagún*, León, 2002.
- PÉREZ GIL, J. et SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., « La regulación de la vida monástica y secular en el abadengo de Sahagún : de las *consuetudines* cluniacenses a las constituciones sinodales de fray Gregorio de Quintanilla », dans E. GONZÁLEZ FRAILE et J. PÉREZ GIL (coord.), *El sueño de Gunzo. Sahagún y Cluny : historia y restauración arquitectónica*, Salamanca, 2010, p. 9-96.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. (éd.), *Lexicon latinitatis Medii aevi regni Legionis (s. VIII-1230) imperfectum. Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)*, Turnhout, 2010 (CCCM).

- PETERSON, D., « En torno a la conquista cristiana de la Rioja alta (918-925) », dans *Brocar*, 31, 2007, p. 155-176.
- PETERSON, D., « Cambios y precisiones de fecha de la documentación emilianense », dans *Berceo*, 154, 2008, p. 77-96.
- PETERSON, D., « Reescribiendo el pasado. El *Becerro Galicano* como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla », dans *Hispania*, 49, 2009, p. 653-682.
- PETERSON, D., « Aculturación, inmigración o invasión : sobre los orígenes de la onomástica árabe en el noroeste peninsular », dans C. E. PRIETO ENTRIALGO (éd.), *Arabes in patria asturiensium*, Oviedo, 2011, p. 143-156.
- PETERSON, D., « El “Becerro gótico” de San Millán : reconstrucción de un cartulario perdido », dans *Studia historica. Historia medieval*, 29, 2011, p. 147-173.
- PETERSON, D., « Mentiras piadosas : falsificaciones en la diplomática de San Millán de la Cogolla », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 295-314.
- PICARD, C., *Le Portugal musulman (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2000.
- PINELL, J., « El Oficio hispano-visigótico », dans *Hispania sacra*, 10, 1957, p. 385-427.
- PINELL, J., « Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio », dans J. F. RIVERA RECIO (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Tolède, 1965, p. 109-157.
- PINELL, J., *Liturgia hispánica*, Barcelone, 1998 (Biblioteca litúrgica, 9).
- PLÖTZ, R., « *Sanctus et Peregrinus – Peregrinus et Sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140* », dans F. LÓPEZ ALSINA (éd.), *El papado, la Iglesia y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 89-105.
- POGGIASPALLA, F., *La vita comune del clero dalle origini alla Riforma grigorianana*, Rome, 1968.
- PON, G., « Adémar de Chabannes et l’Espagne », dans SÉNAC (éd.), *Aquitaine-Espagne*, p. 69-82.
- PORTASS, R., « Rethinking the “Small Worlds” of Tenth-Century Galicia », dans *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, p. 83-103.
- PORTELA SILVA, E., « Del Duero al Tajo », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, E. PORTELA, E. CABRERA, et al., *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelone, 1985, p. 85-122.

- PORTELA SILVA, E. et PALLARES MÉNDEZ, M. DEL C., « Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia : parentesco y patrimonio », dans *Studia historica. Historia medieval*, 5, 1987, p. 17-32.
- PORTER, W., « Monasticismo español primitivo : el oficio monástico », dans *Hispania sacra*, 6, 1953, p. 3-34.
- POULIN, J.-C., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, 1975 (Travaux du Laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval, 1).
- PRADALIÉ, G., « Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10, 1974, p. 77-98.
- PRIETO BANCES, R., *La explotación rural del dominio de San Vicente de Oviedo en los siglos X al XIII (notas para su estudio)*, Coimbra, 1940.
- PRIETO BANCES, R., « Unas palabras sobre la "iglesia propia" », dans *Revista portuguesa de história*, 4, 1949, p. 155-168.
- PRIETO ENTRIALGO, C. E., « La carta dotacional del monasterio de Cornellana (1024) y su doble redacción. Observaciones lingüísticas, paleográficas y diplomáticas », dans A. A. NASCIMENTO et P. F. ALBERTO (éd.), *IV Congresso internacional de latim medieval hispânico*, Lisbonne, 2006, p. 745-767.
- PRIETO ENTRIALGO, C. E., « Otra vez sobre la carta fundacional del monasterio de Cornellana », dans GARCÍA LEAL (éd.), *Las donaciones piadosas*, p. 217-246.
- PRINZ, F., *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt, 1976 (Wege der Forschung, 312).
- PRINZ, F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich, 1988<sup>2</sup>.
- PUENTE, C. DE LA, « La campaña de Santiago de Compostela (387-997), *Yihad* y legitimación del poder », dans *Qurtuba : estudios andalusíes*, 6, 2001, p. 7-21.
- PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Madrid, 1975.
- PUERTAS TRICAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño, 1979.
- QUINN, P. A., *Better than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages*, New York-Bonn-Francfort-Paris, 1989 (Studies in History and Culture, 2).

- QUINTANA PRIETO, A., « Las fundaciones de San Genadio », dans *Archivos Leoneses*, 19, 1956, p. 55-117.
- QUINTANA PRIETO, A., « Foncebadón », dans *Archivos leoneses*, 12, 1958, p. 70-149.
- QUINTANA PRIETO, A., « El monasterio berciano de Santa Leocadia de Castañada », dans *Studia Monastica*, 6, 1964, p. 39-93.
- QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*, Astorga, 1968.
- QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977.
- QUINTANA PRIETO, A., *Peñalba. Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Santiago de Peñalba*, León, 1978<sup>2</sup>.
- QUINTANA PRIETO, A., « La regla de san Benito en el Bierzo », dans *ID.*, *Temas bercianos*, vol. 2, *Los monasterios de el Bierzo bajo*, Ponferrada, 1983, p. 319-341.
- QUINTANA PRIETO, A., « Santa Lucía de Montes », dans *ID.*, *Temas bercianos*, vol. 2, *Los monasterios de el Bierzo bajo*, Ponferrada, 1983, p. 343-390.
- QUINTANA PRIETO, A., « La fundación de Carracedo », dans *Estudios bercianos*, 14, 1991, p. 14-32.
- QUINTANA PRIETO, A., « San Genadio y su época », dans *El monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media. Astorga, 15, 16 y 17 de diciembre de 1994. Actas del congreso*, Astorga, 1995, p. 49-74.
- QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *Arqueología del campesinado medieval : la aldea de Zaballa*, Bilbao, 2012 (Documentos de arqueología medieval, 3).
- QUIRÓS CASTILLO, J. A., « Archaeology of Power and Hierarchies in Early Medieval Villages in Northern of Spain », dans J. KLAPSTE (éd.), *Hierarchies in Rural Settlements*, Turnhout, 2013 (Ruralia, 9), p. 199-212.
- RAMÍREZ PASCUAL, T., « El monasterio de Albelda : un cenobio rupestre », dans *Antigüedad y cristianismo*, 23, 2006, p. 739-752.
- RAMÍREZ PASCUAL, T. et GONZÁLEZ BLANCO, A., « San Martín de Albelda, monasterio y *scriptorium* en el contexto de un importante complejo rupestre », dans LÓPEZ QUIROGA et MARTÍNEZ TEJERA (éd.), *In concavis petrarum*, p. 97-117.
- RAMOS LOSCERTALES, J. M., « La formación del dominio y los privilegios del monasterio de San Juan de la Peña entre 1035 y 1094 », dans *Anuario de historia del derecho español*, 6, 1929, p. 5-107.

- RAPP, C., « Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète, 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 51), vol. 2, p. 1221-1282.
- RAPP, C., « Spiritual Guarantors at Penance, Baptism and Ordination in the Late Antique East », dans FIREY (éd.), *A New History of Penance*, p. 121-148.
- RAUWEL, A., « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », dans *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 14 décembre 2013. URL : <http://cem.revues.org/4392> ; DOI : 10.4000/cem.4392.
- RAUWEL, A., « Liturgie monastique et société médiévale », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 04 janvier 2013, consulté le 12 janvier 2014. URL : <http://cem.revues.org/12534> ; DOI : 10.4000/cem.12534.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « La ocupación de la cuenca del Duero leonesa por el reino astur », dans F. J. FERNÁNDEZ CONDE (éd.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, Oviedo, 1994, p. 127-150.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. Medios del siglo XI-medios del siglo XII : tradición visigoda y reforma romana », dans *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de estudios medievales. Estella, 18-22 de julio 2005*, Pampelune, 2006, p. 195-288.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « La primera reforma cluniacense en Sahagún, el concilio de Burgos y la crisis de 1080 : revisión cronológica y desarrollo », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 689-732.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, 2008 (FEHL, 122).
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Onomástica arabizante y migraciones en le reino de León (siglos IX-X) », dans M. BOURIN et P. MARTÍNEZ SOPENA (dir.), *Anthroponymie et migrations dans la chrétienté médiévale*, Madrid, 2010 (Collection de la Casa de Velázquez, 116), p. 89-104.

- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Un género historiográfico : el estudio de dominios monásticos en la Corona de Castilla », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de estudios medievales. Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*, Logroño, 2010, p. 33-75.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., « Los reyes hispanos y la reforma monástica benedictina », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y monarcas*, p. 125-158.
- REGUERAS GRANDE, F. et GARCÍA-ARÁEZ FERRER, H., *Scriptorium. Tábara visigoda y mozárabe*, Tábara, 2001.
- REILLY, B., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI. 1065-1109*, Princeton, 1988.
- REILLY, B., « The Rediscovery of Count Pedro Ansúrez », dans S. BARTON et P. LINEHAN (éd.), *Cross, Crescent and Conversion : Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leyde, 2008 (The Medieval Mediterranean, 73), p. 109-126.
- REYES TÉLLEZ, F., « Los orígenes del monasterio de San Salvador de Oña : eremitismo y monasterio dúplice », dans R. SÁNCHEZ DOMINGO (éd.), *Oña. Un milenio : Actas del Congreso Internacional sobre el monasterio de Oña (1011-2011)*, Oña, 2012, p. 32-51.
- RICHÉ, P., « Éducation et enseignement monastique dans le haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, 13, 1987, p. 131-141.
- RICHÉ, P., « Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien », dans J. FONTAINE et C. PELLISTRANDI (éd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)*, Madrid, 1992 (Collection de la Casa de Velázquez, 35), p. 177-183.
- RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1995<sup>2</sup>.
- RICO ALDAVE, H., *Modalidades históricas de asilo y su praxis en Navarra (siglos IV-XIX)*, Pampelune, 2010.
- RILLIET, F., « Éphrem le Syrien », dans A. DI BERARDINO (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 1, Paris, 1990, p. 824-827.
- RIO, A., *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500-1000*, Cambridge, 2009 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series).

- RIO, A., « Les formulaires et la pratique de l'écrit dans les actes de la vie quotidienne (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », dans *Médiévales*, 56, 2009, p. 11-22.
- RÍOS SALOMA, M. F., *La Reconquista, una construcción historiográfica*, Madrid, 2011.
- RIPOLL, G. et CHAVARRÍA ARNAU, A., « El altar en *Hispania*. Siglos IV-X », dans *Hortus artium medievalium*, 11, 2005, p. 29-47.
- RIPOLL, G. et VELÁZQUEZ, I., « Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad tardía », dans P. PERGOLA (dir.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Cité du Vatican, 1999 (Sussidi allo studi delle Antichità cristiane, 12), p. 101-165.
- RÍU RÍU, M., « El monasterio de Santa María de Alaón y su patrimonio en el siglo IX », dans *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en jubilación del profesorado. Estudios Medievales*, vol. 1, Saragosse, 1977, p. 63-85.
- RÍU RÍU, M., « El papel de los monasterios en la sociedad y la economía de la Alta Edad Media hispana », dans *Semana del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 15-33.
- RÍU RÍU, M., « Poncio de Tabérnoles, obispo de Oviedo », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 1, 1998, p. 425-436.
- RIUS SERRA, J., « Un Smaragdo visigótico del año 954 », dans *Hispania sacra*, 1, 1948, p. 405-408.
- RIVERA RECIO, J. F., *El arzobispo de Toledo, Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Rome, 1962 (Publicaciones del Instituto español de historia eclesiástica. Monografías, 8).
- ROBLES SIERRA, A. « San Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica », dans *Teología Espiritual*, 9, 1965, p. 7-52.
- RODIÑO CARAMÉS, C., « A *lex* gótica e o *Liber Iudicum* no reino de León », dans *Cuadernos de estudios gallegos*, 43, 1997, p. 9-52.
- RODRÍGUEZ, A., « Viajar y gobernar : la monarquía itinerante », dans J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de estudios medievales*, Logroño, 2009, p. 381-404.
- RODRÍGUEZ, A., « À propos des objets nécessaires. Dotations monastiques et circulation d'objets au royaume de León dans le haut Moyen Âge », dans L. FELLER et A. RODRÍGUEZ (éd.), *Objets sous contrainte. Circulation des objets et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, 2013 (Histoire ancienne et médiévale, 120. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Série du LAMOP, 1), p. 63-89.

- RODRÍGUEZ CASTILLO, H., *Los monasterios dúplices en Galicia en la Alta Edad Media. Un trabajo sobre modelos sociales*, Noia, 2005.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, E. E. et GARCÍA MARTÍNEZ, A. C. (coord.), *La escritura de la memoria. Los cartularios*, Huelva, 2011.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Pedro Ansúrez*, León, 1966.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II, rey de León*, Madrid, 1972.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., « La monarquía leonesa. De García I a Vermudo III (910-1037) », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, III. La monarquía astur-leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, 1995 (FEHL, 50), p. 129-413.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *García I. Ordoño II. Fruela I. Alfonso IV*, Burgos, 1997 (Corona de España, 28. Reyes de León).
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II, rey de León*, Burgos, 1998 (Corona de España, 29. Reyes de León).
- RODRÍGUEZ GIL, M., *La donación en la Alta Edad Media en los reinos de Castilla y León*, Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., « El papel de la aristocracia en las fundaciones y restauraciones monásticas en El Bierzo del siglo X », dans *Rudesindus. El legado del santo. Iglesia del monasterio de San Salvador de Celanova, 1 de octubre-2 de diciembre, 2007*, Saint-Jacques de Compostelle, 2007, p. 48-63.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, F., « Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI) », dans *Al-Qantara*, 15, 1994, p. 465-472.
- ROMERO, J. R., *Los monasterios en la España medieval*, Madrid, 1987 (Cuadernos de investigación medieval, 7).
- ROMERO POSE, E. « Ticonio y su Comentario al Apocalipsis », dans *Salmanticensia*, 32, 1985, p. 35-48.
- ROSA, M. DE L. et VASCONCELOS VILAR, H., « The Church and Religious Practices », dans J. MATTOSO (dir.), M. DE L. ROSA, B. VASCONCELOS E SOUSA et M. J. BRANCO (éd.), *The Historiography of Medieval Portugal, c. 1950-2010*, Lisbonne, 2011, p. 323-348.
- ROSARIO VALVERDE, M., « La reina viuda en el derecho visigodo : ‘religionis habitum adsumat’ », dans *Anuario de historia del derecho español*, 63, 2003, p. 389-406.

- ROSÉ, I., *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX<sup>e</sup>-milieu du X<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8).
- ROSÉ, I., « Les moines et leur vie communautaire du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle », dans VANDERPUTTEN et MEIJNS (éd.), *Ecclesia in medio nationis*, p. 11-45.
- ROSENWEIN, B. H., « Rules and the "Rule" at Tenth-Century Cluny », dans *Studia monastica*, 19, 1977, p. 307-320.
- ROSENWEIN, B. H., *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989.
- ROSENWEIN, B. H., *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999.
- ROSENWEIN, B. H., « Property Transfers and the Church, Eighth to Eleventh Centuries. An Overview », dans F. BOUGARD (dir.), « Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale. VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle (I). Actes de la table ronde de Rome, 6, 7 et 8 mai 1999 », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 111, 1999, p. 487-972, ici p. 563-575.
- ROSENWEIN, B. H., « Perennial Prayer at Agaune », dans S. A. FARMER et B. H. ROSENWEIN (éd.), *Monks & Nuns, Saints & Outcasts : Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*, Ithaca-New York, 2000, p. 37-56.
- ROSENWEIN, B. H. et LITTLE, L. K., « Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities », dans *Past and Present*, 63, 1974, p. 4-32.
- ROUET, A., *La messe dans l'histoire*, Paris, 1979.
- ROUSSEAU, O., « Sacerdoce et monachisme », dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1957 (Lex orandi, 22), p. 216-231.
- RUBIO SACRISTÁN, J. A., « Donaciones 'post obitum' y 'Donationes reservato usufructo' en la Alta Edad Media de León y Castilla », dans *Anuario de historia del derecho español*, 9, 1932, p. 1-32.
- RUBIO SADIA, J. P., « A propósito de los orígenes de Don Pedro, obispo de Osma (1101-1109) », dans *Espacio, tiempo y forma, Serie III. Historia medieval*, 20, 2007, p. 325-339.
- RÜCK, P., « Die Urkunde als Kunstwerk », dans V. A. VON EUW et P. SHREINER (éd.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten*

- Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin*, vol. 2, Cologne, 1991, p. 311-333.
- RUCQUOI, A., « Fundación y evolución de la abadía de Santa María la Mayor de Valladolid (1080-1250) », dans *El Pasado histórico de Castilla y León*, vol. 1, *Edad Media*, Burgos, 1983, p. 429-440.
- RUCQUOI, A., « Éducation et société dans la péninsule ibérique médiévale », dans *Histoire de l'éducation*, 69, 1996, p. 3-36.
- RUCQUOI, A., « Del reino de Pamplona al reino de Navarra. El camino francés », dans *Príncipe de Viana*, 72, 2011, p. 209-227.
- RUCQUOI, A., « *Hospites seu peregrini* : Itinerarios de peregrinación en la Alta Edad Media (850-1150) », dans *Iacobus*, 29-30, 2011, p. 15-47.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « Campañas de Almanzor contra el reino de León », dans *Anuario de estudios medievales*, 5, 1968, p. 31-64.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « Rebeliones leonesas contra Vermudo II », dans *Archivos leoneses*, 23, 1969, p. 215-242.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « *Libellus a Regula Sancti Benedicti Subtractus*. Bibl. Academia de la Historia, Emilianensis, 62 », dans C. GARCÍA TURZA (éd.), *Los manuscritos visigóticos : estudio paleográfico y codicológico, I. Códices riojanos datados*, Logroño, 2002, p. 175-200.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « Códices pirenaicos y riojanos en la biblioteca de Silos en el siglo XI », dans J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ (dir.), *Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos*, vol. 2, *Historia*, Silos, 2003 (Studia silensia, 26), p. 177-210.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « Los copistas del *Liber Testamentorum*, sus escrituras y notas sobre el *scriptorium* de Lorvão para la confección de documentos », dans *Liber testamentorum coenobii laurbanensis (Estudios)*, León, 2008 (FEHL, 125), p. 193-242.
- RUIZ ASENCIO, J. M., « El *scriptorium* del monasterio de Lorvão (siglos X-XII) », dans P. F. ALBERTO et R. FURTADO (coord.), *Quando Portugal era reino de Leão. Estudos sobre cultura e identidades antes de D. Afonso Henriques*, León, 2011, p. 143-165.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., « La monarquía asturiana (718-910) », dans *El reino de León en la Alta Edad Media, III. La monarquía astur-leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, León, 1995 (FEHL, 50), p. 9-127.

- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., *Foncebadón y la asistencia hospitalaria en los puertos de las montañas astur-galaico-leonesas durante la Edad Media*, Astorga, 2003.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., « La parroquia, célula de encuadramiento de la sociedad rural asturiana (siglos XI-XIII) », dans J. Á. SESMA MUÑOZ et C. LALIENA CORBERA (coord.), *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Saragosse, 2008, p. 197-217.
- RUIZ DE LOIZAGA, S., *Iglesia y sociedad en el norte de España (iglesia episcopal de Valpuesta, Alta Edad Media)*, Burgos, 1991.
- RUIZ DE LOIZAGA, S., « Obispos que regentaron la diócesis de Valpuesta », dans *MCC aniversario del obispado de Valpuesta. 804-2004*, Miranda de Ebro, 2004 (Estudios mirandeses, 24), p. 253-290.
- RUIZ DE OYAGA, P., « San Virila, abad de Leyre », dans *Príncipe de Viana*, 16, 1955, p. 307-319.
- RUIZ GARCÍA, E., *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1997.
- RUIZ-NAVARRO PÉREZ, J., « El castillo de Clavijo », dans *Brocar*, 16, 1990, p. 51-60.
- SÁEZ, C., « Donaciones *post obitum* del monasterio de Celanova (936-1000) : estudio diplomático », dans *Estudis castellonencs*, 6, 1994-1995, p. 1245-1254.
- SÁEZ, E., *Los ascendientes de san Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X*, tiré à part de *Hispania*, 8, 1948.
- SALISBURY, J. E. et WOJTOWICZ, R., « The Life of Melania the Younger : a Partial Reevaluation of the Manuscript Tradition », dans *Manuscripta*, 33, 1989, p. 137-144.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « Notas sobre los libros leídos en el reino de León hace mil años », dans *Cuadernos de historia de España*, 1-2, 1944, p. 221-238.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « El precio de la vida en el reino astur-leonés hace mil años », dans *ID.*, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, p. 369-482.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « Pequeños propietarios libres en el reino asturleonés. Su realidad histórica », dans *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*, Spolète, 1966 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 13), p. 183-224.

- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., « El *palatium regis* asturleonés », dans *Cuadernos de historia de España*, 59-60, 1976, p. 5-104.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León*, Madrid, 2004<sup>19</sup>.
- SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *La configuración de un sistema de poblamiento y organización del espacio : el territorio de León (siglos IX-XI)*, León, 2002.
- SÁNCHEZ BELDA, L., *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*, Madrid, 1953.
- SÁNCHEZ CANDEIRA, A., « La reina Velasquita de León y su descendencia », dans *Hispania*, 10, 1950, p. 449-505.
- SÁNCHEZ CANDEIRA, A., *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*, Madrid, 1999.
- SÁNCHEZ MADRID, S., *Arqueología y humanismo. Ambrosio de Morales*, Cordoue, 2002 (Arqueología cordobesa, 4).
- SÁNCHEZ MARIANA, M., « Notas sobre la biblioteca monástica de San Salvador de Oña », dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 82, 1979, p. 473-493.
- SÁNCHEZ PARDO, J. C., « Estrategias territoriales de un poder monástico de la Galicia medieval : Celanova (siglos X-XII) », dans *Studia historica. Historia medieval*, 28, 2010, p. 155-178.
- SÁNCHEZ PARDO, J. C., « Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII », dans *Hispania*, 73, 2013, p. 11-50.
- SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanque, 1976 (Acta salmanticensia. Filosofía y letras, 96).
- SÁNCHEZ SALOR, E., « El género de los *de viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo : su finalidad », dans *Talia dixit*, 1, 2006, p. 29-54.
- SANDOVAL, P. DE, *Primera parte de las fundaciones de los monesterios del glorioso Padre San Benito, que los Reyes de España fundaron y dotaron*, Madrid, 1601.
- SANSTERRE, J.-M., « Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle », dans A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Genève, 2000 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fascicule CCLXXVIII), p. 215-234.

- SANSTERRE, J.-M., « Les moines d'Occident et le monachisme d'Orient du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle : entre textes anciens et réalités contemporaines », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spolète, 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 51), vol. 1, p. 289-332.
- SANTIAGO-OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Valladolid, 1992.
- SANTINELLI, E., *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003.
- SANTO TOMÁS, L. DE, *Benedictina lusitana*, intro. et éd. fac-sim. J. MATTOSO, Lisbonne, 1974.
- SANTOS SALAZAR, I., « Obispos, abades, presbíteros y aldeas. Una aproximación a las formas y las bases del dominio social en la Álava del siglo IX », dans B. ARÍZAGA BOLUMBURU, D. MARIÑO VEIRAS, C. DÍEZ HERRERA, et al. (éd.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, 2012, vol. 1, p. 885-899.
- SANZ FUENTES, M. J., « Falsos y falsificaciones en la documentación medieval », dans J. A. MUNTA LOINAZ (éd.), *Mitificadores del pasado, falsarios de la historia : historia medieval, moderna y de América. XI Jornadas de estudios históricos del Departamento de historia medieval, moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 3 al 5 de noviembre de 2009)*, Bilbao, 2011, p. 17-32.
- SAROÏHANDY, J., « Un saint bordelais en Aragon », dans *Bulletin hispanique*, 8, 1906, p. 122-128.
- SASTRE DE DIEGO, I., « ¿Un modelo de altar asturiano? Del arquetipo de Quinzanas a la obra excepcional del Naranco », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes (Visigodos y Omeyas, VI – Madrid, 2010)*, Madrid, 2012 (Anejos de AEspA, 53), p. 179-207.
- SASTRE DE DIEGO, I., *Los altares de las iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales : estudio arqueológico*, Oxford, 2013 (BAR International Series, 2503).
- SAUSSURE, F. DE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1967<sup>3</sup>.
- SCHAPIRO, M., *The Parma Idefonsus. A Romanesque Illuminated Manuscript from Cluny and Related Works*, New York, 1964.
- SCHAPIRO, M., « Del mozárabe al románico en Silos », dans *ID.*, *Estudios sobre el románico*, Madrid, 1984, p. 37-119.

- SCHLUNK, H., « Ein Sarkophag aus Dume im Museum in Braga », dans *Madriider Mitteilungen*, 9, 1968, p. 424-458.
- SCHLUNK, H., « La iglesia de S. Gião, cerca de Nazaré. Contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas en la península Ibérica », dans *Actas do II Congresso nacional de arqueologia*, Coimbra, 1971, p. 509-528.
- SCHMID, K. et WOLLASCH, J. (éd.), *Memoria. Die geschichtliche Zeugniswert der liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, 1984.
- SCHMITT, J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990 (Bibliothèque des histoires).
- SCHMITT, J.-C., « Rites », dans J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 969-984.
- SCHNEIDER, H., « L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Âge », dans J.-M. MOEGLIN (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Fondements et usages d'une pratique sociale*, Genève, 2004, p. 41-65.
- SEGL, P., *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974.
- SEGL, P., « Die Cluniacenser in Spanien - Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts », dans G. CONSTABLE, G. MELVILLE et J. OBERSTE (éd.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998 (*Vita Regularis*, 7), p. 537-558.
- SÉGUY, J., « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », dans *Annales ESC*, 26, 1971, p. 328-354.
- SEMMLER, J., « *Benedictus II : una regula-una consuetudo* », dans W. LOURDAUX et D. VERHELST (éd.), *Benedictine Culture, 750-1050*, Louvain, 1983 (*Mediaevalia Lovanensia Series I, Studia*, 9), p. 1-49.
- SEMMLER, J., « Le monachisme occidental du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle : formation et réformation », dans A. DIERKENS, D. MISONNE et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Maredsous, 1993 (*Revue bénédictine*, 109), p. 68-89.
- SÉNAC, P. (éd.), *La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, 1991.

- SÉNAC, P., « El dominio musulmán : primeras investigaciones », dans J. Á. SESMA MUÑOZ (coord.), *Historia de la ciudad de Logroño*, vol. 2, *Edad Media*, Logroño, 1994, p. 19-33.
- SÉNAC, P., « Islam et chrétienté dans l'Espagne du haut Moyen Âge : la naissance d'une frontière », dans *Studia islamica*, 89, 1999, p. 91-108.
- SÉNAC, P., *La Frontière et les hommes (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, 2000.
- SÉNAC, P. (éd.), *Aquitaine-Espagne (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Poitiers, 2001.
- SÉNAC, P., « “Ad castros de fronteras de mauros qui sunt pro facere”. Note sur le premier testament de Ramire I<sup>er</sup> d'Aragon », dans AYALA MARTÍNEZ, BURESI ET JOSSELAND (éd.), *Identidad y representación de la frontera*, p. 205-222.
- SÉNAC, P., « Al-Mansûr et la Reconquête », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 37-50.
- SÉNAC, P., *Al-Mansûr. Le fléau de l'an mil*, Paris, 2006.
- SÉNAC, P., « Quelques remarques sur l'historiographie récente de la frontière dans l'Espagne médiévale (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans A. RANIA, Y. BENHIMA, É. BUCHAUD et D. KÖNIG (éd.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels*, Munich, 2012 (Ateliers des Deutschen Historischen Instituts, 8), p. 104-119.
- SENRA, J. L., « Aproximación a los espacios litúrgico-funerarios en Castilla y León : pórticos y galileas », dans *Gesta*, 36, 1997, p. 122-145.
- SENRA, J. L., *Arquitectura y escultura en los grandes monasterios benedictinos de Castilla y León (1073-1157)*, Universidad autónoma de Madrid, 1998.
- SENRA, J. L., « Monasterio de San Pedro de Arlanza », dans M. A. GARCÍA GUINEA et J. M. PÉREZ GONZÁLEZ (dir.), *Enciclopedia del románico en Castilla y León. Burgos*, vol. 4, Aguilar de Campoo, 2002, p. 2359-2377.
- SENRA, J. L., « Ángeles en Castilla : reflexiones en torno a renovación monástica y arquitectura en el siglo XI », dans *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Profesor Serafín Moralejo Álvarez*, vol. 3, Saint-Jacques de Compostelle, 2004, p. 261-274.
- SENRA, J. L., « Los programas constructivos de los monasterios benedictinos en el Camino de Santiago : arquitectura y ornamentación », dans J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR et R.

- TEJA (coord.), *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo, 2004, p. 101-126.
- SENRA, J. L., « Santo Domingo de Silos : New Interpretive Suggestions for the Medieval Church », dans T. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston, 2005, p. 329-372.
- SENRA, J. L., « *Mio Cid es de Bivar e nos de los condes de Carrión*. Los Banu-Gómez de Carrión a la luz de sus epitafios », dans *Quintana*, 5, 2006, p. 233-267.
- SENRA, J. L., « Architecture et décor dans le contexte de la colonisation clunisienne des royaumes septentrionaux de la péninsule ibérique », dans *Hauts lieux romans dans le sud de l'Europe (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Cahors, 2008, p. 11-70.
- SER QUIJANO, G. DEL, « Un monasterio benedictino leonés olvidado : San Antolín », dans *Semana de historia del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 175-194.
- SER QUIJANO, G. DEL, « Movilidad y promoción del grupo eclesiástico y su vinculación con la aristocracia. La diócesis de León en el período asturleonés », dans *Hispania*, 53, 1993, p. 1053-1067.
- SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA, « Bibliografía de Fray Justo Pérez de Urbel », dans *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, O.S.B.*, vol. 1, Silos, 1976, p. 33-108.
- SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino : historia, instituciones, actualidad. XX Semana de estudios monásticos*, Silos, 1986 (Studia silensia, 12).
- SERNA GONZÁLEZ, C. DE LA, « “Regula Benedicti” 73 y el prólogo de la “Regula Isidori”. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas », dans *Los Visigodos. Historia y civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 387-395.
- SERNA SERNA, S., « Munio y el *becerro gótico* de Sahagún : una muestra de su actividad como copista », dans *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de estudios medievales. Fundación Sánchez-Albornoz*, Ávila, 2007, p. 425-436.
- SERNA SERNA, S., « El *Becerro Gótico* de Cardeña : signos de puntuación », dans E. E. RODRÍGUEZ DÍAZ et A. C. GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *La escritura de la memoria : los cartularios. VII Jornadas de la Sociedad española de ciencias*, Huelva, 2011, p. 237-253.

- SERNA SERNA, S., « Obituarios y Libros de Regla. Entre la administración y la devoción », dans J. A. MUNITA LOINAZ et J. Á. LEMA PUEYO (éd.), *La escritura de la memoria. Libros para la administración. IX Jornadas de la Sociedad española de ciencias y técnicas historiográficas, Vitoria-Gasteiz, 23 y 24 junio de 2011*, Bilbao, 2012, p. 139-162.
- SERRANO COLL, M., « Espacios monásticos como *locus sepulturae* : enterramientos nobiliarios en el románico hispano », dans GARCÍA DE CORTÁZAR et TEJA (coord.), *Monasterios y nobles*, p. 137-175.
- SETTI, A. A., « I monasteri italiani e le incursioni saracene e ungare », dans *ID.*, *Barbari e infedeli nell'alto Medioevo italiano*, Spolète, 2011, p. 337-354.
- SHAILOR, B. A., *The scriptorium of San Pedro de Berlangas*, University of Cincinnati, 1975.
- SHAILOR, B. A., « The *scriptorium* of San Pedro de Cardeña », dans *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester*, 61, 1979, p. 444-473.
- SIERRA MACARRÓN, L., « Producción y conservación de la documentación altomedieval : del Cantábrico al Duero (siglos IX-XI) », dans *Signo*, 13, 2004, p. 99-120.
- SIERRA MACARRÓN, L., « La presencia de la mujer en la documentación del siglo X : Paterna Gudesíndiz y el monasterio de Sobrado », dans M. DEL V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA (éd.), *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*, Gijón, 2005, p. 47-58.
- SILBER, I. F., « Monasticism and the 'Protestant Ethic' : Asceticism, Rationality and Wealth in the Medieval West », dans *The British Journal of Sociology*, 44, 1993, p. 103-123.
- SILBER, I. F., « Gift-Giving in the Great Traditions : The Case of Donations to Monasteries in the Medieval West », dans *Archives européennes de sociologie*, 36, 1995, p. 209-243.
- SILBER, I. F., *Virtuosity, Charisma, and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge, 1995.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « Los primeros retratos reales en la miniatura hispánica altomedieval », dans *Príncipe de Viana*, 41, 1980, p. 257-262.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera*, Pampelune, 1984.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « El papel de la Rioja en los orígenes hispánicos del retrato del artista », dans *Segundo coloquio sobre historia de la Rioja : Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, 3 vol., Logroño, 1986, vol. 3, p. 27-42.

- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « La más antigua iconografía medieval de los reyes visigodos », dans *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcie, 1986 (*Antigüedad y cristianismo*, 3), p. 537-558.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « La iconografía de la Biblia de San Isidoro de León (cód. 2), año 960 », dans *Codex Biblicus legionensis*, p. 187-206.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, S. DE, « La miniatura en los códices de Silos », dans A. C. IBAÑEZ PÉREZ (dir.), *Silos. Un milenio. Actas del Congreso internacional sobre la abadía de Silos*, vol. 4, *Arte*, Silos, 2003 (*Studia silensia*, 28), p. 211-254.
- SIMONET, F. J., *Historia de los Mozárabes de España*, 4 vol., Madrid, 1983.
- SIRANTOINE, H., « Le discours monarchique des *Chroniques asturiennes* (fin IX<sup>e</sup> siècle). Trois modes de légitimation pour les rois des Asturies », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 2, p. 793-819.
- SIRANTOINE, H., *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Madrid, 2012 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 58).
- SMITH, C., « Leyendas de Cardeña », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 179, 1982, p. 485-523, ici p. 494-504.
- SORIA, M., « “Tolosae moritur, Pampilonae sepelitur” : Pierre d’Andouque, un évêque malmené », dans M. AURELL et Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA (éd.), *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*, Pampelune, 2004, p. 167-183.
- SOTOMAYOR, M., « Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda », dans *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell’alto medioevo*, Spolète, 1982 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 28), p. 639-670.
- SOUZA, M. DE, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l’Antiquité romaine*, Saint-Étienne, 2004 (Bibliothèque du Centre de Recherche en Histoire, 1).
- STEINHAUSER, K. B., *The Apocalypse Commentary of Tyconius : A History of its Reception and Influence*, Francfort-Berne-New York-Paris, 1987.
- STOCKING, R. L., *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, Ann Arbor, 2000.
- STUTZ, U., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*, Berlin, 1895.

- SUÁREZ BELTRÁN, S., *El cabildo de la catedral de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1986.
- SUÁREZ BILBAO, F. et GAMBRA, A. (coord.), *Los fueros de Sepúlveda y las sociedades de frontera*, Madrid, 2008.
- SUÁREZ BOTAS, G., « La inscripción fundacional de San Miguel de Teverga. Año 1036 », dans *Boletín del Instituto de estudios asturianos*, 126, 1988, p. 441-446.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., *Patrimonio cultural de San Isidoro de León, B. Serie bibliográfica, II. Los códices III.1., III.2., III.3., IV y V*, León, 1997.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., « Contenido del código e identificación de sus miniaturas », dans *Codex Biblicus legionensis*, p. 319-336.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., « Beatos : la historia interminable », dans M. PÉREZ (coord.), *Seis estudios sobre Beatos medievales*, León, 2010, p. 71-130.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I., « La Biblia visigótica de la catedral de León (código 6) : primeros apuntes para un estudio arqueológico », dans *Estudios humanísticos. Historia*, 10, 2011, p. 179-196.
- SWINARSKI, U., *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlichen Herrscher (ca. 500-ca. 1200)*, Berne-Francfort-New York-Paris, 1991 (Geist und Werk der Zeiten, 78).
- TAJFEL, H., *Human Groups and Social Categories : Studies in Social Psychology*, Cambridge, 1981.
- TELLENBACH, G., *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge, 1993.
- TESKE, W., « Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum "Konversen-Problem" », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, p. 248-322 ; 11, 1977, p. 288-339.
- TESTÓN TURIEL, J. A., *El monacato en la diócesis de Astorga en los períodos antiguo y medieval. La Tebaida berciana*, León, 2008.
- THACKER, A. T., « Monks, Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxon England », dans J. BLAIR et R. SHARPE (éd.), *Pastoral Care Before the Parish*, Leicester, 1992, p. 137-170.
- The Art of Medieval Spain. A. D. 500-1200*, New York, 1994.
- THIELLET, C., *Femmes, reines et saintes (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2004 (Cultures et civilisations médiévales, 28).

- TO FIGUERAS, L., « Fondations monastiques et mémoire familiale en Catalogne (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », dans F. BOUGARD, C. LA ROCCA et R. LE JAN (dir.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, 2005 (Collection de l'École française de Rome, 351), p. 293-329.
- TOLAN, J., « Reliques et païens : la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint-Germain (IX<sup>e</sup> siècle) », dans SÉNAC (éd.), *Aquitaine-Espagne*, p. 39-55.
- TONEATTO, V., *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV<sup>e</sup>-début IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, 2012.
- TORALLAS TOVAR, S., « El hábito monástico oriental y su adaptación en *Hispania* », dans I. PÉREZ MARTÍN et P. BÁDENAS DE LA PEÑA (éd.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid, 2004 (Nueva Roma, 24), p. 155-163.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Algunas consideraciones sobre las reglas monásticas hispanas », dans A. I. BOULLÓN AGRELO (éd.), *Novi te ex nomine. Estudios filológicos ofrecidos ao Prof. Dr. Dieter Kremer*, La Corogne, 2004, p. 749-763.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « Problemática en torno a los primeros establecimientos monásticos en Asturias (siglos V-VIII) », dans Sulcum sevit. *Estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, Oviedo, 2004, p. 209-232.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I., « El monacato en el territorio de L.lena : sociedad y poder », dans *Territorio, sociedad y poder*, 1, 2006, p. 221-238.
- TORRES, M., « El origen del sistema de "iglesias propias" », dans *Anuario de historia del derecho español*, 5, 1928, p. 83-217.
- TORRES SEVILLA, M., *Linajes nobiliarios de León y Castilla. Siglos IX-XIII*, Valladolid, 1999.
- TORRES SEVILLA, M. et GALVÁN FREILE, F., « La condesa doña Sancha, una nueva aproximación a su figura », dans *Medievalismo*, 5, 1995, p. 9-29.
- TOUBERT, P., « Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milan, 1977 (Miscellanea del Centro di studi medievali, 8), p. 416-441.
- TREFFORT, C., *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, 1996 (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 3).
- TRICHET, L., *La tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris, 1990.

- TURKI, A. M., « Situation du “tributaire” qui insulte l’Islam », dans *Studia islamica*, 30, 1969, p. 39-73.
- TUTSCH, B., « Die *consuetudines* Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 30, 1996, p. 248-293.
- TUTSCH, B., *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny*, Münster, 1998 (Vita regularis, 6).
- UBIETO ARTETA, A., « La introducción del rito romano en Aragón y Navarra », dans *Hispania sacra*, 1, 1948, p. 299-324.
- UBIETO ARTETA, A., « El Libro de san Voto », dans *Hispania sacra*, 3, 1950, p. 191-208.
- UBIETO ARTETA, A., « Las diócesis navarro-aragonesas durante los siglos IX y X », dans *Pirineos*, 10, 1954, p. 179-199.
- UBIETO ARTETA, A., « Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra », dans *Príncipe de Viana*, 21, 1959, p. 5-53.
- UBIETO ARTETA, A., « Abades de San Salvador de Leire durante el siglo X », dans *Saitabi*, 14, 1964, p. 31-36.
- UBIETO ARTETA, A., « Los primeros años del monasterio de San Millán », dans *Príncipe de Viana*, 34, 1973, p. 181-200.
- UBIETO ARTETA, A., « Inmigración medieval de lusitanos al Altoaragón », dans *Argensola*, 90, 1980, p. 249-261.
- UBIETO ARTETA, A., *Historia de Aragón. Literatura*, vol. 1, Saragosse, 1982.
- UBIETO ARTETA, A., « Sobre la conquista de la Rioja por los Pamploneses », dans *Homenaje a José María Lacarra*, Pampelune 1986, vol 2, p. 755-763.
- UBIETO ARTETA, A., *Listas episcopales medievales*, 2 vol., Saragosse, 1989.
- Uomo e spazio nell’alto medioevo*, 2 vol., Spolète, 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 50).
- URÍA RÍU, J., « La hospitalidad y el hospedaje », dans VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. et URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, vol. 1, Madrid, 1948, p. 281-399.
- USÓN Y SESÉ, M., « El *Libro Gótico* de San Juan de la Peña. Índice de sus documentos y observaciones sobre el manuscrito principalmente de carácter paleográfico », dans *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, 1, 1935, p. 3-56.

- VALCÁRCEL, V., « Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII) », dans M. PÉREZ GONZÁLEZ (coord.), *I Congreso nacional de latín medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, León, 1995, p. 191-209.
- VALCÁRCEL, V., « La *Vita Adelelmi* de Rodulfo : historia del texto, autor, datación y algunas cuestiones de orden literario », dans S. LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), *San Lesmes en su tiempo*, Burgos, 1997, p. 107-123.
- VALDEÓN BARUQUE, J., « Evolución histórica del reinado de Alfonso III », dans F. J. FERNÁNDEZ CONDE (éd.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, Oviedo, 1994, p. 19-26.
- VALLE PÉREZ, J. C., « La arquitectura monasterial en la época de Alfonso VI », dans *Alfonso VI y su legado. Actas del Congreso internacional. Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX Centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012, p. 139-151.
- VAN HOUTS, E., *Memory and Gender in Medieval Europe, 900-1200*, Londres, 1999.
- VANDERPUTTEN, S. et MEIJNS, B. (éd.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages*, Louvain, 2011.
- VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241).
- VAUCHEZ, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994.
- VAUCHEZ, A., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999.
- VAUCHEZ, A. et CABY, C. (dir.), *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, Turnhout, 2003 (L'atelier du médiéviste, 9).
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Los obispos de Lugo-Braga en los siglos VIII y IX », dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. 7, Madrid, 1957, p. 459-475.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Beato y el ambiente cultural de su época », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*, Madrid, 1978, p. 33-45.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., « Beato de Liébana y los Beatos », dans *Los Beatos. Europalia 85 España. 26 de septiembre-30 de noviembre 1985. Chapelle Nassau, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>*, s. l., 1985, p. 3-7.

- VELÁZQUEZ, I., *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación : la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII*, Burgos-Madrid, 2004.
- VELÁZQUEZ, I., « Reflexiones en torno a la formación de un corpus regularum de época visigoda », dans *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Murcia, 2006 (*Antigüedad y cristianismo*, 23), p. 531-568.
- VELÁZQUEZ, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, 2007 (Libros singulares, 17).
- VERDON, L., « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », dans L. FAGGION et L. VERDON (éd.), *Le don et le contre-don. Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, 2010, p. 9-22.
- VERLINDEN, C., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, vol. 1, *Péninsule ibérique-France*, Bruges, 1955.
- VEYRENCHÉ, Y., « *Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam probabilem renovatis...* Naissance des chanoines réguliers, jusqu'à Urbain II », dans M. PARISSÉ (éd.), *Les chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne, 2009, p. 29-69.
- VIDAL CASTRO, F., « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes : la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (ss. VIII-XIII) », dans M. FIERRO et F. GARCÍA FITZ (éd.), *El cuerpo derrotado : cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008, p. 485-506.
- VIDAL ENCINAS, J. M. et PRADA MARCOS, M. E., « El monasterio y panteón de Alfonso VI en Sahagún : aspectos históricos y arqueo-antropológicos », dans *Alfonso VI y su legado. Actas del Congreso internacional. Sahagún, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2009. IX Centenario de Alfonso VI (1109-2009)*, León, 2012, p. 243-281.
- VIEJO FERNÁNDEZ, J., « La pizarra de Carrio : estudio mitográfico y literario », dans M. PÉREZ GONZÁLEZ (éd.), *Actas del II Congreso hispánico de latín medieval*, León, 1999, vol. 2, p. 895-904.
- VIEJO FERNÁNDEZ, J., « El carácter poético de la pizarra de Carrio : nuevas reflexiones en torno a los orígenes de la literatura popular románica », dans *Revista de literatura medieval*, 13, 2001, p. 135-156.
- VILLALÓN, M. C., « La plástica asturiana y su relación con la creación visigoda y la andalus », dans L. CABALLERO ZOREDA, P. MATEOS CRUZ et C. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS

- (éd.), *Asturias entre Visigodos y Mozárabes (Visigodos y Omeyas, VI – Madrid, 2010)*, Madrid, 2012 (Anejos de AEspA, 53), p. 147-178.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, A., « Reinas e infantas de León, abadesas y monjas del monasterio de San Pelayo y San Isidoro », dans *Semana del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, p. 123-135.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, A., « La hospitalidad monástica en las Reglas de san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso del Bierzo », dans SANTIAGO-OTERO (coord.), *El Camino de Santiago*, Valladolid, 1992, p. 39-51.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « *Liber Ordinum* de San Prudencio de Monte Laturce (AMS 4) », dans C. GARCÍA TURZA (coord.), *Los manuscritos visigóticos : estudio paleográfico y codicológico. I. Códices riojanos datados*, Logroño, 2002, p. 201-226.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Consideraciones históricas y codicológicas en torno al Beato de Silos », dans *Beato de Liébana. Códice del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Barcelone, 2003, p. 11-69.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Vida cotidiana de clérigos y monjes : sus cargos y oficios en la documentación leonesa », dans *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, 2 vol., León, 2007 (FEHL, 117-118), vol. 1, p. 675-712.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Liturgia hispana y liturgia romana : el cambio de rito en el monasterio de Silos », dans *Biblioteca. Estudio e investigación*, 23, 2008, p. 237-246.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., « Consumo y ascesis : comer, beber y vestir en los monasterios y cabildos », dans E. LÓPEZ OJEDA (éd.), *Comer, beber, vivir. Consumo y niveles de vida en la Edad Media hispánica. XXI Semana de estudios medievales, Nájera, del 2 al 6 de agosto de 2010*, Logroño, 2011, p. 279-320.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., RÍO, A. DEL et RIVALTA, V., « Hallazgo de una tumba de los siglos X-XI en el monasterio de Silos », dans *Boletín del Museo arqueológico nacional*, 21-22-23, 2003-2004-2005, p. 39-46.
- VIVAS, M., *La privation de sépulture au Moyen Âge : l'exemple de la province ecclésiastique de Bordeaux (X<sup>e</sup>-début du XIV<sup>e</sup> siècles)*, Université de Poitiers, 2012 [En ligne] <http://nuxeo.edel.univ-poitiers.fr/nuxeo/site/esupversions/d1b508cc-1d8f-4085-8fec-0d1788ab7a46>, consulté le 11 mai 2014.
- VIVES, J., « Las actas de los Varones apostólicos », dans *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Rome, 1948 (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », 22), p. 34-45.

- VIVES, J., « En torno a la datación del Antifonario Legionense », dans *Hispania sacra*, 8, 1955, p. 117-1124.
- VIVES, J., « Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica », dans *Hispania sacra*, 17, 1964, p. 495-508.
- VOGEL, C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1952.
- VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966.
- VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.
- VOGEL, C., « La règle de s. Benoît et le culte chrétien : prêtre-moine et moine-prêtre », dans *Atti del 7<sup>o</sup> Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980*, vol. 2, Spolète, 1982, p. 409-427.
- VOGÜÉ, A. DE, « *Sub regula uel abbate*. Étude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes », dans *Collectanea cisterciensia*, 33, 1971, p. 209-241.
- VOGÜÉ, A. DE, « Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez saint Benoît et autour de lui », dans *Collectanea cisterciensia*, 43, 1981, p. 337-365.
- VOGÜÉ, A. DE, « La pauvreté dans le monachisme occidental du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle », dans *Collectanea cisterciensia*, 46, 1984, p. 177-185.
- VOGÜÉ, A. DE, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 46).
- VOGÜÉ, A. DE, « Le *codex* de Leodegundia (Escorial a.I.13). Identification et interprétation de quelques morceaux », dans *Revue bénédictine*, 96, 1986, p. 100-105.
- VOGÜÉ, A. DE, *Aimer le jeûne. L'expérience monastique*, Paris, 1988.
- VOGÜÉ, A. DE, « *Martyrium in occulto*. Le martyr du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo », dans *ID., Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, Rome, 2000 (Studia Anselmiana, 130), p. 785-802.
- VOGÜÉ, A. DE, « Aux origines de l'habit monastique (III<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle) », dans *Studia Monastica*, 43, 2001, p. 7-20.
- VOGÜÉ, A. DE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie : le monachisme latin*, vol. 11, *La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2007.

- VONES-LIEBENSTEIN, U., « L'expansion des chanoines réguliers dans la péninsule ibérique au XII<sup>e</sup> siècle », dans M. PARISSÉ (éd.), *Les Chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne, 2009, p. 429-453.
- WALKER, R., *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, Londres-Toronto, 1998.
- WEBER, M., « Les voies du salut-délivrance et leur influence sur la conduite de vie », dans *ID.*, *Sociologie des religions. Texte réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein*, Paris, 1996<sup>2</sup>, p. 177-240.
- WEINBERGER, S., « Donations-ventes ou ventes-donations ? Confusion ou système dans la Provence du XI<sup>e</sup> siècle », dans *Le Moyen Âge*, 105, 1999, p. 667-680.
- WEMPLE, S. F., *Women in Frankish society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie, 1981.
- WERCKMEISTER, O.-K., « Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei », dans *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spolète, 1965 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 12), vol. 2, p. 933-968.
- WERCKMEISTER, O.-K., « The First Romanesque Beatus Manuscripts and the Liturgy of Death », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, vol. I\*\*, Madrid, 1980, p. 165-192.
- WERCKMEISTER, O.-K., « Art of the Frontier : Mozarabic Monasticism », dans *The Art of Medieval Spain, A. D. 500-1200*, New York, 1993, p. 121-132.
- WHITE, S., *Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill-Londres, 1988.
- WHITEHILL, W. M., « Un códice visigótico de San Pedro de Cardeña », dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 107, 1935, p. 508-514.
- WHITEHILL, W. M. et PÉREZ DE URBEL, J., *Los manuscritos del real monasterio de Santo Domingo de Silos*, Madrid, 1930.
- WILLIAMS, J., « A Contribution to the History of the Castilian Monastery of Valeránica and the Scribe Florentius », dans *Madriider Mitteilungen*, 11, 1970, p. 231-248.
- WILLIAMS, J., « Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana », dans R. K. EMMERSON et B. MCGINN (éd.), *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1992, 217-233.

- WILLIAMS, J., « Cruz de Santiago de Peñalba », dans *Santiago, camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela. Monasterio de San Martín Pinario, Saint-Jacques-de-Compostelle*, 1993, p. 261-262.
- WILLIAMS, J., « Sarcophagus of Saint Martin of Dume », dans *The Art of Medieval Spain. A. D. 500-1200*, New York, 1994, n° 67, p. 138-140.
- WILLIAMS, J., *The Illustrated Beatus : A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 vol., Londres-Turnhout, 1994-2003.
- WILLIAMS, J., « El Beato de Tábara », dans ID. et V. GARCÍA LOBO, *Beato de Tábara. Original conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Estudios*, Madrid, 2005 (Colección Scriptorium, 20).
- WILLIAMS, J., *El scriptorium de Tábara, cuna del renacimiento de los Beatos*, Tábara, 2011.
- WILLIAMS, J., « San Isidoro Exposed : The Vicissitudes of Research in Romanesque Art », dans *Journal of Medieval Iberian Studies*, 3, 2011, p. 93-116.
- WILSDORF, C., « Un voyage de Sanche I<sup>er</sup>-Garcia, roi de Navarre, à Remiremont », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 130, 1972, p. 227-230.
- WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988.
- WOLF, K. B., « The Earliest Latin Lives of Muhammad », dans M. GERVERS et R. J. BIKHAZI (éd.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, p. 89-101.
- WOLLASCH, J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Munich, 1973.
- WOLLASCH, J., « Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les “conversions” à la vie monastique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Revue historique*, 264, 1980, p. 3-24.
- WOLLASCH, J., « Das Mönchsgelübde als Opfer », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 18, 1984, p. 529-545.
- WOLLASCH, J., « Les moines et la mémoire des morts », dans D. IOGNA-PRAT et J.-C. PICARD (éd.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, 1990, p. 47-54.
- WOOD, S., *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford, 2006.
- WRIGHT, R., « La difusión inmediata del documento : lenguaje y lectura en el siglo X », dans ESCALONA et SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires*, p. 117-126.

- YÁÑES CIFUENTES, M. DEL P., *El monasterio de Santiago de León*, León-Barcelone, 1972 (FEHL, 6).
- YARZA LUACES, J., « Las miniaturas del Antifonario de León », dans *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología*, 1976, p. 181-205.
- YARZA LUACES, J., « El infierno del Beato de Silos », dans *Pro arte*, 12, 1977, p. 26-39.
- YARZA LUACES, J., *Arte y arquitectura en España, 500-1250*, Madrid, 1979.
- YE'OR, B., *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Londres-Toronto, 1986.
- YEPES, A. DE, *Coronica general de la orden de san Benito, patriarca de religiosos*, 6 vol., Madrid, 1609-1610, éd. abrégée J. PÉREZ DE URBEL, *Crónica general de la Orden de San Benito*, 3 vol., Madrid, 1959-1960 (Biblioteca de autores cristianos, 123-125).
- YOUNG, S., « The Bishops of the Early Medieval Spanish Diocese of Britonia », dans *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 45, 2003, p. 1-20.
- YOUNG, S., *Britonia : Caminos nuevos*, La Corogne, 2004.
- ZABALZA DUQUE, M., « Hallazgo del documento original de la fundación del monasterio de Oña », dans *El pasado histórico de Castilla y León. Actas del I Congreso de historia de Castilla y León*, Burgos, 1983, p. 325-333.
- ZABALZA DUQUE, M., « El documento fundacional del monasterio de Oña (1011) : estudio y comentario », dans R. SÁNCHEZ DOMINGO (éd.), *San Salvador de Oña. Mil años de historia*, Oña, 2011, p. 122-151.
- ZAPKE, S., (éd.), *Hispania vetus. Manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, Bilbao, 2007.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., « Abadologio del monasterio de San Julián de Samos (siglos VIII-XX) », dans *Estudios mindonienses*, 12, 1996, p. 469-503.
- ZIMMERMANN, M., « Protocoles et préambules dans les documents catalans du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. Évolution diplomatique et signification spirituelle, II. Les préambules », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 11, 1975, p. 51-79.
- ZIMMERMANN, M., *Écrire et lire en Catalogne (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, 2 vol., Madrid, 2003 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 23).
- ZIMMERMANN, M., « Les actes de consécration d'églises. Construction d'un espace et d'un temps chrétiens dans la Catalogne médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », dans HENRIET (éd.), *À la recherche de légitimités*, p. 29-52.

ZIMMERMANN, M., « Le clergé et la guerre en Catalogne aux alentours de l'an mil », dans T. DESWARTE et P. SÉNAC (dir.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an Mil*, Turnhout, 2005 (Culture et société médiévales), p. 191-207.

## INDEX MONASTERIORUM

- Abelania..... 568, 569  
 Abelio ..... 235, 280, 293, 321, 554  
 Abellar, San Cosme y San Damián de .....  
 109, 112, 131, 135, 141, 167, 168, 183,  
 191, 440, 450, 452, 458, 483, 496, 548,  
 549, 553, 557, 600, 610, 620, 625, 633,  
 634, 670, 687, 689, 735, 782, 783  
 Abhabzes ..... 381  
 Aboño, San Juan de ..... 234  
 Agalí ..... 226, 644  
 Ageo ..... 553, 634  
 Aguas Calidas..... 125, 126, 729, 789  
 Agüera, San Andrés de ..... 318  
 Aguilar de Campoo, San Martín de ..... 74  
 Aguilar, Santa María de ..... 664  
 Alaba, San Esteban de ..... 289  
 Alaón, Santa María de .....  
 207, 398, 454, 586, 650, 653, 670  
 Albarellos, San Miguel de ..... 312  
 Albares ..... 184  
 Albelda, San Martín de .....  
 59, 60, 72, 138, 148, 149, 153, 156, 157,  
 158, 160, 174, 177, 183, 217, 218, 219,  
 226, 306, 348, 376, 398, 401, 466, 468,  
 485, 511, 522, 539, 558, 574, 601, 610,  
 623, 624, 626, 657, 672, 679, 735, 748,  
 753, 765, 787  
 Albillos, San Millán de ..... 244  
 Aldoar, San Martín de ..... 240, 299  
 Aliso, San Martín de ..... 309  
 Almazcara, San Miguel de ..... 325  
 Almazcara, San Salvador de ..... 326  
 Almerozo, San Vicente de ..... 781  
 Amoeiro, Santa María de ..... 316, 596  
 Angély, Saint-Jean d' ..... 161  
 Aniane ..... 67, 105, 110, 145, 183, 461  
 Anoya, San Salvador de ..... 781  
 Antealtares, San Pelayo de .....  
 99, 100, 484, 536, 559, 576, 739  
 Antoniane, San Salvador de ..... 305  
 Arboniés, Santa María de ..... 234  
 Ardón, San Justo y San Pastor de .....  
 80, 183, 374  
 Arenas de Iguña, Santa Teodosia de .... 596  
 Argilal, Santa María de ..... 648, 652  
 Arlanza, San Pedro de .....  
 80, 133, 142, 143, 177, 195, 336, 398,  
 400, 423, 459, 468, 489, 490, 496, 501,  
 588, 695, 734, 735  
 Armal ..... 183  
 Arnoya, San Salvador de ..... 82, 286  
 Arouca, São Pedro de ..... 176, 254, 264, 289,  
 309, 340, 361, 374, 495  
 Asán ..... 643, 644  
 Asia, San Andrés de ..... 235, 239, 253  
 Astigarribia, San Andrés de ..... 313, 317  
 Astorga, San Acisclo d' ..... 671  
 Astorga, San Dictino de ..... 352  
 Asurviale, San Ciprian de ..... 599, 635  
 Atilio, San Ciprian de ..... 294  
 Auch, Saint-Orens d' ..... 485  
 Bacón, Santa María de ..... 253  
 Ballarán, Santa María de ..... 294  
 Bande, San Salvador de ..... 246  
 Baños, Santa Cruz de ..... 355  
 Barbadelo, Santa María de ..... 782  
 Barbadelo, Santiago de .....  
 191, 247, 286, 290, 782  
 Barbudo, Santo Antonino de ..... 317  
 Barniedo, Santiago de ..... 313  
 Barós, San Fructuoso de .....  
 221, 226, 748, 761  
 Barreto, Santa María de .....  
 121, 235, 245, 729, 789  
 Barxa, San Salvador de ..... 235  
 Bárzena ..... 494  
 Belbimbre, San Millán de ..... 195  
 Beleña ..... 595  
 Berlanga, San Baudelio de ..... 628  
 Beserano, San Úrbez de ..... 506  
 Biniés, Santa Eufemia de ..... 172, 553  
 Boada, San Andrés de ..... 623, 625  
 Bobatella ..... 112  
 Bobatella, San Félix de ..... 203  
 Boñar, San Adrián de .....  
 133, 134, 492, 630, 732, 735  
 Borda ..... 429  
 Búbal, San Salvador de ..... 420  
 Búbal, Santa Eulalia de ..... 729, 789  
 Buezo, San Pedro de ..... 342, 343, 418, 558

Burgos, San Juan de .....	27, 166, 167, 588
Burgos, Santa Columba de .....	588
Caaveiro, San Juan de .....	153
Caldelas .....	333
Callobre, San Isidoro de .....	735, 738
Cañas, Santa María de .....	352, 553
Candamo, San Tirso de .....	611
Cantamuda, San Salvador de .....	311, 489
Caravia .....	311
Carboeiro, San Lorenzo de .....	158, 365, 410, 420, 588, 629
Cárdaba, Santa María de .....	623
Cardeña, San Pedro de .....	51, 74, 75, 76, 80, 113, 117, 127, 142, 143, 160, 171, 184, 195, 234, 248, 255, 278, 302, 305, 313, 334, 336, 401, 408, 442, 454, 457, 484, 489, 492, 501, 565, 588, 594, 601, 613, 622, 646, 654, 729, 741, 743, 789
Cárdenas, Santa María del .....	83
Carracedo, San Salvador de .....	59, 139, 554, 653
Carrión, San Zoilo de .....	471, 560, 695
Castañeda, San Martín de .....	632, 684, 685, 686, 821
Castañeda, Santa Leocadia de .....	128, 501
Castaño, San Pedro de .....	189, 252
Castrelo .....	357
Castres, Saint-Benoît de .....	700
Castromalo, San Román de ..	260, 265, 276
Cea, San Salvador del .....	273
Cea, San Vicente del .....	313
Celanova, San Salvador de .....	76, 89, 93, 112, 125, 176, 184, 189, 191, 192, 196, 197, 200, 202, 203, 212, 236, 250, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 277, 279, 281, 282, 284, 285, 286, 290, 291, 299, 315, 320, 321, 336, 337, 341, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 361, 362, 381, 397, 398, 400, 414, 420, 422, 454, 455, 457, 484, 495, 513, 553, 554, 556, 557, 562, 583, 586, 588, 596, 600, 606, 607, 634, 636, 637, 638, 648, 649, 655, 676, 694, 782, 783
Celariolo, Santiago de .....	483
Cellario, San Juan de .....	682, 694
Cellariolo, Santiago de .....	782
Cercito, San Martín de .....	558, 616, 669
Cerecedo, San Juan Bautista de .....	787
Cerrato, San Juan de .....	168
Cete, San Pedro y San Pablo de ...	158, 184
Cillas, San Martín de .....	166, 254, 276, 344, 368, 429, 616, 617
Cinis, San Salvador de ..	113, 355, 653, 668
Cis, San Salvador de .....	455, 458
Cistierna .....	312
Cluny .....	27, 47, 100, 130, 164, 168, 177, 190, 225, 227, 230, 360, 370, 463, 464, 471, 485, 504, 553, 659, 665, 748
Coimbra, São Martinho de .....	628, 678
Compludo, San Justo y San Pastor de ..	644
Condado, San Ciprian del .....	94
Congostro, San Andrés de .....	294, 338
Conques, Sainte-Foy de .....	486, 629, 662
Cordovilla, Santa Eugenia de .....	275
Corias, San Juan Bautista de .....	237, 249, 250, 285, 298, 315, 422, 423, 460, 484, 588, 633, 735
Cornellana, San Salvador de .....	237, 239, 243, 284, 285, 303, 315, 667
Corticela .....	99
Cosgaya, Santa María de .....	595
Covarrubias, San Cosme y San Damián de	237, 241, 243, 281, 298, 311, 314, 342, 365, 366, 422, 496, 538, 563, 587, 658, 769
Coyanza, San Vicente de .....	782
Curtis, Santa Eulalia de .....	283
Deva, San Salvador de .....	234
Dondisla, San Román de .....	235
Dueñas, San Clemente de .....	782
Dueñas, San Isidro de .....	133, 135, 398, 623, 732, 734, 735
Dueñas, San Pedro de .....	164, 168, 206, 713, 735
Dumio .....	117, 388, 541, 599, 747, 773
Duratón, San Frutos del .....	507, 801
Eburi, San Justo y San Pastor de ..	294, 372
Elaba, San Esteban de .....	253, 419
Elocuáin .....	317
Entrepeñas, San Román de .....	131, 202, 281, 285, 732, 735
Ermolfi, Santa Eulalia de .....	258
Escalada, San Martín de .....	277, 303, 326
Escalada, San Miguel de .....	423, 459, 612, 635, 684, 685, 686, 811, 815
Esla, San Antolín del .....	237, 272, 285, 289, 290, 300
Esla, San Salvador del .....	237

Eslonza, San Pedro de .....	557, 588, 665, 679, 735, 736, 786, 787, 788, 799
80, 458, 499, 647, 649, 651, 652, 656, 701, 735	
Espinareda, San Andrés de .....	739
Estivalez, Santa María de .....	459
Fanlo, San Andrés de .....	97, 678, 692, 785, 819
Fingoi, Santa Eulalia de .....	254
Fitero, Santa María de .....	277
Flavelo, San Salvador de .....	240
Foncebadón, San Salvador de .....	546, 560, 590
Forcellas, San Pedro de .....	546
Fromista, San Martín de .....	785
Fuenfría, Santa María de .....	307, 429, 494, 616
Fuentes, San Salvador de .....	244
Gállego, San Genaro del .....	312, 314, 637
Gallego, San Úrbez de .....	507
Gavín, San Pelayo de .....	302
Glanfeuil .....	504
Gorze .....	699
Grajal, San Pelayo de .....	435
Grañón, San Miguel de .....	317
Grañón, Santo Tomás de .....	317
Grau, San Martín de .....	320
Grijó, São Salvador de .....	247, 299
Gualtar, San Miguel de .....	316
Guasillo, San Adrián de .....	84
Guimarães, São Salvador de .....	110, 111, 115, 117, 142, 143, 146, 183, 237, 239, 243, 257, 258, 259, 260, 265, 266, 267, 271, 272, 276, 284, 288, 290, 293, 297, 299, 319, 322, 340, 341, 360, 365, 366, 373, 422, 450, 495, 563, 565, 588, 633, 638, 676, 677, 782
Guimir, San Antolín de .....	156, 158
Guipúzcoa, San Salvador de .....	172
Herias, Santa Eulalia de .....	126, 309, 455
Hérmedes, San Juan de .....	735
Hoyo, San Millán de .....	235, 239, 295
Huarte, San Esteban de .....	82, 256
Huértalo, San Esteban de .....	254, 276, 292
Husillos, Santa María de .....	739
Ibañeta, San Salvador de .....	317, 560
Ibeas, San Cristóbal de .....	275, 293
Igal, San Vicente de .....	564, 565, 616
Intranio, San Cosme y San Damián de .....	632
Irache, Santa María de .....	75, 156, 160, 174, 176, 375, 401, 464,
	557, 588, 665, 679, 735, 736, 786, 787, 788, 799
Jaca, San Pedro de .....	627
Jaurrieta, San Juan de .....	235, 246
Jubera, San Andrés de .....	626
Kaozolos, San Cosme y San Damián de .....	372, 380
La Chaise-Dieu .....	27, 167, 517
La Cogolla, San Millán de .....	44, 71, 73, 76, 138, 155, 160, 171, 174, 177, 198, 203, 206, 218, 224, 225, 226, 227, 241, 308, 313, 336, 339, 349, 352, 353, 368, 382, 388, 391, 401, 436, 438, 445, 449, 459, 463, 485, 489, 504, 506, 512, 514, 538, 539, 540, 553, 554, 561, 579, 587, 588, 601, 609, 610, 613, 617, 624, 625, 631, 632, 644, 648, 654, 660, 663, 673, 676, 694, 707, 735, 742, 748, 759, 782, 783, 785, 803
La Corticela, Santa María de .....	458
La Cortina, San Juan de .....	248, 286, 367, 784
La Fuente, San Martín de .....	273, 274, 276, 303
La Nave, San Pedro de .....	623, 635, 813
La Peña, San Juan de .....	51, 76, 84, 98, 160, 162, 165, 166, 171, 172, 174, 256, 302, 316, 333, 349, 374, 401, 420, 423, 429, 430, 460, 464, 468, 469, 470, 489, 491, 496, 527, 538, 540, 553, 556, 558, 561, 563, 564, 565, 574, 588, 589, 603, 609, 610, 627, 628, 630, 656, 659, 661, 662, 664, 665, 667, 668, 677, 678, 680, 691, 695, 707, 719, 735, 736, 737, 784, 788, 797, 799
La Peña, San Prudencio de .....	306
La Piñera, San Salvador de .....	253
La Sauve-Majeure .....	465, 629, 659, 661
La Serós, Santa Cruz de .....	355, 359, 366, 429, 464
La Valcepollera, San Clemente de .....	317
La Vega, San Juan de .....	312
La Vega, San Miguel de .....	138, 735
Labasal, San Julián de .....	616
Lalín, San Martín de .....	237, 239, 263, 282, 286, 290, 291, 293, 422, 735, 784
Landa, Santa María de .....	317
Lara, Santa María de .....	195, 617
Larrasoña .....	82, 497
Larraun, Santa María de .....	255

Las Palmas, San Adrián de.....	608	Lorenzana, San Salvador de .....	
Las Tres Celdas .....	308	72, 492, 735, 737	
Leça, São Salvador de .....		Lorvão, São Mamede de .....	
122, 125, 126, 175, 255, 668, 669, 729		75, 76, 175, 361, 430, 618, 633, 658,	
Leire, San Salvador de.....		669, 676, 690, 782	
45, 75, 76, 79, 160, 174, 177, 206, 211,		Louredo, San Vicente de.....	109
223, 224, 226, 234, 246, 255, 313, 344,		Loyo, Santa María de.....	
348, 350, 368, 369, 399, 401, 420, 423,		90, 111, 118, 200, 262, 263, 266, 295,	
437, 440, 442, 459, 464, 466, 469, 489,		296, 354, 492, 600	
491, 513, 514, 524, 553, 558, 560, 561,		Luquedeng, Santiago de.....	256, 293
562, 564, 565, 574, 588, 601, 608, 616,		Marcigny, Saint-Pierre de.....	
627, 629, 633, 657, 664, 667, 670, 675,		164, 360, 370, 471	
679, 694, 695, 696, 697, 698, 707, 735,		Marmellar, Santa Eugenia de.....	458
738, 748, 767, 783, 785, 787, 799, 823		Marseille, Saint-Victor de.....	649
Lemos, San Juan de .....	252	Maximus .....	599
Lena, Santa Cristina de.....	612, 811	Mazonos, San Ángel de .....	429
León, San Adrián de.....	166, 735	Mazuecos, San Pedro de.....	234
León, San Benito de .....	157, 158	Meilán, Santiago de .....	158
León, San Claudio de .....	166, 577, 644	Melque, Santa María de.....	
León, San Félix de.....	138, 169, 735	550, 551, 552, 805	
León, San Isidoro de.....		Mendibezúa.....	450
43, 101, 102, 314, 366, 423, 466, 469,		Mezozzo, Santa María de .....	
489, 562, 574, 608, 695		201, 245, 246, 312, 484, 729, 789	
León, San Juan Bautista de.....		Miranda, San Román de .....	317
237, 239, 267, 281, 296, 318, 354, 363,		Modúbar, San Martín de.....	
458		132, 171, 453, 454, 729, 733, 735, 789	
León, San Juan de.....	326	Moissac .....	486
León, San Miguel de.....	169, 301, 632, 735,	Moixolos .....	192, 348
782, 784		Molinos, San Pedro de.....	343, 344, 349
León, San Pedro de.....	423	Montán, San Miguel de.....	82
León, San Pedro y San Pablo de.....		Mont-Cassin, Saint-Benoît du .....	645
361, 647, 652, 653		Monte Irago, San Salvador del .....	546, 588
León, San Pelayo de .....	78, 366, 695	Monte Laturce, San Pedro de.....	466
León, San Vicente de.....	138, 170, 735	Monte Laturce, San Prudencio de.....	
León, Santa Cristina de .....		159, 449, 468, 503	
252, 283, 293, 554, 647, 649, 651, 652,		Montecastro, São Romão de .....	788
653		Monteliós, San Fructuoso de .....	
León, Santa María de.....	317, 735	620, 643, 644	
León, Santiago de .....		Montes, San Andrés de .....	109
95, 137, 252, 283, 407, 501, 647, 735		Montes, San Isidro de .....	629
Les Puelles, Sant Pere de.....	649	Montes, San Pedro de .....	
Liberry, Santa Cruz de .....	345	109, 138, 309, 398, 483, 501, 512, 526,	
Ligugé.....	154	537, 546, 553, 554, 572, 634, 635	
Limia, Santa Comba de .....		Montes, Santa Lucía de.....	73, 322
292, 295, 318, 319, 341		Montserrat.....	490
Limoges, Saint-Martial de.....	486	Monzón .....	372
Loberuela, San Salvador de.....	320, 495	Moreira, Santa Tecla de.....	257, 265
Logo, San Juan de .....	782	Moreruela de Tábara.....	621, 622
Longares, San Salvador de .....		Mortolanes, Santiago de .....	729
235, 247, 258, 292		Nájera, Santa María de .....	
Lordosa, San Pedro de..	235, 279, 293, 299		

100, 238, 286, 312, 313, 359, 401, 584, 588, 652, 661, 735	Pedroso, San Miguel de .....
Nájera, Santa Nunilo y Santa Alodia de..... 148	141, 355, 374, 617, 644, 729
Naroba, San Pedro y San Pablo de..... 122, 124, 125, 126, 127, 729, 789	Peñalba, Santiago de.....
Negrello, San Miguel de.....	73, 109, 184, 512, 537, 542, 543, 544, 550, 613, 635, 661, 813, 817
235, 286, 619, 781	Pendorada, São João de .....
Negrillos, San Pedro de..... 240	141, 176, 374, 785
Neiva, São Romão de..... 735, 738	Pereda, San Martín de... 243, 260, 284, 354
Nogal, San Salvador de..... 350, 463, 735	Pesquera, San Justo y San Pastor de.... 234, 456
Obarra, Santa María de. 398, 602, 626, 655	Piasca, Santa María de.....
Oca, San Félix de..... 234, 617, 670	122, 125, 126, 248, 272, 273, 274, 276, 293, 303, 366, 729, 785
Odieta .....	Picosacro, San Sebastián de.....
317	99, 323, 536, 543, 552, 609
Olmos, Santa María de..... 278	Pierna, San Salvador de..... 735
Oña, San Salvador de .....	Pinario, San Martín..... 99, 559, 588
152, 160, 161, 162, 165, 237, 241, 243, 293, 298, 311, 314, 342, 365, 366, 422, 423, 436, 489, 582, 587, 588, 589, 606, 658, 667, 769, 771	Piñeira, San Pelayo de..... 294, 321
Oraste, San Esteban de..... 429	Pinza, San Ciprian de..... 212, 555
Orbañanos, San Juan de.....	Planeto, San Salvador de..... 234
122, 123, 125, 127, 454, 553, 729, 789	Pobajas, San Román de..... 173
Orede, San Pedro de..... 325	Polvorosa, San Salvador de .....
Oria, San Pedro y San Pablo de.... 239, 280	248, 275, 293, 304, 309, 326, 341
Orna, San Antolín de..... 248	Pombeiro, San Vicente de..... 455, 638
Oseja..... 83	Pontacre, San Martín de..... 235, 239, 289
Osina, San Salvador de..... 235	Porcellos, San Millán de..... 234
Ostulata, San Vicente de..... 453	Porto Marino, Santa Marina de..... 263
Otero de las Dueñas, Santa María de .. 396, 397	Pozua, San Isidro de..... 632
Oteruelo, San Pedro y San Pablo de..... 632	Pozuelo, San Pelayo de..... 248
Oviedo, San Juan Bautista de..... 669	Pravia, Santianes de..... 357
Oviedo, San Pelayo de.....	Prés, Saint-Germain des..... 699
357, 358, 362, 363, 564, 565, 785	Priesca, San Salvador de..... 611
Oviedo, San Vicente de.....	Puerto, Santa María del..... 302, 312, 322
99, 183, 372, 379, 735	Pulvurera, Santa Columba de..... 558
Oviedo, Santa Cruz de..... 234	Puyó, San Salvador de..... 497
Paço de Sousa, São Salvador de 141, 668, 783	Quiroga..... 333
Pacorbo, San Juan de..... 588	Renche, Santiago de..... 367
Palat de Rey, San Salvador de.....	Rezmondo, Santa María de..... 317
366, 423, 529, 574, 695	Ribadevias..... 312
Palatiolo..... 451	Ribas de Sil, San Esteban de.....
Pampaneto, San Prudencio de .....	250, 263, 553
625, 657, 787	Ribeira, Santa María de .....
Pardomino, San Andrés de.....	235, 257, 278, 290, 293, 346, 365
74, 141, 538, 543, 544, 561, 633, 735	Ribeiro, San Claudio de..... 247, 399
Pardomino, San Pedro y San Pablo de . 785	Río de Polos, San Bartolomé de..... 597
Pecaria, Santa Eulalia de .....	Ripa, San Miguel de..... 79
280, 735, 736, 737	Ripoll, Santa María de..... 154, 159, 653
	Rivarredonda, San Antolín de..... 203
	Robleda..... 333
	Rocas, San Pedro de..... 349, 543
	Roda, San Pedro de..... 799

Roda, San Victorián de.....	627	Santa Columba.....	313
Roncal, San Martín de.....	75, 524, 607	Santa Cristina.....	729
Rosende, San Martín de.....		Santa Dorotea.....	355
128, 418, 454, 729, 781, 789		Santa María.....	84, 142, 247, 351, 739
Rozuela, San Justo y San Pastor de.....	348	Santa Pía.....	276
Rufiana.....	644	Santillana.....	
Ruiforco, San Julián de.....	571	99, 101, 125, 454, 588, 729, 789	
Sabero, San Félix de.....	312	Santo Tirso.....	317
Sabucedo, San Vicente de.....	79	Santralavilla, San Alejandro de.....	138
Sahagún.....		Sarasa, San Martín de.....	317
44, 59, 76, 80, 83, 89, 95, 133, 135, 136,		Sarrablo, San Úrbez de.....	507
163, 164, 165, 168, 169, 174, 175, 184,		Sasabe, San Adrián de.....	601
203, 207, 208, 222, 226, 234, 278, 302,		Sauto, San Pedro y San Pablo de.....	289
303, 308, 337, 343, 345, 349, 360, 400,		Savignaneco.....	312
420, 430, 431, 443, 456, 457, 458, 460,		Serravol, San Urbés de.....	637
463, 464, 470, 471, 472, 489, 523, 527,		Servitano.....	643
529, 553, 557, 560, 562, 564, 566, 570,		Sever do Vouga, São Andrés de.....	655
571, 574, 584, 586, 588, 589, 617, 620,		Severo.....	320
625, 628, 630, 638, 646, 647, 651, 654,		Silos, San Sebastián de.....	
656, 681, 683, 684, 685, 686, 689, 701,		58, 60, 71, 73, 91, 92, 93, 115, 139, 152,	
707, 713, 731, 735, 745, 748, 784, 785,		154, 155, 158, 159, 173, 197, 198, 201,	
786, 787		206, 207, 208, 282, 363, 373, 376, 377,	
Saint-Mihiel.....	60, 149, 151, 711, 741	385, 387, 388, 389, 438, 445, 449, 459,	
Saint-Pons.....	799	461, 462, 473, 489, 508, 509, 512, 517,	
Saint-Riquier.....	461	538, 553, 564, 565, 582, 588, 608, 609,	
Salas, San Martín de.....	234	611, 612, 614, 636, 658, 673, 674, 727,	
Salceda.....	361, 653, 668	735, 737, 773	
Samos, San Julián de.....		Siresa, San Pedro de.....	
76, 79, 109, 168, 176, 184, 192, 196,		97, 101, 349, 359, 366, 414, 433, 436,	
199, 211, 234, 308, 321, 361, 367, 380,		437, 497, 558, 561, 589, 616	
381, 400, 427, 451, 455, 457, 464, 466,		Soandres, San Pedro de.....	783
483, 494, 495, 496, 553, 555, 559, 568,		Sobrado, Santa María de.....	
586, 602, 605, 606, 638, 644, 683, 685,		109, 236, 241, 268, 269, 270, 271, 272,	
686, 689, 692, 735, 738, 783, 784, 785		281, 282, 284, 287, 288, 290, 293, 296,	
San Adrián.....	352	299, 310, 311, 315, 316, 325, 397, 422,	
San Ciprian.....	696	455, 562, 638, 782	
San Ginés.....	696, 799	Sobrarbe, San Victorián de.....	
San Juan.....	84	165, 369, 399, 464, 469, 470, 589, 605,	
San Julián.....	341	638, 643, 655, 658, 661, 735, 799	
San Lorenzo, San Antolín de.....	735	Sojuela, San Julián de.....	652
San Miguel.....	352	Solsona, Santa María de.....	627
San Millán.....	138	Sorga, San Pedro de.....	286, 452, 781
San Pelayo.....	246	Sotovellanos.....	729
San Quirico.....	785	Sozello, San Andrés de.....	235, 293, 298
San Román y San Juan.....	80	Tábara, San Salvador de.....	
San Salvador.....	316	213, 215, 216, 217, 621, 622, 635, 677,	
San Saturnino.....	428	691, 748, 751	
San Úrbez.....	506	Taberna, San Pedro de.....	660, 662
San Vicente.....	171	Tabladillo, San Juan de.....	729
San Zacarias.....		Tabladillo, Santa María de.....	73, 537
433, 434, 500, 557, 558, 574, 698		Taranco, San Emeterio de.....	

235, 286, 289, 781	
Tejada, San Pedro de .....	122, 125, 729
Tera, Santa Marta de .....	317
Teverga, San Miguel de.....	242
Teverga, San Pedro de.....	158, 667
Teverga, Santianes de.....	360
Thomières, Saint-Pons de.....	
75, 343, 345, 465, 469, 627, 637, 659,	
661, 663	
Tibres.....	333
Tobilla, San Pedro y San Pablo de .....	255
Tobillas, San Román de.....	235
Tol, San Salvador de .....	255, 565
Tolède, San Servando de .....	
338, 588, 589, 628, 649, 657, 660, 678	
Toques, San Antolín de .....	
156, 157, 158, 588, 735	
Toro, Santa María de .....	647
Torres del Río.....	560
Treixedo.....	75
Trevías, San Miguel de.....	285
Triacastela, San Pedro y San Pablo de ...	79
Triacastela, Santa María de .....	783
Trobajo, San Cristóbal de.....	555
Trubia, Santa María de .....	257, 453, 482
Tubilla, San Miguel de .....	
238, 260, 275, 277, 280	
Tunis, San Pedro de.....	622
Tuñón, San Adrián de.....	460
Turieno, San Martín de.....	
71, 99, 126, 383, 455, 644, 784, 785	
Turris, Santa María de .....	655
Tuy, San Bartolomé de .....	484
Ura, San Mamés de .....	122, 125, 729
Urdaspal, San Salvador de.....	616
Usún, San Pedro de .....	437, 523, 616
Vacariça, São Salvador de.....	
126, 175, 255, 497, 606, 668, 669, 690	
Valcesá, San Juan de .....	510, 669
Valdávida, Santiago de.....	119
Valdecastro, San Tirso de.....	632
Valdeón, Santa Marina de ....	314, 588, 735
Valdesaz, San Ciprian de.....	
137, 199, 403, 556, 647, 649, 679, 735	
Valdevimbre, Santa María de.....	782
Valeránica, San Pedro de.....	
213, 214, 221, 243, 348, 350, 494, 496,	
691, 748, 749	
Valladolid, Santa María de .....	238
Valle de Saperos, San Juan de .....	317
Vallegimeno, San Esteban de .....	468
Valpuesta, Santa María de .....	
87, 89, 96, 418, 600, 784	
Valvánera, Santa María de.....	
76, 152, 174, 588, 735, 742	
Valverde, Santa Marina de .....	282
Vega.....	359
Vega, San Cristóbal de .....	638
Vekaria, San Cosme y San Damián de .	317
Vermoim, São Romão de.....	255
Veseo .....	525, 545, 621, 622
Vilanova, Santa María de .....	360
Vilanova, São Martinho de.....	301
Vilela.....	735
Villa Medina, San Martín de .....	212
Villabáscones, San Martín de .....	
594, 595, 596	
Villacete, San Salvador de.....	
71, 133, 222, 226, 275, 293, 295, 298,	
422, 733, 748, 763	
Villagómez, San Pelayo de .....	234
Villagonzalo, San Julián de .....	729
Villanueva de Carzana, Santa María de.....	
284	
Villar de Cobos, San Esteban de.....	318
Villare de Mazarafe .....	252
Villaverde, San Salvador de .....	326
Villavuega, San Salvador de.....	248
Vime .....	685
Viñón, San Pedro de ....	126, 195, 729, 789
Visunia, San Félix de .....	644
Vouga, São Sever do.....	254
Yarte, Santa María de .....	156
Yécora, San Miguel de .....	305, 306
Zaballa, San Tirso de .....	307
Zabalza, Santa María de .....	75
Zalurríbar, San Salvador de .....	317
Zamudia, San Pedro de .....	324, 635
Zotes, San Salvador de .....	292