

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RECONQUÊTE, GUERRE SAINTE ET CROISADE
DANS LE CODEX CALIXTINUS
OU
RÉDACTION DU MANUSCRIT ET CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ À
COMPOSTELLE AU XIIIÈ SIÈCLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

KEVIN MEDEIROS

JANVIER 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire de maîtrise n'aurait jamais pu être réalisé sans l'apport et le soutien moral et intellectuel de certaines personnes envers qui je suis infiniment redevable.

Je souhaite d'abord remercier et exprimer toute ma reconnaissance à Piroska Nagy de l'Université du Québec à Montréal d'avoir accepté de diriger ma recherche et de m'avoir guidée dans la conduite de ce travail. Ses commentaires, son apport, ses encouragements ainsi que sa disponibilité ont été d'une aide inestimable.

Je désire également remercier Patrick Henriet de l'École pratique des hautes études de m'avoir proposé le sujet de ce travail ainsi que de l'intérêt qu'il a porté à ma recherche en acceptant généreusement d'examiner les premières esquisses et de les enrichir par des remarques judicieuses. Je tiens également à lui exprimer ma profonde gratitude pour les nombreux articles et ouvrages qu'il m'a envoyés.

Il me faut également remercier mes collègues de l'UQÀM avec lesquelles j'ai partagé des moments de réflexion et de création, tant dans les cours qu'à l'extérieur. Je ne nommerai personne de peur d'en oublier, mais ils se reconnaîtront.

Mes derniers remerciements s'adressent tout naturellement à mes proches qui ont su, tout au long de la rédaction, me soutenir, m'encourager, me distraire, et comprendre les sacrifices qu'impose la rédaction d'un mémoire. Un gros merci d'abord à mes adorables parents Armand et Noëlla, de même qu'à mon frère, Fernando. Merci aussi à Marcelo et à Isabel, à Louis, à Yannick, à Pierre, à Marie-Ève, à Ulysse. Enfin, et non la moindre, je tiens à remercier ma compagne de vie, Cecilia, qui m'a soutenue tout au long de ce travail et qui même dans les moments les plus difficiles de mon cheminement, n'a jamais cessé de m'encourager.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	vi
LISTE DES TABLEAUX.....	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
CONTEXTE HISTORIQUE, HISTORIOGRAPHIE, SOURCES ET MÉTHODE D'ANALYSE	5
1.1 Contexte historique	5
1.2 Historiographie.....	8
1.2.2 <i>La Reconquête</i>	9
1.2.2 <i>La guerre sainte</i>	14
1.2.3 <i>La croisade</i>	19
1.2.4 Bilan de l'historiographie et définition de l'appareil conceptuel.....	23
1.3 Présentation des sources utilisées	25
1.3.1 <i>Le Codex Calixtinus</i>	25
1.3.2 <i>L'Historia Compostellana</i>	41
1.4 Méthode d'analyse	43
1.5 Conclusion	45
CHAPITRE II	
LA RECONQUÊTE : L'ÉLABORATION D'UN NOUVEAU MODÈLE DE RESTAURATION OU COMMENT RÉINVENTER LE PASSÉ HISPANIQUE POUR S'APPROPRIER UNE PLACE DE CHOIX	47
2.1 Le patrimoine wisigothique ou les bases d'une nouvelle tradition.....	47
2.2 La perte territoriale face aux musulmans : une occupation musulmane qui profite du laxisme confessionnel plutôt qu'une invasion.....	56
2.3 L'héritage chrétien à restaurer : le patrimoine de saint Jacques	65
2.4 Conclusion	78

CHAPITRE III	
GUERRE SAINTE : UNE CONCEPTION ROMAINE PILOTÉE PAR L'ÉGLISE DE COMPOSTELLE	80
3.1 L'universalisation du conflit : une conception romaine de la lutte.....	80
3.2 La saints au combat : aux origines de saint Jacques Matamores	94
3.3 Les bénéfices spirituels des combattants : un outil de pouvoir	106
3.4 Conclusion	114
CHAPITRE IV	
CROISADE : UNE EXPÉDITION SOUS LA FORME D'UN ITINÉRAIRE ORIENTÉ.....	116
4.1 Le lien entre la lutte et le pèlerinage	116
4.2 Le patrimoine de saint Jacques et la revendication du statut apostolique.....	123
4.3 Les chemins d'Espagne.....	132
4.4 Fondements historiques de la croisade d'Espagne selon le <i>Guide du Pèlerin</i>	140
4.5 Conclusion	145
CONCLUSION.....	147
APPENDICE A	
LES TERMES ASSOCIÉS À LA CONQUÊTE DE TERRITOIRE DANS LE <i>PSEUDO-TURPIN</i>	152
APPENDICE B	
LES TERMES DÉSIGNANT LES MUSULMANS DANS LE <i>PSEUDO-TURPIN</i> ET DANS LE <i>LIVRE DES MIRACLES</i>	153
APPENDICE C	
LES TERMES UTILISÉS POUR SE RÉFÉRER À LA GUERRE CONTRE LES MUSULMANS ET LEUR EMPLACEMENT DANS LE <i>PSEUDO-TURPIN</i> ET DANS LE <i>LIVRE DES MIRACLES</i>	156
APPENDICE D	
LES TERMES DÉSIGNANT LES COMBATTANTS CHRÉTIENS DANS LE <i>PSEUDO-TURPIN</i> ET DANS LE <i>LIVRE DES MIRACLES</i>	158
APPENDICE E	
LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE I.....	160
LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE II	165
LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE III	166

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE IV	167
LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE V	170
LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LES APPENDICES....	171
APPENDICE F	
GRILLE D'ANALYSE SUR LES BÉNÉFICES SPIRITUELS	172
APPENDICE G	
INITIALE « C » DU FOLIO 1 : PAPE CALIXTE ET LA RÉALISATION DU <i>CODEX CALIXTINUS</i>	175
APPENDICE H	
INITIALE « I » DU FOLIO 4 : SAINT JACQUES APÔTRE.....	176
APPENDICE I	
MINIATURE DU FOLIO 162 SUITE À LA RESTITUTION DE 1966 : LE SONGE DE CHARLEMAGNE.....	177
APPENDICE J	
ENLUMINURE DU FOLIO 162v : LE DÉPART DE CHARLEMAGNE ET DE SON ARMÉE VERS L'ESPAGNE ET LA SCÈNE DES SIX COMBATTANTS.....	178
APPENDICE K	
INITIALE « T » DU FOLIO 163 : HISTORIA TURPINI	179
BIBLIOGRAPHIE.....	180

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
G.1 Initiale « C » du folio 1 : Pape Calixte et la réalisation du <i>Codex Calixtinu</i>	175
H.1 Initiale « I » du folio 4 : Saint Jacques apôtres.....	176
I.1 Miniature du folio 162 suite à la restitution de 1966 : Le songe de Charlemagne.....	177
J.1 Enluminure du folio 162v : Le départ de Charlemagne et de son armée vers l'Espagne et la scène des six combattants.....	178
K.1 Initiale « T » du folio 163 : <i>Historia Turpini</i>	179

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
A.1 Les termes associés à la conquête de territoire dans le <i>Pseudo-Turpin</i>	152
B.1 Les termes désignant les musulmans dans le <i>Pseudo-Turpin</i>	153
B.2 Les termes désignant les musulmans dans le <i>Livre des Miracles</i>	155
C.1 Les termes utilisés pour se référer à la guerre contre les musulmans dans le <i>Pseudo-Turpin</i>	156
C. 2 Les termes utilisés pour se référer à la guerre contre les musulmans dans le <i>Livre des Miracles</i>	157
D.1 Les termes désignant les combattants chrétiens dans le <i>Pseudo-Turpin</i>	158
D.2 Les termes désignant les combattants chrétiens dans le <i>Livre des Miracles</i>	159
E.1 Les références à l'Espagne et à la Galice : Livre I	160
E.2 Les références à l'Espagne et à la Galice : Livre II.....	165
E.3 Les références à l'Espagne et à la Galice : Livre III.....	166
E.4 Les références à l'Espagne et à la Galice : Livre IV	167
E.5 Les références à l'Espagne et à la Galice : Livre V.....	170
E.6 Les références à l'Espagne et à la Galice : Les Appendices.....	171
F.1 Grille d'analyse sur les bénéfices spirituels.....	172

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise porte sur l'étude des notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* dans un manuscrit compostellan du XIIe siècle intitulé le *Codex Calixtinus*. Au-delà de la simple réflexion concernant la confrontation entre deux sociétés de confessions différentes, ce travail s'intéresse plus précisément à la relation entre la conception de la lutte contre les musulmans d'Espagne véhiculée par le *Codex Calixtinus* et l'élaboration de l'identité de l'Église de Compostelle à une époque où l'ensemble des pouvoirs chrétiens de la péninsule ibérique renoue et normalise leurs rapports avec le reste du monde chrétien.

Suivant l'introduction, l'historiographie de la *reconquête*, de la *guerre sainte* et de la *croisade* fait état de l'évolution de la recherche concernant chacune de ces notions et pose les bases conceptuelles à partir desquelles le travail d'analyse a été faite. À cela succède la présentation du *Codex Calixtinus* et d'une autre source compostellane du nom de l'*Historia Compostellana*. Les méthodes d'analyses par lesquelles nous avons abordé le manuscrit conclut cette section en rappelant l'intérêt de notre démarche à ne pas séparer les textes de ce manuscrit les uns des autres comme on le fait toujours. Les trois chapitres suivants consistent à analyser tour à tour les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* dans le *Codex Calixtinus* à partir de critères précis définis à la suite de l'historiographie.

Les résultats de l'analyse montrent que le discours de confrontation retrouvée dans le *Codex Calixtinus* a été utilisé par l'Église de Compostelle pour s'attirer des bénéfices politiques et symboliques sur la lutte contre les musulmans d'Espagne, mais également sur les autres institutions chrétiennes. De la sorte, ce travail espère contribuer à comprendre la *reconquête*, la *guerre sainte* et la *croisade* comme des constructions conceptuelles ancrées dans un jeu de pouvoirs au sein du tissu social chrétien même, et non pas systématiquement orientés contre l'Islam.

Reconquête - Guerre sainte - Croisade - Codex Calixtinus - Compostelle

INTRODUCTION

La *reconquête*, la *guerre sainte* et la *croisade* sont des termes souvent employés pour désigner la lutte menée par les chrétiens contre les musulmans de la péninsule ibérique au Moyen Âge. Chacun de ces termes renvoie pourtant à un concept spécifique, mais dont les définitions restent toujours matière à débat entre historiens. La plupart s'entendent néanmoins pour dire que les concepts de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* servent de base pour désigner des idéologies ayant mobilisé les chrétiens à combattre les musulmans et qui se sont enchevêtrées et influencées les unes les autres en péninsule ibérique à partir du XI^e siècle. Ces idéologies ont constitué des systèmes de pensée entre lesquels a évolué l'attitude des chrétiens hispaniques face aux musulmans. Elles ont cependant varié selon les époques, les écrits qui en font la promotion et les foyers de transmission des textes. Ce mémoire de maîtrise vise à contribuer à l'analyse pluraliste des idéaux de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* en péninsule ibérique au XII^e siècle. Il s'agit plus précisément d'enquêter sur ce que prêchaient les autorités religieuses de la cathédrale de Compostelle au XII^e siècle concernant la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique à partir de ce que nous apporte un manuscrit qui en fait la promotion.

Le *Codex Calixtinus* est un manuscrit du XII^e siècle placé sous l'attribution du pape Calixte II (1119-1124), d'où son nom, et destiné à la glorification de l'apôtre Jacques et de son Église¹. Bien que la part de Calixte dans sa réalisation soit aujourd'hui minorée par tous les spécialistes du manuscrit, l'ouvrage n'en demeure pas moins un monument majeur de la culture hispanique médiévale. Il représente le plus ancien exemplaire du *Liber Sancti Jacobi*. Dérobé en 2011 et retrouvé un an plus tard par Interpol, le manuscrit a regagné l'endroit où il reposait depuis sa production,

¹ Il convient de noter que le nom de l'Église de saint Jacques ou de Compostelle, mentionné la plupart du temps dans ce mémoire, emploie le terme d'« Église » avec une majuscule puisqu'il désigne l'institution compostellane et non seulement l'édifice physique. Pour se référer au bâtiment, on priorisera l'usage du terme « cathédrale » pour éviter toute confusion.

soit la cathédrale de Compostelle². Le *Codex Calixtinus* est une compilation de cinq livres aux origines variées : le livre I comporte des textes liturgiques; le livre II recense vingt-quatre miracles effectués par saint Jacques; le livre III traite de la prédication et de la translation de l'apôtre en Espagne; le livre IV, ou l'histoire du *Pseudo-Turpin*, représente la plus ancienne version manuscrite du célèbre récit relatant la conquête de l'Espagne par Charlemagne; enfin le livre V, mieux connu comme étant le *Guide du Pèlerin*, présente les routes du pèlerinage menant à la cathédrale de Compostelle depuis la France. À ces cinq livres est venu s'ajouter un appendice. L'apport de ce mémoire de maîtrise aux études nombreuses qui le concernent consiste à étudier le *Codex Calixtinus* sans séparer les livres les uns des autres comme la plupart des études l'ont fait jusqu'ici³. Il faut cependant souligner qu'il n'existe encore aucune édition critique de l'ensemble du manuscrit⁴. Ce travail repose donc principalement sur la transcription latine du *Codex Calixtinus* de Klaus Herbers et Manuel Santos Noia (1998)⁵; ainsi que sur la traduction espagnole d'Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et Julio Feo (1951) revue et corrigée par Juan J. Moralejo et María José García Blanco (2004)⁶.

² La disparition du *Codex Calixtinus* a été annoncée le 7 juillet 2011 par les autorités de la cathédrale de Compostelle, l'endroit où il reposait depuis le XII^e siècle. Sur le vol du manuscrit, la valeur historique qu'on lui accorde, le dénouement de l'enquête et la retrouvaille, on peut consulter différents quotidiens sur le web.

³ La plupart des études ayant étudié le *Codex Calixtinus* dans son entièreté l'ont fait sur la base d'une analyse du manuscrit lui-même. On pense entre autres à l'excellent ouvrage de Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli Garcia Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, 360 p.

⁴ Des éditions partielles (basées sur un livre en particulier ou une partie d'un livre) ont néanmoins été faites. Elles sont présentées par Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 128-130.

⁵ *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, édité par Klaus Herbers et Manuel Santos-Noya, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998 (désormais *LSJ* pour les notes de bas de pages).

⁶ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, édité et traduit en espagnol par Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et Julio Feo, revue et corrigée par Juan J. Moralejo et María José García Blanco, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2004. Le recours à cette traduction s'explique notamment par la présence de notes qui éclairent plusieurs passages du texte.

Le récit du *Pseudo-Turpin* constitue un objet de recherche privilégié pour qui désire étudier le conflit en péninsule ibérique du XIIe siècle. Cependant, il a souvent été analysé séparément de son ensemble codicologique. La lecture globale du manuscrit qui guide ce travail souhaite ainsi contribuer à l'étude historique de la nature même de la lutte contre les musulmans en péninsule ibérique, à partir des notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade*, dans l'ensemble du manuscrit et non pas seulement sur le *Pseudo-Turpin* comme il a souvent été le cas. Cette approche s'inspire de l'intérêt renouvelé pour l'analyse des textes : la production d'un codex n'est plus perçue comme une compilation désincarnée de livres aux sujets disparates, mais plutôt considérée comme le résultat d'un processus historique et d'une production sociale répondant à des besoins ponctuels précis⁷. Dans cette perspective, le *Pseudo-Turpin* participe au même projet commun que les autres livres puisque non seulement il se trouve dans le même ouvrage, mais il a été relié à l'ensemble et numéroté à dessein.

À l'intérêt d'étudier le *Codex Calixtinus* dans son intégralité, s'ajoute celui d'analyser le rôle du discours religieux de la guerre véhiculé par le manuscrit dans l'élaboration de l'identité de l'Église de Compostelle au XIIe siècle. Cette deuxième voie vise à situer la conception compostellane de la lutte contre les musulmans dans le contexte plus large de la promotion du culte de saint Jacques et de son Église dans le monde chrétien. Il s'agit de savoir comment le discours de guerre participe à promouvoir le culte jacobéen au sein de la communauté chrétienne et, par conséquent, comment ce discours collabore à définir l'identité de l'Église de Compostelle en péninsule ibérique, voire dans l'ensemble de la Chrétienté. Ce travail s'intéresse à la façon dont le discours de confrontation véhiculé par le *Codex Calixtinus* a pu être utilisé par l'Église de Compostelle pour s'attirer des bénéfices politiques et symboliques sur la lutte contre les musulmans d'Espagne, mais aussi sur les autres institutions chrétiennes. Ce mémoire de maîtrise

⁷ Pour une synthèse du sujet du renouvellement de l'approche des textes, voir Pierre Chastang, « L'archéologie du texte médiévale. Autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/2, 63^e année, p. 245- 269.

espère donc contribuer à comprendre les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* comme des constructions conceptuelles ancrées dans un jeu de pouvoirs au sein du tissu social chrétien, et non pas systématiquement orientés contre l'Islam.

En somme, ce mémoire de maîtrise porte sur l'usage idéologique d'un manuscrit (le *Codex Calixtinus*) dans l'élaboration d'une identité collective (celle de l'Église de Compostelle) à un lieu et une époque précis (la péninsule ibérique au XIIe siècle). Le travail débute par un survol historique de la lutte contre les musulmans en péninsule ibérique et se poursuit avec le bilan historiographique des notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade*. L'objectif consiste à conceptualiser chacune de ces idéologies selon des critères spécifiques, sachant pertinemment qu'il est audacieux de chercher à circonscrire quelque chose d'aussi variable et dialogique que des idéologies en coexistence. Ensuite, un *status questionis* sur l'évolution de la recherche du *Codex Calixtinus* permettra de se positionner dans l'historiographie de ce manuscrit aux origines controversées. Une place sera également accordée à une autre source compostellane du XIIe siècle, riche en renseignements de toute sorte et utile pour connaître le contexte et les enjeux compostellans à cette période, l'*Historia Compostellana*⁸. Les trois chapitres suivants du mémoire, traitant chacun d'un des trois concepts, analyseront tour à tour les notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* dans le *Codex Calixtinus* selon les critères élaborés dans l'appareil conceptuel du premier chapitre. Dans le chapitre II, il sera donc question d'analyser le concept de *reconquête* dans l'ensemble du manuscrit; dans le chapitre III celui de la *guerre sainte*; et dans le chapitre IV celui de la *croisade*. Au-delà de mieux comprendre l'unité du manuscrit, cette étude sur le *Codex Calixtinus* souhaite contribuer au projet d'une synthèse équilibrée et nuancée des notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* en péninsule ibérique⁹.

⁸ *Historia Compostellana*, édité par Emma Falque Rey, Turnholt : Brepols, 1988.

⁹ Ce projet a notamment été désiré par Daniel Baloup dans son article « Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (ca. 1150) », *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 25, 2002, p. 455.

CHAPITRE I

CONTEXTE HISTORIQUE, HISTORIOGRAPHIE, SOURCES ET MÉTHODE D'ANALYSE

1.1 Contexte historique

L'invasion musulmane de 711 constitue un tournant dans l'histoire de la péninsule ibérique. Elle sonne le glas du royaume chrétien wisigothique et mène à la formation d'une puissance musulmane permanente en sol ibérique connue sous le nom d'al-Andalus. Seule une frange de territoire située au nord n'est pas soumise aux musulmans, mais elle vit désormais isolée du reste de la chrétienté¹. Les premiers témoins écrits d'une idéologie de résistance face aux musulmans ibériques apparaissent dans le royaume asturien du IXe siècle, situé dans le ponant de la Péninsule.² Ces récits rapportent le désir de leurs rois, qui fondent leur légitimité en se réclamant de la lignée princière wisigothique, de restaurer le royaume chrétien d'autrefois. Le rapport de forces qui a rendu impossible la réussite du projet au IXe siècle change cependant au XIe siècle. Al-Andalus, secoué par une guerre civile, se morcèle en une série de petits royaumes (les taïfas). Les royaumes chrétiens savent tirer avantage de ce contexte. Par le biais des jeux d'alliances et d'impositions de tributs, ils en viennent à dominer progressivement les roitelets musulmans. Le souverain de León-Castille — considéré comme l'héritier du royaume asturien — réussit en 1085 à reprendre la ville de Tolède, capitale politique et religieuse du royaume wisigothique. Le projet de restaurer l'antique royaume chrétien wisigothique se concrétise peu à peu.

¹ Le cas catalan fait figure d'exception. Le comté entretient des relations étroites avec la France depuis le IXe siècle sous l'empire carolingien. Son Église n'en demeure cependant pas moins marginalisée.

² On pense entre autres à la *Chronique* d'Alphonse III.

À la même époque, la chrétienté ibérique renoue avec celle du reste de l'Europe. La participation de la chevalerie extra-pyrénéenne en péninsule ibérique, les alliances dynastiques de la maison de Bourgogne à celle de León, le pèlerinage de Compostelle, l'affluence de clercs venus insuffler les idées de la réforme grégorienne ainsi que l'arrivée de légats pontificaux cherchant à uniformiser le culte chrétien selon les normes de Rome contribuent tous à ce rapprochement. Cet accroissement des échanges renforce la communauté de foi chrétienne. Elle mène à l'intégration de l'Espagne à la Chrétienté universelle, centralisée depuis Rome. Cette acculturation, jumelée à la normalisation du culte chrétien ibérique aux standards romains, a des conséquences sur le cadre relationnel face à l'Islam ainsi que sur l'objectif de reconquête. Les musulmans ne sont plus seulement les occupants de terres injustement conquises, mais ils deviennent les ennemis de la foi. Les chrétiens de tous les horizons sont invités par la papauté à aller les combattre en Hispanie. Le conflit en péninsule ibérique devient, avec celui de la Terre Sainte, le principal théâtre d'une confrontation confessionnelle qui se joue à l'échelle de la Chrétienté. La reconquête ibérique aurait pour but d'instituer ou de restaurer l'Hispanie chrétienne en se basant sur l'unité religieuse ancestrale plutôt que sur l'ordre politique wisigothique. Dans ce contexte, les différentes entités ibériques locales, régionales et nationales cherchent à trouver leur place, leur spécificité et à se situer historiquement dans le monde chrétien universel qui se forme.

La reconquête de l'Hispanie constitue un enjeu pour les différents pouvoirs ibériques. La restauration et la création de diocèses dans les territoires conquis restructurent l'espace religieux. Certains pouvoirs ecclésiastiques ambitionnent de restituer les circonscriptions ecclésiastiques wisigothiques alors que d'autres s'y opposent pour ne pas perdre l'influence acquise. Par exemple, suite à la conquête de la ville de Tolède en 1085, Alphonse VI réussit à obtenir du pape la restauration du siège en 1086 et la reconnaissance du primat d'Espagne en 1088 pour l'archevêque de la ville. Or, l'Église de Tolède peine à imposer sa primauté face aux sièges archiepiscopaux concurrents, notamment Compostelle. La situation de l'Église de Compostelle est particulière

puisqu'elle transcende le passé wisigothique — où elle n'existait pas — pour se réclamer d'une autorité apostolique plus ancienne, celle de l'apôtre Jacques³. La revendication apostolique favorise l'ascension de Compostelle aux XIe-XIIe siècle. D'abord, l'Église prend le siège épiscopal traditionnellement dévolu à sa voisine d'Irîa en 1095. Ensuite, l'évêque Diego Gelmírez (1100-1140) réussit à faire reconnaître la transformation de son siège en archevêché par le pape Calixte II (1119-1124) en 1120, puis de manière définitive en 1124, en s'appropriant les droits archiépiscopaux de Mérida, encore sous domination musulmane. Enfin, à la même époque, l'archevêque de Compostelle reçoit le statut de légat pontifical pour l'ensemble des territoires placés sous son autorité. L'archevêque s'emploie par la suite à faire de l'Église de Compostelle la première d'Espagne. Cependant, la mort de Calixte II et l'ascension d'Alphonse VII sur le trône du Castille-León (1126-1157) freinent son élan. Cette nouvelle garde n'accorde pas à Compostelle le même appui que ses prédécesseurs. L'Église de l'apôtre perd de son influence au profit de celle de Tolède et d'une politique de frontière. L'avènement de Fernando II (1157-1188), successeur d'Alphonse VII, change cependant la donne. Les politiques de ce souverain du León et de la Galice, élevé par une noblesse galicienne, sont favorables à Compostelle⁴. Sous son règne, l'Ordre de Santiago est créé et la figure de l'apôtre rejoint irrémédiablement le front de la reconquête chrétienne.

³ La figure de saint Jacques est d'abord revendiquée comme saint Patron hispanique par les rois des Asturies, particulièrement sous Alphonse III. Il faut cependant attendre le XIe-XIIe siècle avant que la présence de l'apôtre rayonne véritablement par delà les frontières chrétiennes et en vienne à accorder à Compostelle une position religieuse inattendue. À ce sujet, voir Richard Fletcher, *Saint-James Catapult : The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford : Clarendon Press, 1984, p.53-101.

⁴ Le partage des terres dans la succession des monarques ibériques est toujours fait selon le nombre d'enfants du monarque. Le patrimoine légué par Alphonse VII comprend la Castille, le royaume de Tolède (depuis sa conquête en 1085), le León et la Galice. À sa mort, la Castille et le royaume de Tolède ont été dévolus à son premier fils, Sanche III, et le León et la Galice à son cadet Fernando II. La mort prématurée de Sanche III, un an après son avènement, plonge le royaume dans une crise dynastique. Son fils, Alphonse VIII, alors âgé de trois ans, réussit à se maintenir sur le trône grâce à une aristocratie fidèle qui s'oppose à Fernando II. Sans négliger les régionalismes, il semble exister un axe León-Galice et Castille-Tolède.

L'association du culte de saint Jacques et de son Église à la reconquête chrétienne n'est pas nouvelle. Pour comprendre ce qu'elle prône au XIIIe siècle, il convient d'abord de se familiariser avec les différents concepts qui sous-tendent le discours de reconquête.

1.2 Historiographie

1.2.1 *Reconquête, guerre sainte et croisade*

Les termes de « reconquête », « guerre sainte » et « croisade » se réfèrent à des concepts dont l'origine et la signification historique sont sujettes à de multiples interprétations et débats, particulièrement depuis les quarante dernières années. De prime abord, il faut savoir qu'aucune expression latine servant à désigner ces concepts ne se retrouve dans les sources de l'époque étudiée. L'utilisation du terme « reconquête » pour référer à la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique apparaîtrait au milieu du XIX⁵. Pour ce qui est du terme de « guerre sainte », la première expression serait attribuée à Guibert de Nogent dans *Dei Gesta per Francos* écrit dans la seconde moitié du XIe siècle. Le terme aurait cependant été peu utilisé à l'époque médiévale, alors qu'il serait couramment employé à partir du XVIe siècle⁶. La plus ancienne utilisation du vocable « cruzada » serait apparue quant à elle en Espagne et au sud de la France au début du XIIIe siècle. Elle aurait cependant été peu employée avant le XVIIIe siècle. Pour exprimer l'idée de croisade – dans le sens que donne l'historiographie d'aujourd'hui –, les gens de l'époque recourent à des termes

⁵ La naissance du terme a notamment été étudiée par Alessandro Vanoli dans « L'invenzione della Reconquista. Note sulla storia di una parola », *Estratto da Reti Medievali Riviste*, IX, 1, 2008, p. 1-13, et par Martin F. Ríos Saloma dans une série d'articles (voir en bibliographie) menant à sa thèse de doctorat: *La Reconquista en la historiografía hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario (s. XVI al XIX)*, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 2007.

⁶ Pour plus d'information, on peut consulter l'article de Thomas Deswarte, « Aux origines de la guerre sainte en Occident », dans *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen (XI-XIIIe siècle)*, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006.

désignant le voyage : *peregrinatio*, *iter*, *via*, *expeditio* etc. En d'autres termes, il n'existe que peu de distinctions entre ce qui définit un pèlerinage – entendons ici un pèlerinage armé – et ce qui définit la croisade⁷. La construction tardive de ces vocables pour référer à une réalité médiévale explique la nature de certains débats⁸. L'inexistence de ces termes à l'époque étudiée invite donc à les utiliser avec prudence. Les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* possèdent chacune une abondante historiographie⁹. Le bilan proposé ici sera orienté de manière à présenter l'évolution de la recherche, avec une attention particulière pour la péninsule ibérique, tout en définissant notre appareil conceptuel.

1.2.2 La Reconquête¹⁰

La vision traditionnelle de la reconquête fait de la lutte contre les musulmans ibériques un projet national et chrétien mené d'un seul coup depuis leur arrivée en

⁷ À ce sujet, on se reporte à l'ouvrage de Giles Constable, *op. cit.* p. 11-12.

⁸ Un exemple de débat hérité de l'utilisation du terme de « reconquête » repose sur l'idée de devoir associer la reconquête à une expansion militaire amenant une conquête. Nous avons par ailleurs réservé un passage à cet effet en p. 12-13.

⁹ L'abondance des recherches sur les sujets de reconquête, guerre sainte et croisade a donné naissance à plusieurs bilans historiographiques, dont les plus récents sont pour la reconquête : Francisco García Fitz, « La Reconquista : un estado de la cuestión », *Clio & Crimen*, 6, 2009, p. 142-215; Manuel González Jiménez, « ¿Reconquista? Un estado de la cuestión », dans *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, sous la dir. d'Eloy Benito Ruano, Madrid : Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178. Pour la guerre sainte : Alexander Pierre Bronish, *Reconquista y guerra santa, la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglos XII*, Granada : Universidad de Valencia, 2007; Thomas Deswarte, « La guerre sainte en Occident : expression et signification », dans *Famille, violence et christianisation au Moyen Age*. Mélanges offerts à Michel Rouche, sous la dir. de Martin Aurell et Thomas Deswarte, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 331-349. Pour la croisade : Carlos de Ayala Martínez, « *Definición de cruzada : estado de la cuestión* », *Clio & Crimen*, 6, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, p. 216-242; Norman Housley, *Contesting the Crusade*, Oxford: Blackwell, 2006; Giles Constable, « The Historiography of the Crusades », dans *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, sous la dir. d'Angeliki E. Laiou et Roy Parviz Mottahedeh, Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 1-22.

¹⁰ La *reconquête* est le terme français correspondant à celui de *reconquista* qui est utilisé par les hispaniques et les portugais.

711 jusqu'à la chute de leur dernier royaume en 1492¹¹. La reconquête serait une entreprise collective où l'ensemble des Espagnols, et en particulier leurs rois, chercheraient à restaurer l'unité perdue de l'Espagne wisigothique. Cette vision qui se constitue en paradigme historiographique à la fin du XIXe et au début du XXe siècle est dominée par Ramón Menéndez Pidal et Claudio Sánchez-Albornoz¹². Dans ce projet de reconquête, le royaume asturo-léonais — puis à partir du XIe siècle castillo-léonais¹³ — serait l'héritier légitime du royaume perdu, car il aurait accueilli des résistants wisigoths, parmi lesquels un noble d'ascendance royale, du nom de Pélage.

La publication de l'ouvrage d'Abilio Barbero et Marcelo Vigil (1974) fissure ce modèle d'interprétation¹⁴. Influencés par l'arrivée du matérialisme historique en Espagne, ces auteurs déconstruisent — par une approche socioéconomique — le lien unissant la monarchie asturo-léonaise à celle des Wisigoths, ce qui relativiserait par le fait même l'entreprise nationale de reconquête¹⁵. José Luís Martín (1975) soutient un an plus tard que la reconquête serait une construction idéologique élaborée au IXe siècle par des clercs mozarabes, chrétiens hispaniques vivant sous l'occupation musulmane¹⁶. L'idée d'une « invention » tardive de la reconquête est également soutenue par José Ángel García de Cortázar (1990), Peter Linehan (1993) et Álvarez Borge (2003)¹⁷. Josep Torró (2000) adopte quant à lui une position extrême en

¹¹ Pour une vision détaillée de l'évolution de l'historiographie traditionnelle, on peut se référer à Martín Rios Saloma, *op. cit.*

¹² Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982. Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 4 vols., Barcelone : Edhasa, 1991.

¹³ Le royaume de León succède à celui des Asturies en 914. D'abord inféodé au royaume de León, la Castille devient quant à elle un territoire souverain en 1035, bien que souvent attachée à celui du León, et s'impose progressivement sur les autres royaumes du ponant ibérique à partir du XIIe siècle.

¹⁴ Abilio Barbero et Marcelo Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona: Ariel, 1974. L'étude a été élaborée à partir de trois articles publiés par les auteurs entre 1965 et 1971.

¹⁵ Ces auteurs soutiennent que le royaume des Asturies aurait été peu romanisé, peu christianisé et aurait maintenu une organisation socioéconomique primitive en marge de celle du monde romano-wisigothique. Cette survivance socioéconomique apparaîtrait comme un gage de la résistance de ces populations autochtones face aux puissances extérieures, qu'elle soit romaine, wisigothique ou ultérieurement celle du royaume musulman d'al-Andalus.

¹⁶ José Luis Martín, *La Península en la Edad Media*, Barcelona: Teide, 1975, et « Reconquista y cruzada », *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa, III, 1996, p. 215-241.

¹⁷ José Ángel García de Cortázar, « Introducción. Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográficas », dans *Organización social del espacio en la España medieval. La*

s'opposant à l'utilisation du terme qui, selon lui, est chargé de sous-entendus idéologiques¹⁸. La reconquête ne serait qu'un simple processus séculier d'expansion.

L'ouvrage de Barbero et Vigil — qui a eu un impact notable au-delà même des cercles universitaires¹⁹ — a été contesté par plusieurs, dont Yves Bonnaz (1976), Derek Lomax (1978), Armando Besga Marroquín (1983), José Miguel Novo Güisán (1992) et Manuel González Jiménez (2000)²⁰. Selon eux, le conflit qui oppose chrétiens et musulmans débiterait dès l'invasion de 711 ou peu après. Leurs ouvrages apportent des nuances ou déconstruisent certains postulats de Barbero et Vigil²¹. Thomas Deswarte (2003) a récemment démontré qu'il faut aller au-delà du terme « reconquête » pour comprendre ce qu'elle signifie pour les contemporains²². Le royaume d'Oviedo-León du VIIIe-XIe siècle ne serait pas gouverné par le concept de reconquête, mais par celui de *restauration*²³. Sous la direction asturo-léonaise, la *restauration* ambitionnerait de renouer avec le passé romano-gothique détruit lors de l'invasion musulmane. Les liens dynastiques entre les deux monarchies sont peut-être inexistantes, mais le désir politique de restaurer le royaume existe irrévocablement.

Corona de Castilla en los siglos VIII a XV, sous la dir. de José Ángel García de Cortázar et al., Barcelona, 1985; Peter Linehan, *History and Historians of Medieval Spain*, Oxford : Clarendon Press, 1993; Ignacio Álvarez Borje, *La plena Edad Media, siglos XII-XIII*, Madrid : Editorial Síntesis, 2003.

¹⁸ Josep Torro, « Pour en finir avec la "Reconquête". L'occupation chrétienne d'al-Andalus, la soumission et la disparition des populations musulmanes (XIIe-XIIIe siècle) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 78, 2000, p. 79-97.

¹⁹ Sur l'influence de l'ouvrage au-delà de la communauté académique, voir Fitz, *op. cit.*, p. 150-151.

²⁰ Yves Bonnaz, « Continuité wisigothique dans la monarchie asturienne », *Mélanges de la Casa de Velásquez*, XII, p. 81-99, 1976; Derek Lomax, *La Reconquista*, Barcelona : Editorial Crítica, 1984. Armando Besga Marroquín, *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*, Bilbao, 1983; José Miguel Novo Güisán, *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad tardía. Siglos III-IX*, Alcalá de Henares, 1992; Manuel González Jiménez, *op. cit.*

²¹ Par exemple, Bonnaz, *op. cit.*, a démontré d'une part la survivance de structures politiques et culturelles wisigothique dans le royaume des Asturies et, d'autre part, l'existence d'une migration massive de la noblesse goth vers le royaume des Asturies après l'invasion musulmane.

²² Thomas Deswarte, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout : Brepols, 2003.

²³ Dans la conclusion de son livre, Deswarte, *op. cit.*, p. 321, soutient que parler de reconquête n'est pas fondamentalement faux, mais nettement insuffisant et potentiellement trompeur, car l'utilisation de ce terme peut conduire à oublier l'œuvre de Restauration, dont la reconquête n'est qu'une partie. Le terme de restauration (*restauratio*) serait par ailleurs utilisé bien avant celui de reconquête, notamment pendant la période qui nous concerne. La commutation du terme de *restauratio* vers celui de reconquête est analysée par Martín Rios Saloma, *op. cit.* Allesandro Vassoli, *op. cit.*

Le débat entre les tenants d'une forme de continuité de la reconquête ou de son « invention » au IXe siècle reste toujours ouvert. Or, il est difficile de se cantonner dans l'une ou l'autre des positions compte tenu du silence des sources avant le IXe siècle²⁴. À ces deux modèles d'interprétation, il faut en ajouter une troisième. Pour Antonio Ubieto Arteta (1970), Maurizio Tulliani (1994) et José Ángel García de Cortázar (1990), la reconquête débute au XIe siècle avec l'expansion des royaumes chrétiens sur les territoires musulmans²⁵. La thèse générale consiste en ce que l'application du concept implique nécessairement la re-conquête des terres musulmanes. Dans cette perspective, la reconquête se définirait comme une occupation violente des terres habitées par les musulmans suite à une intervention militaire chrétienne. Cortázar insiste pour associer la reconquête au phénomène général d'expansion européenne. La reconquête serait le pendant hispanique de l'expansion slave (Drang nach Osten) ou de la croisade au Moyen Orient²⁶

L'application du concept de reconquête au XIe siècle ou de son acceptation avant le processus d'expansion du XIe siècle repose, comme l'ont souligné Jiménez et Fitz, sur un malentendu de définition conceptuelle²⁷. Pour les premiers, la reconquête se définit par le processus de conquête du territoire. Les adhérents à une origine précoce de la reconquête — originelle ou inventée au IXe siècle — appliquent plutôt le phénomène à toute forme de résistance face au pouvoir musulman prenant racine dans l'idée de restaurer l'ordre politique et religieux wisigothique²⁸. Pour ces derniers, l'apparition de la reconquête au XIe siècle négligerait le facteur idéologique

²⁴ Le premier document écrit lié au concept de reconquête est tiré d'un extrait de la Chronique d'Albeldense. *Cronica Albeldensia*, dans *Crónicas asturianas*, Juan Gil Fernandez, dir., traducción y notas José L. Moralejo, Estudio preliminar Juan Ignacio Ruiz de la Pena, Oviedo, 1985, p. 171.

²⁵ Antonio Ubieto Arteta, « Valoración de la reconquista peninsular », *Príncipe de Viana*, 120-121 et 213-220, 1970; Maurizio Tulliani, « La idea de reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X el Sabio », *Studia Historica*, 12, 1994, p. 9-23; José Ángel García de Cortázar, « La Reconquista en el siglo XI: ¿Geográfica cultural? », dans *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga: Congresso internacional : actas*, vol. I: *O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga : Universidade Católica Portuguesa, 1990, p. 689-715.

²⁶ José Ángel García de Cortázar, *La época medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 111-112.

²⁷ Fitz, *op. cit.*, p. 153-154; Jiménez, *op. cit.*, p. 174

²⁸ Jiménez, *¿Reconquista?, un estado de la cuestión*, *op.cit.*, p. 174

qui existe depuis le IXe siècle au moins. Or, l'existence d'un projet de reconquête enraciné dans le passé serait attestée dès le milieu du XIe siècle par une chronique musulmane. Dans les *mémoires* du roi de Grenade, d'Abd Allah, il est écrit que les chrétiens cherchent à reprendre ce qui leur a été dérobé par les musulmans maintenant qu'ils ont l'avantage²⁹. Derek Lomax (1978) a par ailleurs insisté sur le fait que la reconquête a d'autres formes de représentativité que l'activité militaire contre les musulmans³⁰. Il soutient également qu'elle n'est pas un projet monolithique, que ce ne sont pas tous les chrétiens qui embrassent l'idéologie de la même manière et à toutes les époques, que les participants ont des motifs distincts, et que l'adhésion varie selon les individus.

Martín Ríos Saloma (2008) a démontré par une étude comparative basée sur la tradition historiographique léonaise et catalane que la reconquête n'est pas encore une aspiration péninsulaire au Xe siècle³¹. Bien implantée dans le royaume de León, l'idéologie de la reconquête n'apparaîtrait qu'au tout début du XIe siècle dans la région catalane, au moment où les rapports féodo-vassaliques entre les comtes catalans et leurs souverains carolingiens périclitent. Elle n'aurait cependant pas pour motif la restauration de l'ordre wisigothique, mais celle de la religion chrétienne. Le programme de reconquête aurait donc été entrepris d'abord par le royaume léonais, puis castillo-léonais, avant d'être réapproprié variablement par les autres suzerains. Or, l'association de l'idée de reconquête à la restauration wisigothique favoriserait l'hégémonie du royaume de León en raison des prétendus liens dynastiques originels.

La révision de la thèse traditionnelle a contribué à démontrer que l'on ne peut prétendre à une interprétation globale du phénomène de la reconquête. On ne peut l'envisager comme une entreprise constamment mise de l'avant en tout temps et en

²⁹ Abd Allah, *El siglo XI en 1ª persona. Las "memorias" de Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, sous la dir. d'Évariste Lévi-Provençal et Emilio García Gomez, Madrid : Alianza Editorial, 1980, p. 158-159.

³⁰ Lomax, *op. cit.*, p. 5.

³¹ Martín Ríos Saloma, « La « Reconquista » : una aspiración peninsular ? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors série n° 2, 2008.

tout lieu. À l'instar de Lomax, José Antonio Maravall (1954) et Joseph O'Callaghan (2003) ont souligné le caractère changeant de la reconquête³². Comme toute idéologie, la reconquête ne peut pas être réduite à un phénomène monolithique. Elle a évolué et a été influencée par les générations successives qui en ont fait ce qu'elle est dans un contexte constamment réactualisé. À l'époque étudiée, l'idéologie de la reconquête existe depuis près de trois siècles au moins. Le contexte historique a cependant changé, car la reconquête est rendue possible.

1.2.2 La guerre sainte

Les études sur la reconquête ont également été menées sous l'angle de son interprétation religieuse. Les historiens se sont notamment intéressés à situer le rôle de la guerre sainte dans la reconquête. L'historiographie hispanique du début du XXe siècle a cependant peu employé le concept de guerre sainte pour expliquer le caractère religieux de la reconquête. La lutte s'expliquerait d'abord par son essence nationaliste et catholique³³. Elle serait comprise comme une guerre providentielle dans laquelle l'invasion islamique serait un châtement de Dieu pour punir les péchés du peuple wisigoth. La victoire prochaine serait quant à elle le fruit de la miséricorde divine³⁴. L'apposition de l'idéologie de guerre sainte au conflit ibérique est d'abord introduite par des historiens étrangers³⁵.

³² Lomax, *op. cit.*, p. 5, José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid : Instituto de Estudios Políticos, 1981, p.257; Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 3-4.

³³ À ce sujet, on peut consulter la thèse de Martin Rios Saloma, *op. cit.*, et Fitz, *op. cit.*, p.144-152.

³⁴ Cette conception est notamment inspirée de la *Chronique Prophétique* (IXe siècle), incorporé à la *Chronique d'Albelda*, *op. cit.*, p. 260-262, voir note 24.

³⁵ Plus encore que la reconquête et la croisade, la notion de guerre sainte souffre de ne pas avoir de modèle conceptuel commun précis. Il suffit de se référer au collectif de Daniel Baloup et Philippe Josserand, dir., *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, pour constater l'ambivalence du terme. Dans la présentation de l'ouvrage, il est écrit : Les chercheurs qui ont

Dans son ouvrage sur les origines de la croisade, Carl Erdmann (1935) pose les balises d'une longue tradition historiographique³⁶. La reconquête serait une guerre profane dominée par des intérêts séculiers avant d'être enrichie de l'idéologie de guerre sainte dans la seconde moitié du XI^e siècle. Par guerre sainte, Erdmann entend toute guerre gouvernée par des mobiles religieux, ou du moins, en relation directe avec la religion. L'intervention des saints dans les batailles et les mesures instituées par l'Église pour régulariser les conflits, telles que la Paix de Dieu (limitation de l'activité guerrière à certains lieux) et la Trêve de Dieu (suspension des activités guerrières durant certaines périodes de l'année) seraient des facteurs ayant favorisé l'éclosion d'une idéologie de guerre sainte. Or, ces facteurs apparaissent dans le ponant ibérique aux XI^e-XIII^e siècles. L'idée du caractère séculier du conflit ibérique à ses origines est notamment partagée par Barbero et Vigil (1974), Richard Fletcher (1986), José Mattoso (1985) et Ricardo Luis Silveira Da Costa (1998)³⁷.

D'autres ont néanmoins soutenu le caractère religieux originel de la reconquête. Garcia Villoslada (1953) souligne la dimension chrétienne en mettant l'accent sur les motivations religieuses, mais sans pour autant la qualifier de guerre sainte³⁸. De son côté, Sánchez Albornoz (1957) évoque la *guerra divinal* (guerre divine) qui, sans être une guerre sainte, oppose les chrétiens aux ennemis de leur Dieu³⁹. José Goñi Gaztambide (1958) préfère plutôt le terme de *guerre missionnaire* — entendue comme étant une guerre de libération et de défense de l'Église — pour souligner le

accepté de participer à la rencontre n'ont pas reçu d'indications particulières sur le sens à donner à la notion de guerre sainte [...]. Il ne s'agit pas d'une négligence des organisateurs, mais bien d'un choix qui fonde en partie notre projet. En effet, nous pensons que les *incertitudes* qui entourent la définition de guerre sainte, si souvent perçue comme un handicap, peuvent se révéler de véritables atouts. p. 10.

³⁶ Carl Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

³⁷ Barbero y Vigil, *op. cit.*, Richard A. Fletcher, « Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150 », *The Royal Historical Society Studies*, 37, 1987, p. 31-47; José Mattoso, *Identificacao de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, vol. 1, 2^eed., Lisboa, 1985; Ricardo Luis Silveira da Costa, *A guerra na Idade Média. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Rio de Janeiro : Rio de Janeiro Paratodos, 1998.

³⁸ Ricardo García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979-1982, vol. 2 et 3.

³⁹ Sanchez-Albornoz, *op. cit.*, vol. 1 p. 364 et vol. 2 p. 311.

caractère religieux originel de la reconquête⁴⁰. Jean Flori (2001) soutient quant à lui une certaine sacralisation du conflit dès le IXe siècle sans pour autant la qualifier de *guerre sainte* avant le XIe siècle⁴¹. Enfin, Alexander Pierre Bronisch (1998) fait de la reconquête une guerre sainte dès ses origines⁴². Elle serait une entreprise militaire providentielle planifiée ou imposée par Dieu aux chrétiens au moyen d'une menace militaire qu'il fait venir d'ailleurs. Dans cette *guerre sainte*, Dieu se manifesterait par l'intermédiaire du roi et de son peuple, à l'image des guerres vétéro-testamentaires⁴³.

Patrick Henriët (2002, 2008) s'est opposé à la thèse d'une idéologie précoce de guerre sainte pendant le Haut Moyen Âge hispanique⁴⁴. Bien qu'il souligne l'existence d'un discours chrétien de la guerre avant le XIe siècle, il incite à ne pas trop généraliser l'emploi conceptuel de la guerre sainte. Il faut distinguer le cadre idéologique de la guerre avant et après le XIe siècle puisqu'elle diffère considérablement. La seconde période serait plus propice à l'utilisation de l'idéologie de la guerre sainte puisqu'elle accorderait la rémunération spirituelle des combattants — ce que James A. Brundage (1976), Jean Flori (2001) et Thomas Deswarte (2003) considèrent être une condition nécessaire pour définir le concept de guerre sainte⁴⁵. Suivant Erdmann, l'intervention miraculeuse des saints dans les combats de la péninsule ibérique serait un autre pré-requis pour identifier le conflit à une guerre sainte. Or, une des premières attestations connues de ce phénomène est l'intervention

⁴⁰ José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria: Editorial del Seminario 1958, p. 14-42.

⁴¹ Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001.

⁴² Alexander Pierre Bronisch, *Reconquista y guerra santa, la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglos XII*, Granada : Universidad de Valencia, 2007.

⁴³ *Ibid.*, p. 309.

⁴⁴ Patrick Henriët, « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique », *Francia*, 29, 1, 2002, p. 171-220 et « La guerra contra el islam : ¿una guerra santa, pero según que criterios? », dans *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América. Actas del congreso internacional, 4-6 de junio 2008*, sous la dir. de M. Ríos, Mexico, p. 161-182, sous presse.

⁴⁵ James A. Brundage, « Holy War and the Medieval Lawyers », dans *The Holy War*, sous la dir. de T. P. Murphy, Columbus: Ohio State University, 1976; Jean Flori, « L'Église et la guerre sainte, de la paix de Dieu à la croisade », dans *Annales, E.S.C.*, 47, 1992, p.453-466, Deswarte, « La 'guerre sainte' en Occident », *op. cit.*.

de saint Jacques dans la prise de Coimbra (1064) figurant dans le *Codex Calixtinus*⁴⁶. Ces deux critères — la rémunération spirituelle et l'intervention des saints — permettraient de mieux définir la guerre sainte.

De plus, Richard Fletcher (1986), Simon Barton (2002) et Patrick Henriët (2006) ont mis en évidence la participation de combattants chrétiens — dont le Cid est l'illustre exemple — au service des musulmans⁴⁷. L'inféodation volontaire de guerriers chrétiens aux chefs musulmans atténue l'idée d'une guerre systématisée entre les deux confessions religieuses, du moins avant la toute fin du XIIe siècle. Tout au plus, ce phénomène témoignerait de deux logiques dans l'attitude des chrétiens face aux musulmans : une hispanique et une étrangère. L'attitude des hispaniques serait généralement plus modérée alors que celle des étrangers serait plus radicale. Cette dernière logique, de laquelle émanerait la guerre sainte, proviendrait, selon les différentes études, soit de l'Islam ou bien de la Chrétienté ultra-pyrénéenne.

Olivier Asín (1928) a considéré que la guerre sainte serait une appropriation chrétienne du *jihad* islamique pour répondre, avec les armes spirituelles de l'ennemi, à l'intervention almoravide⁴⁸. L'idée d'attribuer aux chrétiens morts aux combats pour la foi la couronne de martyr aurait pour origine les enseignements du Prophète. Les ordres religieux et militaires chrétiens auraient quant à eux pour modèle

⁴⁶ Il s'agit du miracle XIX du second livre.

⁴⁷ Fletcher, « Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150 », *op. cit.*; Simon Barton « Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c.1100-1300 », dans *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, sous la dir. de Roger Collins et Anthony Goodman, Palgrave Macmillan, 2002, p. 23-45; Patrick Henriët, « *Ad regem Cordube militandi gratia perrexit*. Remarques sur la présence militaire chrétienne en al-Andalus (X^e-XIII^e siècle) », dans *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 359-379.

⁴⁸ José Olivier Asín, « Origen árabe de rebato, arroad y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular », *Boletín de la Real Academia Española*, XV, 1928, p. 347-395 et 496-542. Les Almoravides sont des musulmans rigoristes venus du Sahara en 1086 après la chute de Tolède et à la demande du roitelet de Séville. En peu d'année, ils ont réussi à reprendre le territoire perdu aux mains des chrétiens, exception faite de Tolède, et à s'imposer dans l'ensemble du territoire musulman.

l'institution du ribat⁴⁹. L'adaptation chrétienne du *jihad* expliquerait ce qui a poussé les autorités ecclésiastiques à passer du pacifisme évangélique des premiers siècles à la sacralisation de la guerre au XI^e siècle. Cette approche est également défendue par Américo Castro (1954) et Vincens Vives (1962)⁵⁰. Américo Castro ajoute que la figure de saint Jacques matamore s'inspirerait de Mahomet : les uns se battant pour Mahomet, les autres pour saint Jacques⁵¹.

Différents auteurs, tels que Frederick H. Russel (1975) et Joseph O'Callaghan (2003) ont nuancé cette approche⁵². Ils ont insisté sur l'existence d'une doctrine de la guerre propre aux chrétiens depuis saint Augustin, celle de la *guerre juste*⁵³. Selon Russel, la guerre juste serait légitimée par des objectifs séculiers dans lesquelles la violence se trouverait réglementée. La guerre est juste si elle vise entre autres à la défense d'un territoire et à la récupération d'un bien usurpé. Elle aurait progressivement été avalisée et utilisée par les pouvoirs ecclésiastiques, particulièrement celui de Rome, pour défendre les intérêts de l'Église ou de la Chrétienté en général. À partir du XI^e siècle, cette conception de la lutte s'enrichit d'une sanctification de la prise des armes au service de l'Église. Pour promouvoir la campagne de Barbastro (1064) et de Tarragone (1089) — deux cités appartenant aux musulmans —, les papes Alexandre II et Urbain II inaugurerait en octroyant aux guerriers combattant en Espagne la rémission de leurs péchés. La guerre juste deviendrait dès lors sainte.

⁴⁹ Dans les premiers temps de la conquête musulmane de l'Afrique du Nord, le ribat est une petite forteresse construite sur la frontière pour protéger les routes commerciales et diffuser l'Islam. À l'époque étudiée, elle est devenue bien souvent le lieu privilégié des mystiques pour diffuser une doctrine rigoriste de l'Islam, comme celle des Almoravides, puis des Almohades.

⁵⁰ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México: Editorial Porrúa, 1954; Jaime Vincens Vives, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona: Editorial Vincens-Vives, 1970.

⁵¹ Américo Castro, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid : Taurus, 1985, p. 66. Le moment précis où saint Jacques commence à être reconnu comme le matamore (tueur de maures) reste matière à débat. Nous pensons toutefois que le *Codex Calixtinus* a joué un rôle considérable à la construction de cette représentation.

⁵² Frederick H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1975; Joseph O'Callaghan, *op. cit.*.

⁵³ La guerre juste aurait été définie par saint Augustin dans les premiers temps du Christianisme d'état. La guerre aurait été permise dans certains cas, notamment pour maintenir la paix et garantir l'ordre.

Ainsi que le soulignent Carl Erdmann (1935), Michel Villey (1942), Charles Julian Bishko (1975), Richard Fletcher (1986), Vicente Cantarino (1978), José Mattoso (1985), Roger Collins (1986), Georges Reynaud (1991), Maurizio Tulliani (1994), José Luís Martín (1996), H. E. J. Cowdrey (1999) — pour ne nommer que ceux-là —, la guerre sainte aurait été importée depuis l'autre côté des Pyrénées⁵⁴. Elle aurait infléchi, enrichi et modifié le caractère religieux de la reconquête hispanique en octroyant des récompenses spirituelles pour les combattants œuvrant dans cette région de la Chrétienté. Les agents de ce changement diffèrent selon les auteurs. Certains insistent sur le rôle de la papauté réformée (Bishko, H. E.J. Cowdrey), d'autres sur celui de Cluny (Cantarino et Reynaud)⁵⁵, mais de manière plus générale, il s'agit de l'influence de la chevalerie française et plus particulièrement de celle de l'idée de croisade.

1.2.3 La croisade

José Goñi Gaztambide (1958) est le premier historien hispaniste à avoir analysé l'influence de l'idée de croisade sur la reconquête. Son étude sur les bulles

⁵⁴ Erdmann, *op. cit.*; Michel Villey, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris : J. Vrin, 1942; Charles Julian Bishko, « The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095-1492 », dans *A History of the Crusades*, sous la dir. de Kenneth M. Setton, vol. 3, Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1975, p. 396-456; Fletcher, *op. cit.*; Vicente Cantarino, « The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War against Islam? », dans *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations*, sous la dir. de K. I. Semaan, Albany : State University of New York, 1980, p. 82-101; Mattoso, *op. cit.*; Roger Collins, *España en la Alta Edad Media*, Barcelona: Editorial Crítica 1986; Georges Reynaud, « La lutte Chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la Croisade d'Orient », *Sharq al-Andalus: Estudios mudejares y moriscos*, 8, 1991, p. 243-247; Tulliani, *op. cit.*; Martín, *Reconquista y cruzada*, *op. cit.*; Herbert. E.J. Cowdrey, *The Crusades and Latin Monasticism, 11th--12th Centuries*. Variorum Collected Studies Series, Cs 662. London: Ashgate, 1999.

⁵⁵ Il est à noter que les politiques poursuivies par Cluny et celles du Saint-Siège en péninsule ibérique, comme dans le reste de l'Europe, s'imbriquent fréquemment puisque plusieurs de ceux qui reçoivent la tiare papale sont issus de l'abbaye bourguignonne. Les principales figures papales sont à cet effet Alexandre II, Grégoire VII, Urbain II, Pascal II et Calixte II. Leur règne pontifical couvre la période qui s'étend de 1061 à 1124.

pontificales concernant la croisade d'Espagne innove en plusieurs aspects l'historiographie nationaliste des premières décennies du XXe siècle⁵⁶. Plutôt que d'assimiler la reconquête à une croisade originelle, éternelle et spécifiquement hispanique, Gaztambide insiste sur l'influence de l'idéologie de croisade sur la reconquête et du lien qui l'unit à l'expansion générale de la Chrétienté à partir du XIe siècle. La reconquête serait à cette époque le modèle ibérique de la croisade. Pour Gaztambide, la croisade hispanique se définirait comme une guerre sainte d'indulgence (*guerra santa indulgenciada*) — c'est-à-dire sanctionnée par des autorités religieuses garantissant la rémission des péchés à tous ceux qui y prennent part. Malgré la nouveauté apportée par Gaztambide, sa thèse trouve peu d'écho dans les années qui suivent son apparition.

De l'autre côté des Pyrénées, Carl Erdmann (1935) assimile la reconquête à une proto-croisade⁵⁷. Les sièges de Barbastro (1064) et surtout de Tarragone (1089) — dans lesquels sont invités à participer les combattants chrétiens en échange de privilèges spirituels et matériels accordés par la papauté — seraient des épisodes précurseurs de l'idéologie de croisade. L'appel d'Urbain II à aller libérer les Lieux Saints en 1095 — considéré traditionnellement comme le début de la croisade d'Orient — serait plutôt perçu comme l'aboutissement d'un processus attribué à la papauté réformatrice visant à sanctifier la guerre. Or, Marcus Bull (1993) a insisté sur la singularité de l'appel de Clermont⁵⁸. Urbain II aurait innové en fusionnant l'idéologie de guerre sainte et le pèlerinage pénitentiel — tous deux étant institués par une autorité ecclésiastique et assortis de privilèges spirituels et matériels.

Par ailleurs, l'historiographie reste divisée sur la définition de la croisade, sur son objectif et sur son champ d'action. Giles Constable (2001) a schématisé quatre écoles

⁵⁶ Gaztambide, *op. cit.*.

⁵⁷ Erdmann, *op. cit.*.

⁵⁸ Marcus Bull, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

de pensées sur ce sujet⁵⁹. Les « généralistes » considèreraient la croisade comme une forme de guerre sainte chrétienne. Les « popularistes », quant à eux, verraient dans la croisade une manifestation de l'inquiétude paysanne face à un horizon eschatologique proche. Les « traditionalistes » considèrent plutôt la croisade comme une expédition armée orientée vers l'Orient pour la libération ou la défense de Jérusalem et du Saint Sépulcre. Finalement, les « pluralistes » soutiendraient que la croisade est une forme distincte de guerre pénitentielle pouvant être combattue sur différents fronts⁶⁰.

L'étude de la croisade en péninsule ibérique a été favorisée par le cadre méthodologique élaboré par les « pluralistes ». Elle a entre autres permis à Joseph O'Callaghan (2003) d'étudier l'influence réciproque et simultanée de la reconquête et de la croisade en Espagne médiévale⁶¹. Cependant, la pensée « pluraliste » sous-estimerait, selon William Purkis (2008), la signification de l'idée de pèlerinage⁶². En adoptant lui-même une approche « pluraliste », il insiste pour faire du pèlerinage une condition nécessaire à la compréhension de la croisade. Le rôle central accordé au pèlerinage de Jérusalem le rapproche ainsi de la pensée « traditionaliste », tel que formulé par Hans Mayer (1972) et Jean Flori (2001)⁶³. En revanche, elle diffère dans l'idée que la croisade ne se limite pas au théâtre de l'Orient. En effet, selon Mayer, le conflit ibérique serait une guerre sainte, alors que la croisade viserait plutôt à prendre et/ou à maintenir le *dominium* chrétien sur Jérusalem. Flori fait quant à lui de la croisade une guerre sainte ayant pour objectif la libération de Jérusalem. Or, il est

⁵⁹ Giles Constable, *op. cit.*. Ils ont plus récemment été repris par Norman Housley, *op. cit.*. Ces écoles de pensée ne permettent évidemment pas de comprendre toute la complexité des études, mais elles demeurent un point de départ intéressant pour saisir rapidement les enjeux.

⁶⁰ À ces différentes écoles de pensées, nous pouvons ajouter celle de Christopher Tyerman, *The Invention of the Crusades*, Toronto: University of Toronto Press, 1998. Son approche suggère - faute d'une organisation et d'une structure institutionnalisée comme au XIII^e siècle - l'inexistence de l'idéologie de croisade avant le XIII^e siècle. Or, William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095-c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008, p. 5, s'est tout récemment opposé à la thèse de Tyerman. Il souligne le caractère évolutif de l'idéologie de croisade. L'encadrement « institutionnel » de la croisade n'empêcherait pas son existence au XII^e siècle.

⁶¹ O'Callaghan, *op. cit.*,

⁶² Purkis, *op. cit.*, p. 5.

⁶³ Hans Erberhard Mayer, *The Crusades*, New York: Oxford University Press, 1988; Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001.

possible d'expliquer la croisade en péninsule ibérique dans le cadre méthodologique élaboré par ces deux écoles de pensée. Mais, avant de poursuivre avec l'approche de Purkis, il sera d'abord question de montrer comment la croisade en péninsule ibérique peut être interprétée dans le cadre de la pensée « traditionaliste ».

Plusieurs historiens, dont José Luís Martín (1996), Philippe Josserand (2003), Ermelindo Portela et Carmen Pallares (2006) et Patrick O'Bannion (2008) ont étudié un épisode particulier⁶⁴. En 1125, Diego Gelmirez, l'archevêque de Compostelle, appelle la Chrétienté à la croisade ibérique pour ouvrir un chemin de la péninsule jusqu'à Jérusalem. Il y aurait donc une intention soutenue d'associer les différentes scènes de conflit à un même théâtre pan-méditerranéen et de mettre Jérusalem au centre du conflit ibérique. En étudiant l'impact de la première croisade sur les contemporains ibériques, Philippe Josserand et Daniel Baloup en ont cependant exposé les limites⁶⁵. L'idée d'une croisade vers Jérusalem via la péninsule ibérique ne semblerait pas convaincre les contemporains. Pour les combattants hispaniques, la reconquête ibérique au nom de la chrétienté ou de l'héritage ancestrale wisigothique n'a pas la même valeur de pèlerinage. Baloup (2001) a démontré ainsi l'attrait

⁶⁴ Martín, *op. cit.*, p. 227-229; Philippe Josserand, « Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion », dans *L'expansion occidentale aux XIe-XVe siècles: formes et conséquences, Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p. 75-85; Ermelindo Portela et Carmen Pallares, « Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en tiempos de Diego Gelmírez », dans *La península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, sous la dir. de José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano, Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 271-285; Patrick J. O'Banion, « What has Iberia to do with Jerusalem? Crusade and the Spanish route to the Holy Land in the Twelfth century », *Journal of Medieval History*, 34, Décembre 2008, p. 383-395.

⁶⁵ Daniel Baloup et Philippe Josserand, « Du Jourdain au Tage : Les croisades de Terre sainte dans les chroniques de l'Occident hispanique (fin XI-milieu XIIIe siècle) », dans *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 277-304. L'approche de ces deux auteurs renouvellerait ainsi une historiographie partiellement délaissée. Une brève approche historiographique sur le sujet, voir Philippe Josserand, « Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion », *op. cit.*, p. 76.

qu'exerce la croisade d'Orient sur la chevalerie hispanique⁶⁶. Pourtant, les papes Urbain II (1088-1099) et Pascal II (1099-1118) ont cherché à empêcher les Hispaniques de partir en masse vers l'Orient et ont insisté pour qu'ils concentrent leurs efforts sur la péninsule ibérique. Sous Calixte II (1119-1124), la papauté a été jusqu'à normaliser et fusionner la croisade ibérique à celle d'Outre-mer. Ainsi, les récompenses célestes et terrestres octroyées en Orient sont désormais accordées à tous ceux qui combattent les musulmans en Ibérie. Cette politique a notamment été transmise par le *Codex Calixtinus* dans une lettre de Calixte figurant à la fin du *Pseudo-Turpin*.

Or, selon Purkis, l'histoire du *Pseudo-Turpin* serait perçue comme une légende de fondation visant à promouvoir la croisade en péninsule ibérique. Tous les éléments constitutifs d'une croisade s'y retrouveraient : le pèlerinage vers un lieu saint, la guerre contre les Infidèles et les récompenses célestes. Le *Pseudo-Turpin* chercherait à faire du passage de Charlemagne à Compostelle et de son combat pour la foi dans le reste de la péninsule un précédent. Il s'agirait de faire du premier croisé ibérique un allié de l'Église de l'apôtre et surtout de faire de Compostelle le cœur de la « reconquête » chrétienne en péninsule ibérique.

1.2.4 Bilan de l'historiographie et définition de l'appareil conceptuel

Le XIIe siècle ibérique est un terreau fertile pour qui désire étudier les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade*. Ces trois notions s'enchevêtrent, se complètent, fusionnent au point où il devient difficile de les distinguer. Il convient donc, en conclusion, de résumer nos définitions conceptuelles, détachées du cadre historiographique pour en avoir une vision plus claire.

⁶⁶ Daniel Baloup, « Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (ca. 1150) », *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 25, 2002, p. 453-480.

La notion de **reconquête** a été élaborée depuis le IXe siècle, au moins. Elle repose principalement sur l'idée de restaurer l'héritage chrétien wisigothique perdu lors de l'invasion musulmane de 711. Ce projet prend de l'ampleur à partir du XIe siècle puisque le changement dans les rapports de forces permet désormais le succès de l'entreprise. Envisagée par l'ensemble des princes chrétiens de la péninsule ibérique, l'association de la restauration à l'héritage wisigothique favorise toutefois le royaume de Castille-León. Dans son expression la plus forte, cette conception néo-wisigothique fait de Tolède, capitale wisigothique (re)conquise par le roi de Castille-León en 1085, le siège politique et religieux de l'ensemble de la péninsule.

La **guerre sainte** correspond globalement à la prise des armes des fidèles d'une religion au nom de leur foi. Contrairement à la reconquête hispanique, elle ne se limite pas à un cadre géographique précis. Elle vise plutôt à défendre tout le territoire chrétien et à dilater ses frontières. La guerre sainte se caractérise par l'idée que le combattant subit le martyre en mourant au combat; par l'octroi de bénéfices spirituels de la part des principales autorités religieuses pour tous ceux qui combattent pour la foi; ainsi que par l'intervention des saints militaires dans les combats. L'expression la plus complète de la guerre sainte est la croisade.

La notion de **croisade** naît de la fusion de l'idéologie de la guerre sainte et du pèlerinage pénitentiel. Elle se distingue de la guerre sainte par l'idée de pérégriner vers un lieu sacré symbolique, tel Jérusalem. La croisade se présente ainsi comme un « chemin de lutte » menant, libérant et dilatant le *dominium* d'un lieu hautement sacralisé.

En somme, les notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* ont des origines, des développements et des objectifs distincts que l'on retrouve superposés les unes aux autres à partir du XIe-XIIe siècle. Elles ont évolué simultanément de sorte qu'elles se sont opposées, influencées et renforcées mutuellement. Sans être nécessairement antagonique et sans forcément s'exclure, la promotion de l'une ou de l'autre de ces notions exprime une préférence dans l'adhésion à une communauté: celle de l'Hispanie chrétienne menée par son roi pour la reconquête, celle d'un universalisme

chrétien piloté par la papauté pour la guerre sainte et la croisade. De manière plus générale, les notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* ont constitué des systèmes de pensée entre lesquels a évolué l'attitude des chrétiens face aux musulmans de la péninsule ibérique. Les raisons ayant motivé et mobilisé les chrétiens à l'effort de guerre contre les musulmans dépendent d'une multitude de facteurs et varient selon l'époque, le lieu, l'appartenance à un groupe social en particulier, l'origine des participants, etc. Si l'on souhaite un jour parvenir à une synthèse équilibrée et nuancée de l'évolution des notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade* en péninsule ibérique, il importe donc d'examiner les textes qui en font la promotion en s'interrogeant sur leurs origines et les circonstances ayant mené à leur production tout en enquêtant sur les différents foyers ou acteurs qui participent à sa diffusion.

1.3. Présentation des sources utilisées

1.3.1 Le *Codex Calixtinus*

Le *Codex Calixtinus* est un manuscrit important du culte de saint Jacques. Les 225 folios qui le composent, bien souvent ornementés de lettrines, recensent l'ensemble des connaissances connues sur l'apôtre à l'époque étudiée et en produisent d'autres⁶⁷. Le *Codex Calixtinus* débute par un frontispice indiquant que « ce livre est appelé Jacobus » (*Jacobus liber iste vocatur*). Ce n'est toutefois pas sous cette appellation que l'historiographie le nomme, mais bien sous celui de *Codex Calixtinus*⁶⁸. Cette dernière appellation fait référence au nom de celui qui se présente comme étant son auteur, le pape Calixte II (1119-1124). Plus personne ne croit aujourd'hui qu'il en est

⁶⁷ Je renvoie à l'étude de Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, op. cit. p. 143-225, pour une description détaillée de la matérialité du *Codex Calixtinus*.

⁶⁸ À ce sujet, voir les notes 93 de ce chapitre et 64 du chapitre III.

l'auteur, même si Calixte II a eu un rôle important pour l'Église de Compostelle⁶⁹. Cette attribution relève d'une stratégie visant à conférer au manuscrit une plus grande légitimité et à favoriser la diffusion de son contenu. Comme pour insister davantage sur le rôle de Calixte II dans sa réalisation, la première illustration du manuscrit lui est dédiée (folio 1). Il s'agit d'une initiale majuscule enluminée représentant le « C » de *Calixtinus* située tout juste après le frontispice (voir appendice G, p. 175). Sur celle-ci, on voit Calixte rédiger un livre, vraisemblablement le codex à l'étude, dans lequel on peut y lire son nom. Cette initiale majuscule introduit une lettre de Calixte faisant office de prologue.

La lettre de Calixte II est adressée à la basilique de Cluny, au patriarche Guillaume de Jérusalem, à l'archevêque Diego de Compostelle et à tous les chrétiens orthodoxes en spécifiant avoir envoyé une copie du manuscrit de saint Jacques à chacune des autorités religieuses mentionnées. Il explique comment et pourquoi il a conçu ce projet. Il raconte la façon dont, en parcourant les terres et les provinces barbares pendant quatorze ans, il a recueilli les écrits sur saint Jacques afin de pouvoir les rassembler dans ce codex. Pour prouver la véracité du contenu, il fait un plaidoyer en stipulant qu'il a écrit le premier livre en empruntant les choses contenues dans des livres d'autorités, telles que les Écritures bibliques, mais aussi ceux des saints docteurs Jérôme, Ambroise, Augustin, Grégoire, Bède, Maxime, Léon ainsi que d'autres auteurs catholiques. Pour les « livres historiques suivants », il indique les avoir vus de ses propres yeux, les avoir trouvés dans des livres ou les avoir appris de relations fiables avant de les avoir mis par écrit. Il évoque également la manière dont le manuscrit doit être utilisé :

Tout ce qui figure dans les deux premiers livres (la liturgie et les miracles) [...] doit être chanté et lu dans les églises aux matines et pendant la messe, comme il a été ordonné, car ils sont authentiques et pourvus d'une grande autorité. Et tout ce qui figure dans les livres suivants [...] doit être lu

⁶⁹ Se reporter à la page 36 de ce chapitre pour plus de détails.

dans les réfectoires pendant les repas, car ils sont aussi pourvus d'une grande autorité. Mais ce qui est contenu dans les deux premiers livres suffit largement pour les lectures de matines. Et si tous les sermons et les miracles de saint Jacques qui sont contenus dans ce livre ne peuvent être lus à l'église les jours de fête en raison de leur dimension, qu'ils soient lus au moins dans les semaines suivantes au réfectoire, le jour de la semaine qui fut celui de la célébration⁷⁰.

Ces indications renseignent d'un usage réservé à la communauté religieuse de Compostelle pour les livres III à V et d'un usage solennel pour les livres I et II, voués aux célébrations publiques⁷¹.

Le livre I (2v- 139v), suivant immédiatement la lettre de Calixte II, est de loin le plus long des livres. Une illustration de saint Jacques représentant l'initiale « I » est située en marge du titre du premier sermon et sert à introduire ce livre (voir appendice H, p. 176). L'apôtre y est présenté debout, pieds nus, bénissant de la main droite et tenant un livre de la main gauche. Le livre II débute par des sermons sur la fête de saint Jacques (25 juillet) — ceux des vigiles, du jour même et des sept jours dans l'octave — puis d'autres sur son élection et sa translation (30 décembre). On retrouve insérées dans cette partie deux versions de la Passion de saint Jacques : la petite et la grande. La première, plus courte, provient du texte de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée dans la version de Rufin d'Aquilée (345-411) et la seconde, plus extensive, est attribuée au Pseudo-Abdias. Il est à noter que ces deux Passions entrent en contradiction sur plusieurs points. De notre point de vue, l'intérêt d'aborder ces deux versions consiste en ce que l'une est compostellane et l'autre romaine. Il y a donc un souci de préserver les traditions antiques tout en cherchant à satisfaire celles de Rome. Les offices pour les jours de fête, certaines vigiles et octaves du 25 juillet

⁷⁰ *LSJ, op. cit.*, f. 2.

⁷¹ L'inspiration monastique de ce passage reste par ailleurs un mystère que l'historiographie s'explique difficilement, mais que l'on pourrait attribuer à une identité liturgique propre à Compostelle, émanant d'un syncrétisme entre les vieilles coutumes monastiques et les nouvelles habitudes des chanoines issues des idéaux de la réforme grégorienne. Évidemment, cela présuppose une production à Compostelle même et non en France. Sur la spécificité liturgique, voir Manuel C. Díaz y Díaz, *El Codíce Calixtino, op. cit.*, p. 26

s'ajoutent ensuite aux sermons. Enfin, les folios 101 à 139v présentent des pièces musicales monophoniques écrites pour l'Office et les messes. Plusieurs des textes utilisés dans ce livre sont attribués à des Pères de l'Église, tels que Bède le Vénérable, saint Jérôme, Grégoire le Grand et saint Augustin. L'ensemble reste toutefois largement attribué à Calixte II⁷².

Le livre II (139v-155v) est une compilation de 22 miracles faits par Saint Jacques dans différents endroits d'Europe⁷³. Il comporte un prologue de Calixte qui explique la façon dont il a procédé pour recenser les miracles et l'usage liturgique à en faire⁷⁴. La portée géographique des miracles témoigne d'une volonté d'universaliser le culte aux quatre coins de la chrétienté. La plupart des miracles ont lieu entre 1080 et 1110. Le miracle le plus tardif date de 1135⁷⁵.

Le livre III, introduit également par Calixte, est le plus court de tous (155v à 162r). Il rapporte deux récits de la Translation du corps de saint Jacques depuis la Palestine jusqu'à Compostelle⁷⁶. À cela s'ajoute un texte sur les trois fêtes de l'apôtre : celle de son martyr (25 mars) de sa Translation à Compostelle (25 juillet) et de son enterrement (30 décembre)⁷⁷. Ce texte fait également mention d'une procession jacobéenne fastueuse en présence du roi Alphonse, sans préciser duquel Alphonse il s'agit. Finalement, le livre se clôt sur un court texte concernant les conques de Compostelle et leurs propriétés magiques. À la suite de ce livre, on retrouve l'illustration du *songe de Charlemagne* (f. 162), qui évoque l'apparition de

⁷² Sur les trente et un chapitre, seulement huit ne sont pas attribués à Calixte.

⁷³ Seuls les miracles 2 et 19 sont faits en Galice. La plupart ont lieux à l'extérieur de la péninsule ibérique. Une approche globale des miracles sous forme de tableau a été présentée par Díaz y Díaz, *El Códice*, op. cit., p. 53, et Moisan, op. cit., p. 134.

⁷⁴ Pour la signification liturgique des miracles, voir Klaus Herbers, « The Miracles of Saint James », dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de J. Williams et A. Stones, Tübingen: G. Narr, 1992.

⁷⁵ Seuls les miracles XVI-XVII et XVIII ne sont pas datés. Nous savons en revanche depuis R. W. Southern, *The making of Middle Ages*, New Haven: Yale University Press, 1953, p. 252-253, qu'ils proviennent de Cluny du temps d'Hugues (1049-1109). Selon Díaz y Díaz, *El Códice*, op. cit., p. 55, le miracle de 1135 marque la constitution de la forme actuelle du livre depuis une collection antérieure.

⁷⁶ Tout comme les récits de la Passion, les deux récits de la Translation entrent en contradictions. L'intérêt de soulever cette double version de la Translation est le même que celui suggéré en note 101.

⁷⁷ Il est à noter que cette distinction est en contradiction avec les fêtes liturgiques du Livre I où il est dit que le 30 décembre est la fête de la Translation et de l'élection de saint Jacques.

l'apôtre à l'empereur lui demandant de venir libérer sa sépulture (voir appendice I, p. 177)⁷⁸. L'illustration est située sur le même folio que le texte traitant des conques, mais n'appartient pas à ce livre. Elle sert plutôt à introduire le prochain livre. La miniature illustre Charlemagne couché sur son lit et saint Jacques à ses pieds. Ce dernier arbore un phylactère de sa main gauche où l'on peut y lire ses paroles et indique de sa main droite un chemin d'étoile.

Le livre IV, connu sous le nom du récit du *Pseudo-Turpin*, est le deuxième plus long livre (163r à 191v⁷⁹). Il est attribué à Turpin, archevêque de Reims à la fin du VIII^e siècle, soit pendant le règne de Charlemagne. Il relate l'histoire de Charlemagne et de Roland venus en Espagne pour la libérer des mains des musulmans suite à l'appel de l'apôtre Jacques. Le récit du *Pseudo-Turpin* est introduit par trois miniatures qui occupent l'ensemble du folio 162v (appendice J, p. 178). La première miniature, située au sommet du folio, évoque le départ de Charlemagne et de son armée vers l'Espagne. Dans le bandeau supérieur, on peut lire : *Karoli magni exercitus*. L'empereur est accompagné de dix combattants armés arborant le signe de croix. La seconde miniature, placée en dessous de la première, s'intitule : *Aquisgranum oppidum*. Elle illustre six soldats à pied communiquant entre eux devant le palais d'Aix-la-Chapelle. La troisième miniature est ensevelie sous une bande de couleur marron, rendant illisible ce qui a jadis pu s'y retrouver. Sur le folio suivant (163), l'imposante initiale « T » de *Turpinus* introduit la lettre de Turpin au doyen d'Aix-la-Chapelle, Léoprand (voir appendice K, p. 179). L'initiale, de couleur ocre brun et bleu, est ornementée d'éléments végétaux blancs et rouges ainsi que d'animaux vert pâle de manière symétrique. Au centre de la lettre se retrouve, également en vert pâle, l'archevêque Turpin, habillé d'une mitre et d'un pallium autour du cou, bénissant d'une main et tenant une crosse de l'autre. Au dessus de la lettre, l'inscription *Historia Turpini* sert à indiquer le titre de ce livre. En appendice

⁷⁸ La scène de l'apparition de saint Jacques à Charlemagne est malheureusement incomplète en raison de la détérioration du bas du folio et ce, malgré une tentative de restauration en 1966.

⁷⁹ Il convient de souligner que la foliotation du *Pseudo-Turpin* utilisée correspond à celle qui est consécutive à la restauration du *Codex Calixtinus* en 1966.

du récit du *Pseudo-Turpin*, on retrouve trois textes attribués à Calixte II. Le premier est un hommage posthume à Turpin et à d'autres combattants du récit; le second traite de l'invasion d'Al-Mansour de Cordoue en Galice et le troisième est une lettre de Calixte qui appelle la Chrétienté à aller combattre les sarrasins d'Espagne.

Enfin, *Le Liber Peregrinationis* ou le *Guide du Pèlerin*⁸⁰ (folios 192r-213v) présente les principales étapes du chemin de Compostelle, les sanctuaires à visiter, les meilleurs endroits pour se loger et les pièges à éviter. Selon les études réalisées, l'état des différents lieux qu'on y retrouve permettrait de situer le contexte de rédaction vers 1130⁸¹. Les itinéraires présentés sont surtout orientés depuis la France : quatre axes routiers rejoignent le seul chemin d'Espagne. Ce livre est couronné d'un colophon (folio 213v) où l'auteur écrit avoir rédigé le manuscrit en divers lieux, à savoir « Rome, Jérusalem, en Gaule, en Italie, en pays germanique, en Frise et plus particulièrement dans l'ordre de Cluny ».

Les folios 214r à 225v quant à eux forment l'appendice du *Codex Calixtinus*. Ils traitent principalement d'écrits musicaux, de poèmes et d'hymnes sur Saint Jacques. Une bulle papale d'Innocent II (1130-1143), qui agit comme sauf-conduit pour le porteur du manuscrit vers Compostelle, ainsi qu'un hymne qui recense les 22 miracles du livre II font notamment partie de ce répertoire⁸².

Le *Codex Calixtinus* constitue un monument majeur de la culture jacobéenne et compostellane. Il contient l'ensemble des connaissances connues sur l'apôtre à l'époque étudiée et en ajoute d'autres. Par la diffusion des informations qu'il contient, le *Codex Calixtinus* participe à définir la place de l'apôtre et de son Église au sein de la grande communauté chrétienne à une époque où les institutions religieuses s'efforcent de forger

⁸⁰ Ce titre a été popularisé par Jeanne Vieillard, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle: Texte latin du XI^e siècle*, Macon: Protat, 1963.

⁸¹ À ce sujet, voir Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, op. cit., p. 58-59.

⁸² Selon Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, op. cit., p. 187-195, une partie des annexes, les folios 221 à 225, seraient des ajouts postérieurs à la production du manuscrit. Le contenu des textes se trouvant dans les folios 221 à 222 pourrait en revanche avoir véritablement fait partie du manuscrit lors de sa production, mais ceux qui y apparaissent présentement seraient le résultat d'une modification.

leur identité respective⁸³. Il n'est cependant pas le seul témoin des écrits qu'il contient. Il fait partie d'une famille textuelle plus large qu'il faut d'abord aborder pour comprendre son origine et sa spécificité.

L'étude du *Codex Calixtinus* est indissociable de celle du *Liber Sancti Jacobi*. Depuis que Joseph Bédier en a inventé le terme, les spécialistes désignent par *Liber Sancti Jacobi* la compilation des cinq livres de manière générale et le *Codex Calixtinus* comme l'exemplaire spécifique, situé à Compostelle⁸⁴. Selon la plupart des études, le manuscrit compostellan serait le plus ancien et le plus complet des *Liber Sancti Jacobi* connus⁸⁵. Il serait l'archétype de tous les exemplaires retrouvés un peu partout en Europe⁸⁶, dans sa forme complète ou réduite⁸⁷. Manuel Cecilio Díaz y Díaz

⁸³ L'association du culte de saint Jacques à la formation de l'identité politique de Compostelle a notamment été étudié par Klaus Herbers, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica, desarrollo del « Santiago Politico »*, Poio, Fundación cultural Rutas del románico, 2006.

⁸⁴ Joseph Bédier, *Les Légendes épiques : Recherche sur la formation des chansons de geste*, tome III : Les chansons de geste et le pèlerinage de Compostelle, Paris : Honoré Champion, 1929, p. 75-76. Il est à noter que le folio 1 et le sermon *Veneranda dies* (folio 80) donnent au titre du manuscrit celui de *Jacobus*. Cependant, ce titre a été contesté par plusieurs puisqu'il ne semble pas se référer à la compilation complète, d'où l'emploi du *Liber Sancti Jacobi* pour désigner l'ensemble.

⁸⁵ Bédier, *op.cit.*, p. 76 : « Le *Codex Calixtinus* est le plus complet et le plus anciens »; Cyril Meredith Jones, *Chronique de Turpin: Historia Karoli Magni et Rotholandi ou chronique du Pseudo-Turpin*, Genève: Slatkine Reprints, 1972, p. 42: Il est « certainement le plus vieux de tous les manuscrits connus du *Liber* »; Walter Muir Whitehill, *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1944, III, XXIV: « El manuscrito de Santiago es sin disputa el mejor ejemplar conocido y el más antigua del Libro de Santiago », René Louis, « Aimeri Picaud alias Olivier d'Asquins, compilateur du *Liber Sancti Jacobi* », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1948-1949, p. 94 : « Le *Codex Calixtinus* est la source d'où dérivent toutes les autres copies, intégrales ou partielles [...] il est l'archétype d'où dérive toute la tradition manuscrite »; Adalbert Hämel, « Los manuscritos latinos del Falso Turpino », *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, IV, 1953, p. 68, « *el Liber Sancti Iacobi en su forma más completa se halla en el Codex Calixtinus* »; André Moisan *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle: Étude critique et littéraire*, Paris : Éditions Honoré Champion, 1992, p.27; « Le *Codex Calixtinus* conservé à Compostelle se présente comme le manuscrit le plus ancien et le plus complet du *Liber Sancti Jacobi* ».

⁸⁶ Bédier, *op.cit.*, p. 116 : « Il est très possible qu'il soit, comme l'ont supposé G. Paris, M. Becker et d'autres, le manuscrit archétype; en tout cas, c'est à lui, semble-t-il que remontent tous les manuscrits étudiés jusqu'à ce jour. »; *op.cit.*, p. 76; Whitehill, *op.cit.*; Louis, *op. cit.*, Christopher Hohler, « A Note on Jacobus », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35, 1972, p 31 : « the principal manuscript (...) that is now in the cathedral library at Santiago de Compostela (which is, I am confident, the archetype, allowing for the fact that it is a fair copy not a draft) ».

⁸⁷ Le *Liber Sancti Jacobi* nous a été transmis sous deux formes : une complète et l'autre réduite. La version complète possède les cinq livres, bien qu'il existe certaines variances entre chacun. Ces manuscrits sont conservés à Compostelle (XIIe), à Ripoll (XIIe), à Londres (XIVe), au Vatican

considère quant à lui plutôt que l'archétype, dont le *Codex Calixtinus* et d'autres versions émaneraient, est un modèle perdu. Plutôt que d'être l'original, le codex représenterait alors une copie spécifique un peu plus tardive⁸⁸.

Bien entendu, suivre l'une ou l'autre de ces approches a des conséquences sur l'histoire du manuscrit. Le problème consiste à savoir si les études réalisées sur l'origine du manuscrit ont été faites sur la formation du *Codex Calixtinus* ou celle du possible premier *Liber Sancti Jacobi*. Pour éviter de nous perdre dans l'épineux dossier historiographique de la genèse du *Codex Calixtinus* (en tant qu'archétype ou simple copie du *Liber Sancti Jacobi*), on peut schématiser trois écoles de pensées. La première soutient la thèse d'un processus de compilation et de rédaction qui aurait été unifié dans sa forme finale par un dernier compilateur (Joseph Bédier⁸⁹, Meredith-Jones⁹⁰, Adalbert Hämel⁹¹, André de Mandach⁹², Christopher Holher⁹³, Marie de

(XIVe), à Salamanque (XIVe), à Pistoia (XIVe), à Madrid (XVIe), à Londres (XVIe), à Madrid (XVIIe). Pour les détails des variantes, on peut se reporter à Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p.133 à 140. La forme réduite, nommée *Libellus Sancti Jacobi* depuis Adalbert Hämel -qui a été le premier à les avoir mis en lumière pour l'étude du manuscrit compostellan- ne possède pas la même distribution que dans le *Codex Calixtinus*. Les livres peuvent se retrouver dans un ordre différent, certains livres sont absents et les versions contenues sont souvent partielles. On les retrouve à plusieurs endroits, principalement dans des établissements cisterciens.

⁸⁸ Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 43. La préséance d'un *Liber Sancti Jacobi* antérieur au codex a également été soutenue par Rita Lejeune et Jacques Stiennon, *La légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, Bruxelles : Editions de l'Arcade, 1967, p. 57. L'existence d'un *Liber Sancti Jacobi* antérieur expliquerait selon Michel Huglo, « Les pièces notés du Codex Calixtinus », dans *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, p. 110; et Manuel Rey Olleros, *Reminiscencias del culto al apóstol, a partir del códice Calixtino*, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago, Santiago de Compostela: Universidade. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2009, p. 104-105, pourquoi le *Codex Calixtinus* soit si peu usé.

⁸⁹ Bédier, *op. cit.*,

⁹⁰ Meredith-Jones. *op. cit.*

⁹¹ Adalbert Hämel, « Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin », *Sitzungsberichte der Bayer, Akad. des Wiss., Phil.-hist., Kl.*, München, 1950, HEFT 2, 1-75.

⁹² André de Mandach, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*. I) *La geste de Charlemagne et de Roland*, Genève : E. Driz, 1961.

⁹³ Christopher Holher, *op. cit.*

Ménaca⁹⁴, Klaus Herbers⁹⁵, Manuel C. Díaz y Díaz⁹⁶); la seconde croit plutôt en une accumulation successive des écrits, mais qui auraient également été unifiés dans une forme finale par un compilateur tardif (Pierre David⁹⁷); et la troisième fait du manuscrit un ouvrage unifié dès son origine (René Louis⁹⁸, André Moisan⁹⁹, Jan Van Heerwaarden¹⁰⁰ et Diego Catalan¹⁰¹)¹⁰².

Il y a néanmoins un consensus sur l'utilisation ou l'insertion d'écrits provenant de matériaux littéraires divers ainsi que sur l'homogénéité de la compilation finale. Comme le souligne Díaz y Díaz, les détails codicologiques (unité de la mise en page); le programme décoratif (les initiales en début de chaque livre et la visibilité de certains traits reliant les éléments graphiques aux textes); des indications paléographiques (une première main soignée domine les 150 premiers folios et une seconde plus rustre est perceptible dans l'ensemble du reste du manuscrit¹⁰³); et des

⁹⁴ Marie de Ménaca, « Du « Liber Sancti Jacobi » au « Codex Calixtinus » : réécriture d'un texte et ses raisons politiques et religieuses. L'activité paraphrastique en Espagne, au Moyen-Âge », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n°14-15, 1989, p. 121-146.

⁹⁵ Klaus Herbers, *Der Jacobuskult des 12. Jahrhunderts und der « Liber sancti Jacobi »*, Wiesbaden, 1984.

⁹⁶ Manuel C. Díaz y Díaz, *op. cit.*

⁹⁷ Pierre David, « Études sur le Livre de Saint Jacques attribué au Pape Calixte II » Lisbonne: *Bulletin des Études Portugaises*, I) « Le manuscrit de Compostelle et le manuscrit d'Alcobaça », nouv. série, X, 1945, 1-41; II) « Les livres liturgiques et le livre des miracles », XI, 1947, 113-185; III) « Le Pseudo-Turpin et le Guide du Pèlerin », XII, 1948, 70-223; IV) « Révision et conclusion », XIII, 1949, 52-104.

⁹⁸ René Louis, *op. cit.*

⁹⁹ André Moisan, *op. cit.*

¹⁰⁰ Jan Van Heerwaarden, « The integrity of the Texte of the Cult of St. James of Compostela », dans *Between Saint James and Erasmus: studies in late-medieval religious life: Devotion and pilgrimage in the Netherland*, Leiden and Boston, 2003, p. 355-379.

¹⁰¹ Diego Catalan, *La épica española. Nueva documentación y nuevas evaluación*, Madrid, 2000, p. 790-860.

¹⁰² Par ailleurs, on retrouve dans certains textes des références à l'évêque de Compostelle, alors que dans d'autres, on y mentionne l'archevêque. Or, le passage de l'évêché à l'archevêché s'effectue définitivement en 1124. Bien que les passages du livre II (ch. II) et du livre IV (ch. V et XIX) puissent être justifiés lorsqu'il est fait mention de l'évêque de Compostelle en raison de l'époque dans lequel se déroule l'action, il en va autrement de celui du chapitre III du *Livre de Translation*, qui semble être contemporain de la production du manuscrit. En revanche, le livre I et le livre V font mention de l'archevêque de Compostelle (livre I, Prologue de Calixte et ch. XXIII; livre V, ch. V et IX). Cette situation, croit-on, renforce l'idée d'une compilation ou d'un contexte de rédaction dans le long terme, et donc, non homogène à son origine.

¹⁰³ Jusqu'en 1950, l'ensemble des études a considéré que le *Codex Calixtinus* aurait été écrit par un seul scribe. Adalbert Hämel, *Überlieferung*, *op. cit.*, p. 12-20, a été le premier à avoir démontré par une

détails philologiques (un style d'écriture homogène, l'emploi fréquent de tournures de style tel « quid plura ») seraient des preuves indubitables d'une réalisation concertée du *Codex Calixtinus*¹⁰⁴.

Selon les différentes études, la production du *Codex Calixtinus* (ou du *Liber Sancti Jacobi* original sur lequel a été copié notre manuscrit) aurait été achevée entre 1139 et 1173¹⁰⁵. Plus précisément, les deux périodes de production avancées par les études (soit pour la conception du *Codex Calixtinus* même ou pour celle du premier *Liber Sancti Jacobi*) sont celles de 1139-1143 et 1150-1165. La production ou la reproduction du manuscrit à l'une ou l'autre de ces périodes correspond à un contexte social différent qui rend difficile toute compréhension de la stratégie de production commandant sa création. Or, au-delà du milieu immédiat dans lequel il a été produit, étudier la structure de la compilation peut être utile pour comprendre les raisons de sa production.

Le *Liber Sancti Jacobi* (dont le *Codex Calixtinus* en est le plus ancien témoin attesté) est une compilation complexe qui diffère considérablement du type de source

approche paléographique l'existence de rédacteurs différents. Il a répertorié cinq rédacteurs, tous contemporains. Selon son analyse, on doit toutefois l'ensemble de l'œuvre à deux *scriptores* principaux. Les trois autres n'auraient contribué que sur trois folios. En poursuivant l'analyse paléographique d'Hämel, Mandach, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, Munich, p. 19-23, divise les rédacteurs en deux groupes : ceux ayant rédigé le codex (les mêmes qu'Hämel), puis trois autres qui auraient introduit des corrections ou des variantes dans le texte. Selon Herbers, *Der Jacobuskult*, *op. cit.*, p. 25-27, six rédacteurs différents auraient rédigé le manuscrit dans sa quasi-totalité. Parmi ses six, on retrouve les mêmes deux rédacteurs principaux. Díaz, *op. cit.*, p. 278-308 reconnaît quant à lui cinq rédacteurs, dont deux principaux. De manière schématisée, l'ensemble de ces études s'entend pour attribuer à un premier *scriptor* la rédaction du livre I et à un deuxième celui des livres II à V. Les autres *scriptores* auraient joué un rôle mineur de rédaction dans certains folios et dans les appendices.

¹⁰⁴ Díaz y Díaz, *op. cit.* p. 141-304 et 314-320. Une version simplifiée de son analyse est présentée dans Díaz y Díaz, « El Codex Calixtinus: Volviendo sobre el tema », dans: *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, 1-10.

¹⁰⁵ Les études se sont longtemps intéressées aux indications transmises par le *Liber Sancti Jacobi* de Ripoll (manuscrit 99, conservé dans les Archives de la couronne d'Aragon) pour établir une possible date *ante-quem*. Ce manuscrit nous indique qu'un moine bénédictin de l'abbaye de Ripoll du nom d'Arnaldus de Monte serait venu copier le manuscrit à Compostelle en 1173. Des doutes ont été émis par certains chercheurs à savoir si Arnaldus a copié sur le *Codex Calixtinus* ou une autre version du *Liber Sancti Jacobi* situé à Compostelle. L'intérêt n'est toutefois pas ici de savoir si le *Codex Calixtinus* a existé à cette époque - ce qui est de toute façon admis par l'ensemble des spécialistes - mais d'envisager la possibilité qu'il y ait eu plus d'un manuscrit. Même si la copie de Ripoll n'atteste pas spécifiquement de l'existence matérielle du *Codex Calixtinus* à Compostelle en 1173, elle témoigne du moins de la présence d'un *Liber Sancti Jacobi* dans une forme presque identique.

auquel il se rapporte¹⁰⁶. Contrairement aux dossiers hagiographiques traditionnels (biographie-passion-miracle), il ne contient pas de biographie proprement dite. Celle-ci se retrouve englobée dans une liturgie démesurée qui comporte également la Passion. Ce qui le différencie surtout des autres dossiers hagiographiques, c'est l'ajout d'une histoire relative à la venue de Charlemagne en péninsule ibérique et l'exposition d'itinéraires de pèlerinage vers Compostelle. Malgré ces ajouts, la structure globale demeure cohérente et l'ordre des livres semble répondre à une logique interne précise. Les livres I, II et III constitueraient le répertoire approximatif d'un dossier hagiographique avec toutes les pièces nécessaires au culte liturgique. Le livre comportant les différentes versions de la Translation de saint Jacques (livre III) serait toutefois la pièce charnière de la compilation. D'une part, il fonde l'Église de Compostelle en établissant le site comme celui du sanctuaire de l'apôtre. D'autre part, il permet l'insertion des livres IV et V, puisque la présence de saint Jacques à Compostelle est une condition nécessaire à la venue de Charlemagne en péninsule ibérique selon le *Pseudo-Turpin* et à celui des pèlerins allant visiter le site de sa sépulture. Cette conception différente n'empêche pas de répondre à l'objectif de toutes les vies de saints : celui d'exalter et de promouvoir le saint de sa communauté le plus possible et le cas échéant vers d'autres horizons.

La critique a unanimement refusé l'attribution du codex à Calixte II. Il est difficile d'imaginer comment le pape Calixte II, décédé en 1123, aurait pu y insérer un miracle réalisé en 1135 (folios 146v-147), mentionner la mort d'Henri I d'Angleterre en 1135 (folio 212) et celle de Louis VI en 1137 (folios 193v et 212). Seule la lettre sur l'appel à la croisade en Espagne (folios 190v à 191v) peut sembler authentique¹⁰⁷. L'attribution

¹⁰⁶ Diaz, « El Codex Calixtinus, Volviendo sobre el tema », *op. cit.*, p. 2, suggère qu'une nouvelle approche intéressante serait d'étudier le *Liber Sancti Jacobi* en relation avec les autres dossiers hagiographiques de l'époque.

¹⁰⁷ Il s'agirait d'une lettre promulguée lors du premier concile de Latran en 1123. Un débat existe à savoir si cette lettre est originale ou si elle est apocryphe. Ainsi, Ulysse Robert, *Bullaire de Calixte II*, Paris : Imprimerie Nationale, 1891, Meredith-Jones, *op. cit.*, p. 339, Marcelin Desfourneaux, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, Paris : Presses universitaires de France, 1949, p. 93, croit que

du codex à Calixte — et dans une même mesure celle du livre IV à Turpin — doit être vue comme l'utilisation d'une figure d'autorité pouvant servir à sa diffusion¹⁰⁸. Or, le choix de Calixte est approprié dans ce cas-ci, car il a été un bienfaiteur pour l'Église de Compostelle. Il lui a accordé le statut d'archevêché et a octroyé à son prélat le statut de légat pontifical pour les territoires placés sous sa gouverne. Il faut savoir également que Calixte – Gui de Bourgogne de son vrai nom – est le frère du comte de Galice, Raymond de Bourgogne (1059-1107). Ce lien de parenté fait du souverain pontife l'oncle du futur Alphonse VII (1126-1157). À la mort de son frère, Guy de Bourgogne a notamment eu la charge de préserver – aux côtés de Diego Gelmirez – les droits du jeune Alphonse. Par ailleurs, Diego Gelmirez a été un proche conseiller de Raymond de Bourgogne avant d'accéder au siège épiscopal de Compostelle. Pour toutes ces raisons et bien d'autres, il se serait développé une affection réciproque entre Calixte et Diego Gelmirez, et plus globalement avec l'Église de Compostelle¹⁰⁹. L'élimination de Calixte en tant que rédacteur a amené les érudits à chercher la provenance du manuscrit et l'identité de l'auteur et du compilateur final.

Selon les différentes études, le *Codex Calixtinus* aurait été composé soit en France avant d'être apporté en Espagne, soit par un Français fixé dans la péninsule. Cluny,

cette bulle n'a pas été écrite par Calixte. En revanche, Mandach, *Naissance et développement*, *op. cit.*, p. 122, soutient l'inverse. Klaus Herbers, « Codex Calixtinus. The Book of the Church of Compostela », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010, p. 126-129 et William Purkis, *op. cit.*, p. 161, considèrent quant à eux la lettre comme une forgerie, mais fait à partir d'une bulle réelle.

¹⁰⁸ Les auteurs médiévaux ont souvent recours à ce genre de supercherie pour créditer leurs œuvres. Il est normalement entendu que la personne désignée comme auteur (*auctor*) est connue du milieu de production. L'appropriation de son nom (*auctoritates*) donne à l'écrit une légitimité et une portée symbolique qu'il ne pourrait avoir autrement. Les concepts d'*auctor* et d'*auctoritates* ont été étudiés par Marie-Dominique Chenu, « *Auctor, actor, autor* », *Union Académique Internationale, Bruxelles*, 1927, p. 81-86; Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London : Scolar Press, 1984; Michel Zimmermann, dir., *Auctor et auctoritas : Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris : École des chartes, 2001.

¹⁰⁹ À ce sujet, voir *Historia Compostellana*, édité et traduit par Emma Falque Rey, Turnholt : Brepols, 1994, p. 313-315. À ne pas confondre avec l'édition latine du même auteur. Pour éviter la confusion, ce travail utilisera la mention à HC en note de bas de pages lorsqu'il s'agit de l'édition latine et *Historia Compostellana* pour la traduction en espagnole.

Paris, Vézelay, Compostelle ont tous été identifiés comme des endroits susceptibles d'avoir été le lieu de production du manuscrit. À ce problème s'ajoute celui de savoir s'il s'agit du lieu de rédaction ou celui de la compilation des différents textes. Les difficultés à localiser l'emplacement s'étendent également au dossier d'attribution: est-ce le produit d'un auteur ou de plusieurs auteurs? Existe-t-il un auteur de la rédaction et un auteur de la compilation ou est-ce le même? Est-ce une rédaction basée sur une compilation antérieure ou une compilation et une rédaction simultanée, etc.?

Les études scientifiques ont traditionnellement accordé au manuscrit une origine française de production¹¹⁰. Le manuscrit aurait été conçu en France et destiné originalement à un public de cette région. Trois arguments principaux soutiennent cette conclusion. Premièrement, l'importance accordée aux chevaliers français dans le *Pseudo-Turpin* (livre IV) discrimine l'origine hispanique de l'auteur. Ce sont les Français qui libèrent la péninsule ibérique des mains des Sarrasins et celui qui est appelé par saint Jacques à venir libérer l'Espagne n'est pas un souverain hispanique, mais bien Charlemagne, le roi des Francs. Ensuite, les lieux situés en territoire français dans le *Guide du Pèlerin* supplantent ceux d'Espagne tant dans le nombre que dans la qualité de la description — abstraction faite de la description de la cathédrale de Compostelle. En effet, quatre des cinq chemins présentés dans ce livre se trouvent en sol français. Enfin, plusieurs passages pro-français et, surtout, un extrait dans lequel le rédacteur affiche son identité gauloise (folio 208v) attesteraient irrévocablement de l'origine extrapyréenne de l'auteur¹¹¹.

¹¹⁰ Par exemple, nous pouvons citer Bédier, *op. cit.*, III, 91 « dans tous les cas l'ouvrage est français »; David, *op. cit.*, II, 103 : « Le *Liber Calixtinus* est d'origine française en tous ses éléments »; Meredith-Jones, *op. cit.*, p. 41, « La chronique d'un bout à l'autre est française », Hohler, *op. cit.*, p. 32 : « the script, the decoration, and the text of all that precedes (les appendices) are the work of Frenchmen, and a French readership is assumed »; Herbers, *Der Jakobsweg, mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen 1986, p. 29 est un peu plus nuancé; « il ne semble pas avoir été composé à Compostelle, mais en France »; Moisan, *op. cit.*, p. 59 : « Il est tout aussi net que l'auteur du *Liber* n'est pas un Espagnol, mais un clerc français ».

¹¹¹ La plupart des passages profrançais apparaissent dans le livre IV et le livre V. Les deux passages qui donnent l'identité de l'auteur apparaissent dans le livre V.

Parallèlement, trois arguments ont joué contre la composition du codex à Compostelle. La première repose sur l'absence de la mention de la ville — et de toute autre ville d'Espagne — dans le colophon du cinquième livre : le manuscrit aurait été rédigé en divers lieux, mais tous hors de la péninsule. En outre, une certaine discrimination envers l'ensemble de la population hispanique — plus nuancée dans le cas de la Galice — rendrait difficile d'envisager la péninsule ibérique comme le lieu de production du manuscrit, ou du moins d'attribuer la composition du manuscrit à une personne originaire de cette région¹¹². Enfin, le silence de l'*Historia Compostellana* — principale source compostellane du début du XIIe siècle — sur l'existence du *Codex Calixtinus*, serait un argument qui discriminerait la composition du manuscrit à Compostelle. Il inviterait également à croire que le manuscrit n'existe pas à Compostelle avant la moitié du XIIe siècle, soit avant la fin de la rédaction de l'*Historia Compostellana*¹¹³.

L'identité du rédacteur ou du compilateur reste un sujet de débat historiographique. Certains ont suggéré d'attribuer la compilation à un poitevin du nom d'Aimery Picaud en raison de la mention de son nom à deux reprises vers la fin du manuscrit¹¹⁴. L'étude codicologique de Díaz y Díaz a cependant diminué son importance. Il a démontré que la bulle d'Innocent II — qui authentifie Aimery Picaud comme le porteur du manuscrit et un de ses transcripateurs — n'appartient pas au noyau codicologique initial¹¹⁵. Le bifolio (221-222) dans lequel se trouve la bulle serait un ajout postérieur. Dans l'optique de Díaz y Díaz, Aimery Picaud aurait pu participer à la production du projet dans sa version de *Liber Sancti Jacobi*, mais rien n'est sûr. Son apport repose de toute façon sur une interprétation peu objectivable.

¹¹² Les jugements discriminatoire envers les hispaniques (plus sévères envers les Navarrais et les Basques, plus nuancés pour les Galiciens) apparaissent également dans les livres IV et V.

¹¹³ Desfourneaux, *op. cit.*, p. 96-97.

¹¹⁴ L'attribution du codex à Aimery Picaud repose en ce que le dernier hymne — qui recense les 22 miracles du livre II — lui est attribué et qu'il est le transcripateur et le porteur du manuscrit selon le sauf-conduit octroyé par le pape Innocent II. René Louis, *op. cit.*, p. 90, Moisan, *op. cit.*, p. 67. Van Heerwaarden, *op. cit.*, p. 356-359.

¹¹⁵ Díaz y Díaz, *El Códice*, *op. cit.*, p. 187-195.

L'identité précise de l'auteur ne sera jamais vraiment prouvée. La critique textuelle permet néanmoins de reconnaître en l'auteur général des écrits un clerc français. L'utilisation de matériel littéraire de tradition compostellane, la connaissance architecturale précise de l'Église de Compostelle décrite dans le *Guide du Pèlerin* constitueraient des indices parmi d'autres qui attesteraient de la présence de l'auteur ou du compilateur à Compostelle, comme voyageur ou comme religieux établi au moment de la rédaction¹¹⁶. L'établissement de religieux français à Compostelle, et plus globalement en Espagne a été démontré par de nombreuses études¹¹⁷. Plusieurs d'entre eux ont même eu un rôle important dans l'entourage de Diego Gelmírez¹¹⁸. La principale source compostellane du début du XIIe siècle, l'*Historia Compostellana*, a notamment été écrite en partie par un Français¹¹⁹. Le *Codex Calixtinus* a donc toutes les chances d'avoir été conçu à Compostelle, sous la forme d'un possible *Liber Sancti Jacobi* archétype ou non.

L'analyse de la décoration et des enluminures a notamment amené les historiens de l'art à postuler 1) l'origine clunisienne de production¹²⁰; 2) une élaboration du manuscrit dans un scriptorium en lien avec des influences anglo-normandes¹²¹; 3) une

¹¹⁶ Alison Stone, *The Pilgrim's Guide*, *op. cit.*, p. 16-17 a soulevé plusieurs autres indices qui va dans le sens de la présence de l'auteur ou des auteurs à Compostelle.

¹¹⁷ Desfourneaux, *op. cit.*; B. F. Reilly, « Santiago and Saint Denis: the French presence in eleventh-century Spain », *Catholic Historical Review*, 54, 1968, p. 467-83; Patrick Henriot, « Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence française en péninsule ibérique (XI-XIIe siècle) », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 2004, p. 65-80; et « Perte et récupération de l'Espagne. Les constructions léonaises (XIe-XIIIe siècle) », dans *Le passé à l'épreuve du présent*, sous la dir. de Pierre Chastang, Paris, 2008, p. 119-135; 119-135; Adeline Rucquoi, *Culture and Learning in Compostela and the Way of Saint James*, dans *Compostela and Europe, The story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010.

¹¹⁸ Diego Gelmírez est reconnu pour avoir été favorable à la culture française. Il a notamment imposé leurs coutumes religieuses à sa communauté et envoyé ses chanoines à Paris pour y faire leurs études.

¹¹⁹ Deux des auteurs de l'*Historia Compostellana* sont réputé pour avoir été d'origine française, Hughes et Gerald. Voir la traduction espagnole de l'*Historia Compostellana*, *op. cit.*, p. 11-18.

¹²⁰ Jesús Carro García, « Las miniaturas », *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, tome III de l'édition de Whitehill, Compostelle, 1944, LIX-LXXXV

¹²¹ Lejeune-Stiennon, *op. cit.*; Angel Sicart Gimenez, *Pintura medieval. La miniatura*, Santiago de Compostela, 1981, p. 64-88; Serafin Moralejo Alvarez, « « Ars Sacra » et sculpture romane monumentale: Le trésor et le chantier de Compostelle », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11,

production effectuée dans la région du Mans¹²²; 4) et une élaboration à Compostelle¹²³. L'affectation du programme décoratif au territoire français aurait donc cédé progressivement à l'idée d'une influence française. Celle-ci aurait pu être utilisée par l'auteur général du projet pour produire le manuscrit. Plus encore, selon Diaz y Díaz, considérant que le style donne l'impression d'être du début du XIIe siècle, l'influence française serait la preuve de l'existence d'un *Liber Sancti Jacobi* antérieure à Compostelle et sur lequel le *Codex Calixtinus* se serait basé¹²⁴.

Selon Diaz y Díaz, les arguments ayant joué contre la composition du codex à Compostelle ne résistent pas à l'idée de la supercherie générale d'attribution à Calixte II¹²⁵. Il s'agirait de donner l'impression d'être un produit français, fait pour un Français, avec une mentalité française, en somme de faire comme si Calixte aurait réellement écrit l'ouvrage. La participation d'un religieux d'origine française aurait naturellement pu contribuer à la réalisation de ce projet à Compostelle, voire même le planifier. Quel autre lieu que Compostelle aurait effectivement pu abriter la conception d'un projet qui sert essentiellement à faire la promotion du culte de l'endroit?

L'énumération des lieux de composition du manuscrit en introduction ferait également partie de la supercherie calixtinienne. Le fait que « le livre a été écrit en divers lieux, Rome, la région de Jérusalem, la Gaule, l'Italie, la Germanie et la Frise, et principalement à Cluny » (folio 213v) témoigne d'un intérêt soutenu de donner au culte de saint Jacques une portée universelle. Cette portée universelle se perçoit tout au long du manuscrit et également dans la lettre d'introduction. En s'adressant et en

1980, p. 218; Larry M. Ayres, « The Illumination of the Codex Calixtinus : A Norman Dimension », dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, p. 245-253.; Patricia Stirnemann, dans une communication orale à l'IRHT, 2010

¹²² Alison Stone, « The Decoration and the Illumination of the *Codex Calixtinus* at Santiago de Compostela » dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, p. 138

¹²³ Diaz y Díaz, *El Códice*, *op. cit.*

¹²⁴ *Ibid*, p. 73.

¹²⁵ *Ibid*, p. 311.

donnant son manuscrit à la communauté de Cluny, au patriarche de Jérusalem, à l'archevêque de Compostelle (folio 1) et à Rome (folio 2v), « Calixte » cherche à associer le culte de saint Jacques aux quatre principaux pôles de la Chrétienté. Il semble donc y avoir un souci de relier les sièges archiépiscopaux de Compostelle, Rome, Jérusalem et de l'abbatiate de Cluny. Dans une certaine mesure, il s'agirait de se faire reconnaître de l'extérieur pour garantir sa position au sein de la grande communauté chrétienne.

En somme, la stratégie de production du *Codex Calixtinus* répond au projet d'exalter saint Jacques et son rôle dans l'histoire de la péninsule ibérique tout en soulignant son rayonnement universel au sein de la Chrétienté. La production du manuscrit concourt avec une série de réalisations vouées à l'épanouissement du culte de saint Jacques entreprises par le chapitre cathédral de Compostelle et, plus spécifiquement, par l'archevêque de l'endroit, Diego Gelmírez (1100-1140). Parmi celles-ci se trouve également l'*Historia Compostellana*.

1.3.2 L'*Historia Compostellana*

L'*Historia Compostellana* représente une source fondamentale pour l'histoire de l'Église compostellane du XIII^e siècle. Son édition critique a été réalisée en 1988 par Emma Falque Rey¹²⁶.

L'*Historia Compostellana* est commandée durant la première moitié du XIII^e siècle par Diego Gelmírez, l'évêque, puis l'archevêque de Compostelle. Le manuscrit est

¹²⁶ HC, *op. cit.* La première édition de l'*Historia Compostellana* voit le jour en 1765 sous la plume d'Enrique Flórez dans son volume 20 d'*España Sagrada*. L'édition est réimprimée en 1791 et en 1965, la Real Academia de la Historia fait un facsimilé de l'ouvrage de 1765. Il faut attendre en 1950 pour que Manuel Suárez et José Campelo traduisent l'*Historia Compostellana* en espagnol. *Historia Compostellana sea Hechos de Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*, édité par José Campelo traduit du latin par Manuel Suárez, Porto : Editorial Porto, 1950. Entre temps, plusieurs voix s'élèvent pour avoir une édition critique de l'ouvrage, dont José Campolo, *ibid.*, et Ludwig Vones, *Die Historia Compostellana und die kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes, 1070-1130*. Cologne- Vienne : Böhlau, 1980.

composé de trois livres qui abordent des épisodes relatifs à l'histoire de Compostelle. Bien qu'ayant la prétention d'apparaître comme un *registrum*¹²⁷, l'*Historia Compostellana* est surtout édifiée pour présenter les réalisations de Diego Gelmírez pour l'Église de Compostelle. L'ouvrage est d'ailleurs écrit par des gens de son entourage immédiat, qui ont tous occupé une fonction éminente dans le chapitre cathédral de Compostelle pendant le temps de leur rédaction. Nuño Alfonso, trésorier du chapitre de Compostelle, a entamé l'écriture dès 1107 et a abandonné la rédaction vers 1112 alors qu'il est élu évêque de Mondoñedo. Son successeur Hugues a apporté une mince contribution quantitative à l'ouvrage puisqu'il est rapidement devenu évêque de Porto. Gérald, un chanoine d'origine française à qui Diego Gelmírez accorde des missions diplomatiques importantes, est reconnu pour avoir rédigé le reste du livre I, une partie du livre II et possiblement une autre du livre III. Enfin, le chanoine Pedro Marcio a poursuivi la rédaction jusqu'en 1149¹²⁸. Il va sans dire que les actions de Diego Gelmírez sont toujours présentées sous de favorables auspices.

Outre sa nature biographique, l'*Historia Compostellana* a pour fonction de garantir les droits et les possessions de l'Église de Compostelle en répertoriant les actes juridiques. L'œuvre s'avère d'ailleurs une source de renseignements considérables pour les documents émis par les souverains de Castille-León, tels que des copies de chartes de donation, des traités de paix, des serments féodo-vassaliques, etc. Par ailleurs, l'*Historia Compostellana* traite de la légende de fondation de la ville, reliée à l'histoire de l'Église de Saint Jacques, pour garantir sa notoriété. L'œuvre semble avant tout destinée au clergé compostellan. Il l'est également à tous les pèlerins qui affluent vers la ville. Dès son origine, Diego Gelmírez ordonne que l'œuvre soit installée dans le trésor de Saint-Jacques, menaçant quiconque désireux de voler ou de détruire l'ouvrage d'être excommunié et voué à la damnation éternelle¹²⁹.

¹²⁷ Le terme *registrum* est employé par les auteurs de l'*Historia Compostellana* dans les prologues des livres I, III et dans le titre du premier chapitre du livre II.

¹²⁸ Sur la question des auteurs, voir la traduction espagnole de l'*Historia Compostellana*, *op. cit.*, p. 11-18.

¹²⁹ *Historia Compostellana*, *op. cit.*, p. 63.

L'*Historia Compostellana* constitue un ouvrage riche en renseignements, mais indissociable de son commanditaire. La partialité de l'œuvre permet néanmoins de bien saisir les aspirations du premier archevêque et corolairement, des enjeux compostellan, dont plusieurs perdurent au-delà de la mort de Diego Gelmírez.

1.4 Méthode d'analyse

La démarche employée pour répondre à la question de savoir ce que promeut l'Église de Compostelle concernant la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique dans le *Codex Calixtinus* nous a amené à remonter en amont de l'historiographie présentée. La première étape du travail d'analyse a d'abord été de comprendre et de définir clairement les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade*. Il s'agissait de s'interroger sur la nature de ces notions et de saisir la définition qu'en ont faite les historiens aux différentes époques et en différents lieux. Cette étape, dont le bilan historiographique en est le résultat, nous a permis de définir chacune des notions à partir de critères précis. Conscient que la proximité entre les notions rend difficile la classification selon des critères toujours distincts, nous avons décidé d'accorder préséance à une notion lorsque l'on croyait que les critères lui semblaient appartenir en propre ou si ils lui convenaient davantage. Ainsi, la reconquête a pu être définie par les critères suivants : récupération territoriale, restauration de l'héritage politique et religieux wisigothique; la guerre sainte se caractérise par l'universalisation du conflit, les saints combattants et les bénéfices spirituels; enfin, la croisade correspond à l'association de la lutte à un pèlerinage armé, pénitentiel et/ou à un chemin ainsi qu'à la symbolique de la destination de pèlerinage en prenant pour référence Jérusalem. L'objectif était de savoir si les différents critères définissant les trois notions se retrouvaient dans le *Codex Calixtinus*, le but ultime étant de déterminer, à partir de là, s'il contient une conception de la lutte qui s'aligne avec un ou plusieurs de ces concepts.

Parallèlement, nous avons passé en revue l'ensemble du *Codex Calixtinus* afin de répertorier les passages susceptibles d'être utilisés dans le cadre du travail. En ce sens, notre approche du manuscrit n'a pas été d'appliquer systématiquement les critères d'analyse élaborés pour chacune des notions, mais plutôt de réfléchir autour du manuscrit et de l'appareil conceptuel de manière dialogique. Nous avons entre autres listé tous les termes référant à la conquête de territoires, à la guerre, aux combattants chrétiens et aux musulmans. Nous avons ensuite cherché à situer la rhétorique utilisée par le manuscrit dans le cadre des différentes définitions données aux notions. Il s'agissait, par exemple, de savoir si la rhétorique de conquête de territoire s'insérait dans une logique de récupération politique comme le soutient la notion de *reconquête* ou celle d'une (re)-conquête toute chrétienne, sachant néanmoins que l'un n'empêche pas nécessairement l'autre. Il nous fallait ensuite comprendre le sens et la portée de ce discours par une lecture globale du passage afin de le situer dans son contexte littéraire. Rendus à cette étape, nous avons une bonne idée de ce qu'était la conception de la lutte dans le manuscrit.

Nous avons ensuite réfléchi sur le lien que l'on peut faire entre la conception de la guerre véhiculée dans le manuscrit et la promotion du culte de saint Jacques à cette époque. Il nous semblait effectivement à propos de se questionner sur cette relation puisque la période de production du manuscrit coïncide avec le moment où l'Église de saint Jacques et l'ensemble des pouvoirs de la péninsule ibérique renouent et normalisent leurs rapports avec le reste du monde chrétien. Nous nous sommes donc interrogés sur la manière dont la conception de la lutte contre les musulmans a pu contribuer à définir l'identité de l'Église de Compostelle dans la Chrétienté ainsi que sur la manière dont elle a participé à promouvoir le culte jacobéen au sein de la communauté chrétienne. Pour ce faire, nous avons construit des grilles d'analyses dans lesquelles nous avons cherché pour chacun des livres des éléments qui mettent en relation la conception de la lutte véhiculée par le manuscrit et l'identité du culte de saint Jacques. Par exemple, nous avons noté les passages où le *Codex Calixtinus* relie la figure de l'apôtre, divers éléments jacobéens (tels que l'établissement de fêtes, les

sermons, etc.) ou autres (sites chrétiens historiques, car historicisé par des récits de miracles ou le *Pseudo-Turpin*) à la « grande communauté chrétienne ». Nous avons effectué cette même démarche pour la « communauté hispanique ». Nous avons également recherché les termes servant à désigner des territoires ibériques et/ ou chrétiens (tels que « Galice », « Espagne » et « Chrétienté ») et le contexte dans lesquels ils ont été utilisés. Cette procédure visait à définir la place de l'apôtre et de l'Église de Compostelle dans le monde chrétien selon le manuscrit.

Enfin, les différentes données recueillies ont été analysées et organisées autour des critères définis pour les notions de *reconquête*, *guerre sainte* et *croisade*. Il ne s'agissait pas d'incorporer les données aux critères, constitués en sous-titres, mais plutôt de faire réfléchir ces données dans le cadre des critères relevés. Ainsi, la section consacrée à la restauration du patrimoine wisigothique a pu servir à préciser ce qui explique selon nous l'absence de référence à cet héritage. Cette méthode discursive a contribué à comprendre les raisons qui ont pu motiver l'Église de Compostelle à promouvoir la lutte contre les musulmans dans une perspective endogène, propre aux rapports de forces qui se jouaient à l'intérieur même de la Chrétienté.

1.5 Conclusion

Ce mémoire de maîtrise sur les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* dans le *Codex Calixtinus* constitue un objet d'étude qui va bien au-delà de la simple réflexion concernant la confrontation entre deux sociétés de confessions différentes au XIIe siècle. Car, au-delà de l'aspect strictement militaire, les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* renvoient à des systèmes de pensée qui traduisent d'abord et avant tout l'attachement à une communauté : hispanique, voire nationale dans le cas de la *reconquête*; romaine, voire universelle dans le cas de la *guerre sainte* et de la *croisade*. La conception de la lutte contre les musulmans

d'Espagne véhiculée par le *Codex Calixtinus* participe donc aussi à la compréhension de la formation de l'identité de l'Église de Compostelle à une époque où l'ensemble des pouvoirs chrétiens de la péninsule ibérique renoue et normalise ses rapports avec le reste du monde chrétien. En ce sens, ce mémoire de maîtrise porte sur l'usage idéologique d'un œuvre (le *Codex Calixtinus*) dans l'élaboration d'une identité (celle de l'Église de Compostelle) en un lieu et à une époque précise, celle de la péninsule ibérique au XIIe siècle.

CHAPITRE II

LA RECONQUÊTE : L'ÉLABORATION D'UN NOUVEAU MODÈLE DE RESTAURATION OU COMMENT RÉINVENTER LE PASSÉ HISPANIQUE POUR S'APPROPRIER UNE PLACE DE CHOIX

Nous avons défini la *reconquête* comme étant le projet de restaurer l'héritage chrétien wisigothique, anéanti par l'invasion musulmane de 711. Or, il convient de souligner d'emblée que cet idéal précis de restauration semble totalement absent du *Codex Calixtinus*, et, pourtant, il y est question de *reconquête*. Ce chapitre cherchera donc à exposer la conception de la *reconquête* présentée par le manuscrit en s'interrogeant sur les principaux référents signalés : un patrimoine wisigothique à récupérer, une perte territoriale face à un envahisseur musulman et un héritage chrétien à restaurer.

2.1 Le patrimoine wisigothique ou les bases d'une nouvelle tradition

La restauration de l'héritage wisigothique est un élément important de l'idéologie de reconquête. Or, il n'existe aucune référence au royaume wisigothique dans tout le *Codex Calixtinus*. Tout semble orienté de manière à faire évacuer du passé hispanique la période wisigothique, créant ainsi un « vide historique » entre la venue de l'apôtre Jacques en péninsule ibérique et celle de Charlemagne au VIII^e siècle¹. La trame historique des événements hispaniques diffère donc considérablement de celle de la plupart des chroniqueurs ibériques de cette époque. Ce flou historique de plusieurs siècles, légèrement problématique pour un culte qui revendique le patronage d'une figure apostolique, est néanmoins expliqué dans le *Pseudo-Turpin*. Le chapitre I

¹ La période wisigothique s'étend généralement de 418 à 711, soit à partir du moment où ils ont été fédérés par les romains et l'invasion musulmane de 711.

indique, à deux reprises, que le tombeau de l'apôtre est tombé dans l'oubli². Dans la mesure où le patrimoine wisigothique constitue un héritage spécifiquement ibérique, l'absence de référence au royaume peut être perçue comme un indice de la rédaction du manuscrit soit hors de la péninsule, soit par des clercs non hispaniques établis à Compostelle³. Cependant, il faut également tenir compte d'un facteur important. Le culte de saint Jacques à Compostelle n'existe pas encore à l'époque wisigothique. Il semble donc tout naturel que cette tranche de l'histoire ibérique ne soit pas abordée dans le *Codex Calixtinus*. L'élaboration d'un culte voué à saint Jacques s'effectue avec la « découverte » du tombeau de l'apôtre au IXe siècle, soit après la chute du royaume wisigothique face aux musulmans. L'inexistence du culte de saint Jacques à cette époque peut donc expliquer pourquoi il ne se trouve aucune référence au royaume wisigothique dans tout le manuscrit.

L'absence de référence au royaume wisigothique n'est pas, dans les productions compostellanes, spécifique au *Codex Calixtinus*. L'*Historia Compostellana*, manuscrit élaboré à Compostelle à partir du début du XIIe siècle, passe également sous silence le royaume wisigothique lorsqu'il se réfère au passé ibérique de cette époque. La même explication est utilisée pour justifier l'embarrassant problème que pose l'inexistence du culte de saint Jacques à l'époque wisigothique : le vénérable tombeau du saint apôtre, abandonné par les chrétiens, est tombé dans l'oubli jusqu'au IXe siècle⁴. Le silence complice de l'*Historia Compostellana* et du *Codex Calixtinus*, aux allures de programme culturel, donne l'impression que l'Église de Compostelle ne cherche pas à aborder ni à promouvoir l'époque wisigothique, du moins à l'époque de l'épiscopat et archiépiscopat de Diego Gelmírez (1100-1140). Les réalisations

² *LSJ, op. cit.*, f. 164v- 165.

³ Pour plus de détails sur la production du manuscrit, voir les pages 25 à 41 du chapitre précédent.

⁴ *HC, op. cit.*, I, I : « In toto igitur tempore Sarracenorum et longo etiam tempore post restitutionem fidelium veneranda beati Apostoli tumba, nullius Christiani accessu frequentata, fruticum silvarumque spissitudine mansit diutissime cooperta nullique usque ad tempus Teodomiri Hiriensis episcopi [IXe siècle] fuit revelata aut cognita ». Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, 1988, p.107-138 a par ailleurs démontré que tous les récits de la découverte du tombeau de l'apôtre insistent pour le situer dans un lieu abandonné.

compostellanes menant à l'association du culte de saint Jacques avec la reconquête du patrimoine wisigothique apparaissent plus tardivement, notamment avec le *Privilège des Vœux* de saint Jacques, rédigé par le chanoine Pedro Marcio dans les années 1155-1175⁵. Pendant l'épiscopat (1100-1120) et l'archiépiscopat (1120-1140) de Diego Gelmírez, le culte de saint Jacques semble davantage vouloir éclipser l'époque wisigothique, voire situer l'histoire ibérique dans un registre historique différent que celui sur lequel repose la conception néo-wisigothique de la reconquête.

L'Église de saint Jacques n'a en effet aucun intérêt à promouvoir la conquête du territoire ibérique sous la forme d'une restauration de l'héritage wisigothique. D'abord, suivant la structure ecclésiastique de cette époque, l'Église de Compostelle dépendait de l'autorité du siège d'Iría. Or, après de nombreux efforts diplomatiques auprès de la papauté, l'Église de Compostelle s'est vu concéder et garantir le transfert du siège épiscopal d'Iría par le pape Urbain II, en 1095⁶. Ensuite, le royaume wisigothique avait pour capitale politique et religieuse la ville de Tolède. La restauration de cet héritage favorise donc forcément l'Église de Tolède. Depuis la conquête de la ville en 1085, cette Église semble par ailleurs en voie de se réapproprier progressivement son autorité antique. Entre autres, en 1088, le pape Urbain II reconnaît, suivant la tradition wisigothique, la primauté de l'Église de Tolède sur l'ensemble de la péninsule ibérique. L'Église de Compostelle n'a donc aucun intérêt à faire la promotion de la restauration d'un héritage dans lequel elle n'a pas existé et qui, si restitué, ne peut que la marginaliser. L'absence de référence au royaume wisigothique pourrait donc être perçue comme une stratégie de production visant à atténuer le lien qui unit l'idéologie de reconquête à la restauration d'un héritage politique ibérique dans lequel Tolède constitue le principal centre religieux.

⁵ À ce sujet, voir Fernando López Alsina, *op. cit.*, p. 181-182 et Adeline Rucquoi, *Clavijo : Saint Jacques Matamore?*, Compostelle, Cahiers d'études, de Recherches et d'Histoire Compostellane, 10, 2007, p. 48-58. Peut-être existe-t-il un lien entre la réalisation de ce diplôme et l'absence de lien entre saint Jacques et l'idéologie néo-wisigothique à cette époque?

⁶ La lettre qui authentifie le transfert du siège épiscopal d'Iría à Compostelle par Urbain II a notamment été préservée dans l'*Historia Compostellana.. HC, op. cit.*, I, V.

Le *Codex Calixtinus* semble par ailleurs peu enclin à aborder la reconquête ibérique dans une perspective politique spécifiquement hispanique. Le culte de saint Jacques a pourtant été associé à la royauté asturienne, puis léonaise par le passé. Dès la découverte de son tombeau au IX^e siècle, l'apôtre a même été considéré comme un des principaux patrons, sinon le principal, de la royauté asturo-léonaise⁷; il est même reconnu comme son protecteur dans les batailles. Cette royauté asturo-léonaise est précisément celle qui se réclamant l'héritière des rois wisigoths, a développé l'idéologie néo-wisigothique de la reconquête. Or, il n'existe qu'une seule référence dans laquelle un roi hispanique participe à l'effort de guerre contre les musulmans dans tout le *Codex Calixtinus*. La référence à Ferdinand (1016-1065) se trouve dans le miracle XIX du deuxième livre. Dans ce miracle, saint Jacques apparaît à un évêque grec venu à Compostelle et lui déclare « ouvrir pour le lendemain [...] les portes de la ville de Coimbra que le roi Ferdinand assiège depuis sept ans afin que les chrétiens y entrent et que la ville tombe en leur pouvoir »⁸. Ce miracle, basé sur l'historique conquête de la ville de Coimbra par Ferdinand de León (1028-1065) en 1064, cadre bien avec l'idéologie de reconquête. Néanmoins, il n'assimile pas la conquête de la ville à la restauration d'un héritage politique ancestral usurpé que le roi léonais cherche à récupérer, ce qui est tout le contraire de la version apparaissant dans une chronique au titre de l'*Historia Silense* rédigé dans la seconde décennie du XII^e siècle par un clerc léonais⁹.

La lecture comparée de ce miracle avec celui de l'*Historia Silense* met en relief le détachement du culte de saint Jacques avec l'idéologie de reconquête, centrée sur la figure du roi et de son royaume¹⁰. On ne peut affirmer avec certitude laquelle de ces

⁷ Sur les liens entre saint Jacques, la monarchie et l'origine de la reconquête, voir entre autres Fernando López Alsina, *op. cit.*, p. 100-106 et 150-154.

⁸ *LSJ, op. cit.*, f. 153v-154 : « portis Conimbrie urbis apertis, que septem annis a Fredernando [sic = Ferdinando] rege Christianorum obsidione premitur, crastina die hora tercia, intromissis Christianis, eorum reddam potestati ».

⁹ *Historia Silense*, édité par Justo Pérez de Urbel et Atilano González Ruiz-Zorrilla, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1959, p. 190-193.

¹⁰ Pour une lecture comparée exhaustive entre ces deux récits, voir entre autres Javier Domínguez-García, « Liturgia, ideología y ficción: hacia un estudio de las imágenes taumatúrgicas de Santiago

deux versions est la plus ancienne. L'époque de production de l'*Historia Silense* invite cependant à lui accorder préséance¹¹. Ce récit a donc toutes les chances d'avoir été connu par les promoteurs du culte de saint Jacques au moment de la compilation du miracle dans le *Codex Calixtinus*. Pourtant, il y a une différence significative entre les deux récits concernant le rôle du roi de León dans le projet de conquête. La version de l'*Historia Silense* débute l'épisode avec la visite du roi Ferdinand à Compostelle. Lors de ce passage, le souverain demande l'aide de saint Jacques pour son expédition à Coimbra. La présence du saint apôtre lors du combat indique que la prière a été exaucée. La suite du récit se rapproche de celui du *Codex Calixtinus*. Saint Jacques apparaît dans la cathédrale de Compostelle à celui qui se présente ici non plus comme un évêque, mais en tant que pèlerin grec. Il promet d'ouvrir la porte de Coimbra pour le roi Ferdinand le lendemain à la troisième heure. Le souverain revient ensuite remercier l'apôtre pour son aide, à Compostelle. Ainsi, la version de l'*Historia Silense*, centrée autour de la figure du roi, fait de Ferdinand le principal responsable du projet de conquête. Dans le *Codex Calixtinus*, en revanche, le roi Ferdinand devient un acteur passif, relégué en arrière-plan. La conquête de la ville est désormais liée à l'intérêt de souligner les pouvoirs thaumaturgiques de l'apôtre contre les ennemis des chrétiens. L'apôtre devient, en remplacement du roi, le nouveau porte-étendard de la conquête chrétienne.

Apóstol en el Siglo XII », *Revista de Filología Románica*, 2007, 24, p. 141-152 et Klaus Herbers, *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica: desarrollo del "Santiago político"*, Pontevedra : Fundación Cultural Rutas del Románico, 2006, p. 35- 41. La lecture comparée de ces deux récits sera également abordée dans le chapitre suivant.

¹¹ Des indices laissent croire à une existence précoce du récit contenu dans le livre des miracles, soit avant sa compilation dans le manuscrit. Dans le récit du *Codex Calixtinus*, saint Jacques est reconnu pour être l'« honneur d'Espagne » (decus Hispanie). Or, la plupart des passages qui associent saint Jacques à l'Espagne, et non à la Galice, semblent provenir d'écrits antérieurs. Klaus Herbers, *op. cit.*, p. 144 et Javier Domínguez-García, *op. cit.* p. 144, ont par ailleurs tous deux avancé la possibilité que ces deux versions soient basées sur une tradition orale antérieure ayant servi à leur production écrite.

Par ailleurs, le roi Ferdinand demeure le plus ancien des souverains ibériques mentionnés dans le *Codex Calixtinus*¹². Les autres rois sont tous contemporains de la production du manuscrit et en marge d'un contexte de rivalité avec les musulmans¹³. Aucune mention donc de Pélage (VIIIe siècle), ou encore d'Alphonse III (848-910), deux figures hispaniques pourtant emblématiques de la lutte contre les musulmans. La seule autre véritable association entre le culte de saint Jacques et la royauté ibérique se retrouve à la fin du récit du chapitre III du *Livre de translation : Le pape Calixte sur les trois solennités de saint Jacques*. Dans ce récit, l'empereur d'Espagne (*imperator Hispanus*) Alphonse assiste à la célébration de la translation de saint Jacques à Compostelle, fête qu'il aurait lui-même fixée le 30 décembre avant qu'elle ne soit confirmée par l'autorité papale¹⁴. On ne peut savoir avec certitude qui est cet Alphonse. Le statut d'empereur laisse croire qu'il s'agit d'Alphonse VI (1075-1109), mais rien n'est sûr¹⁵. Ce récit rapporte qu'en ce jour spécial de commémoration, le vénérable roi a coutume, outre d'assister à la cérémonie à Compostelle, de déposer de la monnaie sur l'autel de l'apôtre, de récompenser ses soldats et leur écuyer ainsi que de pourvoir tous les visiteurs de nourritures. Il s'agit donc d'un récit exemplaire destiné à servir de modèle pour les futurs rois ibériques.

Les références à des souverains plus anciens ayant combattu les Sarrasins renvoient plutôt à des rois français et à des empereurs d'Allemagne. Ces références apparaissent surtout dans le chapitre III du *Pseudo-Turpin*, où un court passage mentionne les conquêtes hispaniques de Clovis (481-511), Clotaire II (613-629),

¹² Il y existe une référence à un Alphonse (ch. I du *Livre des miracles*, f. 114). Or, l'historiographie reste divisée à savoir s'il s'agit d'Alphonse V (999-1028) ou d'Alphonse VI (1165-1109). Ce miracle ne met cependant pas en scène le souverain. Alphonse sert tout au plus de point de repère temporel.

¹³ Il s'agit des références à un certain Alphonse (voir note précédente), Alphonse VI (1065-1109) (liber III, ch. III, f. 161; liber V, ch. V, f. 193v; ch. IX, f. 211v et 212); Alphonse d'Aragon (1104-1134) (liber V : ch. V, f. 193v; et ch. IX, f. 212); Urraca (1109-1126) (liber V, ch. V, f. 193v); Raymond de Bourgogne, comte de Galice (1095-1109) (liber V, ch. IX, f. 211v); Alphonse Henrique du Portugal (1112-1139/1139-1185) et de son fils Sanche (1185-1212) (annexes, f. 223v).

¹⁴ Sur la fête de translation, voir la traduction espagnole du *LSJ*, *op. cit.*, p. 403, note 502.

¹⁵ Selon Manuel C. Diaz y Díaz, *Descripción en el siglo XII de una procesión en Compostela. Algunos de sus problema*, *Studia Graecolatina Carmen San millán in memoriam dicata*, Granada, 1988, le texte confondrait délibérément Alphonse II, VI et possiblement VII.

Dagobert (629—639), Pépin le Bref (741-768), Charles Martel (714-741), Charles le Chauve (840-877), Louis le Pieux (814-840), Carloman (741-748) et Charlemagne (768-814)¹⁶. Ces souverains francs et germaniques sont décrits comme étant les seuls à avoir combattu le paganisme en Espagne¹⁷. Le personnage le plus important est sans nul doute Charlemagne. Il est non seulement la figure principale du récit du *Pseudo-Turpin*, mais il est également le seul à avoir réussi à soumettre toute l'Espagne¹⁸. Il a même distribué les territoires et les provinces d'Espagne à ses soldats : la Navarre et le Pays basque aux Bretons, la Castille aux Francs, la région de Najera et Saragosse aux Grecs et Apuliens, l'Aragon aux Poitevins l'Andalousie aux Allemands, le Portugal aux Danois et aux Flamands (XVIII). En distribuant les provinces d'Espagne à des peuples extra-hispaniques le *Pseudo-Turpin* fait de la péninsule ibérique le domaine de Charlemagne, où seule la Galice a préservé son autonomie¹⁹. Le passé wisigothique est donc éclipsé sous le souvenir d'un mythique passé carolingien.

La venue de clercs français à Compostelle ou de chanoines galiciens favorables à la culture franque semble avoir favorisé l'union entre le culte de saint Jacques et la mémoire de Charlemagne²⁰. Le noyau du récit du *Pseudo-Turpin* a lui-même de fortes chances d'avoir été diffusé, voire créé à Compostelle. Depuis Gaston Paris,

¹⁶ D'autres références existent, mais elles ne se sont pas liées à un contexte militaire. Ainsi, le *Guide du Pèlerin* évoque le nom de Louis le Gros (1108-1137) (f. 193v et f.212), d'un certain roi Philippe (f. 200) et d'Henri d'Angleterre (1068-1135) (f. 212). Dans l'annexe, on retrouve le nom de Louis VII (1120-1180) (f. 221v) et celui de Clovis et Charlemagne dans la marge du folio 224v.

¹⁷ *LSJ, op.cit.*, f. 166 : « Quasdam tamen ex prefatis urbibus alii reges galli et imperatores theutonicici ante Karolum magum adquisierunt [...] Et post eius necem multi reges et principes in Yspania Sarracenos expugnarunt ».

¹⁸ *LSJ, op. cit.* f. 166 : « sed hic Karolus magnus totam Yspaniam suis temporibus sibi subiugavit ».

¹⁹ *Ibid.*, f. 177v : « His itaque terras et provincias Hyspanie pugnatoribus et gentibus suis, illis scilicet qui in patria illa manere volebant, Karolus divisit. Terram Navarorum et Bascolrum Brittanis, et terram Castellanorum Francis, et terram Nagere et Cesarauguste Grecis et Apulis qui in nostro exercitu erant, et terram Aragonis Pictavis, et terram Alandaluf iuxta maritima Theutonicis, et terram Portugallorum Dacis et Flandris dedit. Terram Gallecie Franci inhabitare noluerunt, quoniam aspera illis videbatur. Nemo postea fuit qui auderet in Hyspania Karolum expugnare »

²⁰ Fernando Lopez Alsina, *op. cit.*, p. 109-110, a souligné l'intérêt précoce des religieux compostellans à relier la matière carolingienne au culte de saint Jacques. Trois des quatre sources qui abordent avec amplitude les circonstances de l'*inventio* à la fin du XIe siècle et au début du XIIe siècle situent l'épisode au temps de Charlemagne. Il s'agit de la *chronicon Iriense* (1080), de l'*Historia Compostellana* et d'un privilège accordé par Diego Gelmírez au monastère de San Martín Pinario en 1115. Seule la *Concordia de Antealtares* (1077) n'évoque pas Charlemagne.

l'historiographie reconnaît en effet aux cinq premiers chapitres du *Pseudo-Turpin* une antériorité de production quant au reste du récit, probablement réalisé vers la fin du XI^e siècle²¹. L'importation de la figure de Charlemagne dans la matière ibérique ne fait cependant pas l'unanimité chez les Hispaniques. L'*Historia Silense* rapporte que « hormis Dieu le Père [...], personne, parmi les peuples étrangers, n'est venu au secours de l'Espagne. Pas même Charlemagne, dont les Francs disent faussement qu'il a arraché aux païens un certain nombre de villes de ce côté des Pyrénées »²². Selon l'*Historia Silense*, l'intervention franque a été limitée à Pampelune et à Saragosse avant d'être corrompue par l'or des musulmans. Ainsi, le *Codex Calixtinus* témoigne d'une volonté d'associer Charlemagne au conflit ibérique, malgré l'existence d'une conception spécifiquement hispanique de la reconquête bien présente au XII^e siècle.

De plus, le *Pseudo-Turpin* impute à l'empereur franc de la matière historique traditionnellement dévolue à des acteurs ibériques. D'abord, dans le chapitre V, Charlemagne restaure et agrandit l'Église de l'apôtre en plus de la doter d'objets de culte alors même qu'Alphonse III est reconnu pour avoir joué ce rôle²³. Ensuite, son exil à Tolède sous la protection d'un émir sarrasin dans le chapitre XX et *La bataille des Masques* au chapitre XVIII sont des allusions évidentes à des épisodes de la vie

²¹ La thèse de Gaston Paris apparaît tout au long du collectif « El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno » : *Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, sous la dir. de Klaus Hebers, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003. Voir entre autres l'article de Klaus Hebers, « Intención y finalidad » dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 22.

²² *Historia Silense, op. cit.*, p. 129 : « Preter Deum patrem. [...] nemo exterarum gentium Ispaniam sublevasse cognoscitur. Sed neque Carolus, quem infra Pirineos montes quasdam civitates a manibus paganorum eripuisse Franci falso asserunt ». Selon Maria de Menaca, « Du « Liber Sancti Jacobi » au « Codex Calixtinus » : réécriture d'un texte et ses raisons politiques et religieuses. L'activité paraphrastique en Espagne, au Moyen-Âge », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. n°14-15, 1989. p. 131-134, ce passage est une réplique à l'actuel chapitre III du *Pseudo-Turpin*, dans une version précédant son insertion dans le *Codex Calixtinus*. p. 131-134.

²³ Voir entre autres, Richard Fletcher, *Saint James's Catapult. The life and times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 68-70.

d'Alphonse VI²⁴. Enfin, et surtout, il découvre et restaure le sanctuaire de l'apôtre, ce qui dans la version compostellane véhiculée par l'*Historia Compostellana* est attribué à l'évêque Théodomire d'Iría, aidé par le roi des Asturies, Alphonse II (791-842)²⁵.

Ces deux traditions antagoniques de la découverte du tombeau de l'apôtre, diffusées depuis le même foyer, expriment une certaine confusion quant à l'historique du culte. Le récit retrouvé dans le *Codex Calixtinus* vise à créer un autre registre d'historicité, centré sur la figure de Charlemagne et donc, moins hispanisant. Les études réalisées par Maurice Halbwachs et Jan Assmann ont démontré que la production d'un récit fictif historique (mythe), loin d'être anodine, fait office de légende de fondation²⁶. Celle-ci sert de base à la construction d'une nouvelle identité et d'une nouvelle tradition. Or, il semble clair à la lecture du récit contenu dans le *Codex Calixtinus* concernant la découverte du tombeau que le manuscrit cherche non seulement à associer le culte de saint Jacques à Charlemagne, mais également à la lutte contre les musulmans d'Espagne. De plus, ce récit de découverte, contrairement aux thèmes de la translation et de la prédication, est la seule version répertoriée dans tout le manuscrit. La singularité de ce thème, dans un ouvrage aussi composite que le *Codex Calixtinus*, témoigne de l'importance accordée à cette version spécifique de la

²⁴ André de Mandach, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, Genève : E. Droz, vol. 1, 1961, p.77-83 a cherché à associer de manière plus générale la figure de Charlemagne à celle d'Alphonse VI. L'intérêt de la recherche n'est cependant plus de savoir si un personnage se cache derrière la figure de Charlemagne, mais plutôt de comprendre les raisons ayant mené à la sélection de Charlemagne. Le chapitre XVIII, intitulé dans la table des matières *La bataille des masques*, semble quant à elle se référer à la bataille de Sagrajas (1086), en raison notamment de l'importance accordée aux tambours et aux étendards ennemis dans la bataille. Voir entre autres la traduction espagnole du *LSJ*, *op. cit.*, p. 475, note 623 ainsi que José Ramírez del Rio, « La imagen de Al-Andalus en el Pseudo-Turpín » dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 144-145 et 160.

²⁵ *HC*, *op. cit.*, I, I et I, II.

²⁶ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, F. Alcan, 1935 et Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge : University Press, 2011. Voir également, Amy G. Remensnyder, *Remembering King Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.

découverte du tombeau, du moins lors de la production du manuscrit²⁷. Le *Pseudo-Turpin* pose donc les balises d'une nouvelle tradition dans laquelle le culte de l'apôtre est directement lié au conflit ibérique. Il semble que ce soit notamment à partir de ce moment, soit celui où saint Jacques intervient auprès de Charlemagne et que ce dernier entreprend l'expédition que, selon le *Codex Calixtinus*, le projet de reconquête débute véritablement.

2.2 La perte territoriale face aux musulmans : une occupation musulmane qui profite du laxisme confessionnel plutôt qu'une invasion

La conquête du territoire hispanique par l'envahisseur musulman, débarqué en 711, est à l'origine du projet de reconquête. Sans l'invasion musulmane et ses suites, la « re » conquête ou la restauration chrétienne n'a aucun fondement historique. Plus encore, selon les mots de Patrick Henriët, la « perte de l'Espagne » est « l'évènement par définition, celui à partir duquel s'organise la temporalité hispanique. Point nodal de la mémoire collective, elle joue un rôle de « stabilisateur du souvenir »²⁸. Or, le *Codex Calixtinus* ne donne aucune indication concernant la conquête du territoire hispanique par les musulmans en 711. Il faut cependant souligner que les textes hagiographiques ou liturgiques comme le *Codex Calixtinus* — malgré sa spécificité²⁹ —, n'ont pas vocation à rechercher l'exactitude historique³⁰. Ils ont pour finalité de promouvoir le saint dont il est question par ses actions et ses miracles. L'absence de

²⁷ Par ailleurs, le *Pseudo-Turpin* à lui seul ne semble pas pouvoir faire de cette découverte la tradition « officielle » de l'Église de Compostelle. C'est tout le contraire lorsque ce récit intègre le reste des écrits pour produire le *Codex Calixtinus* ou un *Liber Sancti Iacobi* antérieur lors de la compilation à Compostelle. Cette union semble donc avoir été le fruit d'une réécriture ponctuelle de l'histoire jacobéenne, adapté à un contexte nouveau et répondant à un objectif précis.

²⁸ Patrick Henriët, « Perte et récupération de l'Espagne. Les constructions léonaises (XIe-XIIIe siècle) », dans *Le passé à l'épreuve du présent*, sous la dir. de Pierre Chastang, Paris, 2008, p. 119. L'expression « stabilisateur du souvenir » est empruntée à Jan Assmann dans *Moïse l'égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2003, p. 60.

²⁹ La spécificité du *Codex Calixtinus* provient de l'insertion de l'histoire du *Pseudo-Turpin* et du *Guide du Pèlerin* à l'ensemble du manuscrit, voir page 34-35 du chapitre précédent.

³⁰ Patrick Henriët, *op. cit.*, p. 123.

référence à cet évènement capital du passé ibérique invite néanmoins à s'interroger sur l'explication donnée par le *Codex Calixtinus* concernant la perte de l'Espagne,

Le récit du *Pseudo-Turpin* est le seul livre du *Codex Calixtinus* dans lequel on retrouve des éléments qui puissent s'y rapporter et expliquer la perte de l'Espagne à l'époque de l'invasion. Le livre débute par une lettre attribuée à Turpin — archevêque de Reims à l'époque de Charlemagne et auteur présumé de l'ouvrage — et destinée à Léoprand (doyen fictif d'Aix-la-Chapelle) dans laquelle il écrit lui envoyer une copie du récit qui raconte « comment Charlemagne [...] a délivré de l'oppression des Sarrasins le pays d'Espagne et de Galice »³¹. Ce récit est bien évidemment fictif. L'historicité de l'expédition de Charlemagne en Espagne s'est surtout limitée au nord-est de la péninsule ibérique avec un succès fort modeste³². L'intérêt n'est cependant pas de mettre à jour les irrégularités historiques, mais plutôt de saisir ce qui a pu être dit à Compostelle à cette époque concernant le passé ibérique du VIII^e siècle. Le récit débute donc au chapitre suivant, avec l'apparition en songe de saint Jacques à Charlemagne où il lui dit :

Je suis l'apôtre Jacques, le disciple du Christ [...] celui que, sur le lac de Galilée, le Christ a daigné choisir, par une grâce ineffable, pour prêcher [sa foi] aux peuples [...] et dont le corps repose inconnu dans la Galice à présent honteusement opprimée par les Sarrasins. Et [...] je m'étonne fort que toi, qui as conquis tant de villes et de terres, tu n'aies pas encore délivré ma terre des Sarrasins. C'est pourquoi je t'annonce que Notre Seigneur, qui t'a fait plus puissant que tous les rois du monde, t'a choisi entre eux tous pour préparer mon chemin et délivrer ma terre des mains des Moabites³³.

³¹ *LSJ, op. cit.*, f. 163v : Karolus magnus tellurem yspanicam et galliciam a potestate Sarracenorum liberavit.

³² À ce sujet, voir entre autres Marcelin Desfourneaux, *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, Paris : Presses universitaires de France, 1949, p. 258-263.

³³ *LSJ, op. cit.*, f. 164v : « Ego sum, inquit, Iacobus apostolus, Christi alumpnus, filius Zabedei frater Iohannis evangeliste, quem Dominus supra Mare Galilee ad predicandos populos sua ineffabili gratia eligere dignatus est, quem Herodes rex gladio peremit, eius corpus in Gallicia, que a Sarracenis adhuc turpo opprimitur, incognitum requiescit. Une ultra modum miror, cur terram meam a Sarracenis minime liberasti, qui to turbes tantasque terras adquisisti. Quapropter tibi notifico, quia sicut Dominus potenciozem ómniū regum terrenorum te fecit, sic ad preparandum iter meum et deliberandum tellurem meam a manibus Moabitarum te inter omnes ».

Ce passage, qui décrit ce qu'illustre la miniature du folio 162 (voir appendice I, p. 177), indique d'une part que la présence musulmane est ultérieure à la venue de saint Jacques puisqu'il considère le territoire occupé par les musulmans comme sa possession et, d'autre part, qu'au moment où l'apôtre intercède auprès de Charlemagne, l'Espagne est déjà sous occupation musulmane. L'expédition de Charlemagne ne se fait donc pas en réaction à une invasion musulmane.

Il existe au moins cinq passages du *Pseudo-Turpin* qui donnent de l'information relativement contemporaine à l'époque de l'invasion et antérieure à la venue de Charlemagne. D'abord, le chapitre I indique que « les Galiciens, se laissant emporter par leurs péchés, ont abandonné la foi chrétienne et sont retombés sous la loi païenne jusqu'au temps de Charlemagne »³⁴. Ensuite, le chapitre II rapporte que « les Galiciens se sont convertis à l'infidélité païenne [...] avant d'être régénérés par la grâce du baptême administré par Turpin »³⁵. Le chapitre III mentionne quant à lui que certaines cités hispaniques ont été conquises avant Charlemagne par les rois francs et empereurs d'Allemagne, mais qu'elles se sont ensuite converties au rite des païens jusqu'à l'intervention de Charlemagne³⁶. Par la suite, le chapitre XIX décrit comment Charlemagne christianise les habitants de l'Espagne et passe sous l'épée ou exile en France ceux qui, retournés à l'infidélité des Sarrasins, refusent la conversion³⁷. Ce passage est le seul à associer spécifiquement le paganisme hispanique aux Sarrasins. Ce même chapitre conclut en indiquant que la Galice, libérée des Sarrasins avec l'aide de Charlemagne, demeure fidèle jusqu'à aujourd'hui à la foi orthodoxe³⁸. Ces cinq passages soulignent le retour au paganisme des Galiciens et des Espagnols avant

³⁴ *Ibid.*, f. 164 : « Sed ipsi Galleciani postea peccatis suis exigentibus, fidem postponentes usque ad Karoli magni [...] tempus perfidi retro abierunt ».

³⁵ *Ibid.*, f. 164 : « Gallecianos vero [...] ad perfidiam paganorum conversi erant, babtismatis gratia per manus Turpini archiepiscopi regeneravit ».

³⁶ *Ibid.*, f. 166 : « ex prefatis urbibus alii reges galli et imperatores theutonici ante Karolum magnum adquisierunt, que postea ad ritum paganorum converse sunt, usque ad eius adventum ».

³⁷ *Ibid.*, f. 177v : « Karolus in Hyspania beati Iacobi limina adiit et quos in illa patria habitans repperit, Christianos edificavit; illos vero qui ad perfidiam Sarracenorum revertebantur, aut glaudio peremit, aut in Galliam exulavit ».

³⁸ *Ibid.*, f. 178-178v : « Itaque Gallecia in primis temporibus a Sarracenis expedita virtute Dei et beati Iacobi et auxilio Karoli constat honesta usque in hodiernum diem in fidem orthodoxa ».

la venue de Charlemagne. L'apostasie collective des chrétiens ne semble toutefois pas être la conséquence d'une invasion musulmane historicisée, mais plutôt le résultat de leurs péchés (ch. I, II III) ou l'abandon de la foi chrétienne au profit d'un paganisme insufflé par les Sarrasins (XIX).

La seule référence à une invasion ayant mené à la perte du territoire hispanique pour les chrétiens apparaît suite à la première campagne de Charlemagne, qui se termine au chapitre V du *Pseudo-Turpin*. Lorsque Charlemagne retourne en France après sa victorieuse expédition, « un certain roi païen d'Afrique nommé Aigoland conquiert avec son armée la terre d'Espagne » (VI)³⁹. L'intervention d'Aigoland, épisode qui s'étend du chapitre VI jusqu'au chapitre XIV, est une allusion évidente à l'invasion des Almoravides en 1086. Ces derniers, venus d'Afrique, débarquent en péninsule ibérique suite à la conquête de la ville de Tolède en 1085 et tout comme dans le texte, ils s'emparent de l'ensemble de l'Espagne⁴⁰. L'invasion menée par Aigoland est cependant postérieure à la première expédition de Charlemagne. Elle ne se réfère donc pas à l'invasion ou à la conquête des territoires ibériques ayant originellement mené à la perte de l'Espagne. Tout au plus, elle enseigne sur l'existence d'une immigration sarrasine venant depuis l'autre côté du Gibraltar.

D'autres références du *Pseudo-Turpin* indiquent que le ravitaillement des forces musulmanes s'effectue également depuis la Perse. Le chapitre XVII mentionne que Ferragut est envoyé explicitement par l'émir de Babylone avec vingt mille Turcs depuis la Syrie jusqu'à Nájera en Espagne pour combattre Charlemagne⁴¹. On note au

³⁹ L'historiographie reste divisée sur l'origine du nom d'Aigoland. Meredith Jones, suivant Gaston Paris, croit que le *Pseudo-Turpin* aurait emprunté le à la *Chanson d'Aspremont* le nom de ce roi païen. Cyril Meredith Jones, *Chronique de Turpin: Historia Karoli Magni et Rotholandi ou chronique du Pseudo-Turpin*, Genève: Slatkine Reprints, 1972, p. 234-235. Or, comme le souligne André Moisan, on ne connaît pas d'antécédent à cette geste avant 1188, soit bien après la production du *Pseudo-Turpin*. André Moisan *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle: Étude critique et littéraire*, Paris : Éditions Honoré Champion, 1992, p. 192-193.

⁴⁰ Sur l'arrivée des Almoravides, voir Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 30-31.

⁴¹ *LSJ, op. cit.*, f. 173v : « Ferracutus de genere Goliath advenerat de horis [sic= oris] Syrie, quem cum XX milibus Turcorum Babilonis admirandus [sic= admiraldus] ad debellandum Karolum regem miserat ».

passage que l' « émir de Babylone » sert vraisemblablement à désigner le souverain des musulmans, soit à partir du modèle chrétien du pape ou de celui du calife de Bagdad. Le chapitre XXI rapporte quant à lui que Marsire et son frère Beligant, deux rois Sarrasins envoyé de Perse en Espagne par l'émir de Babylone, se trouvent à Saragosse⁴². Ce chapitre n'indique toutefois pas la raison précise pour laquelle ces deux rois ont été envoyés. Tout au plus, ces derniers sont présentés comme des êtres fourbes qui « acceptent la domination de Charlemagne et le servent volontiers, mais avec une loyauté fausse »⁴³. Ces deux exemples soulignent que le *Pseudo-Turpin* associe les musulmans ibériques à ceux de l'Orient, mais sans pour autant faire référence à une invasion historique.

L'unique autre invasion à laquelle le *Codex Calixtinus* fait référence figure en annexe du *Pseudo-Turpin* sous le titre de *Calixte, pape*⁴⁴. Il s'agit d'une brève incursion d'Al-Mansûr en territoire galicien et hispanique. Cet évènement fait sans nul doute référence à l'offensive menée par Al-Mansûr (938-1002) sur Compostelle en 997. Chef militaire et véritable dirigeant d'al-Andalus dans le tournant du XIe siècle, Mohammed ibn-Abi Amir dit Al-Mansûr (où le victorieux en arabe) a de toute évidence marqué l'imaginaire compostellan⁴⁵. Il est notamment reconnu pour avoir saccagé la ville de Compostelle, fait arracher les portes et les cloches de la cathédrale et les avoir fait transporter par des captifs chrétiens jusqu'à Cordoue dans la Grande Mosquée. Ce n'est qu'en 1236 que le roi Ferdinand (1217-1252) de Castille-León, lors de la conquête de Cordoue, rapporte par des prisonniers musulmans ces mêmes cloches à Compostelle. Le personnage d'Al-Mansûr apparaît à maintes reprises dans

⁴² *Ibid.*, f. 179v : « duo reges sarraceni, Marsirus scilicet et Beliguandus, frater eius, ab admirando [sic= admiraldus] Babilonis de Perside ad Yspaniam missi, qui Karolus imperiis subiacebant ».

⁴³ *Ibid.*, f. 179v : « qui Karoli imperiis subiacebant, et libenter ei in omnibus serviebant, sed in caritate ficta ».

⁴⁴ Ce chapitre, tout comme celui des autres appendices du *Pseudo-Turpin*, a un nom différent dans la table des matières (f. 164r), soit celui de *De Almansûr de Cordoue*.

⁴⁵ L'épisode de l'invasion apparaît également dans l'*Historia Compostellana*, HC, op. cit., I, II et dans la *Cronina Najareense*. À ce sujet, voir *Historia Compostellana*, édité et traduit par Emma Falque Rey, op. cit., p. 75, note 65.

le récit du *Pseudo-Turpin*⁴⁶. Il figure comme un des principaux protagonistes dans le camp des musulmans. Il est en outre, contrairement à Aigoland, toujours vivant à la fin du récit. L'invasion rapportée dans l'annexe reste toutefois de courte durée puisqu'Al-Mansûr et son armée sont repoussés de la Galice et de l'Espagne par saint Jacques et saint Romain.

D'autre part, l'occupation du sol ibérique par les Sarrasins est un fait dans le *Pseudo-Turpin*. Elle est la raison qui justifie l'intervention de saint Jacques auprès de Charlemagne (I). Dans le prologue et le chapitre II, les musulmans sont identifiés comme étant les « Sarrasins d'Espagne ». Cette appellation paraît être celle d'habitants bien établis et non d'envahisseurs. Dans cet ordre d'idées, les mentions d'Ibrahim de Séville et d'Al-Mansûr de Cordoue désignent vraisemblablement les autorités émanant des lieux associés à leurs noms, donc forcément des endroits placés sous leur commandement⁴⁷. L'existence d'une partie ibérique sous domination musulmane ne semble par ailleurs nullement étrangère au *Pseudo-Turpin*. Dans les chapitres III, IV et XVIII, le terme « Andaluf » est utilisé pour référer à un des territoires où se déroule l'expédition de Charlemagne. Dans le chapitre III, il est rapporté que « tout le territoire d'Espagne, c'est-à-dire la terre d'Andalousie [ainsi que d'autres lieux] s'est soumis au pouvoir de Charlemagne »⁴⁸. Au chapitre IV, le *Pseudo-Turpin* rapporte « la destruction des idoles situés en Espagne à l'exception de celui qui se trouve dans la terre d'al-Andalus dans un lieu qui s'appelle Salam Cadix »⁴⁹. Enfin, le chapitre XVIII évoque la distribution des terres et des provinces hispaniques par Charlemagne aux soldats désirant y demeurer. Dans celui-ci, Charlemagne donne « la terre d'al-Andalus près de la mer aux Teutons (germaniques) »⁵⁰. Hélène Sirantoine a déjà souligné que ces trois références à al-Andalus – les seuls

⁴⁶ La figure d'Al-Mansûr apparaît dans les chapitres IX, XIV, XVIII et XXXV.

⁴⁷ La mention à Ibrahim de Séville apparaît dans les chapitres IX, XIV et XVIII.

⁴⁸ *LSJ, op. cit.*, f.166 : « Ymno cuncta terra Yspanorum, tellus scilicet Alandaluf ».

⁴⁹ *Ibid.*, f. 166 : « preter ydolum quod est in terra Alandaluf, quod vocatur Salam Cadis ».

⁵⁰ *Ibid.*, f. 177v : « et terram Alandaluf iuxta maritima Theutonicis ».

dans tout le manuscrit – sont employées, sans connotation négative, pour désigner une partie spécifique de l’Hispanie sous occupation musulmane⁵¹.

Ces références à un territoire occupé par les musulmans témoignent donc de l’acceptation de la réalité socio-politique de l’al-Andalus, mais aussi de l’appartenance de ce territoire à l’Espagne. Cette conception du territoire hispanique se rapproche davantage de la vision ibérique de la confrontation contre les musulmans que de celle des chrétiens ultra-pyrénéens, voire de Rome⁵². La reconnaissance d’une réalité socio-politique musulmane se perçoit notamment dans le système des alliances. Les souverains ibériques n’éprouvent en effet aucun problème à tisser des alliances avec des taïfas musulmanes (nom donné aux différents royaumes musulmans suite à l’effondrement du Califat de Cordoue en 1031) contre leur adversaire chrétien. L’*imperium* hispanique est avant tout pour eux politique. En revanche, la papauté reproche aux souverains leurs alliances avec les taïfas musulmanes et prônent plutôt pour une guerre totale contre l’adversaire confessionnel. Les combattants chrétiens venus de l’autre côté des Pyrénées partagent cette attitude belligérante et hostile à l’égard des musulmans, comme en fait foi le massacre qui suit la prise de Barbastro en 1063. Ils ne sont pas venus pour instaurer un *imperio* hispanique, mais pour combattre les musulmans. Pour cette raison, l’utilisation des termes servant à désigner l’Espagne musulmane dans le *Pseudo-Turpin* suggère clairement une rédaction en Espagne.

La légitimité de la présence musulmane en Espagne ne semble donc pas être remise en cause. La discussion entre Charlemagne et Aigoland au chapitre XII du *Pseudo-Turpin* problématise en revanche la présence de l’empereur franc. Dans un entretien se déroulant en langue sarrasine – dialecte que Charlemagne déclare avoir jadis appris à Tolède étant enfant – l’empereur dit :

⁵¹ À ce sujet, voir Hélène Sirantoine, « Sobre las primeras fuentes de los terminos « andaluz » y « Andalucía » : cum aliis multis indelucis y Alandaluf, unas ocurrencias documentales y cronísticas a mediados del siglo XII », *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 15, 2004, p. 185-190.

⁵² Voir p. 17 et note 56 du chapitre précédent pour les deux attitudes ainsi que pour les références postérieures de ce paragraphe.

Tu es Aigoland, celui qui m'a frauduleusement dérobé ma terre? J'ai conquis grâce à l'invincible bras de la puissance divine la terre d'Espagne et de Gascogne, je l'ai subjugué aux lois chrétiennes et soumis tous ses rois à mon empire. Mais toi, alors que j'étais revenu en France, tu as fait périr les chrétiens de Dieu, tu as dévasté mes cités et mes châteaux et passé à feu et à sang toute ma terre, pour tout cela je t'en porte maintenant grief⁵³.

Malgré les remontrances de Charlemagne, Aigoland demande à son interlocuteur chrétien les raisons qui le poussent à prendre cette terre qui ne lui revient par droit d'héritage, « ni [de] [s]on père, ni [de] [s]on grand-père, ni [de] [s]on aïeul, ni [de] [s]on bisaïeul »⁵⁴. Charlemagne justifie dès lors son intervention en déclarant que le peuple chrétien a été destiné par le Christ à régner sur toutes les nations du monde. Cette raison explique pourquoi « [il a] converti, autant qu' [il a pu], [s]a nation sarrasine à [la] loi [chrétienne] »⁵⁵. Charlemagne ne prétend donc pas récupérer un territoire perdu, ni même le royaume qu'il s'est récemment approprié. Il cherche d'abord et avant tout à christianiser la péninsule ibérique. Ce n'est pas tant la légitimité de la présence musulmane qui est remise en cause, mais plutôt la confession de ces derniers. En ce sens, la seule perte territoriale permettant d'expliquer la présence musulmane en Espagne semble donc correspondre au terrain perdu par les chrétiens aux mains de ceux qui, venus d'Afrique, d'Orient ou même établis en Espagne, propagent et imposent une doctrine qui n'est pas chrétienne.

L'étude des termes associés à la conquête de territoires contribue à offrir une vision plus claire de la conceptualisation de l'idéologie de reconquête dans le *Codex*

⁵³ *LSJ, op. cit.*, f. 171 : « Tu es Aigolandus qui terram meam fraudulenter a me abstulisti? Tellurem hispanicam et gasconicam brachio invincibili potentie Dei acquisivi, christianis legibus subiugavi, omnesque eius reges meo imperio everti. Tu autem Dei Christianos, me ad Galliam remeante, peremisti, meas ubes et castella devastasti, totamque terram igne et gladio combuisti, unde multum conqueror in presenti »

⁵⁴ *Ibid.*, : « Obsecro, inquit, ut michi tantum dicas, cur terramque iure hereditario tibi non contingit, aut pater tuus, aut avus, aut abavus, aut atavus non possedit, a nostra gente abstulisti? ».

⁵⁵ *Ibid.* : « Ideo, inquit Karolus, quod Dominus noster Ihesus Christus, creator celi et terre, gentem nostram, scilicet christianam, pre omnibus gentibus elegit, et super omnes gentes totius mundi eam dominari instituit, tuam gentem sarracenicam legi nostrae in quantum potui converti ».

Calixtinus. Ces termes apparaissent presque exclusivement dans le *Pseudo-Turpin*. Pour désigner la conquête de territoires, le récit recourt généralement aux termes de « subiugare », « auferre », « liberare », « deliberare », « adquire », « reddere » et dans une moindre mesure de « expeditum » (voir appendice A, p. 152). Il ne semble pas exister de distinction évidente entre les termes employés pour désigner les conquêtes réalisées par les musulmans et celles des chrétiens dans ce texte. L'expansion sarrasine se limite cependant surtout aux termes de « subiugare » et « auferre ». En revanche, les termes de « liberare » et « deliberare » et « reddere » sont exclusifs aux camps chrétiens. Ils représentent par ailleurs les seuls vocables dans lesquels se perçoit une idée de restauration. Damien Smith a démontré que la papauté réformatrice du XIe-XIIe siècle a influencé l'idée de reconquête par l'usage de termes tels que *recuperare*, *restituere*, *liberare*, *reparare*, *reddere*, *reuocare*, *restaurare* et *perdere*⁵⁶. Ainsi, Urbain II se réfère à la « libération » de l'Église de Tolède et recommande au comte de Barcelone de « restaurer » l'Église de Tarragone. La preuve de cette influence se perçoit notamment dans l'*Historia Compostellana* lorsque l'auteur français Gérard aborde les lieux ayant été « libérés » du pouvoir des musulmans par Alphonse VI⁵⁷. Smith a aussi souligné que l'utilisation des termes de « libération » et de « restauration » au XI-XIIe siècle, employés presque exclusivement en référence à des églises ou à des sites religieux ayant autrefois appartenu aux chrétiens, ont renforcé par la suite l'idée d'une libération territoriale plus générale, et, donc, celle de l'idéologie de reconquête. Dans le cas du *Pseudo-Turpin*, l'utilisation du verbe « reddere » sert surtout pour les villes que les musulmans ont conquis après avoir été présentées comme étant chrétiennes (Saintes, ch. X) ou christianisées par Charlemagne lors de son premier passage (Cordoue, ch. XVIII). La seule exception se trouve dans le chapitre II où il est dit que les

⁵⁶ Damien Smith, « «Soli Hispani»? Innocent III and Las Navas de Tolosa », *Hispania Sacra*, 51, 1999.

⁵⁷ *HC, op. cit.*, I, XLVI : « quia es loca, que a potestate Ismahelitarum gladio suo invicto liberavit ».

musulmans se rendent eux-même ainsi que leurs villes à Charlemagne⁵⁸. Il faut néanmoins nuancer cet emploi, car l'empereur déclare lui-même au début vouloir prendre « capere » la ville et non la reprendre. En revanche, l'utilisation des termes de « liberare » et de « deliberare » dans le *Pseudo-Turpin* n'est pas dépourvue d'intérêt. Ils s'emploient en grande majorité, quatre fois sur six, en référence à la terre de saint Jacques ou au chemin menant à sa sépulture et, de ce nombre, à trois reprises dans le seul premier chapitre⁵⁹. Les autres références abordent la « libération de la Galice et de l'Espagne de l'oppression sarrasine » (prologue) et la « libération » de Charlemagne par Roland dans la ville de Worms, alors assiégée (XXXIII). L'ensemble des références permettant d'associer la conquête des territoires à une idéologie de reconquête insiste donc surtout sur la terre de saint Jacques.

2.3 L'héritage chrétien à restaurer : le patrimoine de saint Jacques

La prédication de l'apôtre est un thème largement abordé dans le *Codex Calixtinus*. Le manuscrit évoque à maintes reprises que l'apôtre a été le premier à extirper le paganisme et à introduire le christianisme en péninsule ibérique. Les versions de cette évangélisation sont cependant variées et, parfois, contradictoires. Elles sont une conséquence évidente de la compilation du manuscrit. Ces variations permettent néanmoins, comme l'a souligné Fernando López Alsina, de distinguer les pièces de dates diverses, adaptées aux nécessités du culte de saint Jacques en un moment et des circonstances différentes⁶⁰. Elles sont en grande partie la conséquence de la normalisation du culte de saint Jacques aux exigences de Rome.

⁵⁸ *LSJ, op. cit.*, f. 165 : « Sarraceni Karolo ubique pergenti inclinabant, et mittebant obviam ei tributum, et reddebant se ei urbes et facta est tota illa terra illi sub tributo ».

⁵⁹ L'autre référence se retrouve au chapitre XX.

⁶⁰ Fernando López Alsina, « La posición de la iglesia de Santiago en el siglo XII a través del Códice Calixtino » dans *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, sous la dir. de José López Calo y Carlos Villanueva, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2001, p. 28.

À l'origine, saint Jacques est reconnu pour avoir prêché en *Hispanie*. La version du chapitre I du récit de translation est un exemple de cette tradition⁶¹. Or, à partir du XI^e siècle, la papauté et plus particulièrement Grégoire VII (1073-1085) remet en cause la prédication de l'apôtre en Espagne. Plus encore, selon la théorie pontificale, l'évangélisation de l'Espagne aurait été entreprise par des disciples de saint Pierre envoyés depuis Rome. L'Église ibérique serait d'origine romaine et devrait donc se soumettre à son autorité. Cette situation aurait mené l'Église de Compostelle à renoncer à la prédication de saint Jacques en Hispanie⁶², et/ou de la mettre au profit de ses disciples. La prédication de l'Espagne par les disciples de l'apôtre est la version que promeut l'*Historia Compostellana* autour de 1110⁶³. Elle se retrouve notamment dans le sermon *Veneranda Dies* (XVII) et dans le récit de translation du pape Léon (II)⁶⁴. Cette dernière version insiste cependant sur la christianisation de la Galice avant celle de l'Espagne, en stipulant qu'une fois « les populations instruites dans la connaissance de la foi par les disciples de l'apôtre » deux de ceux-ci ont pris la sage résolution de rester aux côtés du corps de l'apôtre pendant que les autres « se

⁶¹ Le récit du chapitre I du livre de translation indique que l'apôtre est allé en Espagne pour prêcher la parole divine avant sa mort à Jérusalem et que, dans son entreprise, il a été aidé par sept disciples. Ce sous-chapitre se base notamment sur l'analyse des grilles de l'appendice E, p. 154-165.

⁶² Ainsi, dans la partie liturgique, les sermons *Vigiliae noctis sacratissimae* (f. 12), *Spirituali igitur jocunditate* (f. 27) et *Adest Nobis* (f. 42v-43v), tous attribués à Calixte, traitent de la translation du corps de saint Jacques jusqu'en Galice, mais sans jamais mentionner sa prédication dans cette région. Le sermon *Adest Nobis* (f. 42) insiste en outre sur une prédication *post-mortem*, soit que la prédication se fait par la seule présence de son corps.

⁶³ *HC, op. cit.*, I, I. La version de ce manuscrit repose sur celle du pape Léon. Pour les problèmes entourant cette version, voir Fernando López Alsina, *La ciudad, op. cit.*, p. 121-126.

⁶⁴ L'historiographie ne s'entend pas pour savoir s'il s'agit du pape Léon III (795-816), Léon VIII (935-965) ou Léon IX (1049-1054). Dans le sermon de Calixte *Veneranda Dies* (XVII) il est dit que les disciples ont prêché et régénéré par le baptême l'Espagne et la Galice. Selon Manuel C. Díaz y Díaz, *El Codice Calixtino, El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 40 et 49, ce sermon aurait fait partie du « nucleo » initial du *Jacobus*, projet hagiographique originel. Or, le projet du *Jacobus* n'est pas celui du *Codex Calixtinus*. Il est, selon Díaz y Díaz, « La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 102, antérieur à l'insertion du *Pseudo-Turpín* et du *Guide du Pèlerin*, donc à la production du *Codex Calixtinus*. Dans le récit de Translation du pape Léon (ch. II), les disciples, ayant transféré le corps de l'apôtre en Espagne non loin du port d'Iría dans un lieu nommé *Libre don*, ont prêché partout en Espagne. Deux disciples ont néanmoins décidé de rester près du corps de l'apôtre.

sont dispersés en Espagne pour prêcher »⁶⁵. Ainsi, à défaut de pouvoir revendiquer la prédication de l'apôtre, il importe au moins d'associer le lieu de culte à l'origine chrétienne ibérique par une focalisation accentuée sur la région de la Galice.

Le chapitre III du *Livre de translation*, le chapitre X du *Guide du pèlerin* ainsi que deux passages de l'*Historia Compostellana* indiquent la manière dont l'Église de Compostelle entend se réapproprier l'apanage de l'origine chrétienne en péninsule ibérique depuis la Galice pendant cette époque. Ces textes rapportent l'implantation par Diego Gelmírez de 72 chanoines⁶⁶. Ce nombre, démesuré si l'on se fie à d'autres évêchés de cette époque⁶⁷, représente les 72 disciples du Christ qui ont été envoyés pour prêcher partout la foi chrétienne, selon saint Luc (10, 1). Diego Gelmírez s'inspire de cette tradition pour poser l'Église de Compostelle comme le véritable centre de diffusion du christianisme en péninsule ibérique, qualifié par Didier Méhu de « nouveau centre du monde »⁶⁸. Il s'agit ni plus ni moins de faire rayonner la foi chrétienne depuis Compostelle. Cette situation ne semble, par ailleurs, pas avoir satisfait entièrement le culte de saint Jacques car d'autres versions produites à Compostelle revendiquent à nouveau la prédication de saint Jacques.

À la version de la translation du pape Léon alors utilisée (II, II), qui attribue aux disciples de saint Jacques la prédication en sol ibérique, est venue se substituer celle de Calixte figurant dans le prologue du *Livre de translation*, soit avant les autres récits. Dans celle-ci, Calixte réaffirme la prédication de saint Jacques en Galice. Cependant, ce sont les disciples qui, après être passés à Rome pour y recevoir les insignes épiscopaux, ont prêché en Hispanie. On remarque au passage qu'il n'est nullement fait mention d'une seconde évangélisation de la Galice. Dans cette version,

⁶⁵ *LSJ, op. cit.*, f. 159v-160 : « Post Alquantulum vero temporis ab eiusdem apostoli alumpnis in fidei agnitione plebibus edosctis [...] duo clientuli remanserunt ibi ad custodiendum precisosissimum talentum, beati scilicet Iacobi corpus venerandum [...] Alli vero discipuli Deo comite ad predicandum Yspanias ingressi sunt ».

⁶⁶ *HC, op. cit.*, I, XX et II, III. Ce nombre aurait été implanté par Diego Gelmírez en 1102.

⁶⁷ Richard Fletcher, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁸ Didier Méhu, « Les figures de l'édifice ecclésial d'après le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle* », dans *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle)*, Toulouse, Privat, Cahiers de Fanjeaux 46, 2011, p. 79-113.

plus adaptée aux exigences de Rome, la Galice redevient un foyer du christianisme redevable à l'apôtre, l'Hispanie étant considérée sur un autre registre religieux. L'attribution de cette version au pape Calixte, une figure d'autorité contemporaine, donne à la prédication de saint Jacques une légitimité difficilement ébranlable. Ce récit, contemporain de la production du *Codex Calixtinus* ou d'un *Liber Sancti Iacobi* antérieur, correspond donc à ce qui est véhiculé par l'Église de Compostelle lors de la production finale du manuscrit, soit entre 1140-1165. Il permet ainsi au culte de Compostelle de réaffirmer la prédication de saint Jacques en péninsule ibérique. Cette réappropriation du thème de la prédication permet plus aisément à l'Église de Compostelle de revendiquer à son compte l'héritage chrétien ibérique à restaurer. Le récit de translation de Calixte correspond à ce qui est rapporté par le *Pseudo-Turpin*. De plus, contrairement aux autres livres, le *Pseudo-Turpin* n'évoque qu'une seule version : saint Jacques a prêché en Galice (I, II et XIX) avant d'y avoir été transposé, mais ce sont ses disciples qui ont poursuivi l'évangélisation (I, II)⁶⁹. Le *Pseudo-Turpin* ne sert donc pas uniquement à promouvoir la lutte contre les musulmans d'Espagne, mais également à asseoir l'autorité de l'Église de Compostelle sur la péninsule ibérique en insistant sur la prédication de saint Jacques.

La réaffirmation de la prédication de saint Jacques fait donc de la péninsule ibérique le patrimoine de l'apôtre. Selon le *Codex Calixtinus*, cet héritage chrétien a cependant cédé à une remontée du paganisme, sans toutefois l'attribuer à l'invasion musulmane historique. Le *Pseudo-Turpin* débute en spécifiant que le tombeau de l'apôtre a lui-même sombré dans l'oubli⁷⁰. L'intervention de saint Jacques auprès de

⁶⁹ Dans le *Pseudo-Turpin*, le premier chapitre rapporte que l'apôtre « Jacques [...] a été le premier, dit-on, à prêcher l'Évangile en Galice » et que « plus tard, lorsque l'apôtre a été mis à mort par le roi Hérode et que son corps a été transporté par la mer depuis Jérusalem jusqu'en Galice, ses disciples ont prêché dans cette même Galice ». Le chapitre II rapporte que le retour au paganisme des Galiciens a lieu après la « prédication du bienheureux Jacques et de ses disciples ». Enfin, le chapitre XIX du *Pseudo-Turpin* avance que saint Jacques a jadis fortifié Compostelle dans la foi par sa prédication ».

⁷⁰ *LSJ, op. cit.*, ch. I, f. 164v : « qua betati Iacobi corpus tunc temporis latebat incogitum) et (cuius corpus in Gallecia [...] incogitum requiescit ».

Charlemagne vise à freiner cette dérive confessionnelle et à restaurer la foi chrétienne dans le territoire qu'il a lui-même autrefois christianisé. L'évangélisation de saint Jacques ne se limite cependant pas au territoire de la péninsule ibérique. La partie liturgique du *Codex Calixtinus* abonde en passages qui traitent également de la prédication de l'apôtre en Terre Sainte⁷¹. Le *Codex Calixtinus* ne cherche pas à circonscrire le rôle de saint Jacques à la Péninsule. Il y a un souci d'universaliser le champ d'action de l'apôtre et, par le fait même, d'étendre son culte à l'ensemble du monde chrétien. Ce désir se perçoit dans chacun des livres qui composent le manuscrit.

La conquête de la péninsule ibérique telle que présentée dans le récit du *Pseudo-Turpin* n'est cependant pas durable puisque le paganisme revient en Espagne peu après la mort de Charlemagne. Le chapitre III mentionne l'intervention de rois francs et germaniques venus combattre le paganisme hispanique après l'intervention de Charlemagne⁷². Dans le premier miracle du livre II, le comte Ermangol de Barcelone, personnage historique du XIe siècle, décide également de prendre les armes contre les Sarrasins, car il voit « la religion des chrétiens abaissée par l'assaut des Moabites »⁷³. Dans le dernier document figurant dans le *Pseudo-Turpin*, *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D)⁷⁴, le pape Calixte interpelle les chrétiens dans le but d'aller combattre les musulmans d'Espagne encore au XIIe siècle. La lettre de Calixte traite notamment de l'urgence de partir, car « jamais autant qu'aujourd'hui une telle nécessité n'a été ressenti d'aller là-bas »⁷⁵. La guerre s'enracine dans un passé chrétien qui perdure et où l'engagement pour la cause chrétienne est une nécessité constante.

⁷¹ Ce thème est traité dans les chapitres II, V, VI, VII, X, XV, XVII, XIX, XXII (un passage écrit par Guillaume de Jérusalem), XXV, XXXI (un passage écrit par un évêque de Bénévent).

⁷² *LSJ, op. cit., Ibid.*, f. 166 : « Et post eius [Charlemagne] necem multi regem et principes in Yspania Sarracenos expugnarunt ».

⁷³ *Ibid.*, f. 141 : « Ermengotus, videns Christianam religionem Moabitarum impetu deprimi ».

⁷⁴ Selon la table des matières, le titre de ce chapitre est *Du chemin d'Hispanie* (f. 164r).

⁷⁵ *Ibid.*, f. 191v : « Numquam profecto fuit tanta necessitas olim illuc ire sicuti est hodie »

Selon le chapitre IV du *Pseudo-Turpin*, les musulmans vont disparaître le jour où va naître en France le roi qui doit soumettre toute la terre d'Espagne à la loi chrétienne⁷⁶. Plusieurs études ont associé la figure de ce roi à Raymond de Bourgogne (1059-1107)⁷⁷. Issu de la puissante famille comtale de Bourgogne, Raymond est venu combattre en Espagne au côté d'Alphonse VI. Il a reçu le comté de Galice en dot de par son mariage avec Urraca, la fille d'Alphonse VI, et a été considéré, pour un temps, l'hypothétique successeur du souverain de León-Castille⁷⁸. Il a eu un rôle important dans l'ascension de Diego Gelmírez, avec qui il a notamment été en campagne militaire contre les Almoravides à Lisbonne⁷⁹. Il est également le frère de Guy de Bourgogne, futur pape Calixte II et présumé auteur du *Codex Calixtinus*. Ce chapitre aurait donc pu servir, comme le souligne Marie de Menaca, à promouvoir les droits de Raymond de Bourgogne au trône d'Espagne au début du XIe siècle⁸⁰. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que les légendes de fondation servent surtout l'institution qui les produit. Or, le *Pseudo-Turpin* n'est pas une production de Cluny comme certains l'ont longtemps pensé, mais bien une production compostellane. Le *Pseudo-Turpin*, comme n'importe quelle légende de fondation, projette les idéaux et les intérêts de leurs institutions dans des temps anciens dans le but de la légitimer, de la glorifier, voire de la sanctifier dans le

⁷⁶ *LSJ*, *op. cit.*, f. 166v : « Que scilicet clavis [statue païenne], ut ipsi Sarraceni aiunt, a manu eius cadet anno quo rex futurus in Gallia natus fuerit, qui totam terram Yspanicam christianis legibus in novissimis temporibus subiugaverit ».

⁷⁷ Parmi elles, Fernando López Alsina, de Santiago en Espana según el *Pseudo-Turpin* : ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias? », dans *El Pseudo-Turpin, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 121 et Marie de Ménaca, « Du « Liber Sancti Jacobi » au « Codex Calixtinus » : réécriture d'un texte et ses raisons politiques et religieuses. L'activité paraphrastique en Espagne, au Moyen-Âge », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. n°14-15, 1989. p. 121-146. Voir également le chapitre précédent en page 36.

⁷⁸ La naissance de Sanche, fils d'Alphonse VI et de sa concubine arabe Zaïda, met un terme aux espoirs de succession de Raymond au trône de León-Castille. Il aurait néanmoins fomenté le projet avec son cousin Henri, comte du Portugal et l'abbé Hughes de Cluny d'usurper le trône à la mort d'Alphonse VI. À ce sujet, voir Marie de Menaca, *op. cit.*, p. 138-142.

⁷⁹ *HC*, *op. cit.*, II, LIII.

⁸⁰ Marie de Ménaca, *op. cit.*, p. 121-146.

présent⁸¹. Il convient donc de s'attarder sur le profit que peut tirer l'Église de Compostelle en péninsule ibérique d'un récit associant le culte de saint Jacques à la lutte contre les musulmans d'Espagne.

Le récit de la campagne de Charlemagne sert l'Église de Compostelle de différentes manières. Fernando López Alsina a d'ailleurs souligné qu'il n'est pas possible de comprendre le récit du *Pseudo-Turpin* sans tenir compte des problèmes et des aspirations de l'Église de saint Jacques⁸². Comme il l'indique, le statut de l'Église de Compostelle se présente dans le récit sous deux formes différentes, à des moments différents et comme conséquence de deux expéditions de Charlemagne, également différentes. Ce double standard serait la conséquence de la production du *Pseudo-Turpin* en deux phases principales, où chacune représenterait les ambitions du culte de saint Jacques. La première phase, réalisée vers la fin du XIe siècle, distingue de manière significative la Galice et l'Espagne en valorisant surtout l'espace galicien, présenté comme la province de saint Jacques. Il n'existe aucun texte sur saint Jacques qui établit de manière aussi évidente la relation de saint Jacques avec la Galice⁸³. L'analyse toponymique du chapitre sur le nom des villes conquises en Espagne par Charlemagne (III) permet de constater l'intention de l'auteur à valoriser la Galice. José M. Anguita Jaén a souligné que l'énumération des villes conquises est une large série exposée en asyndète où l'unique distribution explicite vise à faire la distinction entre la Galice et le reste de l'Espagne⁸⁴.

L'espace galicien représenté dans ce chapitre correspond à celui qu'Alphonse VI a donné en dot à Raymond de Bourgogne avant la concession du Portugal à Henri de

⁸¹ Voir entre autres Marcus Bull, *The Miracles of Our Lady of Rocamadour : Analysis and Translation*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 1999, p. 24 et William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095–c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008, p. 152-153.

⁸² À ce sujet, voir Fernando López Alsina, « La prerrogativa », *op. cit.*, p. 113-129.

⁸³ *Ibid*, p. 116.

⁸⁴ José M. Anguita Jaén, « La Toponimia del Pseudo-Turpín y sus fuentes », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. ¹³⁶.

Bourgogne, vers la fin du XI^e siècle⁸⁵. Selon Jaén, l'auteur de ce chapitre se serait inspiré de la liste tirée du *Provincial wisigothique* en modifiant certains éléments. La nomination de la ville de Braga, retrouvée à la tête de l'énumération, aurait été transférée plus loin. Or, Compostelle est originellement suffragante de l'archevêché de Braga. Ce n'est qu'en 1095 qu'Urbain II, tout en transférant le statut épiscopal d'Iría à Compostelle, enlève au diocèse de Braga ses droits sur Compostelle. Les cinq premiers chapitres du *Pseudo-Turpin* cherchent donc à présenter le siège apostolique de Compostelle comme le véritable chef-lieu de la province ecclésiastique de Braga à une époque où elle vient tout juste de s'affranchir de sa tutelle. Cette intention n'est pas sans rappeler l'épisode où en 1102, Diego Gelmírez est allé jusqu'à dérober la nuit tombée les reliques de saint Fructueux, patron de la région de Braga, afin de les apporter à Compostelle⁸⁶. Ce « pieux vol » prive l'Église de Braga de sa principale relique et constitue une démonstration de force dans laquelle Diego Gelmírez se positionne au sommet de la province ecclésiastique⁸⁷.

L'énumération des cités conquises en Espagne renvoie à une autre finalité. Selon José M. Anguita Jaén, la longue liste des noms de villes retrouvées dans le *Pseudo-Turpin* aurait été empruntée au *Provincial wisigothique*, mais également aux conquêtes d'Alphonse VI rapportées par la *Chronique de Pélage d'Oviedo*. Or, contrairement à ces deux ouvrages, le *Pseudo-Turpin* omet de mettre la capitale antique de Tolède en tête de liste. Celle-ci se retrouve plutôt insérée plus loin dans l'énumération, sans mention spéciale. La première cité mentionnée dans le *Pseudo-Turpin* se trouve être Alcalá de Henares, conquise en 1118. Selon Jaén, cette substitution n'est pas fortuite, mais intentionnée. L'auteur aurait probablement voulu atténuer l'importance de la ville de Tolède en la remplaçant par une autre cité du

⁸⁵ Fernando López Alsina, « La prerrogativa », *op. cit.*, p. 117.

⁸⁶ *HC, op. cit.*, I, XV.

⁸⁷ Sur la thématique du vol des reliques, voir Patrick J. Geary, *Le Vol Des Reliques Au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 1993.

centre de la péninsule ibérique. De cette façon, l'auteur de ce chapitre aurait voulu neutraliser et atténuer l'importance de l'Église de Tolède pour l'Espagne⁸⁸.

La deuxième phase de production du *Pseudo-Turpin* correspond quant à elle aux prétentions de Diego Gelmírez pour l'Église de Compostelle dans les premières décennies du XIIe siècle. Ce programme apparaît de manière explicite dans le chapitre XIX du *Pseudo-Turpin*⁸⁹. Dans ce dernier, Charlemagne organise, lors d'une de ses visites à Compostelle, la structure ecclésiastique de la péninsule ibérique. Il convoque un concile à Compostelle après avoir établi les évêques et les prêtres dans toutes les villes d'Espagne, et il 1) institue la suprématie du siège épiscopal de Compostelle sur tous les évêques, princes et roi chrétien d'Espagne présent et à venir; 2) place l'évêque d'Irfa sous l'autorité du siège de Compostelle; 3) ordonne que tous les chefs de maison en Espagne et en Galice versent annuellement à l'Église de l'apôtre quatre deniers; 4) donne à l'Église le titre de *siège apostolique* en raison de la présence du corps de l'apôtre; 5) établit que les assemblées des évêques de toute l'Espagne se tiennent à Compostelle, que les crosses épiscopales et les couronnes royales soient conférées par l'évêque de la ville et qu'il appartient à l'évêque de Compostelle de rétablir tout égarement confessionnel sur l'ensemble de la péninsule ibérique. L'argument qui fonde tous les privilèges octroyés par l'empereur à l'Église de saint Jacques repose sur le statut apostolique de saint Jacques. Ce concile fait de l'Église de Compostelle le principal pouvoir de la péninsule ibérique.

Il est par ailleurs évident que le droit à l'organisation des conciles est une flèche à l'endroit de Tolède. Ce droit est un enjeu conflictuel entre l'archevêque de Compostelle et celui de Tolède au XIIe siècle. Diego Gelmírez recourt à différents stratagèmes pour éviter de rejoindre les assemblées instituées par Bernard de Tolède et ce dernier refuse à certains évêques suffragants de Compostelle dont il conteste la

⁸⁸ José M. Anguita Jaén, *op. cit.*, p. 138-140.

⁸⁹ *LSJ*, *op. cit.*, f. 177v-178v. Sur ce chapitre, voir également Cyril Meredith Jones, *Chronique de Turpin: Historia Karoli Magni et Rotholandi ou chronique du Pseudo-Turpin*, Genève: Slatkine Reprints, 1972, p 309; Fernando López Alsina, « La prerrogativa », *op. cit.*, p. 113-129 et l'ouvrage de Richard Fletcher, *op. cit.*

dépendance d'aller à des assemblées convoquées par Diego Gelmírez⁹⁰. La référence à la subordination de l'évêque d'Iría constitue, quant à elle, un atout de plus pour légitimer l'indépendance récente de l'Église de Compostelle par rapport à celle d'Iría et pour s'imposer à elle. Le versement des quatre deniers est une extension à toute l'Espagne des concessions accordées par Ramire II au Xe siècle, restreint aux territoires situés en Galice. La concession de quatre deniers à Compostelle prépare celle du *Privilège des Vœux* réalisée par Pedro Marcio entre 1155-1172 et dans laquelle il est dit qu'une partie du butin gagné contre les Sarrasins, équivalent à celui d'un *miles*, doit être donné à l'Église de saint Jacques⁹¹. En ce qui concerne les rois et les empereurs, plusieurs études ont dressé le lien entre cette prérogative et le couronnement d'Alphonse VII en Galice en 1111⁹². Ce chapitre serait une façon de rappeler au souverain de León-Castille d'où il a d'abord reçu son autorité.

Selon Fernando López Alsina, la deuxième phase de production du *Pseudo-Turpin* serait intimement liée aux relations qu'entretient l'Église de Compostelle avec la monarchie⁹³. La mort de la reine de Castille-León Urraca en 1126, très mal perçue par l'Église de Compostelle si l'on se fie aux nombreux passages hostiles de l'*Historia Compostellana* à son égard, jumelée à l'ascension de son héritier Alphonse VII, permet à Diego Gelmírez d'espérer renforcer ses liens avec la monarchie, un peu mise à mal depuis la fin de règne d'Alphonse VI⁹⁴. Plusieurs liens unissent déjà le nouveau roi à Diego Gelmírez, voire à la Galice. D'abord, Alphonse VII a été baptisé, couronné roi de Galice et armé chevalier par Diego Gelmírez dans la cathédrale de Compostelle, comme le rapporte à maintes reprises l'*Historia Compostellana*⁹⁵. Il est en outre le fils de Raymond de Bourgogne (1059-1107), l'ancien comte de Galice et a

⁹⁰ Sur la rivalité du droit à convoquer des conciles entre Diego Gelmírez et Bernard de Tolède voir notamment l'*Historia Compostellana*, HC, op. cit., II, LXV-LXVI.

⁹¹ Fernando López Alsina, *La ciudad*, p. 181-182.

⁹² Voir entre autres, Manuel Díaz y Díaz, « *La posición...* », op. cit., p. 107.

⁹³ Fernando López Alsina, « *La prerrogativa* », p. 126.

⁹⁴ La relation sulfureuse entre Diego Gelmírez et Urraca a fait l'objet d'un chapitre dans l'ouvrage de Richard Fletcher, op. cit., p. 129-162.

⁹⁵ Comme l'a souligné Fernando López Alsina, *La ciudad*, op. cit., p. 85, ces liens se répètent à sept occasions dans la dernière partie de l'*Historia Compostellana*.

été élevé par un comte galicien suite à la mort de son père. Lors de sa première visite à Compostelle en tant que souverain de León-Castille en 1127, Alphonse VI exprime en outre à Diego Gelmírez sa volonté d'être enterré dans l'église de saint Jacques⁹⁶. L'intention du nouveau souverain ainsi que la sépulture de Raymond de Bourgogne dans cette même église expliquent en partie les raisons qui poussent Diego Gelmírez à vouloir convertir la basilique de saint Jacques en panthéon royal, d'autant que la construction de celle-ci s'achève à cette époque (1128)⁹⁷. C'est notamment dans ce contexte que Diego Gelmírez commande peu avant 1129 la production d'un cartulaire connus sous le nom de *Tumbo A*.

Le *Tumbo A* est un manuscrit orné de 29 miniatures, où l'on retrouve compilés des documents relatifs aux biens et aux droits de l'Église de Compostelle⁹⁸. La plupart des documents originaux sur lesquels se base le cartulaire ont disparu et les spécialistes considèrent aujourd'hui pour faux la majorité de ceux-ci. Les textes sont distribués selon cinq groupes de donateurs : rois et personnes royales, consuls, archevêques ou évêques, puissances mineures (« potestates minores ») ainsi que personnes modestes (« homines qui non potestates fuerunt »). Toutes les miniatures sauf la première, qui met en scène la découverte de la tombe de saint Jacques, représentent des portraits de roi, de reines ou d'infantes qui ont été des bienfaiteurs pour l'Église de Compostelle. Elles accompagnent les actes de chacun des souverains qui sont globalement placés en ordre chronologique, du moins pour les quinze premiers. Le cartulaire débute par des privilèges d'Alphonse II le Chaste et se termine avec deux documents octroyés par Raymond de Bourgogne, qui y apparaît ici non pas

⁹⁶ HC, *op. cit.*, II, LXXXVII, p. 406-407.

⁹⁷ L'archevêque a également tenté de recevoir la sépulture de Thérèse, fille illégitime d'Alphonse VI et comtesse régnante du Portugal suite à la mort de son mari Henri de Bourgogne en 1112. Cet épisode est décrit dans l'*Historia Compostellan*, *op. cit.*, p. 410.

⁹⁸ Manuel Lucas Alvarez (ed), *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela : Seminarios de Estudios Gallegos-Cabildo de la S.A.M.I. Catedral, 1998. Sur la réalisation du *Tumbo A*, voir Fernando López Alsina, *La ciudad*, *op. cit.* p. 28-43. Voir également Ghislaine Fournès, « Iconologie des infantes (*Tumbo A* et *Tumbo B* de la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et *Tumbo* de Touxos Outos) », *e-Spania* [En ligne], 5 (juin 2008), mis en ligne le 25 juillet 2011, consulté le 28 décembre 2013, <http://e-spania.revues.org/12033> ; DOI : 10.4000/e-spania.12033

comme un grand aristocrate, mais comme un souverain. Cette raison n'est pas étrangère au fait qu'il soit le père d'Alphonse VII. La suite des bienfaiteurs, présentée de manière non chronologique, correspond d'abord à des figures féminines, dont la première est la feuë reine de León-Castille Urraca (1109-1126) et se termine par d'autres souverains dont le dernier en liste à cette époque est Alphonse VII (1126-1157)⁹⁹. Cette présentation permet de rappeler au nouveau souverain la générosité de ses ancêtres et prédécesseurs envers l'Église de Compostelle, chose qui est abondamment répétée dans le manuscrit. Outre les concessions octroyées par Alphonse VII, le cartulaire répertorie trois documents où le souverain réaffirme son intention d'être enterré dans l'Église de saint Jacques.

C'est dans ce contexte de rapprochement entre la monarchie et l'Église de Compostelle ainsi que du désir de transformer la basilique de l'apôtre en panthéon royal que Fernando López Alsina situe la production du chapitre du concile de Saint-Denis figurant dans le *Pseudo-Turpin* (XXX)¹⁰⁰. Dans ce concile, l'abbaye reçoit sensiblement de Charlemagne les mêmes privilèges que ceux donnés à Compostelle (XIX). Selon Alsina, ces concessions similaires viseraient à placer sur le même plan sémantique l'abbaye de Saint-Denis, lieu de sépulture des rois de France, à l'Église de Compostelle. On peut dire la même chose d'Aix-la-Chapelle qui est, selon le récit du *Pseudo-Turpin* (XXXII), le lieu de sépulture de Charlemagne. Les références à Reims et à Aix-la-Chapelle serviraient quant à eux à rapprocher Compostelle des lieux où sont couronnés les rois et les empereurs.

La dernière phase de production du *Pseudo-Turpin* consiste à la compilation du récit dans ce qui deviendra le *Codex Calixtinus*. Bien que la production du manuscrit

⁹⁹ Ont été ajoutés plus tard les rois de León Ferdinand II (1126-1188) et Alphonse IX (1188-1230) ainsi que les rois de Castille-León, Ferdinand III (1217-1252) et Alphonse X (1252-1284).

¹⁰⁰ L'historiographie a quelques fois accordée à cette abbaye la production du récit du *Pseudo-Turpin*, notamment Christopher Hohler, « A Note on Jacobus », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35, 1972. Or, Elisabeth Brown, *Saint-Denis and the Turpin Legend*, dans: *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 51-88, a démontré qu'il n'existe pas au XIIe siècle de récit du *Pseudo-Turpin* dans cette abbaye.

reste toujours matière à débat, on remarque que les années dans lesquelles le *Codex Calixtinus*, ou un *Liber Sancti Iacobi* antérieur au manuscrit étudié, a été produit (dans la quatrième décennie du XII^e siècle), coïncident avec celles de la dernière partie de l'*Historia Compostellana*¹⁰¹. Il semble donc opportun d'analyser la compilation du récit à la lumière du contexte rapporté par le registre compostellan. Or, la relation entre Diego Gelmírez et Alphonse VII occupe non seulement une place importante dans cette dernière partie, mais elle est bien souvent conflictuelle. Malgré quelques tentatives de l'archevêque pour se rapprocher du roi, l'espoir d'associer Compostelle à la royauté a échoué¹⁰². L'*Historia Compostellana* rapporte qu'Alphonse VII n'est allé à Compostelle qu'à trois occasions pendant le règne de Diego Gelmírez. Ces visites ponctuelles portent sur la collecte de subsides ou d'autres traitements de faveur voulus par Alphonse VII¹⁰³. Ensuite, le monarque soustrait la responsabilité de la chapelle royale à Diego Gelmírez et évince les agents de l'Église de Compostelle de la chancellerie royale en transférant cette fonction aux gens de Tolède¹⁰⁴. Enfin, malgré les promesses faites à Diego Gelmírez de le sacrer roi, Alphonse VII se fait couronner à León par l'évêque de l'endroit¹⁰⁵. C'est également dans ce contexte qu'évolue et se termine la réalisation du premier ensemble du *Tumbo A*. Face à un roi qui semble chercher à limiter la puissance de l'archevêché de Compostelle, le cartulaire peut servir à défendre avec des preuves documentées les donations et les privilèges antérieurs octroyés à l'Église de saint Jacques. D'une certaine manière, on peut penser comme Ghislaine Fournès que le *Tumbo A* a surtout été produit « en direction

¹⁰¹ Selon Fernando López Alsina, *La ciudad*, *op. cit.*, cette dernière partie comprendrait une section du livre II (à partir du chapitre LXIII) et l'ensemble du livre III.

¹⁰² C'est ce qui ressort de la dernière partie de l'*Historia Compostellana*. Consulter également Richard Fletcher, *op. cit.*, p. 253-292 pour l'analyse des événements entre Diego Gelmírez et Alphonse VII.

¹⁰³ *HC*, *op. cit.*, voir les chapitres XLIX, LIII, LIV et LV du livre III.

¹⁰⁴ *Ibid*, voir les chapitre LXXXVIII et XXXII du livre III. L'importance de la chancellerie et de la chapelle royale pour Diego Gelmírez a été bien analysée par Richard Fletcher, *op. cit.*, dans le chapitre X, mais surtout à partir de la page 260.

¹⁰⁵ Il était même entendu que ce soit Diego Gelmírez qui sacre le roi à León, mais lorsque l'archevêque de Compostelle est arrivé, Alphonse VII avait déjà été couronné. *HC*, *op. cit.*, II, XXIII.

de la royauté, une royauté qui est par le texte et les images à la fois exaltée et, en filigrane, sermonée »¹⁰⁶.

Les prétentions de l'Église de Compostelle émises dans le *Pseudo-Turpin* (XIX) n'ont certes pas eu le succès escompté. Le concile apparaissant dans le *Pseudo-Turpin* soutient néanmoins que la suprématie de Compostelle s'exerce sur tous les évêques, princes et rois chrétiens présents et à venir. Les fondements de sa suprématie sont donc posés pour le futur. Dans un autre ouvrage, Alsina croit que la dernière partie de l'*Historia Compostellana* a été réalisée par Pedro Marcio, l'auteur du *Privilège des Vœux* vers 1160¹⁰⁷. Ce privilège, qui unit saint Jacques à la royauté ibérique depuis le début de la reconquête, la dernière partie de l'*Historia Compostellana* et la production du *Tumbo A*, montrent la volonté de l'Église de Compostelle de s'associer à la royauté ibérique tout en soulignant la grandeur du culte de saint Jacques. L'intégration du récit du *Pseudo-Turpin* dans le *Codex Calixtinus* peut également avoir contribué à cet objectif. La compilation du récit avant le *Guide du Pèlerin* rappelle néanmoins que sur le plan idéal, l'Église de Compostelle se situe bien au-dessus du souverain puisque c'est le culte de saint Jacques qui polarise l'ensemble de la péninsule ibérique. Le recours à la figure de Calixte II venant légitimer les écrits de la compilation indique également que l'autorité de l'Église de Compostelle est universelle et indépendante des souverains ibériques.

2.4 Conclusion

En somme, la *reconquête* du territoire hispanique dans le *Codex Calixtinus* diffère considérablement de la vision traditionnelle. Il ne s'agit pas de restaurer un royaume politique, ni même d'expulser un envahisseur, mais plutôt de redonner aux chrétiens le pouvoir sur une terre ayant autrefois été évangélisée par l'apôtre Jacques et

¹⁰⁶ Ghislaine Fournès, *op. cit.*.

¹⁰⁷ Fernando López Alsina, *La ciudad*, *op. cit.*, p. 85-93.

rechristianisée par Charlemagne au VIII^e siècle. Le projet de restaurer un héritage politique valorisant la royauté ibérique, voire celle du León-Castille est inexistant. L'utilisation de la figure de Charlemagne en tant que principal protagoniste démontre que le projet de restauration chrétienne n'est pas spécifiquement ibérique. Elle dénote en même temps l'influence ultra-pyrénéenne dans certains cercles hispaniques, tels que Compostelle. Le rôle attribué à l'empereur franc dans la lutte contre les musulmans permet de créer de nouvelles balises historiques dans lesquelles le royaume wisigothique se trouve totalement éclipsé. L'absence de référence au patrimoine wisigothique dans le manuscrit et dans le reste des productions compostellanes de cette époque semble intentionnelle et invite à la réflexion. Cette absence de référence est-elle la conséquence d'une intégration à la grande communauté chrétienne ou est-ce plutôt un désir d'intégrer cette grande communauté chrétienne pour éviter les conséquences d'une restauration de l'Église wisigothique? Cette dernière hypothèse pourrait s'expliquer par le fait que cette Église wisigothique est antérieure à l'existence du culte de saint Jacques (étant apparu au VIII^e siècle) et qui surtout, a pour centre principal l'Église de Tolède, grande rivale de Compostelle. L'Église de saint Jacques aurait évidemment pu chercher à revendiquer l'héritage wisigothique en changeant la carte ecclésiastique, mais l'appui de la royauté et de la papauté envers la primatie de l'Église de Tolède constitue un obstacle majeur difficilement surmontable, d'autant plus que Compostelle ne jouit pas toujours d'une bonne relation avec l'une et l'autre de ces puissances. La normalisation aux standards romains mène néanmoins l'Église de Compostelle à devoir redéfinir les fondements du culte de saint Jacques. La réaffirmation de la prédication de saint Jacques en péninsule ibérique signale que ce n'est pas un royaume politique qu'il faut restaurer, mais bien le patrimoine de l'apôtre Jacques. Pour cette raison, Charlemagne accorde au représentant de l'Église de l'apôtre des privilèges qui lui confèrent une préséance sur l'ensemble des pouvoirs ibériques. Ces privilèges servent à fonder et à légitimer les prétentions compostellanes du XII^e siècle en positionnant l'Église de saint Jacques au sommet de la hiérarchie ecclésiastique et séculière hispanique.

CHAPITRE III

GUERRE SAINTE : UNE CONCEPTION ROMAINE PILOTÉE PAR L'ÉGLISE DE COMPOSTELLE

La *guerre sainte* correspond globalement à la prise des armes des fidèles d'une religion au nom de leur foi. Contrairement à la reconquête hispanique, elle ne se limite pas à un cadre géographique précis. Elle vise plutôt à défendre tout le territoire chrétien et à dilater ses frontières. La *guerre sainte* se caractérise par l'idée que le combattant subit le martyre en mourant au combat; par l'octroi de bénéfices spirituels de la part des principales autorités religieuses pour tous ceux qui combattent pour la foi; ainsi que par l'intervention des saints militaires dans les combats. Ce chapitre cherchera donc à présenter et à analyser ce que rapporte le *Codex Calixtinus* concernant l'universalisation du conflit à l'échelle de la Chrétienté, l'intervention des saints dans les combats et les récompenses spirituelles accordées aux combattants chrétiens.

3.1 L'universalisation du conflit : une conception romaine de la lutte

Dans le chapitre I du *Pseudo-Turpin*, saint Jacques s'étonne que Charlemagne ait conquis pour le compte des chrétiens des territoires occupés par les Sarrasins dans l'ensemble du monde connu sans avoir pensé à libérer sa terre¹. La péninsule ibérique apparaît ainsi comme une frontière évoluant en marge du reste du monde chrétien. Cette représentation de l'espace ibérique n'est pas sans rappeler le relatif isolement dans lequel elle a été plongé suite à l'invasion musulmane de 711, particulièrement vraie pour le royaume de León-Castille. Les expéditions de la chevalerie ultra-

¹ *LSJ, op. cit.*, f. 164v-165 : « Unde ultra modum miror, cur terram meam a Sarracenis minime liberasti, qui to turbes tantasque terras adquisisti ».

pyrénéenne, surtout française, sont reconnues pour n'avoir contribué à la conquête des territoires ibériques qu'à partir du XI^e siècle, notamment avec la conquête de Barbastro en 1063². La multiplication des échanges avec les chrétiens ultra-pyrénéens et l'arrivée de combattants venus depuis l'autre côté des Pyrénées a des conséquences sur la lutte contre les musulmans ibériques. Celle-ci s'universalise et s'enrichit de la conception ultra-pyrénéenne, voire romaine, de la confrontation chrétienne. La papauté a joué un rôle phare dans la promotion du conflit ibérique, notamment en incitant les combattants, par diverses concessions spirituelles, à rejoindre les rangs de leurs coreligionnaires hispaniques. Elle n'est évidemment pas la seule à avoir cherché à encourager la lutte ibérique. Le *Pseudo-Turpin* a également participé à ce dessein.

L'utilisation de la figure de Charlemagne et de l'armée franque comme agents de libération exprime un élargissement du conflit à l'ensemble des chrétiens. Ceci permet de promouvoir plus aisément la lutte ibérique aux chrétiens de l'autre côté des Pyrénées. Selon Klaus Herbers, le recours à la figure de Charlemagne serait le facteur décisif ayant permis d'universaliser le culte de saint Jacques³. Charlemagne jouit en effet d'une popularité sans précédent au XI^e et XII^e siècles. Des liens privilégiés avec lui sont revendiqués tant par les institutions religieuses que par la noblesse⁴. Il devient, à cette époque, le modèle chrétien du combattant, champion de Dieu et défenseur de la Chrétienté. Cette représentation de Charlemagne est édiflée et popularisée dans plusieurs récits épiques français des XI^e et XII^e siècles, dont la *Chanson de Roland* et le *Pseudo-Turpin*. Nicholas L. Paul a démontré que le *Pseudo-Turpin*, quelquefois détaché de son unité codicologique dans le *Codex Calixtinus*, a été particulièrement populaire auprès des familles nobles impliquées dans l'activité

² Voir entre autres Marcelin Desfourneaux, *Les français en Espagne au XI^e et XII^e siècle*, Paris : Presses universitaires de France, 1949, p. 125-139.

³ Klaus Herbers, « Carlomagno y Santiago, Dos mitos Europeos », dans *El Pseudo-Turpin, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 42.

⁴ Voir entre autres Jonathan Riley Smith « The First Crusade and st. Peter », dans *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*. sous la dir. de Benjamin Zeev, Hans Eberhard Mayer et Raimund Charles Smail, Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 41-63.

militaire en Terre Sainte et en Espagne⁵. Le choix des protagonistes est donc un excellent moyen pour inciter les combattants ultra-pyrénéens à rejoindre le front hispanique.

Le vocabulaire employé dans le manuscrit pour désigner la guerre et les combattants est un indice de l'influence de la conception romaine de la guerre à Compostelle. Les mots utilisés pour se référer à la guerre contre les musulmans dans le *Pseudo-Turpin* sont « bellum », « debellum », « pugnare », « expugnare », « certare » et « decertare » (voir appendice C.1, p. 156). Il convient de noter que l'utilisation d'« expugnare » est presque toujours accompagnée d'une référence désignant un musulman. Il s'agit souvent de « combattre la gente perfide » (*ad expugnandum gentem perfidam*). Cette expression est utilisée à quatre reprises dans *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D). La situation est similaire dans le *Livre des Miracles* où les mots désignant la guerre contre les musulmans deviennent « bellum », « debelare », « pugnare » et « decertare » (voir appendice C.2, p. 157). Les termes utilisés pour désigner la guerre contre les musulmans emploie donc un vocabulaire séculier qui n'est pas sacralisé. On ne retrouve pas de terme équivalent à celui employé par Guibert de Nogent dans les *Dei Gesta per Francos* (*proelium sanctum*) ni même de *bellum sanctum*. Cette situation n'est cependant pas particulière puisque la papauté elle-même n'accrole pas d'adjectifs permettant de sacraliser la guerre dans ces documents au cours de cette période⁶.

La conception romaine de la guerre se manifeste davantage dans le nom attribué aux combattants. Pour désigner les combattants chrétiens, le *Pseudo-Turpin* et le *Livre des Miracles* emploie les termes usuels tels que « bellator », « certans », «

⁵ Nicolas L. Paul, *Crusade and Family Memory before 1225*, Thèse de Doctorat, Cambridge, 2005, p. 172-177.

⁶ Thomas Deswarte, « Aux origines de la guerre sainte en Occident », dans *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen (XI-XIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 66 à 90 et plus particulièrement à partir de p. 83.

exercitus », « puginator » et « miles » (voir appendice D, p. 158). Cependant, à maintes reprises, le vocable « chrétiens » sert aussi à désigner l'ensemble de l'armée de Charlemagne. Son utilisation diminue l'aspect régional de la lutte et renforce l'idée d'un projet global chrétien. Il oriente également le conflit vers une opposition confessionnelle *stricto sensu* entre chrétiens et musulmans. Cette armée « chrétienne » est parfois accompagnée dans le *Pseudo-Turpin* par un nom ou un adjectif. Ainsi, on retrouve des « gardiens chrétiens » (*custodius christianus*) (VI), des « soldats chrétiens » (*christianus miles*) (XXI) et des « chevaliers chrétiens » (*christianus exercitus*) (XXXIII). La christianisation des combattants est encore plus évidente avec l'utilisation des expressions « combattant du Christ » (*certans Christi*) (VIII et XV), « combattant pour la foi du Christ » (*pugnatores pro Christi fides*) (VIII), « combattant fidèle du Christ » (*certans fidelis Christi*) (XII) et « très saint combattant guerrier du Christ » (*christi puginator sanctissima caterva*) (XVI). Ainsi, l'étude des termes concernant la référence à la guerre contre les musulmans et aux combattants montre que le *Pseudo-Turpin* spiritualise les combattants chrétiens, avec une certaine propension à la sacralisation, mais ne considère pas *sainte* l'entreprise de la guerre dans le plein sens du terme. La sanctification semble surtout se jouer à l'échelle de l'individu. L'attestation d'une idéologie de guerre sainte ne se limite toutefois pas à celle de son expression.

Dans le *Pseudo-Turpin*, l'engagement des combattants doit être mis au service de Dieu et de son Église. Un passage du chapitre XI rapporte qu'à l'instar du Christ et de ses apôtres qui ont conquis le monde, Charlemagne est parti à la conquête de l'Espagne avec son armée « pour l'honneur du nom de Dieu » (XI)⁷. Dans le chapitre XXI, Charlemagne se lance à la conquête de l'Espagne « pour la gloire de Dieu et de son apôtre Jacques »⁸. Ainsi, le *Pseudo-Turpin* participe à une volonté de

⁷ *LSJ, op. cit.*, f. 170v : « Ut enim Dominus noster Ihesus Christus una cum duodecim apostolis et discipulis suis mundum adquisivit, sic Karolus [...] cum his pugnatoribus Yspaniam adquisivit ad decus nominis Dei ».

⁸ *Ibid.*, f. 179 : « Postquam Karolus magnus [...] totam Yspaniam diebus illis ad Domini et apostolicus eius sancti Iacobi decus adquisivit ». Cette rhétorique de l'engagement cherche à diluer l'intérêt

spiritualisation des combattants. Celle-ci se perçoit également avec les figures de Roland et de Turpin. Contrairement à la *Chanson de Roland*, ces deux personnages sont présentés de manière à respecter la représentation chrétienne de la société issue des idéaux de la réforme grégorienne. D'abord, le *Pseudo-Turpin* accentue la piété de Roland, notamment en lui consacrant un chapitre sur sa confession (XXIII). Ensuite, il s'abstient d'attribuer un rôle militaire à l'évêque Turpin lors des combats, ce qui participe à la sacralisation désirée du clergé par les agents de la réforme. Cette vision contraste avec un passage de l'*Historia Compostellana*, qui fait des évêques de Compostelle des membres actifs de la lutte contre les Infidèles. Dans le premier chapitre du livre II, un passage rapporte en effet que :

les pontifes de l'Église de saint Jacques, pourvus d'une autorité supérieure à celles des autres évêques d'Espagne, possèdent le pouvoir royal concédé par les rois. Et, lorsque le roi des hispaniques sortait auprès de son armée pour en finir avec le peuple des perfides ismaélites, l'évêque de l'Église de saint Jacques ne se retrouvait en aucun temps absent de l'armée de son royaume. Finalement, pour l'énoncer plus clairement, les pontifes de l'Église de saint Jacques, protégés par des armes militaires, avaient l'habitude d'aller à la guerre et de réprimer durement l'audace des Sarrasins, raison pour laquelle les Galiciens, avaient pour refrain : évêque de saint Jacques, crosse et baliste⁹.

Ce passage, qui positionne avantageusement les évêques de Compostelle dans la hiérarchie politique ibérique, fait des évêques de l'Église de saint Jacques une

séculier et économique de la conquête au profit du spirituel et de l'âme. C'est notamment ce qui ressort du chapitre XV du *Pseudo-Turpin*. Dans cet épisode, plusieurs chrétiens reviennent chercher la nuit tombée le butin, qualifié d'illicite, des cadavres restés sur le champ de bataille, mais ils sont tous tués par une arrière-garde sarrasine commandée par Al-Mansour. L'appât du gain leur a donc été fatal.

⁹ HC, op. cit., II, I : « Tanto igitur honoris culmine pontifices in ecclesia beati Iacobi pre ceteris episcopis Hispanie regiam potentiam a regibus habebant. Cum rex Hispanie ad extirpandam perfidorum Hysmahelitarum gentem cum exercitu sui irrueret, episcopus ecclesie sancti Iacobi cum toto sui regni exercitu nullatenus se abstentabat. Demum, ut uerum plenius enucleemus, pontifices ecclesie beati Iacobi soliti fuerant militaribus armis protecti ad bella etiam incedere et Sarracenorum audaciam durius retundere, unde apud Gallecos inoleuit hoc prouerbium : « Episcopus sancti Iacobi baculus et balista » ».

puissance temporelle traditionnelle dans la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique, sans égard à leurs fonctions spirituelles. Or, ce passage traite délibérément des évêques précédant l'implantation du rite romain à Compostelle par Alphonse VI en 1085. La suite du texte narre en effet les « bienfaits » de l'impantation des idéaux de la réforme en Espagne et des mesures entreprises par les évêques de Compostelle suivant pour éduquer, selon les standards romains, le clergé de saint Jacques au sein même de la cathédrale. De manière générale, l'*Historia Compostellana* insiste surtout sur le rôle de l'évêque de Compostelle en tant qu'agent de la paix que sur celui de seigneur de guerre contre les musulmans, qui y apparaît d'ailleurs fort peu¹⁰.

Dans les batailles proprement dites, le *Codex Calixtinus* rapporte de combattre les Sarrasins « au nom de la foi du Christ » (II)¹¹, « pour défendre le pacte de la foi chrétienne » (XIV)¹² et, dans le chapitre I du *Livre des Miracles* parce que « la religion chrétienne [se trouve] abaissée par l'assaut des Moabites »¹³. L'activité militaire est donc un moyen de défendre la foi chrétienne. La possibilité de perdre l'Espagne est un souci bien présent au XIe et XIIe siècle. L'arrivée des Almoravides en 1086 est une menace pour la survie du christianisme en Espagne, mais également dans le Sud de la France¹⁴. Alphonse VI menace de laisser passer ces derniers en France s'il ne reçoit pas d'aide de l'autre côté des Pyrénées¹⁵. La papauté doit elle-même veiller dès 1095 à ne pas dégarnir le front ibérique¹⁶. L'évêque Diego Gelmírez

¹⁰ Ermelindo Portela et Carmen Pallares, « Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en tiempos de Diego Gelmírez », dans *La península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, sous la dir. de José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano, Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 271-285.

¹¹ *Ibid.*, f. 165 : « Domine Ihesu Christe, pro cuius fide in his horis ad expugnandam gentem perfidam veni, da michi hanc urbem capere ad decus nominis tui! »

¹² *Ibid.*, f. 173 : « pro pacto christiane fidei »

¹³ *Ibid.*, f. 141 : « quidam comes, nomine Ermengotus, videns Christianam religionem Moabitarum impetu deprimi, sui exercitus robore circumvallatus ad debellandum eorum seviciam quasi sub invincibilis pugne argumentis se infestavit ».

¹⁴ Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, O'Callaghan, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ Sur cet épisode historique, voir Marcelin Desfourneaux, *op. cit.*, p. 143.

¹⁶ Pour plus de détails, voir au chapitre suivant p. 120 à 122.

de Compostelle sollicite également du renfort à Anselme de Canterbury¹⁷. Selon tous ces acteurs, la défense de la foi chrétienne en Espagne équivaut à la défense de toute la Chrétienté.

L'appel aux armes ne se fait cependant pas uniquement pour défendre la foi chrétienne, mais également pour la diffuser. Cette volonté d'expansion apparaît surtout dans les deux chapitres relatant la mort de Roland à Roncevaux. Dans le chapitre XXII¹⁸, Roland, sur le seuil de la mort et étendu sous un arbre, entreprend un long monologue avec son épée dans lequel il se dit que par elle, « la loi chrétienne sera exaltée »¹⁹. Il déclare également avoir combattu « pour exalter la foi chrétienne »²⁰. Dans le chapitre suivant, il se confesse à Dieu et déclare avoir quitté sa patrie « pour la foi du Christ [...] afin de venir exalter la chrétienté »²¹ ou encore être venu combattre les musulmans « dans ces terres barbares pour exalter le très saint nom du Christ [...] ainsi que pour déclarer sa foi »²². Dans ces deux chapitres, où l'attitude face à l'Islam est globalement plus agressive que dans le reste du livre, l'objectif de restaurer l'héritage de saint Jacques disparaît totalement. Le seul but vise à propager le christianisme par delà les frontières chrétiennes déjà établies.

La diffusion de l'idée d'une Chrétienté universelle unie et conquérante se développe et s'impose progressivement à l'ensemble du monde chrétien à partir du XIIe siècle²³. Cette Chrétienté cherche non seulement à réunir, sur un plan idéal, tous les royaumes chrétiens et tous les hommes, mais elle aspire également à s'étendre sur

¹⁷ Ermelindo Portela et Carmen Pallares, *op. cit.*, p. 276-277.

¹⁸ Il convient de signaler que, bien que ce travail suive la numérisation en chapitres de l'édition latine, tout l'épisode de la confession de Roland, sa mort ainsi que l'enterrement des soldats chrétiens morts à Roncevaux (ch. XXI à XXIX) n'est pas numéroté dans le *Codex Calixtinus*. À ce sujet, voir *Liber Sancti Jacobi*, *op. cit.*, p. 487, note 633. Le chapitre XXI aurait été, à l'origine, probablement attribué au concile de Charlemagne à Saint-Denis (désormais XXX) et non à l'épisode de Roncevaux.

¹⁹ *LSJ*, *op. cit.*, f. 181 : « Per te [...] lex christiana exaltatur ».

²⁰ *Ibid.*, f. 181-181v : « pro christiane fidei exaltacione destruxi! »

²¹ *Ibid.*, f. 182 : « Domine Ihesu Christo, pro cuius fide patriam meam dimisi in hisque barbaris horis ad exaltandam christianitatem tuam veni ».

²² *Ibid.* f. 182v-183 : « in his barbaris horis ad expugnandam gentem perfidam, et ad exaltandum nomen tuum sanctum, [...], et declandandam fidem tuam advenerunt ».

²³ Il existe de nombreux ouvrages traitant du concept de Chrétienté. On peut entre autres consulter Piroska Nagy, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140.

l'ensemble du monde connu. Cette conception à la fois ecclésiologique et territoriale de la Chrétienté s'exprime généralement par le terme de *Christianitas*. Il est à noter que ce mot a connu un glissement de sens au cours des siècles. À l'origine, *christianitas* désigne essentiellement l'ensemble des choses chrétiennes, voire l'appartenance à la fraternité chrétienne. À la fin de l'époque carolingienne, le terme s'enrichit d'une conception sociale et spatiale puisqu'il désigne l'ensemble des territoires d'obédience chrétienne de l'empire carolingien. Or, à la même époque, en péninsule ibérique, la *christianitas* désigne une zone délimitée et placée sous une autorité précise²⁴. La « chrétienté » correspond à l'ensemble des chrétiens vivant sous l'autorité d'un des monarques. On n'y trouve donc pas l'universalisme sous-jacent de l'empire carolingien. La conception d'une Chrétienté universelle, avec un C majuscule, apparaît en péninsule ibérique au XIIe siècle avec la globalisation des échanges entre chrétiens de chaque côté des Pyrénées. C'est cette conception de la Chrétienté que défend Roland dans le *Pseudo-Turpin*. Le terme de *Christianitas* se retrouve en outre à six reprises dans le *Codex Calixtinus*, dont cinq fois dans un contexte relié à la lutte contre les musulmans²⁵. Son usage favorise l'appartenance de la péninsule ibérique à un ensemble plus vaste dans lequel l'Hispanie n'est plus la somme d'un tout, mais une composante de l'addition.

Transposée au conflit ibérique, cette globalisation du monde chrétien présente désormais l'*Hispanie* comme un des fronts d'une lutte à grande échelle. C'est ce qui ressort de plusieurs passages du *Pseudo-Turpin*. D'abord, Charlemagne intervient en

²⁴ Patrick Henriët, *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale (VIII- XIIIe siècle)*, HDR soutenue à l'Université de Versailles-Saint Quentin en 2003, inédite, p. 379-381; et « Entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté. La conversion des musulmans au Moyen Âge central (XIe-XIIIe siècle) », dans *Anuario de Historia de la Iglesia*, p. 161-182.

²⁵ Ainsi, dans le chapitre XXIII du *Pseudo-Turpin*, Roland dit être venu en ces terres barbares pour « exalter la chrétienté » - présenté dans le texte en minuscule; dans *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D), Calixte l'évoque à deux reprises lorsqu'il en appelle à « augmenter la Chrétienté » (f. 191v) ; dans le miracle I, saint Jacques apporte les prisonniers chrétiens dans un château qui se trouve sous la protection de la « Chrétienté » (f. 141v); dans le second chapitre du livre de *Translation*, le pape Léon s'adresse à tous les « recteurs de la Chrétienté » (f.159) et enfin, le *Guide du Pèlerin* (VII, f. 196) faisant un retour sur le *Pseudo-Turpin*, souligne que la croix de Charlemagne se trouve dans « le territoire de la Chrétienté ».

Espagne avec son armée franque depuis l'autre côté des Pyrénées et l'émir de Babylone envoie ses troupes depuis la Perse pour combattre l'empereur (XVII et XXI). Ensuite, deux appendices attribués à Calixte se trouvant à la fin du *Pseudo-Turpin* associent le conflit ibérique à la Terre sainte. Dans *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr*²⁶ (appendice A), Calixte rapporte qu'au jour de la bataille de Roncevaux, « un office des morts [...] doit être célébré partout, non seulement en faveur des défunts soldats de Charlemagne, mais aussi pour tous ceux qui, depuis le temps de Charlemagne jusqu'à aujourd'hui, ont subi le martyre en Espagne ou près de Jérusalem pour la foi du Christ »²⁷. Dans *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout*²⁸ (appendice D), Calixte accorde des récompenses spirituelles « à tous ceux qui [ont été ou iront] [...] combattre la gente perfide en Espagne ou en Terre sainte »²⁹. L'attribution de ces deux appendices au pape Calixte n'est pas fortuite. Il a été le premier à fusionner le conflit ibérique à celui de l'Orient lors du premier concile de Latran (1123)³⁰.

La prise de conscience de l'appartenance de l'*Hispanie* à un ensemble chrétien plus vaste modifie la relation avec les musulmans. Elle participe à une conscience territoriale de l'opposition religieuse dans laquelle la guerre est mise en relation avec la défense ou la dilatation de la Chrétienté. La lutte devient une entreprise collective pieuse vouée à vaincre tous ceux qui s'opposent à l'exaltation de la Chrétienté. L'expédition de Charlemagne dans le *Pseudo-Turpin* ne vise cependant pas toujours à donner la mort à tous les Sarrasins. Il s'agit notamment de convertir les habitants

²⁶ Il est à noter que le titre de ce chapitre, tout comme celui des autres appendices du *Pseudo-Turpin*, possède un nom différent dans la table des matières. À cet endroit, il est présenté comme étant *De la mort de Turpin et de l'invention de son corps* (f. 164r).

²⁷ *LSJ, op. cit.*, f. 189v : « XVI Kalendas Iulii, [jour de la bataille de Roncevaux], officium defunctorum, vigila scilicet et missa Requiem Eternam, cum propriis obesquiis et oris [sic= oris] debet celebrari [...] in Yspania et in Hierosolimitanis horis [sic= oris] pro Christi fide martirium sanxerunt ».

²⁸ Ce chapitre se nomme *Du chemin d'Hispanie* dans la table des matières (f. 164r), voir note 26.

²⁹ *LSJ, op. cit.*, f.191v : « ut omnes qui aut in Yspania, aut in iherosolimitanis horis [sic=oris] ad expugnandum gentem perfidam [...] seront récompensé ».

³⁰ Les papes Urbain II et Pascal II ont mis sur un pied d'égalité le conflit ibérique à celui de l'Orient, mais sans pour autant les lier à un même projet chrétien universel commun.

ibériques à la foi chrétienne, qu'ils soient galiciens ou musulmans, comme en témoigne le titre du *Pseudo-Turpin*, « De expedimento et conversione Yspanie et Gallecie »³¹. Charlemagne régénère par le baptême les Galiciens, mais les habitants qui refusent d'adhérer à la foi chrétienne sont tués ou installés sous la domination des chrétiens (II), voire même exilés en France (XIX)³². La situation est similaire pour les Sarrasins. La conversion par le baptême est un gage de paix. Ceux qui acceptent le baptême à Pampelune sont saufs, mais ceux qui refusent sont passés par l'épée (ch. II). Lors de la discussion entre Charlemagne et Aigoland (XII), l'empereur affirme vouloir « convertir » autant qu'il peut les musulmans à la loi chrétienne³³. Les hostilités cessent devant la promesse d'Aigoland de recevoir pour lui et son armée le baptême (XIII). La conversion d'Al-Mansour lui aurait permis de tenir de l'empereur la ville de Cordoue (XVIII) et, celle de Marsire, tout le pays d'Espagne (XXI).

Il ne faut cependant pas exagérer le réel désir du *Pseudo-Turpin* à promouvoir la conversion des musulmans. Hormis le baptême de certains Sarrasins suite à la conquête de Pampelune au chapitre II (baptême que l'on devine légèrement forcé puisque ceux qui refusent sont passés sous l'épée) il ne se trouve aucune référence à la conversion d'un musulman au christianisme dans le *Codex Calixtinus*. Il est toutefois vrai que la conversion des musulmans n'est pas la politique « officielle » des chrétiens au XIIe siècle³⁴. L'attitude globalement plus agressive du *Pseudo-*

³¹ Ce titre apparaît sous la miniature du folio 162v : « Incipit codex IIII sancti Iacobi de expedimento et conversione Yspanie et Gallecie editus a beato Turpino archiespico. Epistola Beati Turpini episcopi ad Leoprandum ». Manuel C. Díaz y Díaz doute cependant de l'authenticité du titre, qu'il juge être écrit plus tard, possiblement au XVIIe siècle. Manuel C. Díaz y Díaz, *La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi*, dans « El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno » : *Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Klaus Herbers, dir., Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 100-101.

³² *LSJ*, *op. cit.*, ch. II, f. 165 : « Sarracenos vero qui bapuzari voluerunt ad vitam reservavit, et qui renuerunt illos gladio trucidavit [...] Gallacianos vero, qui [...] ad perfidiam paganorum conversi erant, bapuzatis gratia per manus Turpini archiespico regeneravit, llos scilicet qui ad fidem voluerunt converti [...]. Illos vero qui fidem subintrare noluerunt, aut gladio trucidavit, aut sub Christianorum imperio captivavit »; ch. XIX, f. 177v : « illos vero qui ad perfidiam Sarracenorum revertebantur, aut gladio peremit, aut in Galliam exulavit ».

³³ *Ibid.*, f. 171 : « tuam gentem sarracenicam legi nostrae in quantum potui converti ».

³⁴ L'attitude de conversion serait surtout le fait du XIIIe siècle. À ce sujet, voir José Ramírez del Río, « La imagen de Al-Andalus en el *Pseudo-Turpín* » dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y*

Turpin contre l'islam correspond davantage à ce qui est véhiculé par les principales autorités religieuses à cette époque. La méconnaissance du *Pseudo-Turpin* de la confession des musulmans y est par ailleurs évidente. L'islam ne s'y définit pas dans sa spécificité, mais dans son opposition à la religion chrétienne. Il se présente globalement comme une confession idolâtre et friande de magie (IV et XII)³⁵. Dans *La controverse entre Charlemagne et Aigoland* (XII), le roi païen venu d'Afrique se vante d'avoir des dieux tout-puissants qui, sur l'ordre de Mahomet, leur révèlent l'avenir. Dans *l'Idole de Mahomet* (IV), il est rapporté que le Prophète a fabriqué une idole dans laquelle il a emprisonné par la magie une légion de démons qui lui donne une telle force que jamais personne ne pourra la briser. Il est notamment rapporté que « si quelque chrétien en approche, il est aussitôt en péril de mort. Mais si c'est un Sarrasin, qui vient à Mahomet pour l'adorer ou le prier, il se retire sain et sauf »³⁶. Cette représentation de l'islam n'est pas sans rappeler le discours élaboré par les clercs sur le paganisme antique et du lien qu'ils tissent avec les doctrines différentes du siècle. La seule exception se retrouve dans *Le grand combat de Roland contre le géant Ferragut et leur excellente controverse* où la doctrine défendue par Ferragut s'assimile à l'arianisme, mais où l'unique et indivisible Dieu est Mahomet. Dans l'ensemble du *Pseudo-Turpin*, les Sarrasins représentent donc la culture païenne.

Plus encore, les musulmans personnifient les descendants des ennemis bibliques. Les termes servant à les désigner ont presque tous une connotation ou une association

el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 150; et Patrick Henriët, « Entre praxis ... », *op. cit.*, p. 161-182. José M. Díaz Fernández, « El diálogo cristiano-musulmán en el Pseudo-Turpín », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 167, souligne qu'il néanmois y a de la place pour la dispute doctrinale, notamment entre Charlemagne et Aigoland (XII) ainsi qu'entre Roland et Ferragut (XVII).

³⁵ Sur l'image de l'islam en général, voir entre autres Jean Flori, *Croisade et chevalerie au XIe-XIIe siècle*, Bruxelles: De Boeck Université, 1998, p. 163 à 178.

³⁶ *LSJ*, *op. cit.*, f. 166v : « Cum enim aliquis Christianus ad illud appropinquat, statim periclitatur. Sed cum aliquis Sarracenus causa adorandi vel deprecandi Mahummet accedit, ille incolumis recedit »

biblique³⁷. Ainsi, le terme de « Sarrasin » fait référence, depuis Isidore de Séville au VI^e siècle, aux descendants de Sarah, femme d'Abraham. Celui de « Moabite », surtout employé pour désigner les Almoravides, fait quant à lui référence à une population du Proche-Orient mentionné dans la Bible. L'utilisation de *gens agarena* renvoie à la descendance illégitime d'Abraham avec Agar, servante de Sarah. L'opposant de Roland lors de la dispute théologique, Ferragut, est notamment présenté comme le descendant de Goliath³⁸. Enfin, les musulmans provenant de l'Orient (Ferragut et Marsire et Béliant) sont constamment liés à l'idée d'être envoyés depuis la Perse par « l'émir de Babylone ». On ne sait pas à qui se réfère exactement cet « émir », mais la « Babylone », en revanche, est une allusion évidente à la puissante cité des païens évoquée dans la Bible³⁹. Dans cette logique, les guerriers chrétiens assument le rôle de successeurs des élus de Dieu dans l'Ancien Testament. L'utilisation de ces termes fait donc partie d'une construction intellectuelle créée pour légitimer la guerre contre les musulmans.

Le traitement accordé aux ennemis du christianisme dans le *Codex Calixtinus* diffère cependant selon les livres. Dans le récit du *Pseudo-Turpin*, l'adversaire est un musulman. Les termes de « Sarrasins », « Maures », « Moabites », « païens » et « *gentes perfides* » servent à les désigner (voir appendice B.1, p.153)⁴⁰. Le qualificatif « perfide » sert naturellement de moyen rhétorique pour accentuer le caractère malveillant des non-chrétiens. Le vocable « Turcs » apparaît à une occasion pour

³⁷ À ce sujet voir José Ramírez del Rio, *op. cit.*, p. 150 et pour une vue d'ensemble Joseph O'Callaghan, *op. cit.*, p. 15-16.

³⁸ *LSJ, op. cit.*, f. 173v : « Statim nunciatum est Karolo quod apud Nageram gigas quidam nomine Ferracutus de genere Golitath advenerat de horis [sic= oris] Syrie ».

³⁹ Voir la traduction espagnole du *LSJ, op. cit.*, p. 467, note 619.

⁴⁰ Les termes de « Sarrasins » reviennent plus de quatre-vingts fois dans le *Pseudo-Turpin*. Les chapitres V, VI, VII, XIII, XIV, XVI à XXIX, XXXI à XXXIII sont les chapitres dépourvus du mot. Le terme de « Maures » se trouve dans les ch. III, VIII, IX, et XII; celui de « *gentes perfide* » dans les ch. II, III, XI, XXII, XXIII, et XXX; celui de « païens » aux ch. II, III, VI, X, XIII, XIV, XVII, XVIII, XXI, XXII, XXVI, XXXIII et *Calixte, pape* (appendice B); et celui de « Moabites » aux ch. I, et IX.. Par ailleurs, le terme de *gentes perfides* est une traduction littéraire qui signifie plus concrètement peuple païen ou peuple incroyant. Voir entre autres, Niermeyer, Jan F, C. Kieft, and J W. J. Burgers, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Lexique latin médiéval français/ anglais, Mittellateinisches Wörterbuch*. Leiden: Brill, 1976, p. 466 et 788.

désigner les musulmans envoyés par l'émir de Babylone (XVII). Il y a donc une association du terme « Turc » avec l'Orient. Le *Livre des miracles* traite aussi des musulmans comme des adversaires religieux naturels. Ils sont identifiés comme des « Sarrasins », « Moabites », « païens » et « Turcs » (voir appendice B.2, p. 155)⁴¹. Cette dernière dénomination se réfère encore une fois à des musulmans orientaux. Dans le *Guide du Pèlerin*, les mentions répertoriées, souvent liées à un retour sur le récit du *Pseudo-Turpin*, leur donnent le nom de « *gentes perfides* », « Sarrasins », « païens » ou « gentils »⁴². Dans les annexes, le miracle de *La libération chrétienne et de la fuite des Sarrasins au Portugal* désigne les musulmans comme des « Sarrasins », « *gens agarena* », et « ennemis de la foi »⁴³. Le *Livre de la Translation* quant à lui renvoie au paganisme ibérique antique, donc à des « païens »⁴⁴.

La partie liturgique ne semble toutefois pas avoir d'intérêt à cataloguer les musulmans comme des ennemis spécifiques des chrétiens⁴⁵. Les termes désignant l'adversaire chrétien se conforment aux standards liturgiques traditionnels. Les rares apparitions de vocables désignant les musulmans renvoient soit à un bain construit par les Sarrasins (II, f. 11); soit à un peuple spécifique (Maure), mais n'ayant rien à voir avec une opposition confessionnelle (poèmes de Fortunat : XVII, f. 80 et XXX, f. 132v); ou soit à renvoyer au miracle I (Moabite, XXVIII, f.128). Ils ne servent donc pas à exprimer un antagonisme confessionnel ou du moins à le construire. La seule

⁴¹ Ces références apparaissent dans les miracles I, VII, IX, XIX et XXII.

⁴² Ainsi, « *Gentes perfides* », ch. VIII, f. 206v; « Sarrasins » : ch. VII, f. 196; « gentil », ch. VIII, f. 201v; « païens » : ch. VIII, f. 207. Il y a aussi une référence à « *terra Sarracenorum* » pour désigner le territoire où se situe la cité de Mérida, ch. IX, f. 212v.

⁴³ Cette annexe est cependant un ajout postérieur à la production du manuscrit. À ce sujet, se reporter à la page 30, note 92 de ce travail et pour plus de détails, Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 187-195.

⁴⁴ L'absence de références aux musulmans s'explique ici par le fait que l'action se déroule dans les premiers temps du christianisme.

⁴⁵ Patrick Henriot a déjà souligné la différence entre les chroniques et la liturgie dans le traitement des musulmans pour l'ensemble des documents ibérique. Patrick Henriot, « La guerra contra el islam : ¿une guerra santa, pero según que criterios ? », dans *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América. Actas del congreso internacional, 4-6 de junio 2008*, sous la dir. de M. Ríos, Mexico, sous presse.

exception se trouve dans le sermon *Solemnia Sacra presencia* (XIX) où il est mentionné que si « les Hispaniques, ou n'importe quel chrétien, voient que par hasard ils sont faits prisonniers par les Maures, qu'ils restent fidèles à la foi chrétienne s'ils désirent être sauvés »⁴⁶. Cette instruction est la seule répertoriée dans la partie liturgique qui traite d'un antagonisme confessionnel directement lié aux musulmans.

Dans l'ensemble de la partie liturgique, les textes exposent les vocables de « gentils », « juifs », « infidèles », « paiens », « idolâtres », « hérétiques » et « ennemis de la foi » pour désigner l'adversaire religieux⁴⁷. Par ce fait, les termes servant à identifier les rivaux sont les mêmes que ceux fournis dans le vocabulaire biblique ou patristique traditionnelle. Cette manière de faire n'est cependant pas inusitée. Patrick Henriët a souligné que pour la plupart des textes liturgiques ibériques du XIe-XIIe siècle, les musulmans « intègrent implicitement le groupe a-historique des « ennemis », et reçoivent un traitement indifférencié »⁴⁸. L'apparition du vocable « Maures » dans le sermon *Solemnia Sacra presencia* (XIX) constitue donc un cas particulier. Les termes d'« antique ennemi », « démon », « diable » et « vices » servent également à identifier l'ennemi de la foi dans la partie liturgique. Ces termes amènent cependant l'antagonisme à un niveau plus spirituel et global où la terre n'est que le théâtre du conflit entre les forces du bien et du mal.

⁴⁶ *LSJ, op. cit.*, f. 97v : « Quapropter videat Yspanus, sive quislibet Christianus, ut si forte inter Mauros fuerit captus, fidelis sit usque ad leti debitum in omnibus, quatinus illam remuneracionem accipiat quam repromisit Deus, dicens fidelibus ».

⁴⁷ La référence à Ismaël et à Agar - servant souvent à identifier les adeptes de l'Islam - dans la Grande Passion de saint Jacques du 25 juillet (IX) ne semble pas être une allusion aux musulmans. Par ailleurs, « perfide gentil » semble être utilisé dans le sermon *Veneranda dies* (ch. XVII du livre I, f. 79v) pour désigner les musulmans. Le terme s'insère dans un passage faisant référence aux exploits miraculeux de saint Jacques où il est dit qu'il empêche que les larrons maléfiques et que les perfides gentils ne nuisent au peuple fidèle (*raptores maleficos et perfidos gentiles, ne tantum fidelium populis noceant*).

⁴⁸ Patrick Henriët, *Hispania Sacra, op. cit.*, p. 371-376 ; et, du même auteur, « La guerra contra el islam. *op. cit.*

3.2 Les saints au combat : aux origines de saint Jacques Matamores

L'intervention des saints dans les combats est une construction relativement tardive du christianisme⁴⁹. Les récits de ce genre se multiplient aux XI-XIIIe siècles pour l'ensemble du monde chrétien. En péninsule ibérique, les premiers récits de la participation des saints dans la lutte contre l'Islam débutent vers la fin du XIe siècle et se développent principalement autour de la figure de saint Jacques⁵⁰. L'iconographie de saint Jacques à cheval piétinant les Maures et brandissant son épée contre eux que l'on retrouve dans des manuscrits et des statues représentant l'apôtre en est la plus singulière expression. De prime abord, cette figuration de l'apôtre n'apparaît pas dans les illustrations de saint Jacques dans le manuscrit (voir appendice H, p. 176). D'ailleurs, tout indique que les premières manifestations iconographiques de saint Jacques Matamores n'ont vu le jour qu'à partir de la fin du XIIe siècle⁵¹. Le *Liber Sancti Jacobi* de Salamanque est la seule copie du *Codex Calixtinus* à posséder une représentation guerrière de l'apôtre⁵².

Par ailleurs, l'intervention de saint Jacques dans les combats est un thème qui apparaît à plusieurs reprises dans le *Codex Calixtinus*. Dans le *Pseudo-Turpin*, non seulement l'apôtre cautionne la campagne de Charlemagne, mais il en est le réel instigateur. Saint Jacques répond notamment aux prières de Charlemagne en faisant tomber, par la grâce de Dieu, les murs de Pampelune (II) et de Lucerne (IV) dont l'empereur peine à s'emparer. Les murs de la ville de Grenoble s'écroulent quant à

⁴⁹ Pour une synthèse du dossier, voir notamment Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001, p. 101-152.

⁵⁰ Entre autres, Patrick Henriot, *Hispania Sacra, op. cit.*, p. 265-269; « Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XIe-XIIIe siècle)? », dans *L'expansion occidentale (XIe-XVe s.). Formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p.53-58; et Lidwine Linares, *Les saints Matamores en Espagne, au Moyen Âge et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIème siècles). Histoire et Représentations*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2011.

⁵¹ À ce sujet, voir notamment, Lidwine Linares, *ibid.*, p. 113 à 173.

⁵² Alison Stones, « Illustration in the Codex Calixtinus », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010, p. 153.

eux après une prière de Roland à Dieu (XXXIII). Ces épisodes tendent à prouver aux chrétiens que Dieu et saint Jacques appuient leurs combats et qu'ils sont prêts à intervenir si la demande leur est adressée. Dans le chapitre intitulé *Calixte, pape*⁵³ (appendice B) les saints s'impliquent également dans la défense de leur centre religieux. Saint Jacques punit Al-Mansour et son armée pour avoir profané son autel par une dysentérie⁵⁴. Il faut une prière à Dieu et la promesse de leur départ pour que saint Jacques lève la malédiction. Cette situation se répète dans la basilique de saint Romain où un des envahisseurs est transformé en pierre par saint Romain après avoir tenté de détruire l'édifice.

La présence de saint Jacques lors d'une scène de conflit contre les musulmans semble également être un thème privilégié du *Livre des Miracles*. Il convient de souligner que ce livre, qui compile la vaste majorité des miracles de saint Jacques, répertorie vingt-deux miracles⁵⁵. Ce nombre est bien modeste pour un culte qui se réclame d'une figure apostolique. Grégoire de Tours a rapporté plus de deux cents miracles réalisés par Martin de Tours alors que Benedict de Peterborough a rapporté plus de deux cent cinquante miracles de Thomas Beckett entre 1171 et 1177⁵⁶. À sa défense, Calixte écrit d'emblée ne pas avoir « écrit tous les miracles entendus [...] », mais seulement les plus « véridiques », car ce serait « la main, le zèle et le parchemin qui [lui] auraient fait défaut, plutôt que la matière des récits elle-même »⁵⁷. Le mince

⁵³ Selon la table des matières, le titre de ce chapitre est de *De Almansûr de Cordoue*. Voir note 44 du chapitre II.

⁵⁴ À ce sujet, voir également la note 45 du premier chapitre.

⁵⁵ D'autres miracles existent dans le livre liturgique. Klaus Herbers, « «The Miracles of Saint James», dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, p. 13 a cependant souligné que les miracles du livre I sont orientés vers le châtement alors que ceux du second livre sont des « miracles d'aide ». Deux autres miracles sont notamment répertoriés dans l'*Historia Compostellana*, HC, op. cit., II, L et II, LIII dans lesquelles Diego Gelmírez est le principal protagoniste et où dans l'un d'eux (II, L) les musulmans jouent un rôle.

⁵⁶ Thomas F. Coffey, Linda Kay Davidson et Maryjane Dunn, *The Miracle of Saint James : Translations from the Liber sancti Iacobi*, New York, 1996, p. XLVI.

⁵⁷ *LSJ*, op. cit., f. 140 : « Nec quis putet me omnia, que audivi de eodem, miracula et exempla scripsisse, sed que verissimis assercionibus verissimorum hominum vera approbaui fuisse. Si enim omnia miracula [...] magis deficeret manus studiumque pargamentum, quam eius exempla ». Le sermon *Veneranda Dies* (XVII) rapporte notamment ce que dit Calixte concernant la véracité des miracles dans son argumentum, à savoir que les miracles doivent être vus de deux ou trois personnes.

échantillon de miracles donne donc l'impression d'avoir été sélectionné rigoureusement. Il convient également de noter que l'ensemble des miracles est relativement contemporain à la production du manuscrit. Sur les vingt-deux miracles répertoriés dans le manuscrit, un se situe au IX^e siècle (II)⁵⁸, deux au début ou au milieu du XI^e siècle (I⁵⁹, XIX) et le reste entre 1080 et 1110, hormis un miracle daté en 1135 (IV). La relative contemporanéité des miracles, jumelée à la mince sélection, permet de bien cerner l'image de saint Jacques construite par le culte à l'époque de la compilation finale des miracles, soit entre 1135 (date du dernier miracle) et 1139 (date d'un miracle se situant en appendice). Or, cinq miracles sur vingt-deux se font aux dépens des musulmans, ce qui en termes de proportion représente près du quart des récits de miracles. Le livre débute et se termine d'ailleurs avec un de ces miracles.

Klaus Herbers a par ailleurs souligné que l'origine sociale de la vaste majorité des bénéficiaires de miracles est celle de l'aristocratie guerrière⁶⁰. Des *milites* sont témoins de neuf miracles sur vingt-deux (I, IX, XII, XIII, XV, XVI et XX); deux miracles se font sous le regard de *heroe* (IV, VI); deux autres à la demande de comte (I et XVII) et un miracle renvoie à un *vir inclitus* (XXI). Selon Klaus Herbers, cette « orientation chevaleresque » des récits de miracles chercherait à faire de saint Jacques une figure d'identification à travers l'ensemble de l'Europe pour le nouveau groupe émergeant de la petite noblesse. Car, au-delà de l'usage proprement liturgique⁶¹, les récits de miracle participent de manière générale à une stratégie d'expansion visant à

⁵⁸ Ce miracle daterait du début du XII^e siècle selon Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ La référence temporelle de ce miracle est celle d'Alphonse. Voir le deuxième chapitre, note 12.

⁶⁰ Klaus Herbers, « The Miracles of St. James », *op. cit.*, p. 20.

⁶¹ Si l'on se fie aux indications fournies par Calixte en introduction du manuscrit (f. 1v-2) « tout ce qui figure dans les deux premiers livres (la liturgie et les miracles) doit être chanté et lu dans les églises aux matines et pendant la messe [...], tout ce qui figure après doit être lu dans les réfectoires pendant les repas ». Et « si tous les sermons et les miracles de saint Jacques contenus dans ce livre ne peuvent être lus à l'église les jours de fête » qu'ils soient lus au moins plus tard. Ainsi, si les indications concernent réellement les livres I et II du manuscrit, tel qu'il apparaît dans le *Codex Calixtinus* et non dans un possible *Liber Sancti Iacobi* antérieur, comme l'évoque Manuel C. Díaz y Díaz (à ce sujet, voir dans le premier chapitre, p. 31-35), les sermons et les miracles du manuscrit sont diffusés au moins une fois par année. Par ailleurs, dans le prologue du livre des miracles, Calixte réitère la vocation liturgique des récits de miracles. Il prescrit de lire ce recueil « dans les églises et les réfectoires aux jours de fête [de saint Jacques] et, si bon le semble, à d'autres moments encore ».

promouvoir le saint et son lieu de culte⁶². En recourant à l'aristocratie guerrière de manière aussi fréquente, le *Livre des Miracles* traduit donc un souci évident de faire de ce groupe social un public cible. Bien que l'argument de la mobilité et de la condition sociale de ce groupe peut servir à expliquer la raison du choix des protagonistes, il n'en demeure pas moins que, dans certains cas, les miraculés reçoivent l'aide de saint Jacques précisément en raison de leur profession ou de leur engagement à combattre les musulmans⁶³.

Le récit de la miraculeuse prise de la ville de Coimbra (XIX) est l'exemple le plus probant de l'association de saint Jacques à une idéologie de guerre sainte. Ce miracle, brièvement analysé dans le chapitre précédent⁶⁴, raconte qu'un évêque grec en pèlerinage, venu prier sur le tombeau de l'apôtre, s'offusque d'entendre des locaux qualifier l'apôtre de bon chevalier (*bonus miles*). Pour dissiper les doutes de son disciple, saint Jacques apparaît la nuit tombée, revêtu d'une armure brillante, tel un chevalier accompli (*quasi miles effectus*), en portant dans ses mains deux clefs et lui dit : « Stéphane, serviteur de Dieu, [...] je t'apparais maintenant sous cette forme afin que tu ne doutes pas davantage que je combats au service de Dieu en tant que son champion, que je marche en tête des armées chrétiennes contre les Sarrasins et que je leur assure la victoire »⁶⁵. Saint Jacques propose aussi d'ouvrir pour le lendemain à la troisième heure, avec les clés qu'il a sur lui, les portes de la ville de Coimbra que le roi Ferdinand assiège depuis sept ans afin que les chrétiens prennent la ville en leur

⁶² Par exemple, le *Livre des Miracles* a contribué à développer la fête du 3 octobre instituée par Anselme de Cantorbéry (1034-1109) dans le miracle XVIII (f. 152v). À ce sujet, voir Klaus Herbers, « The Miracles of St. James », *op. cit.*, p. 15 et André Moisan, *op. cit.*, p. 107-108. Cette fête, qui vise à souligner dans tout le monde chrétien les miracles de saint Jacques et plus particulièrement celui de la résurrection du pèlerin trompé par le diable (XVII), ne semble pas avoir fait partie des plans initiaux du *Codex Calixtinus* puisque cette fête ne se retrouve pas dans le sermon *Veneranda Dies* (projet initial selon Manuel C. Díaz y Díaz), mais apparaît dans d'autres textes, tels que le sermon *Celebritatis sacratissime* (V, f. 20), dans l'office (f. 128) ainsi que dans le chapitre III du *Livre de Translation*.

⁶³ William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095–c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008, p. 146.

⁶⁴ Voir p. 50-52 du chapitre précédent.

⁶⁵ *LSJ*, *op. cit.*, f. 154 : « Stephane, serve Dei, qui me non militem, sed piscatorem vocari iussisti, eo namque taliter tibi appareo, ut me Deo militare eiusque ahtletam (sic= athletam) esse, meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis victorem existere, amplius non dubites ».

pouvoir. La miraculeuse prise de Coimbra ayant été confirmée le lendemain par des messagers royaux, le récit rapporte que Stéphane reconnaît et assure, par la suite, à bon entendeur que saint Jacques donne la victoire à tous ceux qui, dans l'armée, l'invoquent et qu'il est recommandé à tous ceux qui luttent pour la vérité de le faire⁶⁶.

Si l'on compare cette version avec celle de la chronique léonaise de l'*Historia Silense*⁶⁷, on remarque des différences notoires. D'abord, dans l'*Historia Silense*, saint Jacques apparaît au disciple sur un cheval blanc, mais il n'est aucunement fait mention de l'armure. D'autre part, l'*Historia Silence* rapporte dans le passage qui précède l'épisode de l'apparition de l'apôtre au disciple grec que Ferdinand combat avec le glaive matériel (*gladius materialis*) et que saint Jacques, chevalier du Christ (*Christi miles*) intercède auprès de Dieu pour lui donner la victoire. L'*Historia Silense* ne présente donc pas l'apôtre comme le patron de la lutte contre les musulmans, contrairement au *Codex Calixtinus*. Tout au plus, saint Jacques participe au conflit en appuyant de ses prières le souverain léonais. Il n'en demeure pas moins que les propos rapportés par l'*Historia Silense* contribuent à la militarisation de la figure de saint Jacques. Tout comme le miracle du *Codex Calixtinus*, la suite du récit narre qu'un pèlerin grec venu à Compostelle s'étonne d'entendre les gens attribuer à l'apôtre Jacques le nom de bon chevalier (*bonus miles*). Ainsi, les deux versions participent à la militarisation de saint Jacques, mais la version du récit de miracle du *Codex Calixtinus* accentue l'association de la figure de saint Jacques à la lutte contre les musulmans. Le miracle de *La libération des chrétiens et de la fuite des Sarrasins du Portugal* figurant dans l'annexe surenchérit l'image guerrière de l'apôtre. Bien que compilé plus tardivement⁶⁸, ce miracle rapporte que plusieurs de ceux qui ont combattu [au Portugal?], ont vu saint Jacques combattre à leurs côtés⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.*, op. cit., f. 154 : « Cognita ergo sibi veritate, prefatus Stephanus Dei servus beatum Iacobum omnibus in militia se invocantibus prevalere asseruit, et pro veritate certantibus illum invocandum esse predicavit ».

⁶⁷ *Historia Silense*, édité par Justo Pérez de Urbel et Atilano González Ruiz-Zorrilla, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1959, p. 190-193. Voir aussi le chapitre précédent p. 50-52.

⁶⁸ Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, op. cit., p.188.

⁶⁹ *Ibid.*, f. 223v : « Inde est, quod multi [...] fideles viderunt magnum signiferum Iacobum »

L'intervention de saint Jacques contre les musulmans dans les quatre autres miracles (I, VII, IX et XXII) traite peu ou pas du tout de la nature guerrière du saint ou de son intervention, mais plutôt sur l'étendue de son pouvoir d'action ou de sa capacité à libérer les chrétiens captifs⁷⁰. La distance séparant le sanctuaire de l'apôtre des zones de miracles constitue une particularité des pouvoirs thaumaturgiques de saint Jacques. Les miracles sont en effet généralement effectués sur le tombeau du saint ou sur l'endroit où reposent ses reliques. Or, ceux de saint Jacques se font partout dans le monde chrétien alors que seulement deux miracles sont localisés à Compostelle, soit le IIe et le XIXe. Dans le prologue du *Livre des Miracles*, Calixte rapporte notamment avoir trouvé des miracles en Galice, en Gaule, en Allemagne, en Italie, en Hongrie, en Dacie et en Orient. (f. 140). Ce faisant, il souligne d'emblée la portée universelle des pouvoirs thaumaturgiques de saint Jacques. Cette spécificité culturelle est notamment soulignée dans certains sermons de la partie liturgique. Dans le sermon *Veneranda Dies* (ch. XVII, f. 79-79v), Calixte affirme que l'apôtre fait des miracles partout, car il est vénéré dans l'ensemble du monde; dans le sermon *Celebritatis sacratissime* (ch. V, f. 20), il déclare que saint Jacques fait des miracles non seulement en Galice, mais pour tous ceux qui l'invoquent; et enfin, dans le sermon *Adest nobis* (ch. VII, 43v), Calixte dit que bien qu'il soit enterré à Compostelle, saint Jacques est non seulement vénéré en Galice et en Espagne, mais partout. Il n'est pas question ici d'aborder l'ensemble des miracles où saint Jacques réalise des miracles loin de son tombeau, mais plutôt ceux où apparaissent des musulmans. Dans le miracle IX, un chevalier français combattant contre les Turcs près de Jérusalem est récompensé par la victoire après avoir promis à saint Jacques de se rendre sur son tombeau s'il réussit à vaincre l'ennemi. L'intervention de saint Jacques vise donc à attirer vers Compostelle ce combattant tout en démontrant l'étendue de son pouvoir jusqu'en Orient. Le miracle VII traite notamment de l'intervention de l'apôtre loin de son centre religieux. Saint Jacques libère un matelot

⁷⁰ Le miracle IV, bien qu'il ne traite pas de musulmans, participe à donner une image militarisée de saint Jacques en lui attribuant les qualificatifs de « soldat à cheval » et « soldat de Dieu ».

frison en route vers Jérusalem d'un navire sarrasin hostile. Dans ce miracle, l'apôtre négocie directement avec les Sarrasins et leur demande de laisser partir le navire du matelot frison sous peine de remettre leur vaisseau aux chrétiens.

La libération des captifs chrétiens retenus par des musulmans est maintes fois abordée dans le *Livre des Miracles*⁷¹. Il est par ailleurs probable que l'Église de Compostelle cherche à attribuer à saint Jacques l'initiative, voire une certaine autorité, à ce thème qui s'impose de plus en plus, en raison de son actualité, dans l'hagiographie ibérique des XI-XIIe siècles⁷². La captivité des chrétiens aux mains des musulmans constitue un problème que les autorités religieuses cherchent à résoudre. *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D) expose notamment ce cas en introduction. De plus, Calixte interpelle non seulement les chrétiens à combattre les musulmans, à étendre la chrétienté, mais également à libérer les chrétiens captifs⁷³. La crainte de voir les chrétiens changer de confession lors d'un emprisonnement semble également une préoccupation de l'époque. Le sermon *Solemnia sacra presencia* (XIX) rapporte notamment que si « les Hispaniques, ou n'importe quel chrétien, voient que par hasard ils sont faits prisonniers par les Maures, qu'ils restent fidèles à la foi chrétienne s'ils désirent être sauvés »⁷⁴. Les miracles de libération faits par saint Jacques aspirent donc à répondre à une inquiétude ambiante de la part des clercs.

La libération de prisonniers chrétiens apparaît lors du miracle du matelot frison (VII), mais également au miracle I et XXII. Dans le miracle VII, l'intervention de saint Jacques empêche l'emprisonnement de pèlerins chrétiens. En effet, le manuscrit évoque clairement l'intention des Sarrasins d'attaquer le navire afin d'emmener tous

⁷¹ La libération des captifs ne se fait cependant pas exclusivement aux dépens des musulmans. Les miracles XI et XIV traitent également de la libération de captifs chrétiens aux mains d'autres chrétiens.

⁷² Sur le foisonnement de ce thème dans les ouvrages hagiographiques, on peut consulter Patrick Henriot, « Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique? », *op. cit.*, p. 59-61.

⁷³ *LSJ, op. cit.*, f. 191 : « cunctos qui in Yspania ad expugnandum gentem perfidam, et ad augmentum [sic= augmentandum] christianitatem captivosque christianos ad liberandum ».

⁷⁴ Voir note 46.

les pèlerins en captivité dans la « terre des Moabites »⁷⁵. Ce miracle traduit non seulement l'existence d'un antagonisme purement confessionnel dans lequel la nature du crime réside dans l'adhésion à l'une ou l'autre des religions, mais également une conscience territoriale de l'opposition religieuse. Dans le miracle XXII, saint Jacques libère un habitant de Barcelone emprisonné en mer par les Sarrasins après un voyage d'affaires en Sicile et puis vendu comme esclaves dans différentes foires⁷⁶. À l'instar du miracle VII, la conception d'un territoire chrétien est également soulignée dans ce miracle, où il est dit que le miraculé revient par la suite en terre chrétienne (*ad terram Christianorum*). Le premier miracle raconte quant à lui la libération par saint Jacques de vingt chrétiens faits prisonniers des Moabites dans la ville de Saragosse. Parmi ceux-ci, on retrouve le comte Ermengaud de Barcelone, qui cherche avec son armée à défendre la foi chrétienne face aux Moabites. Ici, encore, la conscience territoriale de l'opposition religieuse est soulignée puisqu'une fois libérés, les prisonniers sont amenés dans un château tenu par les chrétiens⁷⁷.

Par ailleurs, ce miracle, qui promet de toute évidence la prise des armes pour la foi chrétienne, suit une courte introduction mettant en scène l'action évangélisatrice de saint Jacques. Ce prologue rapporte que saint Jacques, premier apôtre martyr, n'a pas ménagé la sueur de son front pour éradiquer la rudesse des gentils qu'il irrigua par la prédication de la sainte doctrine⁷⁸. La proximité littéraire de ce passage avec celui où Ermengaud décide de prendre les armes, car il voit la foi chrétienne assiégée, invite à s'interroger sur une possible analogie entre la christianisation réalisée par saint Jacques et celle des chrétiens à l'époque de la production du manuscrit⁷⁹.

⁷⁵ *LSJ, op. cit.*, f. 146 : « quidam Sarracenus [...] volens omnes peregrinos secum in terra Moabitarum ducere captivos ».

⁷⁶ Ce miracle vise surtout à moraliser les prières chrétiennes

⁷⁷ *LSJ, op. cit.*, f. 141v : « Quod beatus Iacobus apostolus [...] eos precedendo ad quoddam castellum, quod sub Christianitatis tutamine tenebatur perduxit ».

⁷⁸ *Ibid.*, f. 141 : « Beatus Iacobus apostolus qui sub obediencie fervore passionis dolorem inter apostolos primitus sustinuit, asperitatem gentium, quam sancte predicacionis doctrina irrigavit, innumeris signis virtutum finditus eradicare desudavit ».

⁷⁹ Le ch. I du *Pseudo-Turpin* traite notamment de la prédication de saint Jacques en Espagne. Néanmoins, le récit semble davantage contextualiser l'héritage chrétien antique qu'à le réactualiser.

Dans cet ordre d'idées, bien que la partie liturgique ne traite pas de l'intervention de saint Jacques face aux Sarrasins⁸⁰, elle construit bien souvent un portrait de l'apôtre pouvant servir de référence pour le conflit confessionnel en cours. Les célébrations liturgiques commémorent à maintes reprises l'activité missionnaire de l'apôtre contre les païens et les juifs à l'époque antique⁸¹. Dans ces célébrations, saint Jacques est souvent présenté comme celui qui a converti une grande quantité de juifs, de païens et d'adorateurs d'idoles à la foi chrétienne depuis la Terre Sainte jusqu'en Galice. Il est notamment reconnu pour avoir « planté » l'Église par son sang ou sur l'hérésie⁸². Certaines références à ce passé donnent l'impression que le *Codex Calixtinus* cherche à réactualiser ce moment de l'histoire afin d'inciter les chrétiens du XIIIe siècle, par analogie avec la vie de l'apôtre, à confronter les païens par le verbe ou par le glaive avec l'objectif ultime d'étendre la foi chrétienne. La lecture du temps médiéval et les événements qui l'annoncent répondent en effet à des standards qui lui sont propres et qui sont ceux d'un temps où, en dehors de la parousie, tout a déjà eu lieu. Les personnages et les événements du passé rapportés depuis l'avènement du Christ servent de modèle d'édification pour le présent. En ce sens, les faits et gestes de saint Jacques, réactualisés par l'office, servent d'exemples pour les chrétiens du XIIIe siècle. La partie liturgique et les récits de miracles comptent parmi les livres les plus susceptibles d'avoir contribué à construire une image guerrière de saint Jacques en raison de la mise en scène constante de l'apôtre et de certains

⁸⁰ Selon le sermon *Veneranda dies* (XVII), il peut cependant empêcher les perfides gentils (*perfidus gentiles*) de nuire aux peuples chrétiens (*fideliū populis*). Ce passage semble pouvoir être relié aux musulmans. Voir note 47.

⁸¹ Ainsi, les chapitres II, V, VI, VII, X, XV, XVII, XIX, XXII (Guillaume), XXV, XXXI (Évêque de Benevent) traitent tous de la prédication de saint Jacques. Voir aussi p. 65-68 du chapitre précédent.

⁸² *LSJ, op. cit.*, ch. VI, f. 26 : « qui Christi ecclesiam sanguine suo plantavit »; ch. XIX, f. 96v : « qui sua predicatione et proprio sanguine fuso, ut mundum ad fidem salvatricem revocaret, ecclesiam construxit »; ch. VI, f. 26v : « in ramis heresis fidei pia germina fixit ». Ce passage, se trouvant dans un poème de Fortunat, suit celui où saint Jacques prêche, instruit les « gentils » et réprimande les juifs. Or, ce dernier passage est le seul qui n'apparaît dans aucun autre ouvrage de Fortunat. Il est en revanche répété et attribué à Calixte au chapitre XXV. À ce sujet, voir *Liber Sancti Jacobi, op. cit.*, p. 64, note 95. La possible insertion de ce passage, précédant celui où, sur les branches de l'hérésie, saint Jacques à « planté » la foi, invite à croire que l'ont cherché à associer systématiquement la prédication au païens à l'édification de l'Église; et f. 27 : « quia in judaico et gentili populo doctrinam evangelicam inseruit, et hereticam pravitatem resecauit ».

qualificatifs utilisés. À titre d'exemple, le livre liturgique présente l'apôtre comme « soldat de l'Éternel » (II), « chevalier » (V), « guerrier très courageux » (V), « soldat de la loi », « soldat victorieux » (VI), « athlète du Christ » (VI, VII), « valeureux héros » (VII)⁸³. Cette liturgie « militante » construit parallèlement une image du saint, qui elle-même peut contribuer à donner une identité au culte. En ce sens, bien que la liturgie utilisée pendant les festivités jacobéennes semble surtout avoir une portée locale, l'afflux de pèlerins à Compostelle peut avoir participé à diffuser la représentation militante, voire guerrière de l'apôtre dans le reste de la Chrétienté.

Calixte insiste en effet pour que la gente pèlerine entende l'office (f. 1-2). On ignore si ces pèlerins organisent leur pèlerinage en fonction des célébrations jacobéennes, mais on peut supposer que nombre d'entre eux ont pu assister à l'office du *Codex Calixtinus*. Les spécialistes se sont interrogés à savoir si le *Codex Calixtinus* a servi dans les pratiques liturgiques à Compostelle compte tenu de certains détails codicologiques qui donne l'impression d'aller en ce sens, tel qu'un niveau très faible de détérioration. La plupart s'entendent néanmoins pour dire que le manuscrit a pu servir de référence à un autre *Liber Sancti Jacobi* destiné, lui, précisément à l'office⁸⁴. De manière générale, la fête du martyr, dont celle de saint Jacques est le 25 juillet, est toujours la plus importante pour un culte. Manuel C. Díaz y Díaz a d'ailleurs indiqué que les épigraphes et les grandes capitales du manuscrit favorisent la célébration du 25 juillet, ce qui témoignerait de son importance⁸⁵. Cette fête est également plus étoffée dans le manuscrit. Or, l'office de cette célébration

⁸³ Exposer l'ensemble des passages du livre liturgique pouvant mener à la construction d'une figure modélisée de saint Jacques dans le contexte de rivalité confessionnel dépasse le cadre de ce travail. Néanmoins, la conception que donne le *Codex Calixtinus* d'un idéal de *Santiago-mimesis* (en référence au *Christo-mimesis*, soit l'imitation par les chrétiens de Jésus) semble une piste de réflexion intéressante pour traiter de la construction de saint Jacques Matamores dans ses balbutiements.

⁸⁴ Pour une synthèse de la question, consulter Manuel Rey Olleros, « Reminiscencias del culto al apóstol Santiago, a partir del Códice Calixtino, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XIV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago », Santiago de Compostela : Universidade Servizio de Publicacións e Intercambio Científico, 2009, p. 102-105.

⁸⁵ Manuel C. Díaz y Díaz, « El Codex Calixtinus: Volviendo sobre el tema », dans: *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, p. 1-10,

comporte plusieurs éléments qui participent à construire un portrait de saint Jacques pouvant mener à le modéliser pour le conflit confessionnel en cours. De plus, Calixte souligne avoir écrit ce livre « dans un style aisé, afin qu'ils soient accessibles tant aux savants qu'aux gens simples »⁸⁶. Il cherche donc à faciliter la diffusion du message, ce qui contribue à l'appropriation des thèmes évoqués par le chanoine qui, de plus, lors de la messe, insiste normalement sur les idées phares plutôt que de s'engouffrer dans des détails allégoriques⁸⁷. Ainsi, on peut supposer que l'activité missionnaire de saint Jacques, diffusée par les chanoines de l'église, a pu avoir été appropriée par certains pèlerins au premier degré.

Par ailleurs, les sermons les plus enclins à faire de l'activité missionnaire de saint Jacques une source d'inspiration au présent sont celui du pape Léon du 31 juillet, *Exultemus in Domino* (ch. XV), et ceux de Calixte pour l'Élection et de la Translation de saint Jacques du 30 décembre *Veneranda dies* (ch. XVII) et *Solemnia sacra presencia* (ch. XIX), mais surtout ceux de sa Passion du 25 juillet : *Spirituali igitur jocunditate* (ch. VI) et *Adest nobis* (ch. VII). Dans *Spirituali igitur jocunditate*, à la prédication de l'apôtre s'ajoute l'idée qu'il « a combattu pour la foi de Dieu et que, pour cela, il a été récompensé dans la gloire »⁸⁸. Ce sermon rapporte notamment que saint Jacques a été choisi par le Christ pour être son soldat (*miles*) contre les bêtes sauvages, c'est-à-dire ceux qui assaillent la communauté des chrétiens; que ce « guerrier très courageux, soldat de la loi, illustre porte-bannière, protégé du bouclier de la Foi, vêtu de la cuirasse de la justice, ceint vaillamment avec l'épée de la parole de Dieu, couvert de l'heaume du salut, chaussé avec la préparation de l'évangile de la paix, est sorti pour combattre publiquement l'antique ennemi »⁸⁹, aussi connu comme étant le diable. De son côté, le sermon *Adest nobis* insiste surtout sur la mort au

⁸⁶ *LSJ, op. cit.* f. 1 : « Idcirco enim levi dictatu nostros sermons in eo scripsimus, ut tam imperitis quam peritis aorerentur ».

⁸⁷ À ce sujet, André Moisan, *op. cit.*, p. 120-121.

⁸⁸ *LSJ, op. cit.*, f. 30 : « legitime pro Dei fide certavit in terra, idcirco coronatur in Gloria ».

⁸⁹ *Ibid.*, f. 26 : « bellator fortissimus, miles legitimus, significat egregious, scuto fidei protectus, lorica iusticie indutus, gladio verbi Dei fortiter accintus, galea salutis coopertus, in preparacione evangelii pacis calciatus, in prelium publicum contra hostem antiquum processit ».

service de la foi, qui se présente ici comme un puissant vecteur de conversion. Dans ce sermon il est notamment rapporté qu'en célébrant le martyre de l'apôtre, voire de toute autre martyre, l'antique ennemi est dérouteré ainsi que Dieu et le peuple chrétien illustrés⁹⁰.

Le sermon du pape Léon *Exultemus in domino* (XV) présente l'apôtre comme un prédicateur hors pair qui confond ceux qui nient ou s'opposent aux préceptes chrétiens. Saint Jacques se présente comme le chef des évêques (*primicerius*) et le premier à aller au combat (*primus fertur in prelium*)⁹¹. L'auteur du sermon invite les chrétiens à imiter les saints, de devenir ce qu'ils sont en agissant comme l'ils l'ont fait. Il recommande ainsi d'imiter saint Jacques afin d'éliminer les péchés par la prédication. Le sermon du pape Calixte *Solemnia sacra presencia* dresse une analogie de saint Jacques avec différentes figures biblique. L'apôtre se situe dès lors dans un passé / présent réactualisé pouvant servir d'inspiration aux chrétiens réceptifs aux sermons. Dans la référence à Noé, l'auteur du sermon soutient notamment que saint Jacques a construit l'Église avec sa prédication et par l'effusion de son sang pour attirer le monde à la foi salvatrice⁹². Enfin, le sermon *Veneranda dies* (XVII) souligne la prédication de l'apôtre et les mérites qu'il a reçus pour avoir souffert le martyre.

Le statut de saint Jacques en tant que martyr est répété à plusieurs reprises dans la partie liturgique. La mort de saint Jacques pour la foi chrétienne est présentée comme un acte méritoire. Plusieurs passages insistent, en outre, sur son statut en tant que premier apôtre à avoir subi le martyre⁹³. Par ailleurs, le sermon *Adest nobis* établit plusieurs ponts entre le martyr de saint Jacques et celui des chrétiens d'aujourd'hui.

⁹⁰ *Ibid.*, f. 31v : « Dum enim ecclesia martirum celebra colit, non solum eorum victoriam veneratur, verum etiam confusa infidelium sevicia deliratur ».

⁹¹ Sur la position de saint Jacques parmi les apôtres dans ce sermon, voir le chapitre suivant p. 124.

⁹² *Ibid.*, *op. cit.*, f. 97 : « Quod Noe ut mundi reliquias salvaret arcam extruxit, de sancto Iacobo fas est intelligi, qui sua predicacione et proprio sanguine fuso, ut mundum ad fidem salvatricem revocaret ecclesiam construxit ».

⁹³ Entre autres, au chapitre II, f. 10v on retrouve « pro meritis prima corona datur »; au chapitre V, « primus eorum martirio coronari meruit »; au chapitre V « prius martirio laureatus » et « per martiriiprimum triumphum inter apostolos primatum prebuit in cielis ». La « promotion » de saint Jacques premier martyr apparaît également dans l'introduction du livre des miracles, f. 141.

Les formules telles que « chaque fois qu'un martyr subit la mort pour la foi du Christ, l'exemple de pénitence est donné au monde et le démon est confondu »⁹⁴; « chaque fois que des martyres souffrent pour le Christ, chaque fois ses mérites sont augmentés »⁹⁵; « celui qui meurt pour la foi du Christ sur la terre nous démontre un exemple de foi et de souffrance avec sa vie et ses habitudes »⁹⁶; « lorsque l'Église célèbre les fêtes des martyres, elle ne vénère pas seulement leurs victoire, mais la cruauté confuse des infidèles se dissipe également »⁹⁷ contribuent tous à valoriser la mort au service de la foi à l'époque de production du manuscrit. En revanche, aucun des passages évoqués ici ou ailleurs n'accorde explicitement aux chrétiens le statut de martyr moyennant leur mort au combat⁹⁸.

3.3 Les bénéfiques spirituels des combattants : un outil de pouvoir

L'idée d'une sacralisation des combattants chrétiens est apparue en Occident à l'époque carolingienne. Elle n'est cependant parvenue en péninsule ibérique qu'au XIIe siècle⁹⁹. Les rétributions célestes accordées aux guerriers partis combattre les ennemis des chrétiens en Espagne débutent avec le pape Alexandre II en 1064 et se poursuivent avec Grégoire VII (1073-1085), Urbain II (1088-1099), Pascal II (1099-

⁹⁴ *Ibid.*, f. 31v : « Populus vero Christianus hac die clarificatur, quociens enim pro Christi fide martir patitur, tociens mundo pacientie exemplum relinquitur, et diabolus confunditur ».

⁹⁵ *Ibid.*, f. 31v : « Quociens enim martires pro Christo paciuntur, tociens eorum merces cum Deo augmentatur, et persecucionum pena non minuitur ».

⁹⁶ *Ibid.*, f. 31v : « Ille enim qui pro Christi fide moritur in terra, nobis ostendit exemplum tenendi fidem et pacietiam moribus et vita ».

⁹⁷ *Ibid.*, f. 31v : « Dum enim ecclesia martirum celebra colit, non solum eorum victoriam veneratur, verum etiam confusa infidelium sevicia deliratur ».

⁹⁸ Dans le sermon *Veneranda Dies* (XVII), f. 77v il est toutefois rapporté que « l'armée revenant du champ de bataille après avoir vaincu l'ennemi à coutume de porter la palme à la main. Ainsi, le chœur des saints qui a vaincu les vices et les ennemis de la foi soit par effusion de sang ou par leurs bonnes œuvres [...] va avec la palme victorieuse à la cour céleste ». L'allusion au combat ne permet toutefois pas de penser que la récompense céleste est également accordée à ceux qui ont combattu.

⁹⁹ Voir entre autres Patrick Henriët, *Hispania Sacra*, op. cit., p. 337-343.

1118) et Calixte II (1119-1124)¹⁰⁰. La papauté joue donc un rôle essentiel dans sa diffusion. Elle n'en a cependant pas l'exclusivité. L'Église de Compostelle participe également à la propagation de l'idée de sacralisation des combattants. L'attribution de bénéfices spirituels à tous ceux qui combattent et qui meurent dans la lutte contre les musulmans ou pour défendre le christianisme apparaît en effet à maintes reprises dans le *Pseudo-Turpin*.

Il convient de souligner la différence des récompenses spirituelles rapportées dans le *Pseudo-Turpin* entre les cinq premiers chapitres et le reste du récit (voir appendice F, p. 172). Les cinq premiers chapitres, qui dateraient de la fin du XI^e siècle, accordent des récompenses exclusivement à Charlemagne¹⁰¹. En échange de son intervention, saint Jacques accorde à Charlemagne « la couronne d'une rétribution éternelle » (*coronam eterne retribucionis*) et « une couronne céleste dans le ciel [pour que] son nom soit honoré jusqu'à la fin des temps »¹⁰². Il n'est pas encore question de bénéfices associés à la mort des combattants, ni même d'une rémission des péchés, mais plutôt d'une récompense céleste vouée à remercier l'empereur d'être venu combattre les musulmans en Espagne. Le reste du récit est beaucoup plus incisif quant aux privilèges individuels octroyés à l'ensemble des combattants.

Parmi les bénéfices spirituels accordés, on retrouve la martyrialisation des guerriers chrétiens morts au combat contre les ennemis de la Chrétienté. Ainsi, les chapitres VIII, X, XVI, XXIII, XXIX, XXX, XXXII, *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr* (appendice A) et *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D) accordent le statut de martyr à tous ceux qui sont morts au combat pour la foi¹⁰³.

¹⁰⁰ Les études à ce sujet sont nombreuses. Voir entre autres Joseph O'Callaghan, *op. cit.*, p. 23-50.

¹⁰¹ Sur l'antériorité des cinq premiers chapitres, voir le chapitre précédent en p. 54.

¹⁰² *LSJ, op. cit.*, « et propter labores tuos impetrabo tibi coronam a Domino in celestibus, et usque ad novissimum diem erit nomen tuum in laude! »

¹⁰³ *LSJ, op. cit.*, cap. VIII, f. 167v : « hi scilicet qui in acie proxima martirii palmam Dei fide accepturi erant »; X, f. 169r : « hii scilicet qui in bello presenti accepturi erant martirii palmam pro Christi fide »; XXIII, f. 183 : Roland : « ubi regnat et exaltar sine mate, choris sanctorum martirum dignitate meritorum annexa »; XXIX, f. 185 : « qui [combattants] in Yspania martirium pro divino amore »; XXX, f. 186 : « in Hyspania in bellis Sarracenorum martirii coronam acceperant »; XXXII, f. 188 :

Ces combattants reçoivent pour mérite de leur mort la « palme du martyr » ou « la couronne du martyr ». La valorisation de la mort au service de la foi est également soutenue par l'établissement, ou du moins la diffusion de l'existence, d'une fête commémorant les martyrs d'Espagne. Cette fête, le 16 juillet, célébrant le moment de la mort de Roland et de l'arrière-garde chrétienne à Roncevaux (XXI), est mentionné dans les chapitres XXV, XXIX, XXXII, et *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr* (appendice A). Ces chapitres cherchent de toute évidence à ponctuer le calendrier de cette date et ainsi à l'insérer dans la mémoire collective chrétienne. Turpin ouvre en quelque sorte le rang lorsqu'il célèbre une messe des morts en présence du roi à cette date (XXV)¹⁰⁴. Selon les indications fournies plus loin dans le *Pseudo-Turpin*, lors de cette journée, les chanoines de Blaye (XXIX), voire toute la Chrétienté (*Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr* (appendice A)) doivent célébrer l'office, la vigile et la messe chaque année non seulement pour les chrétiens morts à l'époque de Charlemagne, mais également pour tous ceux qui depuis cette époque jusqu'à aujourd'hui ont subi le martyre en Espagne ou près de Jérusalem¹⁰⁵. Le récit évoque

Charlemagne : « ac pro salute prefatorum defunctorum eadem die qua ipsi martirium pro divino amore acceperunt »; appendice A, *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr*, f. 189v : « Credendum, quia hi qui in Yspania martirium pro Christi fide acceperunt, in celestas regnis merito coronantur »; *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* (appendice D), f. 191 : « ad accipendum ibi pro divino amore martirium tunc ierunt et post ituri errant »; et f. 191v : « in celestibus regnis una cum sanctis martiribus qui ab inicio christianitatis usque ad finem seculi martirii palmam ibi acceperunt vel accepturi sunt, coronari mereantur ». Les soldats prédestinés à mourir dans la bataille contre le prince navarrais, mais plutôt mort dans l'oratoire, car dissimulé par Charlemagne, reçoivent également la récompense du martyre : ch. XVI, f. 173v : « Etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martirii non amisit ».

¹⁰⁴ *Ibid.*, f. 183v : « Dum beati Rotolandi martiris anima exiret a corpore, et ego Turpinus in Valle Karoli loco prefato, adstante rege, defunctorum missam eodem die, scilicet XVI. Kalendas Iulii celebrarem, raptus in extasi audivi chorus in celestis cantantes, ignorans quid hoc esset ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, f. 185 : Les chanoines de Blaye doivent « pro salute anime nepotis sui sociorumque eius die passionis eorumdem [16 juillet], [...] triginta psalteria, todidemque missas cum vigiliis ceterisque plenariis defunctorum obsequiis ante festum eorum annuatim, non solum pro his verum etiam pro omnibus qui in Yspania martirium pro divino amore vel acceperunt vel accepturi sunt, sine fastidio diligenter canonici, scilicet presenter et futuri, celebrarent, quatinus ipsorum corone in celestibus participes fieri mererentur »; et f. 189v : « XVI Kalendas Iulii, illa die scilicet qua de mundo ad Dominum transierunt, officium defunctorum, vigila scilicet et missa Requiem Eternam, cum propriis obsequiis et oris [sic= horis] debet celebrari, non solum pro Karoli defunctis pugnatoribus, verum

que Charlemagne lui-même s'est acquitté de cette charge (XXXII; *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr* (appendice A))¹⁰⁶.

Les combattants qui bataillent sans trouver la mort obtiennent une récompense similaire, quoiqu'en apparence plus modeste. La récompense de Charlemagne pour son intervention en Espagne est d'abord de recevoir « la couronne céleste ». Vers la fin du *Pseudo-Turpin*, il semble y avoir un besoin de clarifier le statut des combattants n'ayant pas trouvé la mort au combat. Dans le chapitre XXXII, le *Pseudo-Turpin* souligne que Charlemagne finit par posséder la « gloire des martyrs », car il a partagé les épreuves avec ses compagnons morts en Espagne¹⁰⁷. Or, paradoxalement, selon ce même chapitre, le salut de l'empereur est attribué à sa contribution dans l'édification d'églises et non à son expédition militaire en Espagne. Le statut de martyr pour ceux n'ayant pas succombé à leurs blessures au combat ne semble donc pas toujours être un gage de salut irrévocable. D'autre part, le titre *Le pape Calixte sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr* (appendice A) présente Turpin en tant qu'« évêque et martyr »¹⁰⁸ et l'introduction de ce même chapitre l'identifie comme un « martyr du Christ ». Or, comme il n'a pas subi le martyre en Espagne, ce chapitre indique que sa récompense céleste est donc de détenir dans le ciel la « couronne de victoire acquise sur terre ». Il est en outre écrit que même si Charlemagne et Turpin n'ont pas subi le martyre pour la foi du Christ,

etiam pri his cunctis qui a tempore eiusdem Karoli usque in hodiernum diem in Yspania et Hierosolimitanis horis [sic= oris] pro Christi fide maririum sanxerunt ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, f. 188 : « Post eius necem diebus quindecim transhactis, per eundem nuncium didici ab ipso tempore, quo ab Yspania recessit, usque ad diem mortis sue sedule egrotum illum fuisse, ac pro salute prefatorum defunctorum eadem die qua ipsi martirium pro divino amore acceperunt scilicet XVI Kalendas Iulli [des trésors] ».

¹⁰⁷ *Ibid.*, f. 188v : « Nunc igitur illum esse participem in corona martirum prefatorum credimus ».

¹⁰⁸ *Ibid.*, f. 189. Ce titre (*Le pape Calixte, sur l'invention du corps du bienheureux Turpin, évêque et martyr*, « Calixtus papa de invencione corporis beati turpini episcopi et martiris ») n'est par ailleurs pas le même que celui de la table des matières (*De la mort de Turpin et de la découverte de son corps*, « De nece Turpini et de invencione corporis eius »). L'association de Turpin à un martyr n'apparaît donc pas dans le titre donné dans la table des matières.

ils possèdent néanmoins la couronne éternelle accordée aux martyrs¹⁰⁹. Le *Pseudo-Turpin* spiritualise donc la mort des combattants au service de la foi, mais sans pour autant négliger l'effort des autres participants.

Par ailleurs, l'appendice B du *Pseudo-Turpin*, intitulé *Calixte, pape*, stipule que tous ceux qui protègent la patrie de Saint Jacques contre les Sarrasins recevront les récompenses célestes¹¹⁰. Dans ce chapitre, la patrie de saint Jacques est surtout présentée comme étant la Galice et, plus précisément, la ville de Compostelle. Or, il ne fait nul doute que tout combat en péninsule ibérique présenté dans le *Codex Calixtinus* participe à la défense de l'Église de saint Jacques et à la dilatation de son *dominium*. Le sanctuaire de l'apôtre est au cœur de la guerre menée par Charlemagne contre les musulmans. Les récompenses célestes accordées aux chrétiens venant défendre la patrie de saint Jacques participent donc à accroître le rôle de saint Jacques et de la Galice dans le conflit. Il existe un souci évident de récupérer la spiritualisation de l'activité militaire contre les musulmans et de la mettre, autant que faire se peut, au profit de l'Église de Compostelle.

Dans cette perspective, le *Pseudo-Turpin* n'est pas le seul outil pouvant permettre à l'Église de Compostelle de mettre à son profit l'activité guerrière. Le prélat de Compostelle, Diego Gelmírez, est reconnu pour avoir institué la Paix et la Trêve de Dieu dans tout le territoire occidental de la péninsule. L'*Historia Compostellana* rapporte la promotion de la Paix et de la Trêve de Dieu par Diego Gelmírez dès 1113, mais c'est surtout à partir du moment où ce dernier devient archevêque et légat pontifical pour les territoires ecclésiastiques placés sous son autorité (1120) qu'il s'impose définitivement en « défenseur de la paix »¹¹¹. La Paix et la Trêve de Dieu ne sont plus aujourd'hui considérées par l'historiographie comme un moyen d'abolir la

¹⁰⁹ *Ibid.*, f. 189v : « Et quamvis Karolus et Turpinus una cum Rotolando et [...] ceterisque martiribus in Runciavalle necem minime accepissent, tamen ab eorum corona perpetua non alienantur qui sensere, quamdiu vixerint, plagarum et percusionum et laborum dolores, quos cum illis in agone acceperunt ».

¹¹⁰ *Ibid.*, f. 190v : « qui vero a potestate Sarracenorum illam [patrie de saint Jacques] custodierint, celesti munere remunerabuntur ».

¹¹¹ À ce sujet, voir entre autres, Ermelindo Portela et Carmen Pallares, *op. cit.*, p.280-285.

guerre et de promouvoir la paix, mais plutôt comme un moyen de favoriser la régularisation des activités guerrières en fonction des intérêts et des objectifs de l'Église¹¹². La proclamation de la Paix et de la Trêve de Dieu fournit donc à l'Église de Compostelle des outils spirituels pour moraliser la prise des armes. Lors d'un concile en 1124, Diego Gelmírez proclame notamment que tous ceux qui combattront contre les « violateurs de la paix » recevront pour récompense de leur mort, l'absolution des péchés de la même manière que s'ils avaient effectué un pèlerinage à Jérusalem¹¹³. Ce type d'initiatives, formulées par Diego Gelmírez lors des conciles qu'il convoque, est décrié par l'archevêque de Tolède, qui y voit une atteinte à ses prérogatives de légat pontifical. L'archevêque de Compostelle a en effet établi la Paix et la Trêve de Dieu « à l'ensemble l'Espagne », alors que son pouvoir de juridiction se limite à la province ecclésiastique de Galice, de Braga et de Mérida. Les évêques de Braga et de Coimbra, alliés de Tolède mais assujettis à Diego Gelmírez depuis le transfert de l'archevêché de Mérida à Compostelle en 1120, manifestent également leur mécontentement. Le pape Calixte doit notamment les obliger à assister aux conciles de l'archevêque de Compostelle. Ainsi, la convocation des conciles par Diego Gelmírez et la portée de ce qui en ressort, comme l'établissement de la Paix et de la Trêve de Dieu, accorde à l'Église de saint Jacques une certaine préséance sur les autres institutions religieuses. Son prélat s'accapare symboliquement la gestion et la régulation de la violence en Occident ibérique.

Probablement inspiré par cette nouvelle autorité et fort de l'appui indéfectible de Calixte II, Diego Gelmírez surenchérit en 1125. L'*Historia Compostellana* rapporte que lors de la cloture d'un concile à Compostelle visant à rétablir la concorde entre la reine Urraca et son fils Alphonse, Diego Gelmírez s'auto-investit du pouvoir de légation pontificale pour proclamer une expédition contre les musulmans en accordant aux participants la rémission de tous les péchés qu'ils ont commis depuis le

¹¹² Un bilan historiographique se trouve dans le livre de Jean Fiori, *La guerre sainte, op. cit.*, p.59-99.

¹¹³ *HC, op. cit.*, II, LXXI.

baptême jusqu'au jour de leur engagement¹¹⁴. Les bénéfices spirituels accordés par l'archevêque de Compostelle contre les musulmans sont les premiers à être recensés dans un texte hispanique. Il n'existe en outre qu'un seul autre exemple contemporain où des récompenses célestes sont accordées non pas par des papes, mais par des prélats hispaniques¹¹⁵. Ce type d'initiative irrite les opposants ibériques de Diego Gelmírez, mais également le successeur de Calixte II, le pape Honorius II. Selon l'*Historia Compostellana*, non seulement Tolède et Braga se seraient plaint au nouveau souverain pontife que l'archevêque de Compostelle se comporte comme un pape, mais Honorius II a également mis en garde Diego Gelmírez de ne pas abuser de son statut¹¹⁶. C'est peut-être pour cette raison que l'Église de Compostelle se réaligne sur le récit du *Pseudo-Turpin* pour reprendre l'initiative de l'orientation de la guerre.

La seconde récompense spirituelle accordée aux combattants chrétiens dans le *Pseudo-Turpin* est la rémission des péchés accordée par une autorité religieuse. Cette récompense apparaît à partir du chapitre XI, soit lorsque Charlemagne entame sa seconde expédition en Espagne suite à l'invasion d'Aigoland¹¹⁷. Il s'agit dans ce chapitre d'une levée féodale en bonne et due forme. Turpin absout les péchés de tous les soldats recevant l'autorisation de l'empereur de partir en Espagne¹¹⁸. Cette

¹¹⁴ *Ibid*, II, LXXVIII. Nous verrons plus en détail cet épisode dans le prochain chapitre.

¹¹⁵ Il s'agit des bénéfices octroyés à la demande de l'empereur Alphonse VII (1126-1157) par les archevêques Raymond de Tolède (1126-1151), Diego Gelmírez (1100-1140) et Pélage de Braga (1131-1155) lors d'un concile à Burgos en 1136. À ce sujet, voir Patrick J. O'Banion, « What has Iberia to do with Jerusalem? Crusade and the Spanish route to the Holy Land in the Twelfth century », *Journal of Medieval History*, 34, 2008, p. 389.

¹¹⁶ *HC*, *op. cit.*, II, LXXXIII et III, X. .

¹¹⁷ Coïncidence ou pas, ce chapitre relatant la rémission des péchés par une autorité religieuse est le premier où l'archevêque de Reims Turpin devient un acteur actif dans le récit, hormis l'introduction. La supercherie d'attribution du récit à Turpin est notamment présente dans les chapitres XVIII (La bataille des masques à Cordoue), XIX (le concile de Charlemagne à Compostelle) et le chapitre XXV (La vision de Turpin et la mort de Charlemagne) avec les mentions de « Ego Turpinus », mais peu évidente dans le reste du récit. Le chapitre XX sur la description de Charlemagne possède un narrateur, mais rien n'indique qu'il représente Turpin. L'auteur y écrit, après avoir raconté certains exploits de Charlemagne, que « la main et la plume font défaut plutôt que la matière historique ». Dans le chapitre XXI, soit la bataille de Roncevaux, il est notamment écrit que « Tandis que Charlemagne passe le défilé avec Turpin... », ce qui vraisemblablement exclut le *Pseudo-Turpin* de la narration.

¹¹⁸ *Ibid*, f. 169v : « Et quos rex sibi sociabat ad expugnandam gentem perfidam, ego Turpinus, dominica auctoritate et nostra benedictione et absoluteione, hos a peccatis cunctis relaxabam ».

rémission des péchés semble couvrir les péchés commis par les participants jusqu'au début de l'expédition. Il revient à eux, par la suite, de garder le bon chemin. Dans le chapitre sur la bataille de Roncevaux (XXI), il est notamment mentionné que la mort au combat pour la foi peut être commandée par Dieu pour sauver les chrétiens qui ont péché ou pour les empêcher de pécher de nouveau une fois revenus chez eux. Ce chapitre insiste en outre sur le fait que Dieu récompense les travaux passés des combattants qui confessent leurs péchés à l'heure ultime de leur vie. La rémission des péchés implique donc une confession préalable à une autorité religieuse.

Ce chapitre précède la mort de Roland (XXII) et semble préparer l'épisode de sa confession (XXIII). Dans celui-ci, le *Pseudo-Turpin* rapporte que Roland a déjà reçu l'eucharistie et l'absolution de ses péchés par un prêtre avant la bataille¹¹⁹. Cette indication sert le propos qui suit, où il est souligné que cette procédure est nécessaire pour tous ceux qui partent combattre¹²⁰. La confession de Roland ne l'empêche pas, au moment de son agonie, de demander une autre fois à Dieu de lui accorder le pardon pour ses péchés et par le fait même d'effacer les taches de tous ceux qui sont morts aujourd'hui pour Lui. La piété de Roland est donc mobilisée, autant que ses prouesses militaires contre les païens, pour faire de ce personnage le modèle par excellence de la chevalerie chrétienne de l'époque.

La demande de rédemption pour autrui apparaît par ailleurs également dans le chapitre sur le concile de Charlemagne à Saint-Denis (XXX). Lors de son séjour à Saint-Denis, Charlemagne convoque une assemblée d'évêque et de princes et positionne l'abbaye et son évêque à la tête de toute la France, tout comme il l'a fait pour l'Église de Compostelle un peu plus tôt au chapitre XIX. Ensuite, debout près des reliques du saint, Charlemagne demande à saint Denis d'accorder le salut aux chrétiens ayant reçu la couronne de martyr dans la guerre en Espagne. La nuit

¹¹⁹ *Ibid.*, f. 182 : « Acceperat ipse Rotolandus die eodem eucaristiam et delictorum suorum confessionem a quibusdam sacerdotibus, antequam ad bellum properaret ».

¹²⁰ *Ibid.*, « Erat enim mos ut omnes pugnatores eucaristia et confessione per manus sacerdotum, episcoporum et monachorum qui ibi aderant, animas suas munirent, illo scilicet die, qua sciebant se ituros ad bellum, antequam ad pugnam properarent ».

suivante, saint Denis, lui apparaissant dans un songe, répond qu'il va pardonner les péchés de tous ceux qui sont morts ou qui mourront en Espagne contre les Sarrasins¹²¹. Ce chapitre est aussi le seul à faire de la guerre contre les Sarrasins un acte méritoire en soi, sans égard à la confession préalable à une autorité religieuse.

La rémission des péchés figure également dans *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* figurant en appendice (D). Dans celle-ci, Calixte se référant au récit du *Pseudo-Turpin*, écrit que Turpin a libéré des péchés tous ceux qui se sont rendus et se rendront en Espagne combattre la gente perfide, accroître la Chrétienté, libérer les captifs chrétiens et souffrir le martyre pour l'amour de Dieu¹²². Il affirme également que cette même absolution a été accordée par Urbain lors du concile de Clermont en 1095 pour tous ceux qui ont pris la route de Jérusalem. Ensuite, Calixte corrobore et réaffirme ce qui a été institué par Turpin et établi par Urbain II. L'absolution des péchés est accordée à tous ceux qui se sont repentis et confessés à un prêtre et qui vont en Espagne ou en Terre Sainte combattre la « gente perfide » en portant sur leurs épaules le signe de croix. En agissant de la sorte, le *Codex Calixtinus* situe l'octroi des bénéfices spirituels en Espagne dans une longue tradition historique et utilise des figures religieuses d'autorité pour légitimer l'idée du salut dans le combat en Espagne, terre de saint Jacques.

3.4 Conclusion

En somme, l'idéologie de *guerre sainte* est fortement représentée dans le *Codex Calixtinus* et l'attestation des critères montre bien l'adhésion de l'Église de Compostelle à la Chrétienté romaine. L'association de la lutte contre les musulmans

¹²¹ *LSJ, op. cit.*, f. 191 : « Illis qui tua ammonitione et exemplo tue probitatis animati in bellis Sarracenorum in Hyspania mortui et morituri sunt, delictorum omnium suorum veniam ».

¹²² *Ibid.*, f. 191v : « et beatus Turpinus archiepiscopus remensis [...]a vinculis omnium peccatorum suorum cinctos qui in Yspania ad expugnandum gentem perfidam et ad augmentum [sic=augmentandum] christianitatem, captivosque christianos ad liberandum, et ad accipiendum ibi pro divino amore martirium, tunc ierunt et post ituri erant ».

ibériques à celle de l'Orient témoigne d'une universalisation du conflit à l'échelle de la Chrétienté. La guerre se définit désormais, mais non exclusivement, au travers d'un cadre conceptuel commun à l'ensemble des chrétiens. Elle devient un moyen par lequel les Hispaniques intègrent la grande communauté chrétienne. Les termes utilisés pour se référer à la guerre indiquent que la lutte contre les musulmans est non seulement religieuse, mais également salvatrice et porteuse d'un projet universel de dilatation de la Chrétienté. Ensuite, la présence de saint Jacques sur les champs de bataille, les nombreuses interventions miraculeuses de ce dernier contre les musulmans ainsi que le portrait figuré de l'apôtre par l'office montrent la volonté qu'ont les artisans du Codex Calixtinus de vouloir de vouloir s'approprier un espace politique dans le discours sur la lutte contre l'Islam par le truchement de la figure de saint Jacques. Enfin, le manuscrit encourage l'expédition par des références multiples aux récompenses célestes accordées à tous les participants. La promotion de ces bénéfices participe à l'encadrement spirituel des combattants par les autorités religieuses et au projet entrepris par le prélat de Compostelle de subjuguier l'activité militaire en péninsule ibérique à son autorité, notamment en s'arrogeant le droit de dispenser les péchés pour une expédition qu'il décrète.

CHAPITRE IV

CROISADE : UNE EXPÉDITION SOUS LA FORME D'UN ITINÉRAIRE ORIENTÉ

Selon la définition que nous en avons faite, la notion de *croisade* est le résultat de la fusion de la *guerre sainte* et du pèlerinage pénitentiel. Tout comme la *guerre sainte*, elle est sanctionnée par une autorité religieuse qui dispense aux participants des bénéfices spirituels. Elle diffère cependant du concept de *guerre sainte* en raison de l'importance accordée au pèlerinage vers un lieu saint, particulièrement celui de Jérusalem. La croisade se présente ainsi comme un « chemin de lutte » menant, libérant et dilatant le *dominium* d'un pôle sacré. Dans ce chapitre, nous enquêterons sur l'existence de l'idéologie de croisade dans le *Codex Calixtinus* en s'interrogeant sur l'association de la lutte ibérique à un pèlerinage, à la libération et la dilatation d'un lieu sacré, aux modalités de l'appel aux armes en Espagne et aux fondements historiques de la croisade en Espagne.

4.1 Le lien entre la lutte et le pèlerinage

La promotion du pèlerinage vers le sanctuaire de saint Jacques constitue un des principaux objectifs du *Codex Calixtinus*. Le manuscrit aborde le thème du pèlerinage dans chacun de ses livres. La nature variée des textes suppose qu'il cherche à rejoindre une pluralité d'auditoires, voire toutes les couches de la société. Au niveau de l'office, deux imposants sermons de Calixte (*Vigiliae noctis sacratissimae* et *Veneranda Dies*) traitent abondamment du pèlerinage à Compostelle dans une perspective pédagogique où la démarche pénitentielle occupe le cœur du raisonnement. Dans le *Livre des Miracles*, vingt-quatre des vingt-cinq miraculés

effectuent le pèlerinage vers Compostelle. Parmi les cinq miracles reliés à un contexte de guerre contre l'adversaire païen ou musulman abordé dans le chapitre précédent (I, VII, IX, XIX, XXII), seul le chevalier français sur le front oriental contre les Turcs entreprend cependant un pèlerinage pénitentiel, soit après avoir négligé son vœu de se rendre au tombeau de l'apôtre en échange de la victoire contre les Turcs. Son pèlerinage ne vise cependant pas à contribuer à l'activité militaire en Espagne. Le dernier chapitre du livre de *Translation* aborde les conquies de saint Jacques, présentés comme de véritables effigies « que les pèlerins ont coutume d'emporter chez eux ». Cet étrange chapitre, que rien ne destine au livre de *Translation*, peut-il avoir été compilé ici justement pour pouvoir aborder le thème du pèlerinage dans chacun des livres? Le *Guide du Pèlerin* est quant à lui entièrement dédié au thème du pèlerinage vers Compostelle. Le récit du *Pseudo-Turpin* n'est évidemment pas sans reste. Le pèlerinage au sanctuaire de saint Jacques constitue un aspect fondamental de l'expédition de Charlemagne.

Le lien entre le pèlerinage à Compostelle et la lutte contre les musulmans s'impose dès le premier chapitre du *Pseudo-Turpin*. Lorsque saint Jacques apparaît en songe à Charlemagne, il lui demande de « préparer son chemin et délivrer [sa] terre des mains des Moabites »¹. L'apôtre indique que le trajet qu'il doit entreprendre pour ce faire lui a été dévoilé par les astres. Dans un passage qui précède l'apparition de saint Jacques en songe, le récit rapporte que Charlemagne, las des conquêtes, décide de se donner du repos. Aussitôt cette résolution entreprise, l'empereur voit « un chemin d'étoile dans le ciel qui débute à la mer de Frise et, se dirigeant entre la Germanie et l'Italie, entre la Gaule et l'Aquitaine, passe tout droit à travers la Gascogne, le Pays basque, la Navarre et l'Espagne jusqu'en Galice »². C'est ce chemin d'étoile que l'apôtre recommande à l'empereur de prendre pour atteindre l'objectif qu'il attend de lui. Il

¹ *LSJ, op. cit.*, f. 2v : « ad preparandum iterum meum et deliberandum tellurem meam a manibus Moabitarum ».

² *Ibid* : « Statimque intuitus est in celo quendam caminum stellarum incipientem a mari Frisie et tendentem inter Theutonicam et Ytaliam, inter Galliam et Aquitaniam rectissime transeuntem per Gasconiam, Basclamque, Navarram et Yspaniam usque ad Galleciam ».

lui demande de partir « avec de grandes armées jusqu'en Galice combattre cette race perfide de païens, libérer [son] chemin et [s]a terre », mais également de « visiter [sa] basilique et [sa] sépulture afin qu'après [lui], tous les peuples [puissent y venir] en pèlerinage de l'une à l'autre mer, implorant du Seigneur le pardon de leurs péchés, proclamant les louanges de Dieu sa force et les miracles qu'il fit »³. L'expédition de Charlemagne prend ainsi la forme d'un itinéraire conduisant ultimement à la basilique de l'apôtre Jacques.

L'expédition de Charlemagne ouvre la voie vers le tombeau de l'apôtre et fonde par ce fait même le pèlerinage de Compostelle. Or, les premiers pèlerins de renom de l'autre côté des Pyrénées à être venus à Compostelle l'ont fait au Xe siècle : l'évêque Godescalc du Puy (951), le comte de Rouergue Raymond I, l'archevêque de Reims Hughes de Vermandois (961) — tous bien avant la production du *Pseudo-Turpin*. Au début du XIe siècle, le phénomène prend de l'ampleur, notamment grâce à la contribution des souverains ibériques et de Cluny, au point de devenir l'un des principaux centres de pèlerinage de la Chrétienté avec Rome et Jérusalem au XI-XIIe siècle⁴. L'objectif du *Pseudo-Turpin* n'est donc pas d'instituer un nouveau pèlerinage. L'ouvrage vise plutôt à promouvoir celui qui existe en lui donnant un itinéraire fixe et des repères historiques communs à l'ensemble des chrétiens. Évidemment, le pèlerinage de Compostelle aux XI-XIIe siècle n'est pas forcément une croisade. Néanmoins, le *Pseudo-Turpin* semble voué à promouvoir cette facette.

³ *Ibid.*, f. 164v : « quod tu cum magno exercitu ad expugnandam gentem paganorum perfidam, et liberandum iter meum et tellurem, et ad visitandam basilicam et sarcophagum meum, ab his horis [sic= oris] usque ad Galleciam iturus es, et post te omnes populi a mari usque ad mare peregrinantes, veniam declictorum suorum a Domino impetrantes ».

⁴ Des souverains hispaniques, tels que Sanche III de Pampelune (v 990-1035) et Alphonse VI (1065-1109) de León-Castille, ont favorisé le pèlerinage vers Compostelle, notamment par la construction de ponts, la réparation des chemins, l'édification d'hôpitaux et en supprimant les péages. Le rôle de Cluny, implanté dans plusieurs monastères jouxtant le chemin de pèlerinage, a surtout servi à l'accueil des pèlerins et au soin des malades. L'historiographie contemporaine ne croit plus en l'organisation du pèlerinage par et depuis Cluny. La contribution des acteurs susdits dans l'établissement du chemin menant à Compostelle a notamment été étudiée par John Williams, « Cluny and Spain », *Gesta*, 27, 1988, p. 93-101. Sur Cluny, voir notamment Patrick Henriot, « « Capitale de toute vie monastique » - « Élevée entre toutes les églises d'Espagne ». Cluny et Saint-Jacques au XIIe siècle », dans A. Rucquoi dir, *Saint-Jacques et la France*, Paris, 2003, p. 407-449.

Le récit semble prendre le pari que le public visé, que l'on peut qualifier d'aristocratie guerrière, désirera s'inspirer de Charlemagne et suivre ses traces, de manière à aboutir au sanctuaire de saint Jacques⁵.

Le pèlerinage de Charlemagne vers Compostelle n'apparaît pas seulement après sa première intervention en Espagne – intervention qui s'achève au chapitre V et qui est reconnue pour être antérieure au reste du récit, soit vers la fin du XI^e siècle⁶ –, mais également après sa deuxième excursion. Après être retourné chez lui, en France, Charlemagne est contraint de revenir en Espagne suite à l'invasion d'Aigoland (VI). La victoire de Charlemagne sur Aigoland et ses acolytes culmine avec le retour de l'empereur à Compostelle au chapitre XIX⁷. Pourtant, la mort d'Aigoland a eu lieu à proximité de Puente la Reina, tout près de Roncevaux. L'empereur aurait dès lors pu retourner immédiatement chez lui et l'épisode inspiré de la *Chanson de Roland* (XXI-XXIX) n'en aurait pas souffert. La poursuite de l'expédition vers le ponant ibérique s'explique par le fait que Charlemagne cherche à éliminer les alliés d'Aigoland, tels que le prince navarrais Fourré (XVI), Ferragut (XVII) ainsi que les rois de Séville et Almansour de Cordoue (XVIII)⁸. Or, après son triomphe, il retourne de son propre chef au sanctuaire de saint Jacques. Ce qui semble surtout motiver cette seconde expédition vers le ponant ibérique et, par conséquent, la seconde phase de production, est le retour de Charlemagne à Compostelle. Ainsi, après chaque expédition en Espagne, l'empereur se rend à l'Église de Compostelle. Le détour de Charlemagne vers Compostelle au chapitre XIX — alors même que la ville n'est pas retombée dans le paganisme — ne semble pas être le fruit du hasard, mais une intention bien planifiée de la part des compilateurs. Il s'agit d'insister sur le passage de

⁵ Sur la réception du message par l'aristocratie guerrière, voir le chapitre trois en page 81-82. L'utilisation d'une figure d'autorité telle que Charlemagne dans la promotion d'un site ou d'un idéal a notamment été souligné par Richard Fletcher, *Saint-James Catapult : The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford : Clarendon Press, 1984, p. 90-91.

⁶ À ce sujet, voir le chapitre sur la reconquête à la page 54.

⁷ La suite du récit narre quant à lui le retour de Charlemagne vers la France.

⁸ Le débat théologique entre Roland et Ferragut donne l'impression que ce chapitre ne sert pas le récit de Charlemagne, mais surtout son propre objectif, soit celui d'enseigner la doctrine chrétienne.

Charlemagne vers le sanctuaire de l'apôtre après chacune de ses campagnes militaires contre les Sarrasins d'Espagne. Ce faisant, le récit cherche non seulement à faire du passage vers Compostelle un précédent pour les guerriers du XIIe siècle venant combattre en Espagne, mais également de lier l'entreprise de la lutte pour la foi du Christ en Espagne à la visite du sanctuaire de l'apôtre.

L'influence de l'idéologie de croisade et du discours d'Urbain II à Clermont est manifeste dans le *Pseudo-Turpin*. La guerre contre les Sarrasins est associée à la restitution d'un patrimoine mis à mal et l'intérêt de la lutte est lié à l'idée de pérégriner vers le lieu saint qui se trouve à la tête de ce patrimoine. Compte tenu de la réalisation précoce des cinq premiers chapitres du *Pseudo-Turpin*, soit vers la fin du XIe siècle, cette appropriation indique que l'idéologie de croisade a réussi à s'implanter très tôt à Compostelle. La plupart des écrits hispaniques de cette époque se réfèrent surtout au conflit ibérique dans une perspective néowisigothique limitée au cadre géographique de l'Espagne dans le but d'exalter l'entreprise de la *reconquête*⁹. Très peu d'ouvrages abordent les événements d'Orient¹⁰. Parmi ceux-ci, on retrouve une autre production littéraire compostellane. L'*Historia Compostellana* répertorie quatre lettres attribuées au pape Pascal II, qui demande à différentes autorités ibériques, dont Diego Gelmírez, d'empêcher les Galiciens et les Hispaniques de partir pour Jérusalem et de focaliser plutôt leurs efforts de combat en Espagne. La première est une lettre adressée aux évêques de Lugo, Tuy, Mondoñedo et au clergé de Compostelle (tous situés en Galice); la seconde est envoyée à Alphonse VI; la

⁹ À ce sujet, voir Daniel Baloup et Philippe Josserand, « Du Jourdain au Tage : Les croisades de Terre sainte dans les chroniques de l'Occident hispanique (fin XI-milieu XIIIe siècle) », dans *Regards croisés sur la Guerre sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 282-286. Voir aussi, Patrick Henriot, « Hagiographie et historiographie en Péninsule ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques », dans *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000, p. 53-85.

¹⁰ Daniel Baloup et Philippe Josserand, « Du Jourdain au Tage : Les croisades de Terre sainte dans les chroniques de l'Occident hispanique (fin XI-milieu XIIIe siècle) », *op. cit.*, p. 277-304.

troisième, au clergé de Compostelle; et la quatrième, plus tardive, s'adresse encore à Alphonse VI¹¹. Bien que ces lettres doivent probablement leur existence dans l'*Historia Compostellana* à d'autres motifs que les exhortations du pape à interdire aux habitants du ponant ibérique de partir vers l'Orient (les trois premières lettres traitent de la nomination et de l'élection de Diego Gelmírez en tant qu'évêque et la quatrième se réfère à des clercs de Compostelle parti en pèlerinage vers Jérusalem et contraint de rebrousser chemin par le pape), leurs compilations montrent que l'Église de Compostelle a été très tôt empreinte de l'idéologie de guerre sainte et de croisade. Ces lettres ne sont en outre pas les seules références aux événements se déroulant en Orient. Certaines de ces références seront aussi abordées au cours de ce chapitre. Ainsi, l'Église de Compostelle, en tant que foyer de production littéraire, semble davantage empreinte de l'idéologie de guerre sainte et de croisade que les autres institutions religieuses hispaniques d'importances à cette même époque.

L'attrait de la croisade d'Orient sur les chevaliers ibériques est manifeste¹². Les guerriers de l'Aragon et de la Catalogne répondent rapidement à l'appel de Clermont. Pour les royaumes du ponant ibérique, comme la Galice, la tentation du passage outre-mer semble moins forte, bien que cela reste à prouver. L'*Historia Compostellana* rapporte entre autres dans un court passage que de nombreux Galiciens sont partis à Jérusalem vers 1120¹³. La tentation du passage outre-mer suscite rapidement l'inquiétude de la papauté. Dans la crainte de voir le front ibérique se dégarnir, la papauté cherche à empêcher le départ des Hispaniques vers Jérusalem. Entre 1096 et 1099, Urbain II s'efforce de soutenir la défense de la ville de Tarragone

¹¹ HC, *op. cit.*, IX et XXXIX.

¹² Philippe Josserand et Daniel Baloup ont revitalisé l'historiographie concernant la question du désir des Hispaniques de partir vers l'Orient. À ce sujet, voir entre autres Philippe Josserand, « Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion », dans *L'expansion occidentale aux XIe-XVe siècles: formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p. 75-85; Daniel Baloup « Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (ca. 1150) », *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispanique médiévale*, 25, 2002, p. 453-480; et Daniel Baloup et Philippe Josserand, *op. cit.*

¹³ HC, *op. cit.*, II, XVI : « Tandem compluribus Gallicianis, accepta cruce, Iherosolimam adeuntibus ».

en dissuadant les combattants aragonais et catalans de partir vers l'Orient. En 1100, le pape Pascal II doit intervenir auprès de son vassal Pierre d'Aragon afin de le détourner de son projet de croisade et retenir ses services en Espagne. La même année, il interdit aux sujets d'Alphonse VI – souverain du León-Castille et Galice – de partir vers Jérusalem et les incite, en leur accordant les mêmes bénéfices spirituels que ceux octroyés aux croisés allant à Jérusalem, à combattre en péninsule ibérique. Les interdictions pontificales et la concession de bénéfices spirituels ne semblent pas suffire à dissuader les combattants hispaniques puisqu'une seconde lettre apportée à Alphonse VI vers 1109, par des croisés ibériques ayant reçu l'ordre de Pascal II de rebrousser chemin, réitère les directions du pape¹⁴. Cette intervention de Pascal II semble être la dernière de la papauté à empêcher les Hispaniques de partir vers l'Orient, même si ces derniers continuent de dégarnir la péninsule¹⁵. En revanche, l'appel de Calixte à la croisade d'Espagne lors du premier concile de Latran (1123) indique qu'elle ne délaisse pas pour autant le conflit ibérique. La difficulté à empêcher les combattants hispaniques de partir outre-mer provient en partie du fait que le conflit ibérique n'a pas valeur de pèlerinage pour les combattants¹⁶. Dans cette optique, le récit du *Pseudo-Turpin* peut avoir eu l'intention de résoudre ce problème en liant la conquête de l'Espagne à un pèlerinage vers la terre de saint Jacques.

Cependant, le pèlerinage de Compostelle ne jouit pas du même prestige que celui de Jérusalem. Cette dernière passe en outre d'une métaphore spirituelle (représentation symbolique du paradis céleste) à une cité terrestre de plus en plus

¹⁴ La lettre de Pascal II, qui figure dans l'*Historia Compostellana*, est la dernière missive présentée à la note 11 de ce chapitre. La lettre est datée de 1101, mais selon Emma Falque Rey, le contexte de rédaction correspondrait davantage à la date de 1109, soit suite au désastre de la bataille d'Uclés (1108) contre les Almoravides dans laquelle l'héritier du royaume de León-Castille, Sanche, a trouvé la mort. *Historia Compostellana, op. cit.*, p. 147, note 355. Voir aussi Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 34.

¹⁵ Daniel Baloup, *op. cit.*, démontre qu'encore en 1140, les agents du souverain de Castille-León doivent empêcher les combattants de partir vers l'Orient.

¹⁶ C'est notamment l'argument de Daniel Baloup, *op. cit.*, p.463; Philippe Josserand, *op. cit.*, p. 83; et de William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095–c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008, p. 125.

accessible à l'époque des croisades¹⁷. Les pèlerins partant en croisade à Jérusalem sont, comme l'ont montré plusieurs études, motivés par l'idée de marcher dans les pas du Christ et animés par l'impression d'être le pâle reflet de sa personne¹⁸. Or, il n'existe rien de tel pour le pèlerinage de Compostelle. La venue de saint Jacques en péninsule ibérique — semant et propageant la foi, comme le décrit la partie liturgique du *Codex Calixtinus* par exemple — est un héritage historique flou et encore en construction aux XI-XIIIe siècles, comme le prouvent les ajustements faits par l'Église de Compostelle dans le *Codex Calixtinus* suite aux doutes soulevés par la papauté sur la prédication et la translation de saint Jacques en Espagne. L'activité missionnaire de l'apôtre ne s'enracine dans aucun lieu spécifique hormis la Galice ou Compostelle¹⁹. Néanmoins, l'Église de saint Jacques peut compter sur les reliques d'un apôtre. Et, en tant que dépositaire des reliques de saint Jacques, l'Église de Compostelle se permet de revendiquer un statut particulier en Espagne, mais également dans la Chrétienté.

4.2 Le patrimoine de saint Jacques et la revendication du statut apostolique

Le *Codex Calixtinus* fait globalement de la péninsule ibérique le patrimoine de saint Jacques. La disparité des écrits du manuscrit concernant le patronage de saint Jacques témoigne d'un réaménagement culturel qui est symptomatique des prétentions de la papauté sur l'Espagne²⁰. À partir du XIe siècle, la papauté, et plus particulièrement Grégoire VII, revendique le droit de Saint Pierre sur l'Espagne et le

¹⁷ Norman Housley, « Jerusalem and the development of the crusade idea, 1099-1128 », dans *The Horns of Hattin : Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, sous la dir. de Benjamin Z. Kedar, Jérusalem : Yad Izhak Ben-Zvi, 1992, p. 29.

¹⁸ Cette idée traverse l'ensemble de l'ouvrage de William J. Purkis, *op. cit.*, mais on peut consulter les pages 22-47 pour un éclairage plus approfondie.

¹⁹ À ce sujet, voir le chapitre consacré à la reconquête p. 65-68.

²⁰ Voir pages 62-65. Ce sous chapitre se base sur l'analyse des grilles de l'appendice E, p. 160-171.

patronage du saint sur la péninsule ibérique²¹. Il entend de cette manière imposer son autorité sur la péninsule ibérique tout en profitant de l'expansion chrétienne sur les territoires musulmans. L'intérêt de la conquête chrétienne ibérique est donc aussi lié au désir d'imposer l'autorité de Rome en péninsule ibérique. Grégoire VII interpelle notamment les participants à une expédition menée par Ebles de Roucy en Espagne de s'engager à reconnaître le droit de saint Pierre sur les terres qu'ils vont conquérir sans quoi il leur en interdirait l'aventure²². Or, les prétentions de Rome sur l'Espagne entrent directement en conflit avec celles de l'Église de Compostelle. Cette dernière fonde non seulement sa légitimité sur la nature apostolique de saint Jacques, mais également sur le fait que ce dernier est reconnu depuis l'époque asturienne comme le « patron de l'Hispanie »²³. Les différents textes du *Codex Calixtinus* soulignent ainsi la concurrence plus ou moins explicite entre ces deux sièges apostoliques à une époque où le pape cherche à imposer son autorité sur des Églises « nationales ».

Les traces du patronage de saint Jacques sur l'Espagne sont toutefois peu nombreuses. La première référence explicite est celle du sermon du pape Léon *Exultemus in Domino* (XV) qui, dans la table des matières, est plutôt attribuée à l'évêque Maxime²⁴. Or, ce sermon n'apparaît dans aucun ouvrage de l'un ou de l'autre des saints. La forme ainsi que la prédisposition favorable à l'égard de saint Jacques, placé au sommet de la hiérarchie des apôtres, soit même devant saint Pierre, porte à croire que ce sermon est une production compostellane antérieure datant,

²¹ Le sujet à notamment été traité par Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001, p. 206-214; et Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 27-31.

²² À ce sujet, voir Jean Flori *Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 217-218.

²³ Sur le patronage de saint Jacques en Hispanique, voir entre autres Thomas Deswarthe, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-Xie siècles)*, Turnhout : Brepols, 2003, particulièrement p. 100-101.

²⁴ Il s'agirait du pape Léon I (440-461) et de l'évêque de Turin Maxime (?- 420). À ce sujet, voir *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et Julio Feo, Santiago de Compostelle, Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago 2005, p. 467, note 241.

selon Manuel C. Díaz y Díaz, du début du XI^e siècle²⁵. Dans ce sermon, il est dit que « saint Jacques a été transféré en *Hispanie* par ses disciples après sa passion, et il reçut une digne sépulture dans le territoire de Galice, qui est maintenant occupé par Compostelle, non seulement pour régner sur les Espagnols, qui ont été attribués par le sort à son patronage, mais encore pour les reconforter par la présence du trésor qu'est son corps »²⁶. L'unique autre référence à saint Jacques comme « patron d'Espagne » se retrouve dans l'hymne du *Commun des Confesseurs*, résolument plus ancien, et qui figure en appendice du *Codex Calixtinus* au folio 222v.

Le sermon *Celibritatis sacratissime* (f. 20v) évoque un passage où saint Jacques est considéré comme le « patron de la Galice et de l'Espace ». Une seconde main, témoignage d'une correction ultérieure dont on ignore la date, a cependant ajouté le terme « Espagne » (*Ispanie*) dans le texte. La situation est similaire dans la Passion brève *Gaio quatuor annis* de Calixte (f. 18) où une autre main a ajoutée au-dessus de « apôtre de la Galice » le mot « Ispanie ». On ignore toutefois de quelle époque datent ces corrections, si ce n'est qu'elles ont eu lieu entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle²⁷. Ces ajouts indiquent néanmoins qu'à un certain moment, lors de la rédaction de la première main, l'Église de Compostelle délaisse le patronage de son saint sur l'Espagne, tout en reconnaissant l'autorité apostolique de l'apôtre Jacques sur Compostelle ou la Galice seulement. Il n'est pas improbable, compte tenu du contexte, que ce désintérêt passager du patronage de l'Espagne se fasse pour satisfaire Rome. L'*Historia Compostellana* accorde notamment dans de nombreux passages la suzeraineté théorique de Rome à l'ensemble du monde chrétien.

²⁵ Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli Garcia Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988, p. 59-60.

²⁶ *LSJ*, *op. cit.*, f. 71 : « Unde beatus Iacobus, ut creditur, sua ammoncione post passionem suam a discipulis in Hispania est transvectus, et in fine Gallecie, qui nunc Compostella nuncupatur, honorifice est sepultus, ut non solum Hispanos, qui sibi in sorte contigerant suo patrocínio reget, verum etiam corporis sui tesouro confortaret ».

²⁷ Sur les additions et les notes ajoutés, voir Manuel C. Diaz y Diaz, *op. cit.* p. 247-260.

La plupart des références au patronage de saint Jacques sont toutefois liées à la seule Galice. Ces références sont par ailleurs presque exclusivement concentrées dans la partie liturgique et toutes attribuées à Calixte. Dans le livre I, les références à ce patronage apparaissent dans la Passion brève de Calixte *Gaio quatuor annis* (f. 18, voir plus haut); dans le sermon sur la Passion *Celebritatis sacratissime* (f. 20, voir plus haut); dans les célébrations de son martyr du 25 juillet *Spirituali igitur jocunditae* (f. 24v); *Adest nobis, dilectissimi fratres* (f. 31v); *Preclara sollempnia* (f. 57); dans les sermons sur la fête de sa Translation et de son Élection du 30 décembre *Veneranda Dies* (f. 74v) ainsi que dans une messe pour le 25 juillet (ch. XXVI, f. 118v). L'unique autre référence se trouve dans le titre du *Livre des miracles*. Le retranchement symbolique du patronage de saint Jacques en Galice est donc une conséquence de l'intégration de l'Église de Compostelle à la Chrétienté universelle, centralisée depuis Rome.

Par ailleurs, la revendication du patronage de saint Jacques en Galice permet d'accentuer la sacralisation de cet espace. Dans l'ensemble du *Pseudo-Turpin*, la Galice et l'Espagne représentent deux espaces géographiques distincts. De manière générale, la Galice désigne la patrie de saint Jacques, berceau de la chrétienté ibérique, et l'Espagne un espace de second ordre servant à mener au sanctuaire de saint Jacques. Cette opposition Galice / Espagne a été analysée par Fernando López Alsina pour les cinq premiers chapitres²⁸. De manière schématisée, il indique 1) que l'origine du christianisme et son évolution présenté est celle de la Galice, et non de l'Espagne; 2) que ce sont les Galiciens qui ont abandonné la foi chrétienne; 3) que l'oubli du sanctuaire de saint Jacques par les Galiciens a eu comme conséquence de faire passer l'Espagne aux mains des Sarrasins; 4) que la régénération de la foi par le baptême administré par Turpin s'effectue à partir de la Galice; 5) que Compostelle est la seule basilique chrétienne à mériter l'attention de Charlemagne; enfin 6) que la

²⁸ Fernando López Alsina, « La prerrogativa de Santiago en España según el *Pseudo-Turpin*: ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias? », dans *El Pseudo-Turpin, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 113-129.

toponymie des villes conquises par l'empereur différencie clairement le territoire galicien de l'espagnol²⁹. À cela, s'ajoute que les musulmans sont présentés comme des « Sarrasins d'Espagne » et jamais en tant que « Sarrasins de Galice »³⁰.

L'opposition Galice /Espagne se perçoit également dans d'autres passages. On constate que le conflit tel qu'il apparaît dans le *Pseudo-Turpin* se présente surtout comme le combat de l'« Espagne » : Charlemagne entre en « Espagne » pour combattre la race perfide (I); Aigoland s'empare de l'« Espagne » après le retour de l'empereur en France (VI). La Galice, quant à elle, est dite avoir été libérée par Charlemagne et être restée fidèle à la foi chrétienne jusqu'à aujourd'hui (XIX). Seule l'incursion d'Al-Mansûr figurant dans *Calixte, pape*³¹ (appendice B) contredit ce passage. Or, encore ici, Al-Mansûr envahit d'abord la « Galice » avant de poursuivre sa conquête en « Espagne ». Dans l'un, il est repoussé par saint Jacques, dans l'autre, par saint Romain. Dans le miracle *De vingt prisonniers faits par les Moabites et libérés par l'apôtre* (I) de Calixte, il est également dit que la fureur des Sarrasins croît en « Espagne ». Pourtant, saint Jacques est désigné comme le « Patron de la Galice » en introduction de ce livre et l'ensemble des références du livre des miracles situe son tombeau toujours en « Galice »³². Ainsi, il y a une distinction faite entre les deux zones géographiques.

Les trois seules exceptions répertoriées à l'opposition Galice /Espagne apparaissent dans le miracle XIX et dans deux chapitres du *Pseudo-Turpin*. Dans *De l'évêque grec Stéphane à qui saint Jacques apparut et révéla une information encore ignorée* (XIX), saint Jacques est dit l'« honneur d'Espagne ». Ce miracle est par ailleurs un des seuls d'origine assurément hispanique. Cette association de saint

²⁹ L'opposition Galice / Espagne dans la toponymie des villes conquises à notamment été démontré par José M. Anguita Jaén, « La toponimia del Pseudo-Turpín y sus fuentes », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 131-147.

³⁰ À ce sujet voir le chapitre sur la reconquête p. 71-72.

³¹ Ce chapitre s'intitule *De Almansûr de Cordoue* dans la table des matières (f. 164r).

³² Les références sont aux chapitres II, IV, VIII, IX, XI, XII, XIV et XVI. Dans l'ensemble, ces miracles sont attribués à Calixte (VIII, IX, XI, XII, XIV). Les autres sont attribués à Anselme de Canterbury (XVI), Bède (II) et Humbert de Besançon (IV).

Jacques avec l'Espagne pourrait traduire une antériorité de ce miracle relativement à l'ensemble du codex, qui associe globalement l'apôtre à la Galice³³. Dans le *Pseudo-Turpin*, il s'agit d'abord de la bataille des Masques (XVIII) dans lequel la Galice semble faire partie du territoire espagnol. Ce chapitre rapporte en effet que Charlemagne a distribué les territoires et les provinces d'Espagnes à ses soldats : la Navarre et le Pays basque aux Bretons, la Castille aux Francs, la région de Najera et Saragosse aux Grecs et Apuliens, l'Aragon aux Poitevins l'Andalousie aux Allemands, le Portugal aux Danois et aux Flamands (XVIII)³⁴. La Galice est en revanche le seul territoire à ne pas avoir été occupé par les troupes de Charlemagne, donc à avoir préservé son autonomie. Le récit indique que les Francs n'ont pas voulu l'habiter, car elle leur semble trop rude³⁵. On peut se demander également si la distribution des territoires et des provinces d'Espagne par Charlemagne n'est pas une mesure mise en place pour unifier la péninsule ibérique à la chrétienté tout en résistant à l'instauration d'une monarchie papale³⁶. D'une certaine manière, ce chapitre aurait pu chercher à promouvoir l'unité chrétienne autour de la royauté et non autour du pape. L'idéal d'une unité chrétienne fondée autour d'un roi sacré comme Charlemagne est notamment à la base de l'idéologie religieuse carolingienne. Compte tenu de l'importance de la matière carolingienne à Compostelle dès la fin du XIe siècle³⁷, on peut donc supposer que cet idéal d'unité a pu être promu par l'Église de saint Jacques pour contrecarrer les prétentions de Rome sur la péninsule ibérique, d'autant que selon ce chapitre la Galice n'a pas été occupée par les troupes de Charlemagne. Enfin, la dernière exception est celle du Concile de Charlemagne

³³ À ce sujet, voir note 11 du deuxième chapitre.

³⁴ *Ibid.*, f. 177v : « His itaque terras et provincias Hispanie pugnatoribus et gentibus suis, illis scilicet qui in patria illa manere volebant, Karolus divisit. Terram Navarrorum et Bascolrum Brittanis, et terram Castellanos Franciscis, et terram Nagerie et Cesarauguste Grecis et Apulis qui in nostro exercitu erant, et terram Aragonis Pictavis, et terram Alandaluf iuxta maritima Theutonicis, et terram Portugalorum Dacis et Flandris dedit ».

³⁵ *LSJ, op. cit.*, f. 177v : « Terram Gallecie Franci inhabitare noluerunt, quoniam aspera illis videbatur. Nemo postea fuit qui auderet in Hispania Karolum expugnare ».

³⁶ Je tiens à remercier John Drendel de m'avoir suggérer cette piste de réflexion, qui mériterait par ailleurs une étude plus exhaustive que ce qui est présenté ici.

³⁷ Voir p. 53-54 du deuxième chapitre.

(XIX), où la Galice est d'emblée présentée comme un territoire de l'*Hispanie*. Elle est en revanche, tout comme l'Espagne, subordonnée à l'Église de Compostelle et à son évêque. L'intérêt d'associer la Galice et l'Espagne dans ce chapitre est lié à la prétention de l'Église de Compostelle d'asseoir son autorité spirituelle sur la péninsule ibérique et de revendiquer un espace de souveraineté dans la Chrétienté³⁸.

À partir du XIIe siècle, l'Église de Compostelle utilise un autre moyen pour associer la péninsule ibérique au patrimoine de saint Jacques et pour affirmer, par le fait même, la préséance de l'apôtre et de son Église sur l'ensemble du territoire hispanique. Ce moyen consiste à souligner le statut apostolique de saint Jacques et le titre de *siège apostolique* pour l'Église qui possède sa dépouille. La revendication du statut apostolique apparaît de manière étonnante dans le sermon *Exultemus in Domino*, faussement attribué au pape Léon, premier du nom selon toute vraisemblance. Ce sermon, marqué par un fort sentiment antiromain, souligne qu'il faut « louer saint Pierre [mais] qu'il faut élever plus haut le bienheureux Jacques³⁹ ». Il rapporte également que si Dieu a établi Pierre en tant que prince des apôtres, c'est, selon ce que rapporte saint Jérôme, en raison de son âge⁴⁰. Il ne fait aucun doute dans l'esprit de cet auteur que la gloire de saint Jacques, dont il fait l'évêque des apôtres, supprime celle de saint Pierre. Le statut apostolique de saint Jacques est notamment partagé avec saint Jean, l'un régnant sur l'Asie et l'autre, transféré par ses disciples à Compostelle, sur l'Espagne⁴¹. Le sermon *Vigiliae noctis sacratissimae* du pape Calixte aborde l'espace apostolique de manière analogue, sans toutefois accentuer le

³⁸ Se référer au chapitre I en pages 73-74 pour plus de détails sur les prérogatives accordées par ce concile à l'Église de Compostelle et à son représentant.

³⁹ *LSJ, op. cit.*, f. 68 : « Laudandus ergo est sanctus Petrus [...] Superextollendus est beatus Iacobus ».

⁴⁰ La double référence à des autorités religieuses (Léon, saint Jérôme) montre que l'auteur a conscience de la fragilité de ses revendications.

⁴¹ Les arguments qui fondent cette représentation du monde chrétien s'appuient d'une part sur la demande de la mère de Jacques et Jean faits à Jésus de faire asseoir ses deux fils de chaque côté de Lui et, d'autre part, sur la présence de ces trois apôtres lors de la Transfiguration du Christ. Cette référence serait selon Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et Julio Feo, *op. cit.*, p. 467, note 241, tiré des versets 24-25 de l'Hymne *O Dei verbum* (attribué par certains à Béatus de Liébana) du Bréviaire Gothique de Tolède, utilisé dans la liturgie mozarabe du 30 décembre pour célébrer saint Jacques. Il est à noter que la référence à Compostelle est la première de tout le manuscrit.

sentiment antiromain. Selon ce sermon, Dieu a élevé au-dessus de tous les autres apôtres Pierre, Jacques et Jean.

Cette représentation du monde chrétien suppose que la partie occidentale de celui-ci a été dévolue à saint Jacques et à son Église, que celle d'Orient a été attribuée à saint Jean et à sa basilique d'Éphèse, enfin que l'ensemble du monde chrétien est dominé par saint Pierre. La *théorie des trois sièges*, comme l'appelle l'historiographie semble avoir été composé par Diego Gelmírez dès 1112 pour justifier l'idée que le lieu de sépulture d'un apôtre mérite le patriarcat ou, du moins, le statut d'archevêché⁴². L'ascension à la tiare pontificale de Calixte II permet à l'évêque de Compostelle d'obtenir gain de cause. Calixte II transfère le statut de l'archevêché de Mérida (1120) à Compostelle de manière temporaire, soit jusqu'à la conquête de la ville par les chrétiens, puis de manière définitive en 1124. Cette organisation de l'espace chrétien est formulée de la manière la plus explicite qui soit dans le chapitre XIX du *Pseudo-Turpin*, lors du concile convoqué par Charlemagne à Compostelle. Selon ce chapitre,

La religion chrétienne vénère à bon droit trois principaux sièges apostoliques au-dessus de tous les autres, à savoir le romain, le galicien et celui d'Éphèse. En effet, comme le Seigneur a révélé ses secrets de la manière la plus complète à trois apôtres, Pierre, Jacques et Jean, de même il a établi pour eux ces trois sièges vénérables au-dessus de tous les sièges de l'univers. Et c'est à bon droit que ces sièges sont dits principaux, car, de même que ces trois apôtres ont dépassé les autres apôtres en dignité, de même les lieux sacrés où ils ont prêché et où ils ont été ensevelis surpassent les autres en dignité. C'est à bon droit que le premier siège apostolique a été établi à Rome [...]. C'est à bon droit aussi que Compostelle est le deuxième siège apostolique, car le bienheureux Jacques qui, entre tous les apôtres, vient immédiatement après saint Pierre pour la dignité, l'honneur et la considération, mais occupe la première place dans le ciel, parce qu'il a reçu le premier la couronne du martyr, a jadis fortifié Compostelle dans la foi par sa prédication, l'a consacré par son saint tombeau, ne cesse de l'illustrer par ces miracles et de la combler par ses intarissables bienfaits. C'est à bon

⁴² HC, op. cit., II, III.

droit que le siège d'Éphèse est considéré comme le troisième [...] Si donc aucun jugement divin ou humain en matière théologique ou séculière ne peut être prononcée en d'autres sièges du monde par suite de leur gravité, ils doivent [...] être traités et tranchés dans ces trois sièges⁴³.

C'est en vertu du statut apostolique de saint Jacques que Charlemagne octroie la primatie au siège de Compostelle, la prérogative de l'investiture religieuse des évêques hispaniques et celle du sacre des rois. La promotion de l'apostolicité de saint Jacques et la revendication du siège apostolique pour son Église permettent non seulement de positionner Compostelle au sommet de la structure ecclésiastique ibérique, mais également de revendiquer une certaine forme de souveraineté dans la Chrétienté qui fait concurrence à Rome. Ce statut, qui repose sur la présence des reliques de saint Jacques, a été établi par Charlemagne et non par un concile religieux. La primatie de Compostelle établie par Charlemagne exprime une certaine forme de résistance face aux desseins hégémoniques de la papauté en péninsule ibérique. La légitimité de l'Église de Compostelle repose désormais sur la théorie apostolique des trois sièges qui s'enrichit de l'« historique » concile de Charlemagne. Les chrétiens partant combattre en Espagne, à défaut de pouvoir suivre les étapes de la vie de saint Jacques en péninsule ibérique, peuvent alors se consoler dans l'idée de suivre celles de Charlemagne. Le conflit ibérique se présente dès lors comme un combat pour la libération ou le maintien du siège apostolique de Compostelle.

⁴³ *LSJ, op. cit.*, f. 177v-178 : « Tres apostolicas sedes principales pre omnibus sedibus in orbe merito religio christiana venerari precipue consuevit, romanam scilicet, gallecianam et ephesianam. Sicut enim tres apóstolos, Petrum videlicet et Iacobum et Iohannem, pre omnibus apostolis Dominus instituit, quibus sua secreta ceteris plenius, ut in evangeliis patet, revelavit, sic per eos tres has sedes pre ómnibus cosmi sedibus reverenda [sic= reverendas] constituit. Et merito hee [sic= he] sedes dicuntur principales, quia sicut hi tres apostoli dignitatis gratia ceteros precesserunt apóstolos, sic loca illa sacrosancta in quibus predicaverunt et sepulti fuere, dignitatis excellentia omnes totius orbis sedes iure precederé debent. Iure Roma sedes apostolica prima ponitus [...] Compostella namque sedes secunda merito dicitur, quia beatus Iacobus qui inter ceteros apóstolos precipua dignitate et honore et honestate maior post beatum Petrum extitit, et in celis primatum super illos tenet, primus martirio laureatus eam sua predicatione olim munivit, sepultura sua sacratissima consecravit, et miraculis adhuc perlustrat, et indeficientibus beneficiis indesinenter ditare non cessat. Tercia sedes rite Ephesus dicitur [...] Si ergo aliqua iudicia aut divina aut humana in aliis sedibus orbis sua gravitate discerni forte nequeunt, in his tribus sedibus tractari et diffiniri [...] debent ».

4.3 Les chemins d'Espagne

La lettre du pape Calixte figurant en appendice du *Pseudo-Turpin* est la référence la plus apparente à l'existence d'une idéologie de croisade dans le *Codex Calixtinus*. Cette lettre, qui clôture le quatrième livre, est considérée par la plupart des études comme une forgerie. Il n'est cependant pas impossible qu'elle ait été modelée à partir d'une véritable lettre de Calixte, produite lors du premier concile de Latran (1123), mais aujourd'hui perdue⁴⁴. Cette dernière aurait eu pour but de rapporter ce qui a été décrété par Calixte lors du concile de Latran concernant la confirmation des bénéfices spirituels pour la croisade d'Espagne et de Terre Sainte. La version retrouvée dans le *Codex Calixtinus* comprend les caractéristiques des encycliques appelant la croisade (*narratio, exhortatio, privilegia*), ce qui est un gage de la familiarité de l'auteur de la lettre avec les documents pontificaux et/ou de sa remarquable capacité à reproduire frauduleusement ce genre de document⁴⁵.

La lettre débute avec la description des misères et des calamités auxquelles font face les chrétiens de la péninsule ibérique dans leur lutte contre les Sarrasins d'Espagne. Calixte y évoque la destruction des églises et des territoires chrétiens, les persécutions et les tourments infligés par l'ennemi aux captifs chrétiens, et rappelle le sacrifice des milliers de martyres qui y sont morts, dont plusieurs n'ont pu recevoir de sépulture en raison de leur engagement à la frontière. Il exhorte ensuite les chrétiens à aller d'urgence en Espagne combattre les Sarrasins en stipulant que tous ceux qui s'y rendent de façon volontaire seront rémunérés d'un salaire spirituel. Cette exhortation participe à la valorisation du front ibérique entretenue par la papauté depuis la fin du XIe siècle.

Dans son appel, Calixte s'inspire du récit du *Pseudo-Turpin* et de l'expédition de Charlemagne pour historiciser la croisade ibérique. Charlemagne est ainsi présenté

⁴⁴ C'est notamment la supposition de Klaus Herbers, « Codex Calixtinus. The Book of the Church of Compostela », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milan : Skira, 2010, p. 126-129 et de William J. Purkis, *op. cit.* p. 161.

⁴⁵ William J. Purkis, *ibid*, p. 161.

comme le premier croisé et l'archevêque de Reims Turpin comme celui ayant institué l'octroi des bénéfices spirituels aux combattants luttant en Espagne. En effet, il rapporte que :

selon ce que l'on raconte dans sa geste, le bienheureux Turpin, archevêque de Reims, fortifié par l'autorité divine, lors d'un concile de tous les évêques de France et de Lotharingie réuni à Reims [...] [Turpin] a décidé de libérer de leurs péchés tous ceux qui se sont rendus ou iront en Espagne pour chasser la gente perfide et accroître la chrétienté, libérer les prisonniers chrétiens et y recevoir le martyre pour l'amour de Dieu⁴⁶.

La référence explicite à la geste de Turpin et l'emplacement de la lettre à la toute fin du récit du *Pseudo-Turpin* contribuent à faire du quatrième livre un récit de fondation et de promotion pour l'idéologie de croisade en péninsule ibérique⁴⁷. La lettre de Calixte sert non seulement à fournir de nouvelles bases historiques à la croisade d'Espagne, mais elle réécrit complètement l'histoire de ce mouvement. Elle fait de l'expédition de Charlemagne la première véritable croisade, soit bien antérieure à celle de Terre Sainte promulguée par Urbain II en 1095.

Selon Calixte, l'absolution instituée par Turpin aurait été confirmée par tous les papes ultérieurs, dont Urbain II qui, lors du concile de Clermont, octroie les mêmes bénéfices à ceux qui entreprennent la croisade de Jérusalem. Il poursuit en corroborant et réaffirmant ce qui a été institué par ses prédécesseurs, à savoir que :

⁴⁶ *LSJ, op. cit.*, f. 191 : « beatus Turpinus archiepiscopus remensis [...] coadunato tocius Gallie et Lotharingie omnium episcoporum concilio apud Reims [...] a vinculis omnium peccatorum suorum cunctos qui in Yspania ad expugnandum gentem perfidem, et ad augmentum [sic= augmentandum] christianitatem, captivosque christianos ad liberandum, et ad accipendum ibi pro divino amore martirium, tunc ierunt et post ituri errant, ut in gestis eius scribitur, divina auctoritate [sic= autoritate] corroborates relaxavit ».

⁴⁷ Le récit du *Pseudo-Turpin* comme légende de fondation pour la croisade ibérique a notamment été étudié par William J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095–c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008, p. 150-164.

tous ceux qui sont allés en Espagne ou en Terre Sainte combattre la gente perfide, en portant sur leurs épaules le signe de la croix du Seigneur, sont absous de tous les péchés qu'ils auront confessés à leurs prêtres et dont ils se seront repentis. [Ils sont également] bénis de la part de Dieu et des saints apôtres saint Pierre, saint Paul et saint Jacques, et de tous les saints, et par notre bénédiction apostolique. [Ils méritent d'être couronnés dans le royaume céleste, au côté des saints martyrs qui, depuis le début du christianisme jusqu'à la fin des siècles, y ont reçu ou recevront la palme du martyr⁴⁸.

Ce passage correspond à ce qui a véritablement été instauré par Calixte lors du concile de Latran. Il ne s'agit plus de valoriser le conflit ibérique en octroyant des récompenses spirituelles similaires à celles accordées aux combattants partant vers la Terre Sainte, mais de faire de la guerre contre les Sarrasins d'Espagne l'équivalent de celle contre les musulmans d'Orient. Les deux conflits participent désormais à une même politique d'expansion chrétienne.

L'élément le plus caractéristique de l'existence d'une idéologie de croisade réside dans l'association de l'expédition d'Espagne à un itinéraire. La croisade – terme employé plus tardivement – est en effet décrit par les textes médiévaux comme étant un voyage, et le terme d'*iter* sert souvent, aux côtés de ceux de *peregrinatio* et de *via*, à le désigner⁴⁹. Or, le titre de l'appendice D — *La lettre du pape Calixte sur le chemin d'Hispanie, à faire et à connaître à tous et partout* — présente le conflit comme un combat pour le chemin d'Espagne (*De itinere Yspanie*)⁵⁰. Le pape fait de l'itinéraire d'Espagne (*itinere yspanicus* — croisade) qu'il invoque l'héritière du

⁴⁸ *LSJ, op. cit.*, f. 191v : ut omnes qui aut in Yspania, aut in iherosolimitanis horis [sic= oris] ad expugnandum gentem perfidam, ut superius diximus, elevato signo dominice crucis in humeris perrexerint, ex parte Dei et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et Iacobi, omniumque sanctorum, et nostra benedictione apostolica ab omnibus peccatis de quibus sacerdotibus suis confessi et penitentes fuerint, absolvantur et benedicantur, et in celestibus regnis una cum sanctis martiribus qui ab inicio christianitatis usque ad finem seculi martirii palmam ibi acceperunt vel accepturi sunt, coronari mereantur ».

⁴⁹ Voir entre autres, Giles Constable, « The Historiography of the Crusades », dans *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, sous la dir. d'Angeliki E. Laiou et Roy Parviz Mottahedeh, Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 11-12.

⁵⁰ Le titre qui se retrouve dans la table des matières s'intitule plutôt simplement *De itinere Yspanie*.

chemin tracé par Charlemagne et l'équivalent de celui d'Urbain II à Jérusalem (*ytinerere iherosolimitanus*). Calixte ne mentionne pas quel est cet itinéraire, sinon que l'*iter yspanicus* a été établi par Charlemagne lorsqu'il est venu combattre la gente perfide en Espagne. Or, selon le récit, l'itinéraire emprunté par Charlemagne mène irrémédiablement à l'Église de Compostelle. Calixte positionne donc sur un même plan sémantique le pèlerinage armé vers l'Église de saint Jacques à celui du Saint Sépulcre.

Par ailleurs, le port d'un signe de croix sur les épaules est une caractéristique importante de l'idéologie de croisade. Elle permettrait de distinguer le croisé des autres combattants⁵¹. Or, le symbole de la croix chez les chrétiens apparaît à deux reprises, dont une dans une des miniatures se trouvant en introduction du récit du *Pseudo-Turpin*. Il s'agit de la miniature trônant au sommet du folio 162 (voir app. G, p. 169) et évoquant la sortie de l'empereur franc ainsi que son armée depuis Aix-la-Chapelle. Dans celle-ci, Charlemagne tient dans la main gauche un étendard arborant un signe de croix, symbole distinctif des croisés. Les chevaliers qui le précèdent ne sont pas en reste. Ils ont tous sur leurs heaumes un signe de croix. Cette représentation visuelle insiste sur le caractère religieux de l'expédition de Charlemagne et de son armée. Elle contribue à placer l'expédition de Charlemagne et de son armée tout entière sous l'insigne de l'idéologie de croisade. De plus, selon Rita Lejeune et Jacques Stiennon, la couronne que porte Charlemagne est celle des rois wisigothiques⁵². Ce détail, s'il s'avère véridique, montre que le *Codex Calixtinus* intègre résolument l'idéologie de reconquête à celle de la croisade. L'unique autre référence au symbole de la croix chez les combattants réside dans l'apparition d'une

⁵¹ Bien que ce critère n'ait pas été abordé dans la définition conceptuelle de la croisade du premier chapitre, cette marque est traditionnellement reconnue comme une caractéristique du croisé. Dans son ouvrage *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, *op. cit.*, p. 21, Joseph O'Callaghan accorde un intérêt accru à cette croix pour justifier l'intégration de l'idéal de croisade en Espagne

⁵² « L'empereur vient le dernier [...] coiffé ici encore de la couronne des rois wisigothiques. Le détail a donc une valeur propre : Charlemagne part conquérir l'Espagne avec les attributs d'une ancienne royauté autochtone ». Rita Lejeune et Jacques Stiennon, *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, Bruxelles : Éditions de l'Arcade, 1967, p. 53.

croix rouge sur les épaules des combattants prédestinés à mourir à Montjardin contre le prince navarrais⁵³.

Par ailleurs, on peut se demander si le *Codex Calixtinus* n'a pas tout simplement cherché à promouvoir une croisade contre les Navarrais. L'auteur du chapitre VII du *Guide du Pèlerin* associe notamment les Navarrais aux Sarrasins et les décrit de manière peu élogieuse. Cet auteur désire également l'excommunication de certains Navarrais, dont le souverain Alphonse le batailleur. Ce chapitre est notamment présenté dans certaines transmissions du *Liber Sancti Iacobi* dans l'appendice du *Pseudo-Turpin* sous le titre de *Les Navarrais ne sont pas d'origine légitime (De hoc quod Navarri non de vera prosapia sunt geniti)*. Quel aurait pu être l'objectif des compilateurs? Existe-t-il un lien entre cet acharnement contre les Navarrais et les relations plus que houleuses de Diego Gelmírez avec Alphonse le batailleur? Pourquoi, alors, la fin du *Guide du Pèlerin* parle en bien de ce même roi alors que l'auteur du chapitre VII souhaite son excommunication? Peut-on voir dans ce changement de ton une conséquence de l'engagement acharné d'Alphonse le batailleur contre les Sarrasins d'Espagne, voire de son étonnant testament jugé irrecevable, qui aurait laissé en héritage le royaume de Navarre et d'Aragon aux Templiers, aux Hospitaliers et à l'Ordre du Saint-Sépulcre?

La conclusion de la lettre de Calixte souligne l'urgence de répondre à l'appel en stipulant que « jamais autant qu'aujourd'hui une telle nécessité n'a été ressentie d'aller [en Espagne et en Terre Sainte] ». Calixte demande aux autorités religieuses et à tous ceux qui en viennent à posséder sa lettre de diffuser son message, voire de la copier afin de rejoindre le plus grand nombre. Ceux qui obéiront de bon gré seront récompensés au même titre que les combattants partant au front. Ainsi, dans les années précédant le premier concile de Latran, la conquête ibérique semble en bonne posture. Alphonse I d'Aragon (1104-1134), dit le Batailleur, s'est emparé, avec l'aide des guerriers francs dont il avait demandé l'appui, du royaume de Saragosse (1118),

⁵³ Dans le chapitre sur la mort de Roland, ce dernier positionne ces bras en croix. Le lien est cependant trop fragile pour conclure à une association entre le geste et l'idéologie de croisade.

de nombreuses villes au sud de l'Èbre (1119) et s'est même permis une expédition au cœur de l'Andalousie. Ce souverain fortement empreint de l'idéologie de croisade a également institué des ordres militaires en péninsule ibérique (à Belchite (1122) et à Monreal del Campo (1128)) en s'inspirant de ceux de l'Orient, auxquels il a, entre autres, laissé en testament son royaume. La situation en Espagne ne nécessite pas l'urgence évoquée dans la lettre de Calixte. Il s'agit surtout d'une formule rhétorique visant à maintenir la pression sur les Sarrasins ou à empêcher trop d'Hispaniques de partir vers l'Orient. Les événements d'outre-mer contemporains au concile de Latran expliquent par ailleurs mieux cette urgence.

En effet, la situation des États latins d'Orient se retrouve fragilisée depuis la défaite de « la bataille du champ du sang » (1119)⁵⁴. Le patriarche de Jérusalem tente de recevoir des secours d'Occident en s'adressant à différentes autorités religieuses⁵⁵. Il ne semble pas y avoir eu de réponse formelle de la papauté à cet appel, mais il est fort probable que la situation en Orient soit une des raisons ayant incité Calixte à prêcher la croisade lors du concile de Latran⁵⁶. Une lettre, répertoriée dans l'*Historia Compostellana*, a aussi été envoyée à l'archevêque Diego Gelmírez de Compostelle en 1120⁵⁷. Dans celle-ci, le patriarche de Jérusalem implore avec insistance l'archevêque de Compostelle à venir et à envoyer du renfort ou à fournir de l'aide matérielle. L'*Historia Compostellana* n'instruit pas sur les suites de cet appel. Par contre, le registre compostellan rapporte le départ de nombreux Galiciens vers Jérusalem à cette époque⁵⁸. Des membres importants de l'aristocratie galicienne dont les fils du comte de Traba sont également reconnus pour avoir été en Orient à cette

⁵⁴ Cette bataille a opposé les croisés d'Antioche aux forces musulmanes du maître d'Alep.

⁵⁵ Voir entre autres, Jonathan Phillips, *Defenders of the Holy Land : Relations between the latin East and West, 1119-1187*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 14-18.

⁵⁶ William J. Purkis croit possible que la lettre envoyée à Diego Gelmírez ait été la raison ayant mené Calixte à normaliser le conflit ibérique à celui d'Orient. Instruit de cet appel, il aurait décidé de prêcher la croisade d'Orient tout en valorisant le conflit hispanique.

⁵⁷ *HC, op. cit.*, II, XXVIII.

⁵⁸ *Ibid.*, voir note 13.

époque⁵⁹. Ces exemples supposent que l'archevêque de Compostelle a répondu à l'appel. La précarité des États latins et la fusion des deux fronts par Calixte sont peut-être même à la souche de l'initiative inusitée de l'archevêque de Compostelle à convoquer une croisade.

Lors d'un concile à Compostelle en 1125, Diego Gelmírez, alors légat pontifical de Braga et de Mérida depuis la concession par Calixte II de l'antique siège de Mérida en 1124, formule et proclame une croisade nouveau genre. Cet appel coïncide avec le vide laissé sur le siège de Tolède par la mort de l'archevêque des lieux et prélat d'Espagne, Bernard⁶⁰. L'archevêque de Compostelle profite du moment pour s'approprier les droits primatiaux tolédans sur la péninsule ibérique en se nommant lui-même « légat de la sainte Église romaine ». Dans son discours adressé à tous les chrétiens, Diego Gelmírez propose le projet d'ouvrir par les armes un chemin menant d'Espagne jusqu'à Jérusalem (*iter per hispaniam*).

Revêtons les armes de lumière, selon le conseil de l'apôtre, et à l'exemple des chevaliers du Christ, fils dévoués de la sainte Église, qui ont ouvert le chemin de Jérusalem au prix de bien des efforts et de beaucoup de sang répandu, faisons-nous à notre tour chevaliers du Christ et par la défaite infligée à ses ennemis, les Sarrasins malfaisants, avec l'aide de sa grâce, ouvrons un chemin plus rapide et beaucoup moins ardu au travers des terres d'Espagne jusqu'au sépulcre du Seigneur⁶¹.

⁵⁹ À ce sujet, voir, Ermelindo Portela et Carmen Pallares, « Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en tiempos de Diego Gelmírez », dans *La península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, sous la dir. de José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano, Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 278-279.

⁶⁰ Selon Emma Falque Rey, dans la traduction espagnole de l'*Historia Compostellana*, *op. cit.*, p. 454, note 534, le concile aurait eu lieu le 18 janvier 1125. Or, la mort de Bernard de Tolède aurait eu lieu le 6 avril 1124 et l'élection de son successeur n'aurait pas été officialisée avant le 10 février 1125. La datation repose sur l'étude de Juan Francisco Rivera, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol.1, Roma : Iglesia Nacional Española, 1976, p. 198.

⁶¹ La traduction est tirée de l'ouvrage de Daniel Baloup, Stéphane Boisselier et Claude Denjean, *La péninsule ibérique au Moyen Âge*, Presse Universitaires de Rennes, 2003, p. 35-37. Texte original dans l'*HC*, *op. cit.*, II, LXXVIII.

Il promet l'absolution des péchés à tous ceux qui participeront au projet et qui se seront préalablement été se confessés. Il conclut en demandant :

que tous les prélats de la sainte Église qui verront cette lettre s'emploient avec une extrême sollicitude à la prêcher, la vanter et la divulguer de vive voix auprès des rois, des comtes et des autres princes et des cavaliers et des fantassins, pour le service de Dieu et la rémission de leurs péchés⁶².

Le raccourci proposé par Diego Gelmírez est évidemment rhétorique, la route passant par l'Asie Mineure étant plus rapide. L'idée d'une route hispanique menant en Terre Sainte peut avoir initialement émergé lors d'un concile à Toulouse en 1118. Un groupe de prélats français, aragonais et navarrais auraient demandé aux nobles du Midi et de l'Espagne de prendre la route de l'Espagne (*via de Hispania*) afin d'aller aider Alphonse d'Aragon dans la conquête de Saragosse. Cet appel, encouragé par des bénéfices spirituels accordés par le pape Gélase II (1118-1119) à tous ceux qui y prennent part, ne semble cependant pas avoir comme objectif de rejoindre Jérusalem par un chemin à travers l'Espagne⁶³. José Luis Martíns croit que le chemin d'Espagne promulgué par Diego Gelmírez est un moyen utilisé par l'archevêque de Compostelle pour inciter les combattants à conquérir chemin faisant la ville de Mérida qui, bien qu'encore sous domination musulmane, a été dévolue à l'Église de saint Jacques par Calixte en 1124⁶⁴. Patrick J. O'Bannion considère plutôt le chemin d'Espagne comme un projet maritime lié aux conquêtes d'Alphonse le Batailleur sur l'Èbre⁶⁵. Ce dernier semble en outre avoir contribué au projet en donnant pour vocation au nouvel Ordre de Monreal del Campo qu'il fonde en 1128 la libération de *l'iter per Hispaniam*⁶⁶. De

⁶² *Ibid.*

⁶³ Concernant le concile de Toulouse, voir Patrick J. O'Banion, « What has Iberia to do with Jerusalem? Crusade and the Spanish route to the Holy Land in the Twelfth century », *Journal of Medieval History*, 34, 2008, p. 386-387, dont les notes en bas de pages 18,19 et 20.

⁶⁴ José Luis Martín, « Reconquista y cruzada », *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa, III, 1996, p. 227-228.

⁶⁵ Patrick J. O'Banion, *op.cit.*, p. 383-395.

⁶⁶ William J. Purkis, *op. cit.*, p. 134.

fait, on ne sait pas précisément quel a été le véritable objectif de Diego Gelmírez. Est-ce que le projet a avorté en raison de sa démesure? Est-ce que le projet était concerté avec Calixte? Est-ce que la mort de Calixte a brisé l'élan du projet? Est-ce que le projet résultait d'une concertation avec Alphonse le Batailleur? Ou bien, tout simplement, et c'est possible, personne n'a véritablement suivi les directives de l'archevêque de Compostelle. Diego Gelmírez sait néanmoins que parmi les nombreuses routes menant les croisés à Jérusalem, il en existe une qui passe par la Galice. L'*Historia Compostellana* rapporte le passage de croisés en provenance des îles britanniques qui, chemin faisant vers l'Orient, débarquent en Galice⁶⁷. Il espère peut-être profiter du passage des croisés venus du Nord et des forces vives en Espagne pour contribuer au conflit ibérique et à celui d'Orient simultanément. Son projet semble toutefois avoir trouvé peu d'écho, et l'appel à la croisade retrouvé dans le *Codex Calixtinus* souligne le détachement pris par l'Église de Compostelle par rapport à l'*iter per Hispaniam* pendant l'époque de production du manuscrit. La croisade promulguée par le *Codex Calixtinus* favorise plutôt le chemin vers le sanctuaire de saint Jacques. L'Église de Compostelle devient pour l'Espagne ce que Jérusalem est pour la Terre Sainte : l'épicentre du mouvement de croisade.

4.4 Fondements historiques de la croisade d'Espagne selon le *Guide du Pèlerin*

L'appel de Calixte à la croisade d'Espagne clôt le *Pseudo-Turpin* et fait la transition vers le cinquième livre. De manière générale, le *Guide du Pèlerin* ne traite pas de la lutte contre les musulmans. En revanche, il succède au *Pseudo-Turpin* et semble le compléter : l'un insiste sur le conflit et les fondements historiques du pèlerinage de Compostelle au VIII^e siècle, l'autre met l'accent sur le chemin menant

⁶⁷ HC, op. cit., I, LXXVI.

au sanctuaire de l'apôtre au XIIe siècle, plus précisément vers 1130⁶⁸. Le *Guide du Pèlerin* n'a pas connu la même transmission que le récit du *Pseudo-Turpin* puisque sa tradition manuscrite ne répertorie aucune copie intégrale au XIIe siècle. On peut donc légitimement se demander, comme l'ont fait Alison Stone et Jeanne Krochalis, « Qui a bien pu lire le *Guide du Pèlerin* » si ce n'est ceux qui ont eu accès à la bibliothèque de Compostelle⁶⁹. Néanmoins, les liens qui unissent ces deux derniers livres soulignent l'importance qu'entend accorder le *Codex Calixtinus* à l'expédition de Charlemagne dans l'historicisation du pèlerinage de Compostelle.

D'abord, la relation d'interdépendance entre le *Pseudo-Turpin* et le *Guide du Pèlerin* se perçoit dans les itinéraires proposés. Les quatre chemins présentés dans le premier chapitre du *Pseudo-Turpin* menant à Compostelle partent tous de France pour se réunir ultimement à Puente la Reina, village situé à proximité de la victoire de Charlemagne sur Aigoland (XIV)⁷⁰. Depuis ce lieu, le *Guide du Pèlerin* indique qu'il n'existe qu'une seule voie vers Compostelle. Les étapes et le nom des bourgs de la péninsule ibérique brièvement énumérés dans le chapitre II et III suivent, comme l'a souligné Manuel C. Díaz y Díaz, globalement la trajectoire du récit du *Pseudo-Turpin* : Port de Cize, Pampelune, Najéra, Sahagun, Compostelle⁷¹. Le chapitre VII du *Guide du Pèlerin* sur « les Reliques des saints à révéler en cours de route lors du pèlerinage de Compostelle » présente également les lieux de sépulture des sept saints figurants dans « Les cimetières sacro-saints, l'un près d'Arles et l'autre à Blaye » (XXVIII) du *Pseudo-Turpin*⁷². La référence aux nombreux tombeaux du cimetière

⁶⁸ Voir Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino*, op. cit., p. 82.

⁶⁹ Alison Stones et Jeanne Krochalis, « Qui a lu le Guide du pèlerin ? », *Pèlerinages et croisades, Actes du 118e colloque de Pau*, 1993, Paris, C.T.H.S., 1995, p.11-36.

⁷⁰ Dans les faits, trois de ces routes (celle de Notre-Dame du Puy, de Vézelay et de Tours) se réunissent à Ostabat pour traverser les Pyrénées au port de Cize pour ensuite rejoindre Puente la Reina.

⁷¹ Manuel C. Díaz y Díaz, « Santos en los caminos », dans « Visitandum est ». *Santos y cultos en el Codex Calixtinus : actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 120, 124 et 126.

⁷² Il est à noter que saint Gilles, qui apparaît dans le *Guide du Pèlerin*, n'est pas mentionné dans le *Pseudo-Turpin*. En revanche, l'association de son nom à un chemin de pèlerinage est abordée dans le sermon *Veneranda Dies* et plusieurs miracles du second livre sont liés à ceux de son culte. À ce sujet, voir notamment la traduction espagnole du *LSJ*, op. cit., p. 327, note 430.

des Alyscamps est en outre sensée rappeler la mort de ceux qui y ont été ensevelis suite à la bataille de Roncevaux (XXI) et celle contre le prince Fourré de Navarre à Montjardin (XVI)⁷³.

Le peu d'importance accordée aux cultes ibériques dans le chapitre VII accentue la position privilégiée de saint Jacques. Seuls les lieux de culte de saint Dominique de la Chaussée — qui a voulu être enterré sous le chemin qu'il a construit entre Najéra et Redecilla —, de Facond et Primitif et de saint Isidore à Léon sont mentionnés. Tous ces lieux participent à orienter le chemin vers un unique but, celui du sanctuaire de saint Jacques. Il est par ailleurs étonnant de ne retrouver que très peu de références au terme « iter » dans l'ensemble du *Guide du Pèlerin*. Celles-ci apparaissent surtout dans les titres donnés aux différents chapitres. En revanche, le terme de « via » se trouve en abondance, souvent employé pour désigner la route menant au sanctuaire à visiter et accompagné de « visitandum est »⁷⁴. La relation classique d'« iter » comme déplacement et « via » comme chemin semble globalement la norme, mais ce qui ressort surtout est le sens purement matériel attribué à la route. Ce parcours terrestre s'articule néanmoins vers des lieux de cultes où le pèlerin effectue nécessairement lors de son séjour une transition verticale vers le ciel⁷⁵. Le lieu qui polarise l'ensemble est le sanctuaire de saint Jacques. L'auteur du chapitre VII du *Guide du Pèlerin* rappelle que « c'est surtout le corps très saint de l'apôtre Jacques qu'il

⁷³ La référence aux Alyscamps dans le *Pseudo-Turpin* est une appropriation par le culte de saint Jacques, tout comme la *Chanson de Roland*, de la matière de la geste de la *Chanson de Guillaume*.

⁷⁴ L'emploi courant de « Visitandum est » est la raison qui explique le titre donné au collectif dirigé par Paolo Caucci Von Saucken, « Visitandum est ». Santos y cultos en el Codex Calixtinus : actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela : Xunta de Galicia, 2004, p. 303. Une piste de recherche intéressante, que Didier Méhu nous a proposée, mais dont nous n'avons malheureusement pas pu emprunter compte tenu de la grandeur de ce projet, serait de considérer dans l'ensemble du manuscrit, les termes relatifs au déplacement (*iter* et ses déclinaisons, *peregrinatio*, *deambulatio*, mais aussi tout ce qui relève du déplacement concret, tel que *ire*, *redire*, *revertire*) pour voir de quelle manière le *Codex Calixtinus* construit véritablement un discours sur la pérégrination (vers les lieux saints, vers Compostelle en particulier, sur Jérusalem, etc.).

⁷⁵ Sur la construction de l'espace, voir Alain Guerreau, « Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maïeul », *Journal des Savants*, 1997, p. 363-419; et Didier Méhu, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentation*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2007, p. 275-293.

convient de révéler avec le plus de dévotion dans la ville de Compostelle »⁷⁶. Les nombreux folios consacrés à l'Église de Compostelle et à la description idéalisée de la cathédrale en toute fin du *Guide du Pèlerin* abondent en ce sens.

D'autre part, le *Guide du Pèlerin* s'inspire du récit du *Pseudo-Turpin* pour présenter plusieurs sites. D'abord, le chapitre III fait référence à la bataille où les lances des chrétiens prédestinés à mourir ont resplendi (VIII du *Pseudo-Turpin*) pour se référer à la ville de Sahagún. Cet épisode du *Pseudo-Turpin* évoque que ce fut à cet endroit que l'empereur a plus tard élevé une basilique pour les restes des deux martyrs romains Facond et Primitif⁷⁷. L'abbaye de Sahagún revêt par ailleurs une importance considérable dans l'histoire religieuse de l'Espagne. Elle a été une des premières institutions religieuses du ponant ibérique à avoir adopté la liturgie romaine et à s'être réformé aux standards romains. Elle a notamment été le siège abbatial de Bernard de Sédillac avant son archiépiscopat à Tolède et un lieu affectueux par Alphonse VI, qui y est entre autres enterré. L'intégration de la ville et de l'histoire de l'abbaye dans le récit du *Pseudo-Turpin* diminue l'importance de l'endroit en l'établissant comme un lieu de passage et non pas une finalité comme l'Église de Compostelle. Klaus Herbers a par ailleurs souligné que les récits de miracles sont présentés de manière à neutraliser, voire à subordonner d'autres centres de pèlerinage en concurrence avec Compostelle⁷⁸. Selon lui, le *chemin* de saint Jacques se convertit en *chemin de miracle* reliant toute l'Europe à Compostelle. Les chrétiens des XIe-XIIe siècles ne connaissent donc pas seulement Compostelle comme le lieu de sépulture de saint Jacques, mais également comme le chemin menant à ce lieu.

Ensuite, dans le chapitre VII, le *Guide du Pèlerin* se réfère à la Croix de Charlemagne sur le col du Port de Cize (ch. XXI du *Pseudo-Turpin*) comme étant la première station de prière de saint Jacques. Selon le récit, l'empereur et son armée ont

⁷⁶ *LSJ, op. cit.*, f. 207 : « Tandem beati Iacobi apostoli corpus dignissimum summopere atque studiosissime in urbe Compostellan [sic= Compostellana] visitandum est ».

⁷⁷ Le nom de Sahagún provient de Sanctus Facundus, Saint Facond.

⁷⁸ Entre autres, dans Klaus Herbers, « Codex Calixtinus. The Book of the Church of Compostela », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010, p. 141.

construit cette croix avant de bâtir une route menant à Compostelle et se sont agenouillés en direction de la Galice en adressant une prière à Dieu et à saint Jacques. Le *Guide du Pèlerin* rapporte que depuis ce moment « les pèlerins [arrivés à la croix] ont coutume de s'y agenouiller, de se tourner vers la patrie de saint Jacques [la Galice], et de prier, chacun plantant dans le sol la croix latine qui est leur insigne, à tel point qu'on peut y trouver jusqu'à mille croix »⁷⁹. Dans ce même chapitre, il est fait mention de la vallée du Val Carlos, où Charlemagne a dressé son campement lorsque ses soldats ont été tués à Roncevaux (ch. XXIII du *Pseudo-Turpin*). On y retrouve également une référence à Roncevaux, théâtre de la bataille dans laquelle Marsire, Roland et plusieurs combattants ont été tués (ch. XXI à XXIII du *Pseudo-Turpin*).

Enfin, la conclusion du chapitre VIII du *Guide du Pèlerin* renvoie au chemin menant de Blaye à Saint-Jacques-de-Compostelle. L'itinéraire débute à Blaye, lieu de sépulture de Roland (ch. XXIX du *Pseudo-Turpin*) qui, poussé par le zèle de la foi, est entré en Espagne pour combattre la gente perfide; à Belin, où reposent plusieurs guerriers de Charlemagne qui, après avoir vaincu les armées païennes, ont été massacrés pour la foi chrétienne (ch. XXIX du *Pseudo-Turpin*); et de la basilique des saints martyrs Facond et Primitif, dont Charlemagne a élevé la basilique et où les lances des guerriers prédestinées à mourir fichées en terre ont resplendi. (ch. VIII du *Pseudo-Turpin*). Tous ces exemples montrent l'importance de la figure de Charlemagne pour l'histoire du pèlerinage de Compostelle dans le *Guide du Pèlerin*, voire à l'Église de Compostelle. Les différentes étapes de l'empereur sur le chemin présenté indiquent que les événements associés à son expédition se sont enracinés dans la mémoire collective vers 1130, du moins pour les chanoines de Compostelle.

Plus encore, les sites à visiter présentés tout au long du parcours du *Guide du Pèlerin* permettent dorénavant de pallier à l'idée préconçue que le pèlerinage de

⁷⁹ *LSJ, op. cit.*, f. 196 : « Quapropter peregrini, genua sua ibi curvantes versus Sancti Iacobi patriam, ex more orant et singuli singula vexilla Dominice crucis infigunt ».

Compostelle n'a pas, comme Jérusalem, de résonance contemporaine s'enracinant dans l'histoire chrétienne universelle. Didier Méhu a souligné que le parcours présenté dans le *Guide du Pèlerin* s'apparente à un cheminement dans le temps et dans l'espace qui « à travers les Vies de saints martyrs de la Gaule et les lieux dans lesquelles ils se sont inscrits se termine par une ouverture vers l'Espagne »⁸⁰. Selon lui, les lieux et les épisodes phares de l'histoire de l'Église jadis retrouvés en Orient ont été transférés en Gaule, puis à Compostelle où se réalise désormais le triomphe de l'*Ecclesia peregrinans*. Dans cette perspective, les chanoines de Compostelle possèdent donc désormais les outils pour faire du chemin vers Compostelle un voyage spatio-temporel dans lequel les pèlerins, en sillonnant le parcours historico-religieux tracé par les plus grandes figures du monde chrétien avant de culminer à Compostelle, cheminent dans le temps et dans l'espace chrétien. L'expédition des combattants converge ainsi dans une démarche chrétienne, voire pénitentielle, dès le départ depuis l'autre côté des Pyrénées pour se poursuivre en Espagne, où leurs actions contre les musulmans et/ ou leur pèlerinage vers le sanctuaire de saint Jacques, inspiré de la geste de Charlemagne, participe au triomphe de l'Église de Compostelle, qui se présente dès lors comme le nouveau centre du monde.

4.5 Conclusion

L'idéologie de croisade apparaît de manière manifeste dans le *Codex Calixtinus*. Le lien entre le pèlerinage à Compostelle et la guerre contre les musulmans apparaît dès le début du *Pseudo-Turpin*. L'expédition de Charlemagne, visant à ouvrir un chemin jusqu'au tombeau de l'apôtre Jacques, fonde le pèlerinage de Compostelle et pave la voie des pèlerins pour des siècles à venir. Le séjour de Charlemagne à Compostelle après chacune de ses expéditions se présente comme un stratagème par

⁸⁰ Didier Méhu, « Les figures de l'édifice ecclésial d'après le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle », dans *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX-XVe siècle)*, Toulouse, Privat, 2011, p. 89.

lequel le *Codex Calixtinus* aspire à faire converger les forces guerrières actives en péninsule ibérique vers son lieu de culte. L'attraction de la croisade d'Orient est cependant très forte et la représentation symbolique de la ville de Jérusalem constitue un sérieux défi à relever pour rivaliser avec la croisade d'Orient. L'Église de Compostelle peut néanmoins compter sur les reliques d'un apôtre pour accroître son influence. Elle peut également compter sur l'appui du pape Calixte II qui, promeut non seulement le sanctuaire de saint Jacques au rang d'archevêché, mais normalise également le conflit ibérique à celui de la Terre Sainte. L'appel à la croisade du pape est suffisamment important pour le culte de Compostelle qui décide d'en compiler une version dans le *Codex Calixtinus*. L'emplacement de la lettre à la toute fin du *Pseudo-Turpin* cache pourtant un autre objectif que celui de promouvoir la croisade d'Espagne. Elle a aussi comme visée de confirmer la présence de Charlemagne et les droits de primatie accordés par l'empereur en s'appuyant sur la figure de Calixte pour garantir sa notoriété. Le *Pseudo-Turpin* sert donc à la fois à promouvoir une idéologie de croisade en Espagne, mais également, et surtout en raison de sa compilation dans le *Codex Calixtinus*, à promouvoir l'Église de Compostelle par l'idéologie de croisade. Cette dernière se renforce également par la promotion d'un itinéraire sacralisé dans le temps et dans l'espace qui permet aux pèlerins de parcourir un chemin historico-religieux tout en participant à la propagation et à la consolidation du patrimoine de saint Jacques.

CONCLUSION

Ce mémoire de maîtrise sur les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* dans le *Codex Calixtinus* constitue un objet d'étude qui transcende la simple réflexion concernant la confrontation entre deux sociétés de confessions différentes au XIIe siècle. Bien au-delà de l'aspect strictement militaire, les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* véhiculent des systèmes de pensée qui traduisent d'abord et avant tout l'attachement à une communauté : hispanique, voire nationale dans le cas de la *reconquête*; romaine, voire universelle dans le cas de la *guerre sainte* et de la *croisade*. La conception de la lutte contre les musulmans d'Espagne véhiculée par le *Codex Calixtinus* participe donc aussi à la compréhension de la formation de l'identité de l'Église de Compostelle à une époque où l'ensemble des pouvoirs chrétiens de la péninsule ibérique renoue et normalise leurs rapports avec le reste du monde chrétien.

L'historiographie présentée au tout début de ce travail a montré que les termes de « *reconquête* », de « *guerre sainte* » et de « *croisade* », régulièrement employés pour désigner l'effort des chrétiens dans leur lutte contre les musulmans, renvoient à des concepts dont la définition oppose couramment les historiens, particulièrement depuis les quarante dernières années. Le survol historiographique proposé a été orienté de manière à présenter l'évolution de la recherche avec une attention particulière pour la péninsule ibérique tout en définissant le sens avec lequel nous avons envisagé l'utilisation des notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade*. La présentation de chacune de ces notions définies avec des critères précis et détachés du cadre historiographique nous a ensuite permis de poser les bases conceptuelles à partir desquelles le travail d'analyse de ce mémoire a été réalisé. Cette approche, qui a le mérite d'exposer clairement la définition que nous faisons des différentes notions, n'est cependant pas sans reproche. La proximité sémantique entre les concepts de

reconquête, de *guerre sainte* et de *croisade* rend parfois difficile l'attribution des critères à l'une ou l'autres de ces notions. Une telle démarche permet néanmoins de localiser les « critères hybrides » qui pourraient servir à une future étude consacrée spécifiquement à la relation entre les notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* dans le *Codex Calixtinus*, voire de toute autre source ibérique, et non pas à la recherche des différents critères et à leurs analyses, comme ce fut le cas dans ce travail. Notre démarche consiste plutôt à savoir si les critères propres aux trois notions se retrouvent dans le manuscrit et, ultimement, à déterminer si le codex contient une conception de la lutte qui s'aligne avec un ou plusieurs de ces concepts.

La sélection du *Codex Calixtinus* pour ce genre d'étude n'est pas anodine. Le fait qu'il contienne la première copie datée du *Pseudo-Turpin* en indique la raison première. L'approche du codex a cependant été de ne pas séparer les livres les uns des autres comme la plupart des études l'ont fait jusqu'ici. Cette lecture en contexte favorise la compréhension de ce qui a pu être rapporté à la cathédrale de Compostelle au cours du XII^e siècle. En effet, le manuscrit possède une forte unité d'ensemble, un projet, celui d'exalter saint Jacques et son rôle dans l'histoire de la péninsule ibérique tout en soulignant sa portée universelle. Par ailleurs, le *Codex Calixtinus* est une compilation complexe où tout, depuis sa genèse, peut être matière à débat. L'ouvrage phare de Manuel C. Díaz y Díaz, par son approche codicologique, a néanmoins posé des bases solides sur lesquelles la plupart des chercheurs s'entendent désormais¹. Ce manuscrit a été en grande partie rédigé par un clerc français et compilé à la cathédrale de Compostelle. Selon Manuel C. Díaz y Díaz, le projet de concevoir ce manuscrit — ou celui d'un *Liber Sancti Iacobi* perdu qui aurait été l'archétype à partir duquel le *Codex Calixtinus* aurait été copié — a été concocté par Diego Gelmírez pour rehausser le prestige de son Église à une époque où elle perd de son influence au

¹ Manuel C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988.

profit de celle de Tolède tant en péninsule ibérique qu'au regard de Rome². Suivant cette hypothèse, la recherche et l'analyse des critères relatifs aux notions de *reconquête*, de *guerre sainte* et de *croisade* nous conduit à concevoir le discours de confrontation véhiculé par le *Codex Calixtinus* dans le contexte de globalisation et des enjeux reliés à la normalisation du monde chrétien au XI-XIIe siècle. Ceci contribue à la compréhension de la formation d'une Chrétienté universelle, dirigée par Rome, dans laquelle les différents pouvoirs de l'Hispanie chrétienne cherchent à définir leurs statuts, voire à s'affirmer.

De prime abord, l'absence de références à deux des trois principaux critères établis pour définir le concept de *reconquête* nous a menés à réfléchir sur le contexte compostellan et sur les raisons qui auraient pu inciter l'Église de Compostelle à ne pas promouvoir cette conception ibérique de la lutte. L'absence de référence au patrimoine wisigothique semble intentionnée. L'Église de Compostelle n'a aucun profit à tirer d'une restauration de l'héritage wisigothique. Cette période est non seulement antérieure à l'existence du culte de saint Jacques, mais elle a également pour principal centre religieux la grande rivale de Compostelle, l'Église de Tolède. En ce sens, on peut s'interroger si la réalisation du *Privilège des Vœux* de saint Jacques, par le chanoine Pedro Marcio dans les années 1155-1175, n'est justement pas survenue pour investir la conception néo-wisigothique de l'histoire. Entre-temps, la conception néo-wisigothique de la lutte profite à l'Église de Tolède, mais aussi à la royauté castillo-léonaise qui se réclame l'héritière du royaume perdu. Or, l'Église de Compostelle entretient des relations difficiles avec celle-ci depuis la mort d'Alphonse VI. Pour toutes ces raisons, le *Codex Calixtinus* favorise une conception du passé qui se situe dans un autre registre historique et qui, par le recours à la figure de Charlemagne et celle de saint Jacques, positionne l'Église de Compostelle au sommet de la hiérarchie de l'ensemble des pouvoirs ibériques, tout en normalisant son discours à celui de Rome.

² *Ibid.*, p. 314.

D'autre part, les critères relatifs à la *guerre sainte* abondent dans le manuscrit. La promotion de cette conception ultra-pyrénéenne, voire romaine, de la lutte marque le passage d'une chrétienté régionalisée qui se limite aux royaumes du roi vers une conception totalisante et universelle qui, elle, établit ses frontières face à l'adversaire confessionnel. L'utilisation du terme de *Christianitas* atteste de l'intégration de l'Église de Compostelle à la grande communauté chrétienne. Il serait par ailleurs souhaitable d'avoir une étude consacrée à l'usage du terme de *Christianitas* dans d'autres sources hispaniques afin de savoir à quel type de chrétienté adhèrent les différents centres de production à cette époque. La conception universelle de la lutte dans le codex, normalisée aux standards romains, ne l'empêche pas de promouvoir l'héritage de saint Jacques et d'innover en lui attribuant un rôle militaire. Le *Codex Calixtinus* regorge de passages ayant pu contribuer à l'élaboration de la figure de saint Jacques Matamores qui va au-delà de la traditionnelle référence au miracle de la miraculeuse prise de la ville de Coimbra (XIX). Le rôle de saint Jacques face aux païens dans la liturgie mérite à cet effet une analyse bien plus approfondie que ce qui apparaît dans ce travail. Entre autres, il faudrait pouvoir analyser la fonction de la liturgie à cette époque, les types de sermons et réfléchir sur les influences ultra-pyrénéennes de l'idéal du *Christo-mimesis* (soit l'imitation par les chrétiens de Jésus) dans l'élaboration d'un idéal de *Santiago-mimesis*. La promotion de la martyrialisation des combattants et les concessions spirituelles véhiculées par le *Codex Calixtinus* ont été des moyens utilisés par l'Église de Compostelle pour encourager et influencer les chrétiens à lutter contre l'adversaire confessionnel en péninsule ibérique. Mais, à la lumière du contexte historique, elle semble faire partie d'un projet plus vaste d'encadrer et de soumettre l'activité militaire à son autorité.

Enfin, la notion de croisade apparaît dans le manuscrit à bien des égards. L'expédition de Charlemagne pour la libération du tombeau de sainte Jacques s'associe à l'idée d'ouvrir un chemin de pèlerinage vers Compostelle. Les séjours de Charlemagne à Compostelle après chacune de ces trois campagnes lient quant à eux l'activité militaire ibérique à l'Église de saint Jacques. La croisade d'Espagne

n'exerce cependant pas le même attrait que celle d'Orient, même si le pape Calixte à chercher à normaliser le conflit hispanique à celui de la Terre Sainte en 1123. L'appel à la croisade d'Espagne de Calixte retrouvé dans le manuscrit cache un autre objectif que celui de promouvoir la lutte contre les musulmans. En recourant à la notoriété de la figure de Calixte II, il vise surtout à confirmer la présence de Charlemagne et les droits consentis par ce dernier à l'Église de saint Jacques dans le *Pseudo-Turpin*. Cela constitue un autre argument justifiant le statut de siège apostolique que revendique l'Église de Compostelle pour la péninsule ibérique en tant que dépositaire des reliques de l'apôtre Jacques au XIIe siècle. Or, la division du monde chrétien en trois principaux pôles (Rome, Compostelle et Éphèse) désiré par l'Église de Compostelle fait concurrence à l'autorité romaine en Espagne. L'avènement d'un nouveau pape, moins enclin que Calixte à favoriser l'Église de saint Jacques, coupe court aux aspirations compostellanes. Néanmoins, le *Codex Calixtinus* participe au fondement d'un itinéraire sacralisé dans le temps et dans l'espace qui permet aux pèlerins de parcourir un chemin historico-religieux tout en participant à la propagation et à la consolidation du patrimoine de saint Jacques.

Somme toute, le *Codex Calixtinus* participe à promouvoir une conception ultra-pyrénéenne, voire romaine, de la lutte contre les musulmans de la péninsule ibérique. L'objectif de l'Église de Compostelle a-t-il cependant été de faire la promotion de la lutte contre les musulmans d'Espagne ou la promotion de l'Église de Compostelle par la lutte contre les musulmans d'Espagne? Il semble, à la lumière de ce travail, que ce ne soit pas tant la guerre contre l'adversaire confessionnel qui compte, mais bien le fait de prendre une position d'influence sur l'origine et l'orientation de l'activité militaire en sol ibérique.

APPENDICE A

LES TERMES ASSOCIÉS À LA CONQUÊTE DE TERRITOIRE DANS LE *PSEUDO-TURPIN*

	Subiugare	Auferre	Liberare	Deliberare	Reddere	Adquirere
Prologue			5 ¹			
I	11	10	23, 28	25		24
II					8	
III	37					26, 32, 36, 37
IV	14					
VI						2
X	1				2, 3	
XI						50, 51
XII	7, 18	15				7
XVIII	36				35	
XIX	10					
XX	30			35		30
XXI	5					2
XXIII				30		
XXXIII	11		8			
Appendice A	5	4, 8				4
Appendice D			19			

¹ Noter que le numéro de ligne sera spécifiquement désigné par son numéro dans cette annexe.

APPENDICE B

LES TERMES DÉSIGNANT LES MUSULMANS DANS LE *PSEUDO-TURPIN*

	Sarrasin	Maure	Moabite	Gente perfide	Gente païenne perfide	Païen	Turc
Prologue	1 ¹						
I	10, 22, 23		26	36-37	28		
II	6, 7, 9 (gente sarrasine)			4		14	
III	33					11 (perfide païen)	
IV	3, 7, 9, 12						
VI						1 (le roi Aigoland)	
VIII	10, 11, 28, 28, 29	12					
IX	1, 30, 31	1	1				
X	1, 10					11, 17	
XI	19			8, 14			
XII	11 (langue sarrasine), 17 (gente sarrasine), 34, 35, 36, 45, 46, 48	37					
XIII						33 (le roi)	

¹ Noter que le numéro de ligne sera spécifiquement désigné par son numéro dans cette annexe.

						Aigolan d)	
XIV	3, 4, 5, 13, 15, 16					14	
XV	4						
XVI	9						
XVII	38, 38, 126, 127					118	2
XVIII	6, 9, 16, 27, 32, 34, 35					10	
XIX	2-3 (perfide sarrasin), 44						
XX	29						
XXI	4, 9, 22 (vin sarrasin), 25, 31, 37					22 (femme païenne)	
XXII	2, 7, 7, 10, 11 (marche sarrasine), 13, 15, 16, 17, 22, 26, 32, 41, 44, 47, 51, 52			41, 55			
XXIII	2, 16, 57					10	
XXV	22					10	
XXVI						10	
XXX	15, 17					5 (gente païenne)	
XXXXIII						8, 23,	

						27	
App. B	3, 5 (loi sarrasine), 8, 32, 42					40	
App. D	4, 8, 11, 13			15, 18, 25			

**LES TERMES DÉSIGNANT LES MUSULMANS DANS LE LIVRE DES
MIRACLES**

	Sarrasin	Moabite	Païen	Turc
Table des matières		chapitre 1 ²		chapitre 9
I	8	9		
VII	4, 5, 12, 17	5		
IX				3
XIX	26,			
XXII	4, 9, 15, 16		16	

² Noter que le numéro de ligne sera spécifiquement désigné par son numéro dans cette annexe.

APPENDICE C

LES TERMES UTILISÉS POUR SE RÉFÉRER À LA GUERRE CONTRE LES MUSULMANS ET LEUR EMPLACEMENT DANS LE *PSEUDO-TURPIN*

	Bellum	Debellum	Pugnare	Expugnare	Certare	Decertare
Table des matières	x					
I	x			x		
II				x		
III	x		x	x		
VIII	x		x		x	x
IX	x					
X	x					
XI	x	x		x		
XII	x	x	x		x	
XIII	x					
XIV	x					x
XV	x					
XVI	x	X				
XVII	x	x	x	x	x	x
XVIII	x		x	x		
XIX			x	x		
XXI	x		x	x		
XXII	x					
XXIII	x		x	x		
XXV	x					
XXVI	x			x		
XXX	x					
XXXI	x					
XXXIII				x		
App. D						

LES TERMES UTILISÉS POUR SE RÉFÉRER À LA GUERRE CONTRE LES MUSULMANS ET LEUR EMPLACEMENT DANS LE *LIVRE DES MIRACLES*

	Bellum	Debellum	Pugnare	Expugnare	Certare	Decertare
I		x	x			
VII		x	x			
IX	x					x
XIX			x			

APPENDICE D

LES TERMES DÉSIGNANT LES COMBATTANTS CHRÉTIENS DANS LE
PSEUDO-TURPIN

	Bellator	Certans	Exercitus	Pugnator	Miles
Table des matières			X		
Prologue			X		
I			X		
II					
III					X
VI			X		
VII			X		
VIII	X	X	X	X	X
IX			X		X
X			X		
XI	X		X	X	X
XII		X	X		X
XIII			X		
XIV			X		
XV		X			
XVI			X	X	
XVII				X	
XVIII	X		X	X	X
XIX				X	
XX		X			X
XXI			X	X	
XXII			X		
XXIII			X	X	
XXV			X		X
XXVI			X	X	X
XXIX			X		X

XXX			x		
XXXI			x		
XXXII					x
XXXIII			x		
App. A				x	
App. B			x		

LES TERMES DÉSIGNANT LES COMBATTANTS CHRÉTIENS DANS LE
LIVRE DES MIRACLES

	Bellator	Certans	Exercitus	Pugnator	Miles
Table des matoères					x
I			x		
VII					
IX					x
XIX		x			x
XXII					

APPENDICE E

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE I

Célébration de sa passion (25 juillet)**Ch. II :** Calixte : *Vigiliae noctis sacratissimae* (24 juillet)

- Apôtre de la Galice (titre, f. 6v)
- Les Galiciens ont reçu son corps (f. 10)
- En Espagne, (bain fait par les sarrasins) (f. 11)
- Saint Jacques « tonna » jusqu'en Galice (f. 12v)
- Fortunat : « rayonne » depuis Galice terre (f. 18)

Ch. IV : Calixte : Passion brève *Gaio quatuor annis* (25 juillet)

- Apôtre de la Galice (titre, f. 18)
- Patron de la Galice (une seconde main a ajouté Espagne) (f. 18)

Ch. V : Calixte : Sermon sur la Passion *Celebritatis sacratissime* (25 juillet)

- Gloire des Espagnols, avocat des Galiciens (f. 20)
- Berger de piété du peuple espagnol (f. 20)
- 25 juillet : célébrée non seulement en Galice, mais partout (f. 20)
- 30 décembre : translation de saint Jacques Jérusalem à Galice (f. 20)
- Miracle de saint Jacques en Galice, mais aussi tous ceux qui l'invoquent (f. 20v)
- Patron de la Galice (une seconde main a ajouté « Ispanie ») (f. 20v)

Ch. VI : Calixte : *Spirituali igitur jocunditate* (25 juillet)

- Patron de la Galice (f. 24v)
- Translation de saint Jacques de Jérusalem à la Galice (f. 27)

Ch. VII : Calixte : *Adest nobis, dilectissimi fratres* (25 juillet)

- Titre : Saint Jacques de Galice (f. 31)
- Patron de la Galice (f. 31v)
- « Réjouis toi, Espagne, qui par les mérites de saint Jaques est amené vers le céleste palais. Sois heureuse, Galice, saint Jacques t'illustre » (f. 31)
- Sa basilique en Galice (f. 42v, f. 43, f. 43v, f. 44)
- Translation de saint Jacques de Jérusalem à la Galice (f. 43, f. 44)
- Enterré en Galice (f. 43v)
- Vénééré non seulement en Galice et en Espagne, mais partout (f. 43v)

Ch. VIII Bède : *Dominus conditor ac redemptor* (25 juillet)

- Apôtre de la Galice (titre, f. 44v)

Ch. IX : Calixte : *Passion Majeur* (25 juillet)

- De Jérusalem à la Galice par ses disciples Disciple (f. 52v)

Ch. XII : Calixte : *Preclara sollempnia* (28 juillet)

- Patron de la Galice (f. 57)

Ch. XV : Saint Léon, ou Saint Maxime : *Exultemus in Domino* (31 juillet)

- Notre patron (Galicien ou Espagnol?) (f. 67)
- Pèlerins de partout vers Galice (f. 67)
- Saint Jacques en Espagne (théorie des trois sièges) (f. 71)
- Translation par ses disciples jusqu'en Espagne, à son extrême, jusqu'en Galice, à Compostelle (f. 71)
- Patron des Espagnols (première référence au patronage de saint Jacques sur l'Espagne seule?) (f. 71)
- « Que se réjouisse l'Espagne »(f. 71)

Ch. XVI : Saint Jérôme, Maxime ou Jean : *Sollempnitatem hodiernam* (31 juillet)

- Notre patron (dans le titre = « repose en Galice ») (f. 72v)

Célébration de la translation et de l'élection de saint Jacques (30 décembre)

Ch. XVII : Calixte: *Veneranda dies* (30 décembre)

- Patron de la Galice (f. 74)
- Illustre peuple espagnol et surtout les galiciens (f. 74)
- Translation de son corps de Jérusalem à Compostelle (f. 74v)
- Translation de son corps par ses disciples de Jérusalem à la Galice (f. 74v)
- Ses disciples prêchent et régénèrent dans le baptême l'Espagne et la Galice (f.74v)
- Transféré pour favoriser avec son patronage non seulement les galiciens, mais aussi tous ceux qui visitent son tombeau (f. 75v)

Dans la section des versions apocryphes

- Rocher originaire de Galice (f. 75v)
 - Malédiction lancée par saint Jacques sur la Galice (f. 76)
 - Translation de son corps par les anges ou un bateau de cristal de Jérusalem à la Galice (f. 76)
-
- Illustre l'Espagne et surtout la Galice (f. 78)
 - Saint Jacques est venu honorer l'Espagne et la Galice (f. 78)
 - Translation de Jérusalem à la Galice (f. 78)
 - Sa basilique en Galice (f. 78, f. 79, f. 79v)
 - Saint Jacques brille en Galice (f. 79)
 - Les Espagnols aiment saint Jacques (f. 80)
 - Guide et pasteur du peuple galicien (f. 91)
 - Heureux peuple d'Espagne et de Galice (f. 91)
 - « Vis justement, peuple espagnol » (f. 91v)
 - Heureuse terre de Galice (f. 91v)
 - Peuple inculte de la Galice (f. 91v)
 - Fortunat : « «Gente galicienne, chantez au Christ pour le remercier de la venue de st Jacques » (f. 92v)
 - Peuple de Galice (f. 92v)
 - Basilique en Galice (f. 92v)
 - Saint Jacques, l'honneur des Espagnols (f. 93)
 - Tombeau en Galice (f. 93v)

Ch. XVIII : Grégoire : *Audistis, fratres karissimi*, (30 décembre)

- Titre : Translation de saint Jacques de Jérusalem en Galice (f. 93v)

Ch. XIX : Calixte : *Sollemnia sacra presentia* (30 décembre)

- Apôtre de la Galice (f. 93v)
- Pèlerins jusqu'en Galice (f. 97)
- Si les Espagnols ou les autres chrétiens sont faits prisonniers des maures (f. 97v)
- Tombeau en Galice (f. 97v)
- Gens accourent en Galice (f. 98)

Ch. XX : Saints Jérôme, Augustin, Grégoire et Calixte : *Festivitatem electionis et translationis* (5 janvier)

- Chef et pasteur des habitants de l'Espagne et de Galice (f. 98)

L'office

Ch. XXII

- Fulbert évêque de Chartres (24 juillet) : Accomplit des miracles en Galice (f. 101v)
- Calixte : Que se réjouisse peuple Galice (f. 104)
- Guillaume Jérusalem : corps visité à Compostelle (f. 105)
- Évêque revenant de Jérusalem (lien miracle XVIII) : splendeur des galiciens (f. 110v)
- Inconnu : Lumière et gloire d'Espagne (f. 112v)

Ch. XXV

- Vers du pape Calixte à chanter lors de la procession de saint Jacques dans la solennité de sa Passion (25 juillet) et de sa translation (30 décembre)
- «Honneur de la terre de Galice» (f. 118)

Ch. XXVI :

- Calixte : Messe pour le 25 juillet
 - Patron des Galiciens (f. 118v)

- Prose en latin, grec et hébreux
 - Que se réjouisse l'Espagne (f. 120)
 - Translation de Jérusalem à Galice (f. 120V)
- Peuple du monde vers Galice (f. 121v)
- Gloire de Galice (f. 122)

Ch. XXVII : Messe pour les pèlerins à dire à toutes les messes composée par Calixte

- Guillaume Jérusalem : chef des Galiciens, et des Espagnols (f. 123)

Ch. XXVIII : Calixte (sept messe pour diverses fêtes de l'Octave)

- Avocat de la Galice (f. 124)

Ch. XXIX : Calixte (30 décembre)

- Translation de son corps de Jérusalem à la Galice (f. 129)

Ch. XXX :

Calixte (messe pour le 30 décembre)

- avocat du peuple de Galice (f. 129v)
- Anselme : accomplit prodige en Galice (f. 130v)
- Robert Cardinal romain :
- rayonne pour les galiciens (f. 132)
 - Gardien et défenseur de l'Espagne (f. 132)
- Fortunat, Évêque de Poitier :
 - Il règne vigoureusement en Galice (f. 132v)
 - Celui qui aime les hispaniques, les maures, les perses, les britanniques (f. 132v)

Ch. XXXI

Fulbert, Évêque de Chartres (messe farcie)

- Apôtre de la Galice (f. 133)
- Toi qui a enrichi de son corps le peuple de Galice (f. 135)
- Benedicamus, docteur Galicien : saint Jacques illustre la province d'Espagne (f. 139)

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE II

Prologue
- Patron de la <u>Galice</u> - Miracle en <u>Galice</u>
I. Calixte
- la fureur des Sarrasins croît en <u>Espagne</u> (implorée par une guerre depuis l'Espagne)
II. Bède
- Saint Jacques en <u>Galice</u>
IV. Hubert, chanoine de Besançon
- Apôtre de la <u>Galice</u> - Saint Jacques, en <u>Galice</u>
VI. Calixte
- Vers le tombeau de saint Jacques par la terre d' <u>Espagne</u>
VII. Calixte
- Saint Jacques de <u>Galice</u>
VIII. Calixte
- Apôtre dans les terres de <u>Galice</u>
IX. Calixte
- Basilique dans les terres de <u>Galice</u>
XI. Calixte
- Saint Jacques dit : « viens jusqu'en <u>Galice</u> »
XII. Calixte
- Vers le tombeau de l'apôtre en <u>Galice</u>
XIV. Calixte
- Basilique en <u>Galice</u>

XVI. Anselme

- Tombeau dans les terres de Galice

XVII. Anselme

- Vers saint Jacques de Galice

XIX. Calixte

- Honneur d'Espagne.

XXII. Calixte

- Basilique de saint Jacques en terre de Galice

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE III

Prologue. Calixte

- Apôtre de la Galice
- Saint Jacques prêche en Galice avec neuf disciples
- Deux disciples restent, les autres repartent à Jérusalem avec saint Jacques
- Après avoir subi la passion, le corps de saint Jacques est transporté par ses disciples de Jérusalem vers la Galice, où il a été enterré par ses disciples.
- Ses disciples vont vers Rome pour devenir évêques, puis retournent prêcher la foi chrétienne dans les Espagnes, encore païennes.

I

- Translation du corps de saint Jacques de Jérusalem à la Galice.
- Prédication de saint Jacques vers les côtes d'Espagne avec sept disciples
- Les disciples apportent son corps et accostent au port d'Iría, qui est en Galice

II. Léon

- Transféré en Espagne, après sa mort, à la terre de Galice
- Disciple prêche partout en Espagne.

III. Calixte

- Alphonse, roi d'Espagne

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE IV

Titre : *Expedimento et conversione Yspanie et Gallecie* (f. 162v)

Prologue : Campagne de Charlemagne en Espagne (f. 163)

- Charlemagne est allé libérer la terre d'Espagne et de Galice des Sarrasins (f. 163v)
- Le triomphe de Charlemagne sur les Sarrasins d'Espagne (f. 163v)
- 14 ans en Espagne et en Galice (f. 163v)
- Exploit que Charlemagne a réalisé en Espagne (f. 163v)

Table des matières

- Capitulum III. Des noms des villes d'Espagne (f. 163v)
- Capitulum XXVI. Les chemins d'Espagne (la croisade d'Espagne) (f. 164)

I

- Prédication de saint Jacques (*ut fertur*) en Galice (f. 164)
- Translation de son corps de Jérusalem à la Galice; prédication en Galice par ses disciples; mais les Galiciens tombent dans le péché (f. 164)
- Chemin d'étoiles passe par divers endroits dont Navarre et Espagne jusqu'en Galice (f. 164v)
- Corps de saint Jacques ignoré en Galice (f. 164v)
- Saint Jacques demande de suivre le chemin d'étoile jusqu'en Galice pour libérer sa (?) terre, son chemin et visiter sa basilique (f. 164v)
- Charlemagne entre en Espagne (f. 165)

II

- Les Galiciens, après la prédication de l'apôtre et de ses disciples, sont tombés dans l'infidélité païenne (f. 165)
- Les Galiciens régénérés, Charlemagne parcourt l'Espagne d'une mer à l'autre (f. 165)

III

- Territoire acquis en Galice (énumération) (f. 165v)
- Territoire en Espagne (énumération) (f. 165v, f. 166)

- Toute la terre d'Espagne (Andalus, Portugal, [...], Castille, Navarre, [...]) soumis à *l'imperio* de Charlemagne. Mais pas la Galice (f. 166)
- Le nom des rois Francs venus combattre les sarrasins en Espagne (f. 166)

IV

- Idoles en Espagne (f. 166v)
- Un futur roi de France va soumettre toute la terre espagnole (f. 166v)

V

- Avec l'or reçu des rois et des princes d'Espagne, Charlemagne enrichit la basilique de saint Jacques (f. 166v)
- L'or pillé en Espagne (f. 166v)

VI

- Aigoland conquiert la terre d'Espagne (f. 166v)

VIII

- Charlemagne rejoint Aigoland en Espagne (f. 167v)

XI

- Charlemagne accorde la liberté à ceux qui vont avec lui en Espagne (f. 169v)
- Partir en Espagne (deux fois) (f. 169v, f. 170v)

XII

- Charlemagne a conquis la terre d'Espagne et de Gascogne (f. 171)

XVI

- Charlemagne prend toute la terre de Navarre (f. 173v)

XVIII

- Charlemagne distribue les terres et les provinces d'Espagne : (f. 177v)
 - La Navarre et Vasconie aux Bretons
 - La Castille aux Français
 - Nájéra et Saragosse aux Grecs et Italiens
 - Aragon aux Poitevins
 - Andalousie aux Allemands
 - Portugal aux Danois et aux Flamands
 - Galice : les Français ne veulent pas l'habiter car elle est trop rude

- Après son expédition, personne n'osa plus combattre Charlemagne en Espagne (f. 177v)

XIX

- Charlemagne est allé à la terre de Saint Jacques, en Espagne (f. 177v)
- Charlemagne a ordonné lors d'un concile que tous les prélats, princes et rois chrétiens, tant Espagnols que Galiciens, obéissent à l'évêque de saint Jacques (f. 177v)
- Charlemagne soumet toute la terre espagnole et galicienne à l'Église de Compostelle (f. 177v)
- Tous les propriétaires d'Espagne et de Galice doivent donner un tribut à l'Église de Compostelle à chaque année (f. 177v)
- Les conciles d'Espagne et les consécérations d'évêque doivent être réalisés à Compostelle (f. 177v)
- Siège apostolique en Galice (f. 178)
- La Galice libérée des sarrasins par Charlemagne (f. 178v)

XX

- Charlemagne respecte quatre fêtes en Espagne : Noël, Pâques, Pentecôte et jour de saint Jacques (f. 178v)
- Charlemagne est retourné d'Espagne en Gaule après avoir libéré la Galice (f. 179)

XXI

- Charlemagne conquiert toute l'Espagne (f. 179)
- Retour d'Espagne vers la France de Charlemagne (f. 179)
- Marsire et Beligand, envoyés en Espagne depuis la Perse (f. 179v)
- Possibilité de Marsire de gouverner toute l'Espagne s'il reçoit le baptême (f. 179v)

XXIX

- « Messe » pour ceux qui en Espagne subissent le martyre (f. 185)

XXX

- Turpin évoque les calamités et blessures d'Espagne (f. 185v)
- Charlemagne demande à saint Denis de donner pour tous ceux qui en Espagne ont reçu la couronne du martyre (186)
- Saint Denis accorde le pardon du péché à tous ceux qui dans la guerre contre les Sarrasins en Espagne sont morts ou mourront (f.186)

XXXII

- Depuis le retour de Charlemagne d'Espagne (f. 188)

XXXIII

- Roland, avant d'entrer en Espagne (f. 188v)

Appendice A

- Ceux qui en Espagne reçoivent le martyre pour la foi (f. 189v)
 - « Messe » pour tous ceux qui depuis Charlemagne à aujourd'hui ont souffert le martyre en Espagne ou en Terre Sainte (f. 190)

Appendice B

- Après la mort de Charlemagne, la terre de Galice vivait en paix jusqu'à l'arrivée d'Almansour de Cordoue (f. 190)
 - Almansour soumet aux lois sarrasines la terre galicienne et espagnole (f. 190)
 - Galice : patrie de saint Jacques (f.190)

Appendice D

- Les Sarrasins en Espagne «font du mal aux confrères chrétiens» (f. 191)
 - L'importance d'aller en Espagne (f. 191)
 - Charlemagne établit le chemin d'Espagne (croisade; *Itinera yspanica*) (f. 191)
 - Ceux qui vont combattre en Espagne (f. 191)
 - Combattre le peuple infidèle en Espagne ou en Terre Sainte (f. 191v)

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LIVRE V

I

- Chemin en terre d'Espagne (f. 192)

III

-Compostelle, plus belle ville d'Espagne (f. 193)

V

- Alphonse, Empereur d'Espagne et de Galice (f. 193v)

VI

- La viande de l'Espagne et de la Galice n'est pas bonne pour les étrangers (p194)

VII

- Port de Cize : porte d'Espagne (f. 195v)
- Charlemagne et son armée en Espagne; une croix orientée vers la Galice (f. 196)
- Avant que l'Espagne ne devienne une terre chrétienne, les Navarrais et les Basques volaient ou tuaient des pèlerins allant vers Compostelle (f. 196)
- Jules César envoie en Espagne les nubiens pour soumettre les espagnols (f. 196v)
- Après le Mont Oca, on voit les terres espagnoles, puis les terres galiciennes (f. 197)
- Les Galiciens sont plus près des français que les autres peuples espagnols (f. 197v)

VIII

- Charlemagne en Espagne pour combattre les Musulmans (f. 206v)
- L'armée de Charlemagne partie en Espagne (f. 207)
- Carthage, ville d'Espagne (f. 197v)

IX

- Apôtre de la Galice (f. 297)
- Alphonse, roi d'Espagne (f. 212)

LES RÉFÉRENCES À L'ESPAGNE ET À LA GALICE : LES APPENDICES

- Aton de Troyes : visité en Galice (f. 214v)

-Gualteiro Château- Renard (lien *Benedicamus*, Liber I, fin XXXI)

- Saint Jacques illustre l'*Espagne* et la Galice (f. 216v)

- Lettre du Pape Innocent : Saint Jacques de Galice (f. 221)

- *Dum pater familias Alleluya* en Grec :

- Saint Jacques et l'Espagne (f. 222)
- Galice : sa gloire (f. 222)

- L'hymne (brevière romaine, du commun des Confesseurs) (f. 222v)

- lui a été donné en patronage l'Espagne

- Lecture pape Léon et Panicha sur la Translation de saint Jacques

- translation du corps de saint Jacques sur les plages espagnoles (f. 224)

APPENDICE F

GRILLE D'ANALYSE SUR LES BÉNÉFICES SPIRITUELS

Chapitres	Types de bénéfices spirituels	Destinataires des récompenses	Accordé par...
I	- Couronne de récompense spirituelle - Couronne céleste	-Charlemagne, pour son expédition en Espagne -Charlemagne, en échange de ces travaux en Espagne	-Saint Jacques Saint Jacques, en demandant au Seigneur
VII	- Palme du martyr - Palme du matyre - Salut -Palme du triomphe dans le royaume céleste	- ceux qui meurent dans la bataille pour la foi de Dieu - Père de Roland - Salut assuré des combattants chrétiens -Charlemagne et son armée	
X	- Palme du martyre -Couronne du martyre	-ceux qui meurent pour la foi du Christ -ceux qui meurent au combat	
XI	- Absolution des péchés	-ceux qui partent en campagne en Espagne et qui ont reçu l'accord de leur souverain	Turpin, par le Seigneur
XII	- Il ne sera pas couronner	- celui qui n'a pas loyalement combattu	- Dit l'apôtre

XVII	- Palme du martyr	- ceux que Charlemagne a caché dans un oratoire après que le Seigneur lui ait révélé que ces hommes allaient mourir au combat. Ces derniers, même s'ils ne sont pas morts par l'épée, ont tout de même reçu la palme du martyr.	
XXI	-La couronne du royaume des cieux par le martyr	- ceux qui vont combattre et n'ont point pêché et les combattants qui ont pêché (ivresse, fornication), mais qui se sont confessé à Dieu	- Dieu, en confessant des péchés
XXIII	- Absolution des péchés -Absolution des péchés	- Roland -Souhait de Roland pour tous les combattants qui sont mort pour Dieu	Prêtre avant le combat, Dieu lors de son agonie
XXIX	- Martyre	-Roland et ceux qui sont mort en Espagne pour l'amour de Dieu	
XXX	- Salut et couronne du martyr -Absolution des péchés	- ceux qui sont allé combattre en Espagne -ceux qui sont mort ou qui mourront en Espagne	-Demande de Charlemagne à saint Denis -Saint Denis
XXXII	-Salut des victimes -Couronne des martyres	-L'argent donné par Charlemagne chaque année pour la fête des martyres -Charlemagne, pour avoir combattu en Espagne	

App. A	<ul style="list-style-type: none"> - Martyr du Christ - Couronne de victoire - Martyre - Couronné dans le ciel 	<ul style="list-style-type: none"> - Turpin - Turpin - ceux qui sont mort en Espagne - ceux qui sont mort en Espagne 	
App. B	<ul style="list-style-type: none"> - Gloire céleste 	<ul style="list-style-type: none"> - ceux qui défendent la patrie de saint Jacques (la Galice) 	
App. D	<ul style="list-style-type: none"> - Absolution des péchés - Absolution des péchés (depuis le baptême jusqu'à la confession) - Couronné dans le ciel - Palme du martyre 	<ul style="list-style-type: none"> - ceux qui sont allé et qui iront en Espagne combattre les musulmans, augmenter la chrétienté, libérer les captifs chrétiens et qui ont reçu le martyre - ceux qui, avec le signe de croix sur eux, vont combattre les musulmans en Espagne ou en Terre Sainte - ceux qui vont combattre en Espagne, au même titre que les saints martyres qui y ont reçu la palme du martyre depuis des siècles et des siècles 	<ul style="list-style-type: none"> - Turpin - Calixte Calixte

APPENDICE G

INITIALE « C » DU FOLIO 1 :
PAPE CALIXTE ET LA RÉALISATION DU
CODEX CALIXTINUS

(Source : *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*,
CF14, fol. 1), ACS – Archives de la Cathédrale
de Saint-Jacques-de-Compostelle

APPENDICE H

INITIALE « I » DU FOLIO 4 :
SAINT JACQUES APÔTRE

(Source : *Liber Sancti Jacobi*, Codex Calixtinus, CF14, fol. 1), ACS – Archives de la Cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle

APPENDICE I

MINIATURE DU FOLIO 162 SUITE À LA RESTITUTION DE 1966 : LE
SONGE DE CHARLEMAGNE

(Source : *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, CF14, fol. 162), ACS – Archives de la Cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle

APPENDICE J

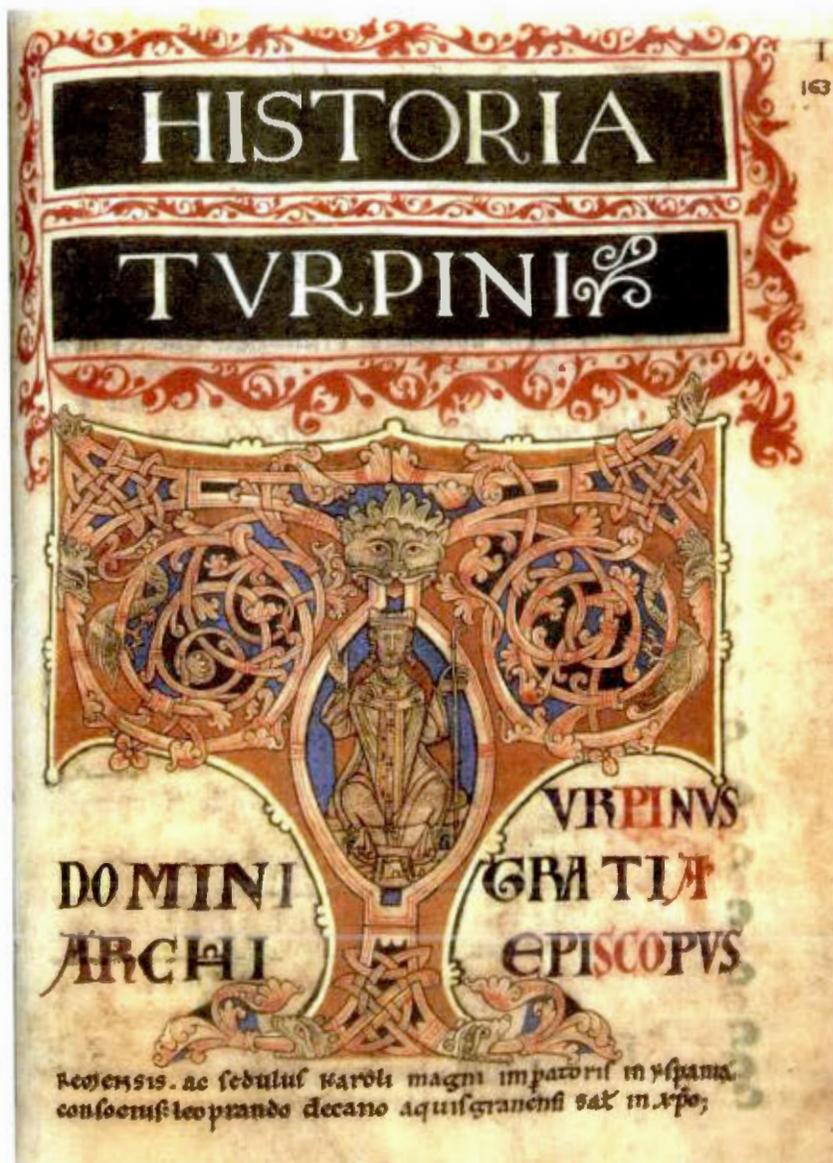
ENLUMINURE DU FOLIO 162v : LE DÉPART DE CHARLEMAGNE ET DE SON ARMÉE VERS L'ESPAGNE ET LA SCÈNE DES SIX COMBATTANTS



(Source : *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, CF14, fol. 162v), ACS – Archives de la Cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle

APPENDICE K

INITIALE « T » DU FOLIO 163 : HISTORIA TURPINI



(Source : *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, CF14, fol. 163),
ACS – Archives de la Cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle

BIBLIOGRAPHIE

Sources

ABD ALLAH, *El siglo XI en 1ª persona. Las "memorias" de Abd Allah, último rey Ziri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, sous la dir. d'Évariste LÉVI-PROVENÇAL et Emilio GARCIA GOMEZ, Madrid : Alianza Editorial, 1980.

Cronica Albeldensia, dans *Crónicas asturianas*, édité par Juan Gil Fernández, Oviedo: Universidad de Oviedo, Departamento de historia medieval, Departamento de filología clásica 1985, p. 151-188.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., Fernando LÓPEZ-ALSINA et Serafín MORALEJO ALVAREZ, *Los Tumbos de Compostela*, Madrid: Edilán, 1985.

Historia Compostellana, édité et traduit par Emma Falque Rey, Turnholti : Brepols, 1988.

Historia Compostellana, édité et traduit par Emma Falque Rey, Turnholti : Brepols, 1994.

Historia Compostellana sea hechos de Diego Gelmirez, primer arzobishop de Santiago, édité par José Campelo, traduit du latin en espagnol par Manuel Suárez, Porto : Editorial Porto.

Historia Silense, édité par Justo Pérez de Urbel et Atilano González Ruiz-Zorrilla, Madrid: : Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1959.

Historia Silense, dans *The World of El Cid: Chronicles of the Spanish Reconquest*, édité par Simon Barton et Richard A. Fletcher, Manchester: Manchester University Press, 2000, p. 9-64.

Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus, édité par Klaus HERBERS et Manuel SANTOS-NOYA, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, édité et traduit en espagnol par Abelardo Moralejo, Casimiro Torres et Julio Feo, revue et corrigée par Juan J. Moralejo et María José García Blanco, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2004.

Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus. I) Texto, Transcripción por W. M. Whitehill; II) *Musica*, reproducción in fototipia, seguida de la transcripción por dom German Prado, o.s.b. (Silos); III) *Estudios y índices: El libro de Santiago*, por W. M. Whitehill- *La Música* por dom German Prado, o.s.b. – *Las miniaturas*, por Jesús C. Garcia- *Indices topográfico y onomástico*, Santiago de Compostela, 1944.

LIPSKEY, Glenn Edward, *The Chronicle of Alfonso the Emperor. A translation of the Cronica Adefonsi Imperatoris*, Thèse de doctorat, Northwestern Universit, 1972.

ROMERO DE LECEA, Carlos, José GUERRA CAMPOS et José Fernando FILGUEIRA VALVERDE, *Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino*, Madrid: Joyas Bibliográficas, 1971, coll. «Medievalia Hispanica, 1».

VIELLIARD, Jeanne, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle: Texte latin du XII^e siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, Macon: Protat, 1963.

Ouvrages de références

Le Gaffiot de poche Dictionnaire Latin-Français, nouv. éd. rev. et augm. sous la dir. de Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2001.

Niermeyer, Jan F, C . Kieft, and J W. J. Burgers. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Lexique latin médiéval français/ anglais, Mittellateinischcs Wörterbuch*. Leiden: Brill, 1976.

Monographie spécialisées

ÁLVAREZ BORJE, Ignacio, *La plena Edad Media, siglos XII-XIII*, Madrid : Editorial Síntesis, 2003.

ANGUITA JAÉN, José María, *Estudios sobre el Liber Sancti Jacobi: La toponimia mayor hispana*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2000.

ASSMANN, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge : University Press, 2011.

- BALOUPE, Daniel, et Philippe JOSSERAND, dir., *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècles)*. Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006.
- BALOUPE, Daniel Baloup, Stéphane BOISSELIER et Claude Denjean, *La péninsule ibérique au Moyen Âge* documents traduits et présentés, Presse Universitaires de Rennes, 2003.
- BARBERO, Abilio, y Marcelo VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona : Ariel, 1988.
- BARTON, Simon, *The aristocracy in twelfth-century León and Castille*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- BIGGS, Anselm Gordon, *Diego Gelmirez : First Archbishop of Compostela*, Washington : The Catholic University of American Press, coll. « The Catholic University of American Studies in Medieval History, New series XII », 1949.
- BRONISCH, Alexander P., *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, trad. de l'allemand par Máximo Diago Hernando, Granada : Universidad de Valencia, 2007.
- BULL, Marcus, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade*, Oxford : Oxford University Press, 1993.
- , *The Miracles of Our Lady of Rocamadour : Analysis and Translation*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 1999.
- CASTINEIRAS, Manuel, dir., *Compostelle et l'Europe : L'histoire de Diego Gelmirez*, Milano : Skira, 2009.
- CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, México: Editorial Porrúa, 1954
- , *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid : Taurus, 1985.
- CAUCCI VON SAUKEN, dir., *Santiago, Roma y Jerusalén*, Actas del III congreso internacional de estudios jacobeos, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1999.
- CHASTANG, Pierre, dir. *Le passé à l'épreuve du présent : Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris: PUPS, 2008.

- CHENU, Marie-Dominique, « *Auctor, actor, autor* », *Union Académique Internationale, Bruxelles*, 1927.
- COFFEY, Thomas F., Linda K. DAVIDSON et Maryjane DUNN, *The Miracles of Saint James: Translations from the Liber Sancti Jacobi*, New York: Italica Press, 1996.
- COLLINS, Roger, *España en la Alta Edad Media*, Barcelona: Editorial Crítica, 1986. *Compostela*, Santiago de Compostela, 1993.
- COWDREY, Herbert. E. J., *The Crusades and Latin Monasticism, 11th--12th Centuries*. Variorum Collected Studies Series, Cs 662. London: Ashgate, 1999.
- DAVID, Pierre, « Études sur le Livre de Saint Jacques attribué au Pape Calixte II »
Lisbonne: *Bulletin des Études Portugaises*, I) « Le manuscrit de Compostelle et le manuscrit d'Alcobaça », nouv. série, X, 1945, 1-41; II) « Les livres liturgiques et le livre des miracles », XI, 1947, 113-185; III) « Le Pseudo-Turpin et le Guide du Pèlerin », XII, 1948, 70-223; IV) « Révision et conclusion », XIII, 1949, 52-104.
Santiago de Compostela, *Revue Hispanique*, 81, 1933, p. 378-392.
- DESFOURNEAUX, Marcelin, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIIe siècles*, Paris : Presses universitaires de France, 1949.
- DESWARTE, Thomas, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-Xie siècles)*, Turnhout : Brepols, 2003.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, con la colaboración de M. Araceli Garcia Piñeiro y Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988.
- DUNN, Maryjane, and Linda K. DAVIDSON, *The pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York: Garland Pub, 1996.
- ERDMANN, Carl, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton : Princeton University Press, 1977.
- FLETCHER, Richard A., *The episcopate in the kingdom of León in the Twelfth century*, Oxford: Oxford University Press in 1978.
- , *Saint James's Catapult. The life and times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford : Clarendon Press, 1984.

- FLORI, Jean, *Croisade et chevalerie au XIe-XIIe siècle*, Bruxelles: De Boeck Université, 1998,
- , *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001.
- , *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris : Éditions du Seuil, 2002.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, *La época medieval*, Madrid : Alianza Editorial, 1981.
- GARCÍA FITZ, Francisco, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Sevilla : Universidad de Sevilla, 1998.
- , *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla : Universidad de Sevilla, 2002.
- , *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid : Silex, 2003.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979-1982, vol. 2 et 3. Genève: Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraires », 1966.
- GICQUEL, Bernard, *La légende de Compostelle : Le livre de Saint-Jacques*, Paris : Tallandier, 2003.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, *Historia de la bula de cruzada en España*, Vitoria : Editorial del Seminario, 1958.
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, F. Alcan, 1935.
- HELMER, Paul, *The mass of St. James: Solemn mass for the feast of the Passion of St. James of Compostela according to the Codex Calixtinus*, Ottawa: Institute of Mediaeval Music, 1988.
- HENRIET, Patrick, dir, *À la recherche de légimité chrétiennes: Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévales, IXe-XIIIe siècle*. Actes du colloque tenu a la Casa de Velázquez, Madrid, 26-27 avril, 2001, Lyon : ENS éditions, 2003.

- HERBERS, Klaus, *Der Jacobuskult des 12. Jahrhunderts und der « Liber sancti Jacobi »*, Wiesbaden, 1984.
- , *Der Jakobsweg, mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen 1986.
- , dir., « El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno »: *Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003.
- , « *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica : desarrollo del « Santiago político »* », Pontevedra : Fundación Cultural Rutas del Románico, 2006.
- HOUSLEY, Norman, *Contesting the Crusade*, Oxford: Blackwell, 2006.
- IOGNAT-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-115*, Paris : Flammarion, coll. « Champs Histoire », 2003.
- JONES, Linda G., *Santiago Matamoros and the Codex Calixtinus: Anti-islamic Apocalypticism in Medieval Christian Spain*, Thèse de Ph. D. (Histoire du Moyen Âge), University of California, Santa Barbara, 1997.
- KEDAR, Benjamin Zeev, Hans Eberhard MAYER et Raimund Charles SMAIL, *Outremer : Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982.
- LEJEUNE, Rita, et Jacques STIENNON, *La Légende de Roland dans l'art du Moyen Âge*, Bruxelles : Editions de l'Arcade, 1967.
- LINARES, Lidwine, *Les saints Matamores en Espagne, au Moyen Âge et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIème siècles). Histoire et Représentations*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2011.
- LINEHAN, Peter, *History and Historians of Medieval Spain*, Oxford : Clarendon Press, 1993.
- LOMAX, Derek, *La Reconquista*, Barcelona : Editorial Crítica, 1984.
- LÓPEZ ALSINA, Fernando, *La ciudad de Santiago en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, 1988.

- LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols, Santiago de Compostela, 1898-1911.
- LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, Santiago, *Épica y camino de Santiago: En torno al Pseudo-Turpín*, Sada A Coruña: Edición do Castro, 2002.
- LÓPEZ-CALO, José y Carlos VILLANUEVA, *El Códice Calixtino y la música de su tiempo* : Actas del simposio organizado por la Fundación Pedro Barrié de la Maza en A Coruña y Santiago de Compostela, 20-23 septiembre, 1999.
- MANDACH, André de, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe. I) La geste de Charlemagne et de Roland*, Genève : E. Droz, Publication romane et française, 69, 1961.
- , *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei C.H. Beck, 1965.
- , *Le Livre de Saint Jacques de Compostelle par Pierre de Beauvais, 1212: À propos d'une édition récente*, Bern: Francke, 1971.
- MARAVALL, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid : Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- MARTÍN, José Luis, *Orígenes de la orden militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, coll. « Anuario de estudios medievales. Anejo », 6, 1974.
- , *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, 1976.
- MATTOSO, José, *Identificacao de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096- 1325*, vol. 1, 2ed., Lisbonne, 1985.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramon, *La Chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, 2^e éd. revue et mise à jour par l'auteur avec le concours de R. Louis, Paris, 1960.
- , *Los españoles en la Historia*, Madrid : Espasa-Calpe, 1982.
- MENJOT, Denis et Michel BALARD, dir., *Les Espagnes médiévales 409-1474*, Paris : Hachette Éducation, coll.« Supérieur », 2001.
- MEREDITH-JONES, Cyril, *Chronique de Turpin: Historia Karoli Magni et Rotholandi ou chronique du Pseudo-Turpin*, Genève: Slatkine Reprints, 1972.

- MINNIS, Alastair J, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London : Scholar Press, 1984.
- MOISAN, André, *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle: Étude critique et littéraire*, Paris : Éditions Honoré Champion, coll. «Nouvelle bibliothèque du Moyen Age, 21», 1992.
- NOVO GÜISÁN, José Miguel, *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad tardía. Siglos III-IX*, Alcalá de Henares, 1992.
- O'CALLAGHAN, Joseph F., *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: Univesity of Pennsylvania Press, 2004.
- PAUL Nicolas L., *Crusade and Family Memory before 1225*, Thèse de Doctorat, Cambridge, 2005.
- PÉRICARD-MÉA, Denise, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen âge*, Paris : Presses universitaires de France, coll. « Le Nœud gordien », 2000.
- PHILLIPS, Jonathan, *Defenders of the Holy Land : Relations between the latin East and West, 1119-1187*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- PURKIS, William J., *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c 1095–c 1187*, Woodbridge: Boydell, 2008
- REILLY, Bernard F., *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126*, New York : Princeton University Press, 1982.
- , *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065- 1109*, Princeton : Princeton University Press, 1988.
- , « Santiago, Saint-Denis and Saint Peter : The reception of the roman liturgy in León-Castile in 108 », *Clerical orders in the Early Middles Ages. Duties and Ordination*, New-York : Fordham University Press, 1985.
- REMENSNYDER, Amy G., *Remembering King Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.
- REY OLLEROS, Manuel, « Reminiscencias del culto al apóstol Santiago, a parti del Códice Calixtino, en los libros litúrgicos de los siglis XII al XIV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago », Santiago de Compostela: Universidade. Servizio de Publicacións e Intercambio Científico, 2009.

- RÍOS SALOMA, Martín F., « La Reconquista en la historiografía hispana: revisión y deconstrucción de un mito identitario (siglos XVI-XIX) », Thèse de doctorat (histoire), Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- RIVERA RECIO, J., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, 2 vol., Roma : Iglesia Nacional Española, 1976.
- RUCQUOI, Adeline, *Histoire de la Péninsule ibérique*, Paris : Le Seuil, coll. « Point Histoire », 1993.
- RUSSELL, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España: un enigma histórico*, Barcelone : Edhasa, 4 vols., 1991,
- SÉNAC, Philippe, *L'occident médiéval face à l'islam : L'image de l'Autre*, Paris : Flammarion, 2000.
- SHOLOD, Barton, *Charlemagne in Spain. The cultural legacy of Roncesvalles*, Genève : Droz, 1966.
- SHORT, Ian, « *The anglo-norman Pseudo-Turpin chronicle of William de Briane* », *Anglo-Norman texts*, no. 25, Oxford: Blackwell for the Anglo-Norman Text Society, 1973.
- SICART GIMÉNEZ, Ángel., *Pintura medieval: la miniature*, Santiago, 1981.
- SILVEIRA DA COSTA, Ricardo Luis, *A guerra na Idade Média. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Rio de Janeiro : Rio de Janeiro Paratodos, 1998.
- SOUTHERN, R. W., *The making of Middle Ages*, New Haven : Yale University Press, 1953.
- STONE, Alison et Jeanne KROCHALIS, *The Pilgrim's Guide : A Critical Edition*, vol. 1 : *The manuscripts: Their creation, production and reception*, sous la dir. de Paula Gerson, London: Harvey Miller Publishers, 1998.
- STROLL, Mary, *Calixtus II 1119-1124: A Pope born to rule*, Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, coll. « Studies in the History of Christian Traditions», 116 », 2005.

- TEMPERÁN VILLAVERDE, Elisardo, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1997.
- UBIETO ARTETA, Antonio, *La Chanson de Roland y algunos problemas históricos*, Saragosse: Anubar, 1985.
- VICENS VIVES, Jaime, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona : Editorial Vicens-Vives, 1970.
- VILLEY, Michel, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris : J. Vrin, 1942.
- VON SAUCKEN, Paolo Caucci, « *Visitandum est* », *Santos y cultos en el Codex Calixtinus : Actas del VII congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 16-19 septembre 2004.
- VONES, Ludwig, *Die Historia Compostellana und die kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes, 1070-1130*. Cologne- Vienne : Böhlau, 1980.
- WALPOLE, Ronald N., *Le Turpin français, dit le Turpin I.*, Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, 1985, coll.« Toronto medieval texts and Translations ».
- WILLIAMS, John et Alison STONES, dir., *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien », 3, 1992.
- ZIMMERMANN, Michel, dir., *Auctor et auctoritas : Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris : École des chartes, coll. « Mémoires et documents de l'École des chartes », 59, 2001.

Articles, actes de colloques et chapitres d'ouvrages collectifs

- ABOU-EL-HAJ, Barbara, « Santiago de Compostela in the Time of Diego Gelmírez », *Gesta*, 36, 2, 1997, p. 165-179.
- ANGUITA JAÉN, José María, « La Toponimia del Pseudo-Turpín y sus fuentes », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 131-147.

- ASÍN, José Olivier, « Origen árabe de rebato, arrobado y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico Peninsular », *Boletín de la Real Academia Española*, XV, 1928, p. 347-395 et 496-542.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, « Reconquista, cruzada y órdenes militares », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors série n° 2, 2008.
- , « Definición de cruzada : estado de la cuestión », *Clío & Crimen*, 6, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, p. 216-242.
- AYRES, Larry M., « The Illumination of the Codex Calixtinus : A Norman Dimension », dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 245-253.
- BALOUP, Daniel, « Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (ca. 1150) », *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 25, 2002, p. 453-480.
- , « Guerre sainte et violences religieuses dans les royaumes occidentaux de péninsule Ibérique au Moyen Âge », dans *Religions, pouvoir et violence du Moyen Âge à nos jours*, sous la dir. de Michel Bertrand et Patrick Cabanel, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2004, p. 15-32.
- , « Le roi et la guerre. À propos des idéologies royales en León et Castille (c. 1140-c. 1250) », dans *Minorités juives, pouvoirs, littérature politique en Péninsule Ibérique, France et Italie au Moyen Âge. Études offertes à Béatrice Leroy*, sous la dir. de Jean- Pierre Barraqué et Véronique Lamazou, Biarritz : Atlantica, 2006, p. 417-429.
- BALOUP, Daniel, et Philippe JOSSERAND, dir., « Du Jourdain au Tage : Les croisades de Terre sainte dans les chroniques de l'Occident hispanique (fin XI-milieu XIIIe siècle) », dans *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 277-304.
- BARNANÈS, Anne-Lise, « Écrire l'histoire d'un évêque et de son Église au XIIe siècle : le cas de Diego Gelmírez (1100-1140) et de l'*Historia Compostellana* », *Rives méditerranéennes*, Jeunes chercheurs 2003, décembre 2005.

- BARTON, Simon, « Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c.1100-1300 », dans *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, sous la dir. de Roger Collins et Anthony Goodman, Palgrave Macmillan, 2002, p. 23-45
- BÉDIER, Joseph, *Les Légendes épiques : Recherche sur la formation des chansons de geste*, tome III : Les chansons de geste et le pèlerinage de Compostelle, Paris : Honoré Champion, 3^e éd., 1929, p. 41-114.
- BESGA MARROQUÍN, Armando, *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*, Bilbao, 1983. *Bibliothèque de l'École des Chartres*, 143, 1985, p. 5-52.
- BISHKO, Charles Julian, « The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095-1492 », dans *A History of the Crusades*, sous la dir. de Kenneth M. Setton, vol. 3, Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1975, p. 396-456.
- , « Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny », *Cuadernos de Historia de España*, p. 47-48, 1971, p. 31-135 (repris dans *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Londres : Variorum Reprints, 1980).
- , « Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of León », *Studia Monastica*, 3, 1961, p. 53-76 (repris dans *Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300)*, Londres : Variorum Reprints, 1984.
- , « The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism », *Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300)*, Londres : Variorum Reprints, 1984, p. 1-43.
- BONNAZ, Yves, « Continuité wisigothique dans la monarchie asturienne », *Mélanges de la Casa de Velásquez*, XII, p. 81-99, 1976.
- BRONISCH, Alexander P., « La noción de guerra en el reino de León y el concepto de djihad hacia el año mil », dans *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, sous la dir. de Thomas Deswarte et Philippe Sénac, Turnhout : Brepols, 2005, p. 7-23.
- , « En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XII) », *Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, Idéologie et Religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, sous la dir. de Daniel Baloup y Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 91-113.

- , « Reconquista y Guerra Santa. Una breve réplica a una crítica de Patrick Henriet », *Anuario de Estudios Medievales*, 36, 2, 2006, p. 907-915.
- BROWN, Elizabeth A. R., *Saint-Denis and the Turpin Legend*, dans: *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 51-88.
- BRUNDAGE, James A. « Holy War and the Medieval Lawyers », dans *The Crusades, Holy War, and Canon Law*. Aldershot, Hampshire, Great Britain : Variorum, 1991, p. 99-140.
- CANTARINO, Vicente, « The Spanish Reconquest : A Cluniac Holy War against Islam? », dans *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations*, sous la dir. de K. I. Semaan, Albany : State University of New York, 1980, p. 82-101.
- CATALÁN, Diego, *La épica española. Nueva documentación y nuevas evaluaci3n*, Madrid: Fundaci3n Ram3n Men3ndez Pidal, 2000, p. 790-860.
- CHASTANG, Pierre, « L'archéologie du texte médiéval : autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », *Annales HSS*, mars-avril 2008, no 2, p. 245-269.
- CONSTABLE, Giles, « The Historiography of the Crusades », dans *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, sous la dir. d'Angeliki E. Laiou et Roy Parviz Mottahedeh, Washington : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 1-22.
- DESWARTE, Thomas, « La guerre sainte en occident : expression et signification », dans *Famille, violence et christianisation au Moyen Age*. Mélanges offerts à Michel Rouche, sous la dir., de Martin Aurell et Thomas Deswarte, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Cultures et civilisations, médiévales », 31, 2005, p. 331-349.
- , « Aux origines de la guerre sainte en Occident », dans *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen (XI-XIIIe siècle)*, *Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 67-90.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, José M., « El diálogo cristiano-musulmán en el Pseudo-Turpín », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de*

- Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 167-175.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., « La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino », *Compostellanum*, 10, 1965, p. 283-305.
- , « Problemas de la cultura en los siglos XI-XII, La escuela episcopal de Santiago », *Compostellanum*, 16, 1972, 187-200.
- , « Literatura Jacobea hasta el siglo XII », dans *Il pellergrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, ed., de G. Scalia, Atti del Convegno internazionale di studi, Perugia 23-25 sett. 1983, Perugia 1985, p. 225-250.
- , « Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media », *Bibliófolios Gallegos*, Santiago, 1985, p. 121-143.
- , « Descripción en el siglo XII de una procesión en Compostela. Algunos de sus problemas », *Studia Graecolatina Carmen San millán in memoriam dicata*, Granada, 1988.
- , « Santiago y el camino en la literatura del siglo XII », dans *El camino de Santiago*, curso coordinado por. S. Moralejo Alvarez, Santiago de Compostela, 1990, p. 133-147.
- , « El Codex Calixtinus: Volviendo sobre el tema », dans: *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 1-10.
- , « Literatura Jacobea medieval », dans *El camino de Santiago, Camino de Europa*, Pontevedra, 1993, p. 107-118.
- , « Nuevas perspectivas del Calixtino », dans *El Codice Calixtino y la música de su tiempo, Actas del simposio organizado por la Fundación Pedro Barrié de la Maza en A Coruna y Santiago de Compostela, 20-23 de septiembre de 1999*, sous la dir. de José López-Calo y Carlos Villanueva, 2001, p. 43-53.
- , « La posición del Pseudo-Turpín en el Liber Sancti Iacobi », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 99-111.

- , « Santos en los caminos », dans « Visitandum est ». *Santos y cultos en el Codex Calixtinus : actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 117-128.
- DOMINGUEZ-GARCÍA, Javier, « Liturgia, ideología y ficción: hacia un estudio de las imágenes taumaturgicas de Santiago Apóstol en el Siglo XII », *Revista de Filología Románica*, 2007, 24, p. 141-152.
- FLETCHER, Richard A., « Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150 », *The Royal Historical Society Studies*, 37, 1987, p. 31-47.
- FLORI, Jean, « L'Église et la guerre sainte, de la paix de Dieu à la croisade », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 47, 1992, p.453-466.
- FOURNÈS, Ghislaine, « Iconologie des infantes (*Tumbo A* et *Tumbo B* de la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle et *Tumbo* de Touxos Outos) », *e-Spania* [En ligne], 5 (juin 2008), mis en ligne le 25 juillet 2011, consulté le 28 décembre 2013, <http://e-spania.revues.org/12033> ; DOI : 10.4000/e-spania.12033
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, « Introducción. Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográficas », dans *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, sous la dir. de José Ángel García de Cortázar et al., Barcelona, 1985.
- , « La Reconquista en el siglo XI: ¿Geográfica cultural? », *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga: Congresso internacional : actas*, vol. I: *O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga : Universidade Católica Portuguesa, 1990, p. 689-715.
- , « Un tiempo de cruzada y guerra santa a finales del siglo XI », *Los monjes soldados, Los Templarios y otras Órdenes Militares*, Palencia : Fundación Santa María la Relá, centro de estudios románicos, 1997, p. 9-31.
- GARCÍA FITZ, Francisco, « Conflictividad bélica entre cristianos y musulmanes en el Medievo hispano. Perspectivas ideológicas y políticas », dans *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América. IV Jornadas de Estudios Históricos del Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América (Vitoria-Gasteiz, 11 al 13 de noviembre de 2002)*, sous la dir. de José Antonio Munita Loinaz, Bilbao : Universidad del País Vasco, 2004, p. 59-66.

- , « La Reconquista : un estado de la cuestión », *Clio & Crimen*, 6, 2009, p. 142-215.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, « ¿Re-conquista? Un estado de la cuestión », dans *Tópicos y realidades de la Edad Media (1)*, sous la dir. de Eloy Benito Ruano, Madrid : Real Academia de la Historia, 2000, p. 155-178.
- , « Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos », *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, sous la dir. de José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003, p. 151-170.
- GUERREAU, Alain, « Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maïeul », *Journal des Savants*, 1997, p. 363-419.
- HÄMEL, Adalbert, « Aus dem Liber Sancti Jacobi des Kapitulararchivs von Santiago », *Revue hispanique, recueil consacré à l'étude des langues, des littératures et de l'histoire des pays castillans, catalans et portugais*, t. 81, n. 1, 1933, p. 378-392.
- , « Aus der geschichte der *Pseudo-Turpin* forschung », *Romanische Forschungen* 57, 1943, p. 229-245.
- , « Los manuscritos latinos del Falso Turpino », *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vil. 4, Madrid, 1953.
- , « Überlieferung und Bedeutung des *Liber Sancti Jacobi* und des *Pseudo-Turpin* », *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. des Wiss., Phil.-hist., Kl.*, München, 1950, HEFT 2, p. 1-75.
- HEERWAARDEN, Jan Van, « The integrity of the Text of the Cult of St. James of Compostela », dans *Between Saint James and Erasmus: studies in late-medieval religious life: Devotion and pilgrimage in the Netherland*, Leiden and Boston, 2003, p. 355-379.
- HENRIET, Patrick, dir., « Hagiographie et politique à León au début du XIIIe siècle : Les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza », dans *Revue Mabillon*, 8, 1997, p.53-82.
- , « Hagiographie et historiographie en péninsule ibérique (XI-XIIIe siècles) : quelques remarques », dans *Cahiers de Linguistique hispanique médiévale*, 23, Actes du colloque : Histoire des idées politiques dans l'Espagne médiévale. Conceptions et représentations de la royauté (XIIe-XIVe siècles), sous la dir. de Georges Martin, Paris, 21 et 22/11 1997), 2000, p. 53-85.

- , « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII-XXe siècle), dans *Revue Mabillon*, n. s. 11, t. LXXII, 2000, p. 135-159.
- , « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen-Âge hispanique », *Francia*, 29, 1, 2002, p. 171-220.
- , « « Capitale de toute vie monastique » - « Élevée entre toutes les églises d'Espagne ». Cluny et Saint-Jacques au XIIe siècle », dans *Saint-Jacques et la France*, sous la dir. de Adeline Rucquoi, Paris, 2003, p. 407-449.
- , L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe-XIIIe siècle) dans *À la recherche de légimité chrétiennes: Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévales, IXe-XIIIe siècle*. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez, Madrid, 26-27 avril, 2001, Lyon : ENS éditions, 2003, p. 81-127.
- , « Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XIe-XIIIe siècle)? », dans *L'expansion occidentale (XIe-XVe s.). Formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p.47-63.
- , « La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación política-sociológica », dans *Memoria Ecclesiae*, 24, Oviedo, 2004, p. 13-79.
- , « Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française en péninsule ibérique, XI-XIIe siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 2004, p.65-80.
- , « *Ad regem Cordube militandi gratia perrexit*. Remarques sur la présence militaire chrétienne en al-Andalus (Xe-XIIIe siècle) », dans *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Jossierand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 359-379.
- , « Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'*arca sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo », dans *Pèlerinage et lieux saint dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, sous la dir. de Béatrice Caseau, Jean-Claude Cheynet et Vincet Déroche, Monographie, 23, Paris : Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographie, 23, 2006, p. 235-248.

- , « Le jour où la « reconquête » commença. Jeux d'écriture et glissement de sens autour de la bataille de Covadonga (VIII-XIIIe siècles) », dans *Faire l'évènement au Moyen Âge : de l'évènement au fait historique*, sous la dir. de Claude Carozzi et Huguetta Taviani, Aix-en-Provence, 2007, p. 41-58.
- , « Les saints et la frontière en Hispania au cours du Moyen Âge central », dans *Grenzen und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, sous la dir. de Klaus. Herbers et Jaspert, Münster : Akademie Verlag, 2007, p. 361-386.
- , « Perte et récupération de l'Espagne. Les constructions léonaises (XI-XIIIe siècles) », dans *Le passé à l'épreuve du présent*, sous la dir. de Pierre Chastang, 2008, p. 119-135.
- , « Territoire, espace symbolique et « frontières naturelles », remarques sur la carte diocésaine hispanique du XIIIe siècle », dans *L'espace du diocèse, Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V-XIIIe siècle)*, sous la dir. de François Mazel, Rennes, 2008, p. 287-307.
- , « Entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté. La conversion des musulmans au Moyen Âge central (XIe-XIIIe siècle) », dans *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 20, 2011, p. 161-182.
- , « Propagande hagiographique et Reconquête », dans *Christlicher Norden / Muslimischer Süden*, sous la dir. de Matthias Tischler, (sous presse).
- , « La guerra contra el islam : ¿una guerra santa, pero según que criterios ? », dans *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América. Actas del congreso internacional, 4-6 de junio 2008*, sous la dir. de M. Ríos, Mexico. sous presse.
- , « Les saints et le Christ. De l'affirmation identitaire à la recherche de médiation », Chap., dans *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale (VIII- XIIe siècle)*, HDR soutenue à l'Université de Versailles-Saint Quentin en 2003, inédite, p. 255-282.
- , « Reconquête, croisade, guerre sainte : idéaux et réalité », Chap., dans *Hispania sacra. Le discours des clercs et la construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale (VIII- XIIe siècle)*, HDR soutenue à l'Université de Versailles-Saint Quentin en 2003, inédite, p. 331-356.
- , « Usages du musulman. De l'abstraction ecclésiologique à l'affirmation d'une logique de chrétienté », Chap., dans *Hispania sacra. Le discours des clercs et la*

construction d'une identité chrétienne en Péninsule ibérique occidentale (VIII-XIIe siècle), HDR soutenue à l'Université de Versailles-Saint Quentin en 2003, inédite, p. 366-391.

HERBERS, Klaus, « The Miracles of Saint James », dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 11-37.

---, « Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores », *Compostellanum*, 40, 1995, p. 321-338.

---, « Carlomagno y Santiago, Dos mitos Europeos », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela: Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 29-42.

---, « Codex Calixtinus. The Book of the Church of Compostela », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010, p. 122-142.

HOHLER, Christopher, « A Note on Jacobus », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35, 1972, p. 31-80.

HOUSLEY, Norman, « Jerusalem and the development of the crusade idea, 1099-1128 », dans *The Horns of Hattin : Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, sous la dir. de Benjamin Zeev. Kedar, Jérusalem : Yad Izhak Ben-Zvi, 1992, p. 27-40.

HUGLO, Michel, « Les pièces notés du Codex Calixtinus », dans *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, 1992, coll. « Jacobus-Studien, 4 », p. 105-124.

JOSSERAND, Philippe, « Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion », *L'expansion occidentale aux XIe-XVe siècles : formes et conséquences. Actes du XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2003, p. 75-85.

LAMBERT, Elie, « Le livre de St-Jacques et les routes de pèlerinage de Compostelle », *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, 14, 1943, p. 5-33.

---, « Ordres et confréries dans l'histoire du pèlerinage de Compostelle », *Annales du Midi*, 55, 1943, p. 369-403.

- , « *L'Historia Rotholandi* du Pseudo-Turpin et le pèlerinage de Compostelle », *Romania*, 69, 1946, p. 362-387.
- , « Le monastère de Roncevaux, la légende de Roland et le pèlerinage de Compostelle », *Mélanges de la Société Toulousaine d'Études Classiques*, II, 1948, p. 163-178.
- LANDES, Richard, « The absence of St. Martial of Limoges from the Pilgrims guide, A note Based on Work in Progress », dans: *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 231-237.
- LÓPEZ ALSINA, Fernando, « La posición de la iglesia de Santiago en el siglo XII a través del Códice Calixtino » dans *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, sous la dir. de José López Calo y Carlos Villanueva, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2001, p. 23-42.
- , « De Santiago en Espana según el *Pseudo-Turpín* : ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias? », dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno : Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 113-129.
- LÓPEZ MARTÍNEZ-MORÁS, Santiago, « El camino de Santiago y lo maravilloso en Gui de Bourgogne: Su dependencia del Pseudo-Turpín », *Revista de literatura medieval*, 13, 2, 2001, p. 77-94.
- LOUIS, René, « Aimeri Picaud alias Olivier d'Asquins, compilateur du *Liber Sancti Jacobi* », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1948-1949, p. 80-97.
- MARTÍN, José Luis, « Reconquista y cruzada », *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa, III, 1996, p. 215-241.
- MARTINA ANGEL, Lorenzo, « Propiedades urbanas de la sede compostelana en León y de la legionense en Santiago (954-1208) », *Compostellanum Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, 46 : 3-4, 2001, p. 327-334.
- MÉHU, Didier, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle », *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentation*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2007, p. 275-293.

- , « Les figures de l'édifice ecclésial d'après le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de compostelle », dans *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle)*, Toulouse : Privat, 2011, p. 79-113.
- MENACA, Marie de, « Du « Liber Sancti Jacobi » au « Codex Calixtinus » : réécriture d'un texte et ses raisons politiques et religieuses. L'activité paraphrastique en Espagne, au Moyen-Âge », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n° 14-15, 1989, p. 121-146.
- MOISAN, André, « L'exploitation de la Chronique du Pseudo-Turpin », *Marche romane*, 31, 3-4, 1981, p. 11-41
- , « Le séjour d'Aimeri Picaud au prieuré d'Asquins et la rédaction du *Liber Sancti Jacobi* », Colloque de Vézelay, 1984, Dijon : *Annales de Bourgogne*, 57, 1985, p. 49-58.
- , « Aimeri Picaud de Parthenay et Le « liber Sancti Jacobi » », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 143, no. 143-1, 1985, p. 5-52
- , « *Le Codex Calixtinus* ou les vérités d'un faussaire », *Mélanges offert à J. Ch. Payen*, Caen : Université de Caen, 1989, p. 275-283.
- , « *La Chronique de Turpin*, livre IV du *Liber Sancti Jacobi* ou l'épopée au service de l'idéal chrétien », *Actes du XIIe Congrès International de la Société Rencesvals*, Edinburgh, 1991, p. 189-196.
- MORALEJO, ALVAREZ, Serafin, « « Ars Sacra » et sculpture romane monumentale: Le trésor et le chantier de Compostelle », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, 1980, 189-238.
- , « El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140) : su reflejo en la obra e imagen de Santiago », dans *Pistoia e il camino de Santiago. Una dimensión europea della Toscana medioevales. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 28-30 settembre 1984*, Naples, 1987, p. 245-272.
- NAGY, Piroska, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au Xe siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140.
- O'BANION, Patrick J., « What has Iberia to do with Jerusalem? Crusade and the Spanish route to the Holy Land in the Twelfth century », *Journal of Medieval History*, 34, Decembre 2008, p. 383-395.

- PALUMBO, Giovanni, « David Aubert historien ? Le récit de la bataille de Roncevaux dans les Croniques et Conquestes de Charlemaine », *Le Moyen Âge*, 112, 3, 2007, p. 585-602.
- PORTELA, Ermelindo et Carmen PALLARES, « Compostela y Jerusalén. Reconquista y cruzada en tiempos de Diego Gelmírez », dans *La península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, sous la dir. de José María Mínguez Fernández et Gregorio del Ser Quijano, Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 271-285.
- RAMÍREZ DEL RIO, José, « La imagen de Al-Andalus en el *Pseudo-Turpín* » dans *El Pseudo-Turpín, Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno: Actas Del VI congreso internacional de estudios jacobeos*, Santiago de Compostela : Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago, 2003, p. 149-165.
- REILLY, Bernard F., dir., « The Historia Compostellana: The Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish Gesta », *Speculum*, 44, 1, 1969, p. 78-85.
- REYNAUD, Georges, « La lutte Chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la Croisade d'Orient », *Sharq al-Andalus : Estudios mudejares y moriscos*, 8, 1991, p. 243-247.
- RILEY SMITH, Jonathan, « The First Crusade and st. Peter », dans *Outremer : Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, sous la dir. de Benjamin Zeev Kedar, Hans Eberhard Mayer et Raimund Charles Smail, Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 41-63.
- RÍOS SALOMA, Martín F., « El concepto de Reconquista en la historiografía hispánica. Un siglo de investigaciones », *Proyecto de Investigación inédito*, Madrid Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- , « De la Restauración a la Reconquista : la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *En la España Medieval*, 28, 2005, p. 379-414.
- , « Los acontecimientos del siglo VIII a la luz de la historiografía tradicional. Reflexiones en torno a una obra de Enrique Herrera Oria », *Memoria y Civilización*, 8, 2005, p. 173-184.

- , « Restauración y Reconquista: sinónimos en una época romántica y nacionalista (1850-1896) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35, 2, 2005, p. 243-263.
- , « La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI XIX) », dans *Regards croisés sur la guerre sainte: guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque international tenu à la Casa de Velásquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, sous la dir. de Daniel Baloup et Philippe Josserand, Toulouse : CNRS-Université de Toulouse II-Le Mirail, 2006, p. 413-429.
- , « La « Reconquista » : una aspiración peninsular ? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA*, Hors série n° 2, 2008.
- ROBERT, Ulysse, « Aymeric Picaud et le recueil des Miracles de Saint Jacques », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1890, p. 291-294.
- , « Bullaire du pape Calixte II, Paris : Imprimerie Nationale, 1891
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel, « Historiografía de las Cruzada », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 13, 2000, p. 341-395.
- RUCQUOI, Adeline, « Culture and learning in Compostela and the way of Saint James », dans *Compostela and Europe, The story of Diego Gelmírez*, Milano : Skira, 2010, p. 100-110.
- , « CLAVIJO : Saint Jacques Matamore? », *Compostelle, Cahiers d'études, de Recherches et d'Histoire Compostellane*, 10, 2007, p. 48-58.
- SHORT, Ian, « The Pseudo-Turpin Chronicle : Some unnoticed versions and their sources », *Medium Aevum*, 38, 1969, p. 1-22.
- SIRANTOINE, Hélène, Sobre las primeras fuentes de los términos « andaluz » y « Andalucía » : *cum aliis multis indeluciis* y *Alandaluf*, unas ocurrencias documentales y cronísticas a mediados del siglo XII, dans *Anaqueel de Estudios Árabes*, 15, 2004, p. 185-190.
- SMITH, Damian J., « Soli hispani?, Innocent III and Las Navas de Tolosa », *Hispania Sacra*, 51, 1999, p. 449-501.

- STONE, Alison et Jeanne KROCHALIS, « Qui a lu le Guide du pèlerin ? », *Pèlerinages et croisades*, Actes du 118e colloque de Pau, 1993, Paris, C.T.H.S., 1995, p. 11-36.
- STONE, Alison, « Four illustrated *Jacobus* manuscripts », dans *The Vanishing past: studies of medieval art, liturgy and metrology presented to Christopher Hohler*, Brit. Archeological Reports, International Studies 111, Oxford, 1981, p. 197-222.
- , « The decoration and illumination of the Codex Calixtinus at Santiago de Compostela », dans: *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, sous la dir. de John Williams et Alison Stones, Tübingen: G. Narr, coll. « Jakobus-Studien, 3 », 1992, p. 185-206.
- « Illustrations in the Codex Calixtinus », dans *Compostela and Europe : The Story of Diego Gelmírez*, Milano: Skira, 2010.
- TORRÓ, Josep, « Pour en finir avec la "Reconquête". L'occupation chrétienne d'andalus, la soumission et la disparition des populations musulmanes (XIIe-XIIIe siècle) », *Cahiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*, 78, 2000, p. 79-97.
- TULIANI, Maurizio, « La idea de reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X el Sabio », *Studia Historica*, 12, 1994, p. 9-23.
- UBIETO ARTETA, Antonio, « Valoración de la reconquista peninsular », *Príncipe de Viana*, 120-121, 1970, p. 213-220.
- VANOLLI, Alessandro, « L'invenzione della Reconquista. Note sulla storia di una parola », *Reti Medievali Revista*, IX, 1, 2008, p. 1-13.
- VAUCHEZ, André, dir., *Histoire du christianisme : Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté 1054-1272*, Paris: Desclée, coll. « Histoire du Christianisme », 1995, t. 5, 277-287.
- WILLIAMS, John., « Cluny and Spain », *Gesta*, 27, 1988, p. 93-101.