

FRANCESCO RENZI, JOANA GOMES  
LUÍS CARLOS AMARAL (EDS.)

# Igrejas, Poderes e Territórios

Novas perspetivas sobre as relações entre o poder  
e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XV)





**IGREJAS, PODERES E TERRITÓRIOS**  
**Novas perspectivas sobre as relações entre o poder  
e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XV)**





Francesco Renzi, Joana Gomes e Luís Carlos Amaral  
[orgs.]

# **IGREJAS, PODERES E TERRITÓRIOS**

Novas perspetivas sobre as relações entre o poder  
e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XV)

Este livro é publicado com o apoio de fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (FCT / MCTES), no âmbito dos projetos das unidades de investigação Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura Espaço e Memória (CITCEM - UP, Ref. UIDB/04059/2020) e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (IF -UP, Ref. UIDB/00502/2020).

**Título:** Igrejas, Poderes e Territórios. Novas perspetivas sobre as relações entre o poder e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XV)

**Organizadores:** Francesco Renzi, Joana Gomes e Luís Carlos Amaral

© 2022, Autores e Edições Afrontamento

**Capa:** Edições Afrontamento / Departamento gráfico, sobre imagem da autoria do CITCEM

**Edição:** Edições Afrontamento, Lda

Rua de Santa Catarina, 2.º D.º, 895 – 4000-455 Porto

[www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt](http://www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt)

**ISBN:** 978-972-36-2024-5

**Colecção:** Biblioteca das Ciências Sociais / História / 52

**Depósito legal:** 523480/23

<https://doi.org/10.21747/978-972-36-2024-5/igr>

**N.º edição:** 2209

**Impressão e acabamento:** Rainho & Neves, Lda. / Santa Maria da Feira  
[geral@rainhoeneves.pt](mailto:geral@rainhoeneves.pt)

**Distribuição:** Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.  
[Comercial@companhiadasartes.pt](mailto:Comercial@companhiadasartes.pt)

Novembro de 2023

## ***Agradecimentos***

Tanto a realização do Colóquio como a publicação deste livro não teriam sido possíveis sem o apoio de várias instituições e pessoas às quais não queremos deixar de agradecer:

Em primeiro lugar, agradecemos aos centros de investigação, Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura Espaço e Memória” (CITCEM) e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (IF), à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), à Faculdade Letras da Universidade do Porto e à Reitoria da Universidade do Porto pelo apoio financeiro e logístico;

Agradecemos também o apoio dos professores Luís Carlos Amaral, José Meirinhos e Amélia Polónia e à doutora Maria João Oliveira e Silva, que foi indispensável para a realização do evento e a publicação deste volume;

Agradecemos a todos os palestrantes, aos moderadores das mesas e aos participantes pela qualidade dos trabalhos apresentados e por terem animado o interessante debate desenvolvido durante o colóquio;

Agradecemos às Edições Afrontamento pela publicação do presente volume;

Por fim, aos autores dos textos que integram e justificam o presente volume e que tiveram a paciência de esperar pela sua publicação, apesar dos sucessivos atrasos devidos à pandemia e não só, o nosso muito obrigado!



# Introdução

O presente volume baseia-se nos trabalhos apresentados e discutidos no âmbito do colóquio internacional intitulado *Igrejas-Poderes-Territórios. Novas perspetivas sobre as relações entre o poder e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XIV)*, que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nos dias 6 e 7 de dezembro de 2018. Eniciativa visou reunir um conjunto de especialistas de renome internacional de diferentes áreas dos estudos medievais com um triplo alcance. Em primeiro lugar, debater as relações entre os diferentes poderes medievais (leigos ou eclesiásticos) e com os territórios sobre os quais estes reivindicavam uma autoridade, a partir de um ponto de vista interdisciplinar e comparatista. Em segundo, questionar e problematizar determinados lugares-comuns que têm vindo a permanecer nos trabalhos académicos relativamente às relações entre as instituições eclesiásticas, os territórios europeus e os agentes do poder local – leigos ou religiosos – que funcionavam como seus interlocutores. Por fim, promover uma comparação entre duas das assim chamadas “periferias” do espaço europeu medieval, nomeadamente entre a Península Ibérica e os reinos da Europa Oriental como forma de investigar mecanismos e paralelismos de construção simbólica e efetiva dos vários poderes e territórios.

O colóquio pretendeu assim contribuir para a compreensão das relações e dinâmicas de poder entre diferentes atores do espaço europeu, concedendo particular atenção a aspetos e territórios até este momento não muito estudados, com vista a alcançar uma visão panorâmica suficientemente abrangente e inovadora da sociedade, instituições eclesiásticas e cultura medievais. Esta abordagem científica permitiu também pôr em contacto investigadores que trabalham diferentes áreas, com o propósito de estabelecer uma rede internacional de investigação sobre estas temáticas, tendo a Universidade do Porto e a sua Faculdade de Letras como referência. O colóquio abrangeu um período longo (desde o século XI até à Baixa Idade Média) durante o qual se observam dois fenómenos interrelacionados. Por um lado, a progressiva construção de um espaço político europeu, onde a escolha de um rei, a coroação de um imperador ou uma eleição papal podiam mobilizar poderes, alianças e redes de contacto transnacionais a uma

escala continental. Por outro, a partir do século XI, assiste-se à tentativa do Papado Romano de constituir-se como árbitro destes processos, através de diferentes estratégias, entre as quais se pode destacar o reconhecimento de novos poderes leigos e eclesiásticos nas fronteiras do espaço europeu. Participaram no colóquio especialistas convidados de diversos países (Portugal, Espanha, Polónia, Itália, França, Hungria e Reino Unido) e também membros das duas unidades de Investigação que organizaram o colóquio (CITCEM-UP e IU).

Ordenados por ordem cronológica, os sete ensaios que integram este volume (apesar de não contemplarem a totalidade das intervenções apresentadas no colóquio) interrogam-se de maneira aprofundada e altamente crítica sobre os temas já referidos, fornecendo aos leitores uma perspectiva válida e inovadora de análise das fontes e dos fenómenos históricos. No seu conjunto, estes artigos tanto funcionam como um compêndio do estado da arte nesta área de estudos, como abrem novas, promissoras e produtivas linhas de investigação a nível internacional.

No primeiro ensaio, Glauco Maria Cantarella aborda duas das mais conhecidas fontes ligadas ao Papa Gregório VII (1073-1085), ou seja, o *Dictatus Papae* e as *Auctoritates Apostolicae Sedis*. O autor propõe não só uma releitura destes documentos, mas também, através da contextualização histórica da sua produção, oferece novas possibilidades de interpretação dos mesmos, postulando que as duas fontes podem ter servido praticamente como instrumentos de pregação durante o período da *Reforma* no século XI. No seu trabalho, Thomas Deswarte analisa alguns dos documentos ligados à figura do bispo Odoário de Lugo (século VII), mostrando como estes textos são falsos produzidos no século XI e que respondiam, pelo menos, a duas grandes exigências dos bispos lucenses pleno medievais: por um lado, a necessidade de terem instrumentos para afirmar o domínio territorial da sede episcopal no território galego e, por outro, promover uma renovada visão do poder episcopal ligada às novidades eclesiológicas provenientes de Roma e dos ambientes reformadores. O artigo de Maria do Rosário Ferreira procura reabilitar, através da revisitação de fontes literárias e documentais conhecidas, a memória, a representação e o papel da rainha dona Teresa (†1130) na “fundação” de Portugal e na política cultural que promoveu durante o seu governo nos primeiros decénios do século XII, papel esse que, devido a perspectivas historiográficas androcêntricas e eurocêntricas, tem sido desvalorizado. Também o contributo de Ottó Gecser se centra numa figura feminina muito importante, nomeadamente Santa Isabel da Hungria (1207-1231). O autor oferece um estudo sistemático sobre esta figura, destacando, em particular: a questão da sua canonização, um ponto fundamental, dado que foi considerada como um equivalente feminino de São Francisco de Assis; a importância da sua figura nas campanhas anti-heréticas do tempo; e o papel dos dominicanos na promoção do seu culto. O artigo de Eleonora Lombardo visa esclarecer as estratégias discursivas nos sermões *a tempore* de Pedro Hispano e o seu impacto na sermonística dos frades menores. Instrumentos de combate aos heréticos na Provença do século XIII, os sermões de Pedro Hispano foram usados como fonte de inspiração por pregadores dominicanos, como atestam os vários manuscritos que a autora escrutina. Partindo da análise fina de vários testemunhos e, que as obras deste autor foram adaptadas ao contexto em que cada cópia das mesmas foi produ-

zida, Carlos M. Reglero de la Fuente oferece uma panorâmica sobre o clero paroquial ligado ao mosteiro de Sahagún, entre 1300 e 1357. O autor realça a questão da nomeação dos clérigos como matéria de interferência de autoridades e poderes externos ao mosteiro, como papas, bispos locais ou a corte régia. A partir daqui, exploram-se as implicações económicas das relações entre a comunidade monástica e as paróquias do território e as ligações familiares entre os monges e os clérigos, com especial atenção para os abades e seus oficiais. No ensaio final, Paula Pinto Costa centra-se na questão da relação com o “outro” nas Ordens Militares operantes na Península Ibérica na Baixa Idade Média. A autora analisa detalhadamente os textos normativos das Ordens Militares, com vista a estabelecer diferenças e semelhanças nas relações e na reflexão sobre a alteridade entre os freires atuantes no espaço ibérico e os que operavam no Oriente latino medieval.

Como se pode observar, e em consonância com as três linhas principais de investigação mencionadas no começo desta introdução, os temas tratados pelos artigos aqui publicados evidenciam três grandes áreas de estudo: o problema da alteridade e da marginalidade dentro do mundo medieval, a questão do tratamento das fontes, do contexto e da função das mesmas para a investigação histórica e, por fim, as possibilidades de renovar e revitalizar estudos e géneros historiográficos clássicos dentro da história medieval e, em particular, da história eclesiástica.

Por exemplo, a primeira questão surge em quatro dos sete artigos deste volume. Em dois deles, os de Maria do Rosário Ferreira e Ottó Gecser, discute-se a relação de duas figuras femininas com os conflitos e as contradições das mudanças religiosas. Por um lado, a rainha Teresa de Portugal, patrocinadora de uma política cultural próxima da cultura moçárabe não pôde obstaculizar uma mudança de paradigma litúrgico que acabaria por relegar a cultura moçárabe para uma posição de subalternidade, primeiro, e para o desaparecimento, depois, um percurso semelhante ao da própria rainha na literatura historiográfica dos séculos vindouros. Por outro, o caso de Isabel da Hungria e a sua canonização e a respetiva utilização na luta contra as heresias, problema fundamental da Europa a partir do século XII, mostram como na sociedade medieval a definição da santidade e da ortodoxia colaboraram na delimitação do que era entendido como herético dentro da sociedade do tempo. Numa linha semelhante, nos artigos de Paula Pinto Costa e Eleonora Lombardo, a alteridade e a visão do “outro” e as relações entre as distintas comunidades religiosas fomentam um diálogo ou rejeição de outras formas e práticas de religiosidade entendidas como externas ao perímetro da ortodoxia cristã: num caso, questiona-se a forma como as Ordens Militares em território português perscrutavam ou entendiam os muçulmanos, enquanto no outro se estuda a pregação no Languedoc, levada a cabo pelos Mendicantes no sul de França contra as formas de religiosidade heterodoxas e os “inimigos” da fé.

Outra linha essencial de investigação e metodologia que emerge dos estudos compilados é a importância do tratamento das fontes. Os autores mostram a necessidade de compreender os textos a partir de múltiplos pontos de vista, desde a sua materialidade até à linguagem, a variabilidade das versões e o estudo da tradição manuscrita, a sua relação com a oralidade e a inserção de cada texto no seu contexto específico, estudando como a tradição e o passado foram constantemente reelaborados e reinterpretados

para justificar o presente e organizar o futuro. Dentro destes temas, comuns a todos os artigos, destacam-se os ensaios de Glauco Maria Cantarella e Thomas Deswarte. Foram analisados, não só o conteúdo de importantes fontes ligadas ao mundo eclesiástico, mas também como estas podiam ser pensadas tanto como instrumentos de ação prática do Papado (o *Dictatus Papae*, vinculado à pregação, por exemplo), como meios para atestar direitos e promover uma imagem precisa de organização religiosa e social conduzida pelos bispos, como é atestado através de elementos da Reforma, chamada “Gregoriana”, na documentação episcopal de Lugo.

Por fim, todos os artigos deste volume demonstram como a história das instituições eclesiásticas pode ser uma área multidisciplinar, para a qual são necessárias competências variadas e o cruzamento de diferentes disciplinas dentro de uma perspectiva comparada. A história eclesiástica e a história religiosa não são, portanto, temas exclusivos dos especialistas e, menos ainda, temas confessionais, são, antes de mais, chaves para perceber a sociedade medieval no seu conjunto. Deste ponto de vista, trata-se de matérias que oferecem ainda amplas margens de investigação e conhecimento. O caso do ensaio de Carlos M. Reglero de la Fuente mostra precisamente esta inovação e a importância que ainda têm géneros historiográficos mais tradicionais, como os estudos dos domínios monásticos, que continuam a ser fundamentais para entender a relação entre Igrejas, poderes e territórios.

Em conclusão, estamos convictos de que estes contributos serão uma mais-valia para o desenvolvimento futuro dos estudos medievais e um exemplo de metodologia de investigação histórica a seguir pelas novas gerações de medievalistas.

Porto, agosto de 2022

*Francesco Renzi*

*Joana Gomes*

*Luís Carlos Amaral*



GLAUCO MARIA CANTARELLA\*

## Revisando el *Dictatus Pape* de Gregorio VII

**Abstract:** The *Dictatus Papae* and the *Auctoritates Apostolicae Sedis* of Gregory VII are some of the most fascinating documents in the history of the so-called Gregorian Reform. Since they are not contained in the official Papal *Registrum*, historians have always wondered if they were two canonical collection schemes that were never developed. This paper presents a different hypothesis: could they be indexes prepared for preaching that played a very important but underestimated role during the Gregorian Reform?

**Keywords:** Gregory VII, Gregorian Reform, *Dictatus Papae*, *Auctoritates Apostolicae Sedis*, Preaching.

**Resumen:** El *Dictatus Papae* y las *Auctoritates Apostolicae Sedis* de Gregorio VII son unos de los documentos más fascinantes de la historia de la dicha Reforma Gregoriana. Como no están contenidos en el *Registrum* oficial del papa, los historiadores siempre se han preguntado si serían dos esquemas de colecciones canónicas que nunca fueron desarrolladas. Este trabajo presenta una hipótesis diferente: ¿podrían ser índices preparados para la predicación, que durante la Reforma Gregoriana jugó un papel muy importante, aunque subestimado?

**Palabras-clave:** Gregorio VII, Reforma Gregoriana, *Dictatus Papae*, *Auctoritates Apostolicae Sedis*, Predicación.

1. No son muchos los documentos analizados con tanta atención como el más famoso de los *Dictatus Pape* de Gregorio VII, y *pour cause*. Allí se encuentra en pocas líneas, como se sabe, toda la calleja de su *revolución papal*. Quizás gran parte de su fascinación no consiste tanto en sus contenidos (que a fin y al cabo se constatan de

---

\* Glauco Maria Cantarella, Prof. Emerito, Università degli Studi – Alma Mater Studiorum di Bologna. Se reproduce aquí el texto presentado el 6 de diciembre 2018, sin las actualizaciones de los últimos años (que, sin embargo, no son excesivamente significativas y no cambian nada en la interpretación general).

manera muy coherente en la producción documental de Gregorio VII) y en el hecho que puede ser considerado como una miniatura del pensamiento de este gigante de la historia, sino más bien en el hecho que no se sabe de qué se trata. ¿«E' l'elenco non dei titoli di una collezione canonica, ma di veri e propri canonici di una collezione ancora da comporsi, nella quale, accanto a quelli della tradizione, avrebbero dovuto prender posto i nuovi canonici che Gregorio VII aveva forse in animo di pubblicare in uno dei consueti sinodi romani di quaresima»?<sup>1</sup> ¿O más bien sería «una especie de colección de fuentes verosímilmente en forma de fichas como base material, en qué Gregorio en el *Dictatus Papae* resume, formula inequívocamente y por lo tanto agrupa en norma bien práctica para utilizarlas, las sentencias que ratifica por la alta autoridad de la tradición, que en sus ojos caso por caso pueden proveer los fundamentos jurídicos ciertos para sus acciones y deliberaciones»?<sup>2</sup>

Es desde mucho tiempo que no se retorna al tema (sino en la historia del derecho, a pesar de que Gregorio VII «non è mai stato un giurista – e su questo c'è sostanzialmente un comune accordo»; «ya se ha convertido en un truismo que Gregorio no fuera un jurista»), pero nos parecen todavía actuales las palabras de Morghen, porque son claras e inspiradas al mero sentido común: «Supporre... che il *Dictatus Papae* sia la semplice trascrizione dei titoli di una collezione di canonici, raccolta dallo stesso Pontefice, e inserita poi in un Registro, che contiene i testi più significativi e le affermazioni più perentori del suo pensiero politico-religioso, quasi con lo stesso spirito col quale notai e mercanti del secolo XIV usavano inserire, in momenti di ozio, nei loro registri e nei loro libri di conti, rime e appunti di cronaca, è cosa che non potrebbe essere sostenuta con quel minimo di attendibilità che, in sede storica, è richiesta per la validità di un'ipotesi»<sup>3</sup>. Pese de que pocas líneas por abajo Morghen formula la hipótesis que acabamos de ver y que, como indicaremos, no aparece sin dificultades, es preciso decir que Guillermo de Ockham y su *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* no podrían estar más de acuerdo.

<sup>1</sup> R. Morghen, «Ricerche sulla formazione del registro di Gregorio VII», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 73 (1962) 5-6.

<sup>2</sup> H. Mordek, «Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter Dictatus papae Gregors VII.?, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 28 (1972) 106-107: «Oder - und das scheint mir die plausibelste Annahme – verfertigte der Papst selbst oder seine kirchenrechtlichen Mitarbeiter Textauszüge aus den für den Primat entscheidenden Stellen der Überlieferung, eben eine Arte Quellen – “Sammlung” vermutlich in Form von Scheden als materielle Basis, aus der Gregor im Dictatus papae knappe, eindeutig formulierte und daher in er Praxis gut zu benutzende Sentenzen zusammenstellte, welche, durch die hohe Autorität der Tradition beglaubigt, in seine Augen von Fall zu Fall die sichere Rechtsgrundlage für seine Handlungen und Entscheidungen abgeben konnten?».

<sup>3</sup> Cfr. O. Capitani, Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma, Fondazione CISAM, Spoleto 2015, p. 291 (ed. B. Pio); U.R. Blumenthal, Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Primus Verlag, Darmstadt 2001, p. 223: «inzwischen ist es zur Binsenwahrheit geworden, daß Gregor kein Jurist war». Morghen, «Ricerche sulla formazione...», cit., p. 5. Para las investigaciones más recientes cfr. I. Soffietti, «Ancora alcune osservazioni sul Dictatus Papae suggerite dai manoscritti della Biblioteca Nazionale di Torino D IV 33 e D V 19», in P. Maffei – G.M. Varanini (eds.): «Honos alit artes». Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII), Firenze University Press, Firenze 2014, pp. 417-419, y la bibliografía señalada.

Por muy celebre que sea, no será inútil recordar el texto (DP):

- «I. *Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata.*
- II. *Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis.*
- III. *Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare.*
- IIII. *Quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversos eos sententiam depositionis possit dare.*
- V. *Quod absentes papa possit deponere.*
- VI. *Quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus permanere.*
- VII. *Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere et e contra, divitem episcopatum dividere et inoper unire.*
- VIII. *Quod solus possit uti imperialibus insignis.*
- VIIII. *Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur.*
- X. *Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.*
- XI. *Quod hoc unicum est nomen in mundo.*
- XII. *Quod illi liceat imperatores deponere.*
- XIII. *Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare.*
- XIIII. *Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare.*
- XV. *Quod ab illo ordinatus alii ecclesie preesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere.*
- XVI. *Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari.*
- XVII. *Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate.*
- XVIII. *Quod sententia illius a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit.*
- XVIII. *Quod a nemine ipse iudicari debeat.*
- XX. *Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem.*
- XXI. *Quod maiores cause cuiuscunque ecclesie ad eam referri debeant.*
- XXII. *Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit.*
- XXIII. *Quod Romanus pontifex, si canonicę fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur.*
- XXIIII. *Quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare.*
- XXV. *Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere et reconciliare.*
- XXVI. *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę ecclesie.*
- XXVII. *Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere»<sup>4</sup>.*

Veintisiete proposiciones en qué está todo, según una lógica linear y con muchos reenvíos internos, que predisponen recorridos orientados, digamos, según los puntos de partida.

No es el unico *Dictatus pape* de Gregorio VII, como se sabe. Uno del 16 de febrero de 1074 redacta una concisa lista de *auctoritates* y exhorta Matilda de Canossa (ya

---

<sup>4</sup> Das Register Gregors VII, ed. E. CASPAR, in *MGH Epistolae selectae in usum scholarum separatim editae*, vol. II, Weidmann, Berlin 1955 (desde ahora por adelante: *Reg.*), II.55a, pp. 202-208.

que el papa, según dice, fue solicitado expresamente «licet ab aliis sacerdotibus longe meliora pro meritis accipere possis») a acabar con la voluntad de pecar y a rendirse la Madre de Dios, «quia, quanto altior et melior ac sanctior est omni matre, tanto clementior et dulcior circa conversos peccatores et peccatrices». El 7 diciembre de 1074 un invito a Enrique IV para un consejo y una ayuda en la expedición de 50.000 hombres que están preparándose contra a los Turcos; el 16 de diciembre el grito a una expedición contra a los infieles (según una típica forma *algorítmica*: «ex parte beati Petri rogamus monemus et invitamus»; es que como pasa en otros casos – por ejemplo en 1080: «infirmamus infringimus atque cassamus» – y en otros papas, la expresión está compuesta por elementos definidos y no descomponibles de otra manera, está constituida por un número finito de pasos, origina un tiempo definido y un resultado final unívoco; en fin, se trata de una única prescripción general que satisface al mismo tiempo el criterio de la *uniformidad* y de la *efectividad*, o sea, la accesibilidad del resultado en un número finito de pasos)<sup>5</sup>. Un *Dictatus* más, del 5 de enero 1075, recomienda a Hugo de Die de no ser demasiado estricto con los «hijos de su iglesia» que quieran devolver unos bienes eclesiásticos y lo llama a convencerlos a participar a la sinodo romana de Cuaresma que va a determinar el tema: «Debes quidem filios tuos, quia rudes sunt et indocti, conspicere et ad meliora paulatim provocare, quia nemo repente fit summus et alta edificia paulatim edificantur» (dicho *en passant*: las solicitudes y las exhortaciones a Ugo de Die a ablandar su intransigencia se acentuarán progresivamente hasta llegar al borde de la ruptura en 1083/1084; no es que Ugo fuera *gregoriano al último estadio*, digamos, es que él había una fisonomía propia y la defendía, y aquella fisonomía incluía una cierta intolerancia al control superior del pontífice romano – lo que significa, a fin y al cabo, ique Hugo era muy poco o nada *gregoriano!*). En todos los casos se notará una característica común: *la operatividad*. Y otra, quizás más banal: todos pertenecen orgánicamente al *Registrum*<sup>6</sup>.

Al contrario, aquél, bien que asumió el papel de *Dictatus Pape* por excelencia, o aún más por antonomasia, no. Ha sido insertado en el *Registrum* oficial sólo por el editor moderno, su datación misma es tan sólo conjetural, no hay elementos para comprender si se trate de un nombre singular o plural, ni se ve su operatividad inmediata. Mejor dicho, quizás la vislumbró Morghen. Pues, es preciso preguntarse de nuevo de qué pueda tratarse. Según nuestra opinión vale también para la investigación histórica la áurea proposición de Wittgenstein: «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir [...] y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás [...] pero sería el único estrictamente correcto»; en fin, si no queremos

<sup>5</sup> Cfr. G.M. Cantarella, «L'algoritmo di Anacleto II: la creazione del Regno di Sicilia», *Przegląd Historyczny* CIX (2018) 354-368. Reg. I.47, p. 73; II.31, pp. 165-168; II.37, p. 173; VII.24 (Roma 5/8 mayo 1080), p. 504.

<sup>6</sup> Reg. II. 43, p. 180. Cfr. G.M Cantarella, *Gregorio VII*, Salerno Editrice, Roma 2018, pp. 278-282, 300-301.

condenarnos irremediabilmente al silencio, debemos movernos sólo por el camino hipotético y lógico<sup>7</sup>.

Principiamos reconsiderando brevemente un análisis que hemos hecho ya hace varios años.

«Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata». Desde aquí procede todo. Nadie puede cuestionar que Cristo haya dicho a Pedro «super hanc petram aedificabo ecclesiam meam» (Mt 16.18); por lo tanto, nadie puede impugnar la característica de universalidad de la Iglesia de Roma. No es que nadie la hubiese impugnado alguna vez, por supuesto ... pero es la primera vez que se dibuja una ruta lógica *en cascada* que desemboca de manera directa e ineludible en la afirmación de la Primacía romana *en sentido jerárquico y jurisdiccional* mediante la acentuación de la figura papal. La Iglesia romana es la única iglesia universal, pues su obispo es el único obispo verdaderamente universal, pues todos los otros obispos de todas las otras iglesias dependen de él. En fin, él es el *Obispo Supremo*. Y como no puede estar por todas partes, a los hombres que lo representan hay que reconocer sus mismas prerrogativas, no importa qué grado tengan en la jerarquía eclesiástica. Y por estos motivos él tiene el poder de decidir también sobre los ausentes, y siempre por las mismas razones sus decisiones, inclusive la excomunión o la modificación de los distritos eclesiásticos o del ordenamiento mismo de las iglesias, deben de ser objeto de obediencia. Sólo a él pertenece el derecho de usar las insignias imperiales (ya que se le atribuyó Constantino), por lo tanto, es obvio que sólo a él compete el ritual de la *Proskynesis*. Él es el Obispo Supremo, por consiguiente, durante las celebraciones sagradas debe pronunciarse su nombre y no lo del ordinario diocesano, y obviamente su nombre es único e inigualable. Y precisamente porque es superior a todos y es el único titular de las insignias imperiales, él tiene el derecho de deponer los emperadores, y también de transferir los obispos y de intervenir como quiera y dondequiera de una manera inapelable en las ordenaciones del clero. Y como es superior y universal, sólo él puede decidir qué asambleas de eclesiásticos pueden tener un valor general y establecer qué se debe considerar canónico y qué no; como es superior y universal nadie puede impugnar sus decisiones sino que él puede impugnar las de todos, incluso los papas que lo precedieron, nadie puede pensar en llevarlo a juicio, pero nadie puede protestar si alguien invoca su juicio: más bien, los asuntos principales y controvertidos de cualquier iglesia deben ser tratados por la Sede Apostólica. Además, la Iglesia de Roma era, es y será inmune al error, según la atestación y el compromiso de los libros sagrados; y el pontífice de Roma, si su elección siguió todos los procedimientos previstos respetando todos los criterios de legitimidad, debe ser considerado sin dudas no solo consagrado sino santo (y aquí, como en el caso de las insignias imperiales, la evocación de otra *auctoritas*: Simmaco, «¿Quién puede dudar, de hecho, de que aquel

---

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Kegan Paul, London 1922, 6.53: «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt [...] und dann immer wenn ein anderer etwas Metaphysischer sagen wollte, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für anderen unbefriedigend [...] aber sie wäre die einzig streng richtige»; la traducción española en *Tractatus Logico-Philosophicus*, URL = [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS).

que ha sido levantado hacia la altura de tanta dignidad es santo?»). Puede recibir las acusaciones de los inferiores contra los superiores, puede decidir de los obispos incluso fuera del juicio sinodal. Finalmente: quién no esté de acuerdo con la Iglesia de Roma está fuera de la ortodoxia; y el papa puede resolver los vínculos vasalláticos, es decir, disolver la red de pactos fundamentales que establecen regímenes seculares, si él decide que los principios son *injustos*.

Recorrido coherente. Y plural, porque en el interior hay otros orientados según secuencias lógicas fácilmente localizables y que pueden ser reunidas en 4 grupos: 1. el papa es superior a la autoridad imperial, la autoridad imperial está subordinada a la del papa. 2. el papa responde de su conducta sólo a Dios y a sí mismo, y a nadie más porque está colocado en la Sede de conexión entre Dios y los hombres 3. aquella Sede es la sede de la Verdad (puesto que no puede ser tampoco rozada por el error), santifica quién la preside, y por lo tanto quién se opone a ella se pone automáticamente en el error y fuera de la comunión universal (obviamente, a lo inverso, tutela quién se apela a ella y a su pontífice) 4. el pontífice de tanta Sede es el superior jerárquico de todos los obispos, pues del entero ordenamiento, en que él puede intervenir según lo crea necesario y sin posibilidad de discusión<sup>8</sup>.

Es una miniatura de la Primacía papal, lo que ya se temía desde al menos medio siglo, cuando Burcardo de Worms había impugnado a los pontífices romanos la pretensión de ser llamados Sumos Sacerdotes. No había nada nuevo. También la 26a afirmación era localizable en Pedro Damiani, qué a su vez la recogió de Anastasio Bibliotecario. Nuevo era el recorrido lógico. Es decir, la *comunicación* de los *contenidos*.

O sea, la forma se convertía en sustancia<sup>9</sup>.

Pero no sabemos de qué se trate.

Pasamos al otro documento igualmente famoso, las *Proprie auctoritates apostolice sedis* (AAS).

«*Hae sunt propriae auctoritates apostolice sedis.*

1. *Solus Romanus pontifex universalis habetur teste Calcedoniensi concilio.*

2. *Sola Romana aecclesia est universalis et mater omnium.*

3. *Sola universalia concilia congregare potest.*

4. *Nulla sinodus sine consensu pape potest rata haberi.*

5. *Nulla scriptura est autentica sine auctoritate eius.*

---

<sup>8</sup> Cfr. G.M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 39-47; me permito de citar de la p. 43: «l'ultima proposizione, la n° 27, è deducibile dalla sequenza rappresentata dalle proposizioni n° 8, 9, 11, 12. Ma è anche evidente che la proposizione n° 11 discende dalle proposizioni n° 1, 2 e 6, e che costituisce il punto di partenza per le n° 16, 17, 18, 19, 23, 25; del resto la n° 1 è la sorgente della n° 22 e 23, ed evidentemente della n° 26, e ovviamente della n° 20. Che però rientra anche in un'altra sequenza, quella rappresentata dalle proposizioni n° 3, 4, 5, 6, 7, 13, 14, 15, 20, 21, 24, 25: all'interno della quale si segnala la sequenza delle proposizioni n° 3, 4, 13, 15.2, 24, 25; isolata la quale resta la sequenza data dalle n° 7, 13, 14, 15.1, 24, 25: giacché un'altra cerniera è rappresentata dalle n° 20 e 21». Cfr. Reg. II.55a, p. 207 n. ad XXIII: «*Quis enim sanctum esse non dubitet, quem apex tantae dignitatis attollit*».

<sup>9</sup> Cfr. G.M. Cantarella, *Manuale della fine del mondo. Il travaglio dell'Europa medievale*, Einaudi, Torino 2015, pp. 38-41; Cantarella, *Gregorio VII*, cit., pp. 161-164.

6. *Qui decretis sedis apostolice non consenserit, hereticus habendus est.*
7. *A nemine papa iudicari potest, etiam si fidem negaverit ut de Marcellino constat.*
8. *Qui contra eum sententiam dederit, deponi debet ut Dioscorus.*
9. *Nullus episcopus deponi potest sine illius assensu.*
10. *Solus potest decernere de episcoporum depositione.*
11. *Omnes alii nequeunt sine ipso.*
12. *Non mutantur episcopi de sede ad aliam sedem sine illius iudicio.*
13. *Non fiunt de uno episcopatu duo vel plures, non de duobus vel pluribus unus, nec novi episcopatus debent institui sine illius iudicio.*
14. *Omni tempore licet ei nova decreta constituere et antiqua temperare.*
15. *Romana aeclesia privilegio singulari claudit caelum et aperit cuiunque voluerit teste papa Iulio.*
16. *Eam omnes etiam laici appellare possunt.*
17. *Ab ea nullus appellare potest.*
18. *Pape iudicia a nullo nisi ab ipso vel aliquo successore suo retractari potest.*
19. *Quoslibet per totum mundum inobedientes excommunicare potest, quos nullus sine consensu eius reconciliare potest.*
20. *Ipse ab aliis excommunicatos solvere potest.*
21. *Nullus patriarcha nisi a papa sinodicis litteris confirmetur authenticus habetur.*
22. *Solus papa quoslibet episcopos etiam patriarchas deponere potest.*
23. *Nulli clerico licet accusare suum episcopum nisi a fide erraverit vel possessiones ecclesiae distraxerit, set precipiente papa, qui se ab accusatione episcopi subtraxerit, deponetur.*
24. *Ab archiepiscopis episcopatus quos vult papa demere et pro voluntate disponere, dividere vel diminuere potest.*
25. *Solus papa omnibus coenobiis inmutantis privilegia facere potest teste beato Gregorio.*
26. *Pape omnis potestas mundi subdi debet teste Clemente.*
27. *Regna mutare potest ut Gregorius, Stephanus, Adrianus fecerunt.*
28. *Nullus basilicam aliquam sine assensu pape consecrare potest Gelasio teste.*
29. *Solus papa in omnes partes mundi mittit predicatores et episcopos consecrat vel deponit.*
30. *Nullus episcopus ad altare sancti Petri consecratur nisi papa.*
31. *Nullus episcopus in papa ordinari.*
32. *Soli pape licet in processionibus insigne, quod regnum vocatur, portare cum reliquo imperiali.*
33. *Solus in omni missa vel processione ex consuetudine antiqua utitur pallio.*
34. *Solus utitur rubra cappa in signum imperii vel martirii.*
35. *Solus ad missam ingrediens linteo cooperitur IIIor anguli extenso.*
36. *Solus rosam auream in mediam XL pro passionis Christi significatione portat.*
37. *Solus in pascha cum episcopis et clericis suis paratis recumbendo comedit».*

«¿Un segundo *Dictatus papae* de Gregorio VII en el último período de su pontificado?», se ha preguntado unos treinta años atrás el editor del texto<sup>10</sup>. Primeramente, señalemos de inmediato algo tan banal, tan evidente y tanto ante los ojos de todos que, si no lo indicamos, puede correr el riesgo de escaparnos: a la importancia de la predicción se atribuye una tal importancia que le es dedicado un capítulo o proposición (nº

---

<sup>10</sup> Cfr. Mordek, «*Proprie auctoritates apostolice sedis...*», cit., p. 125: «Ein zweiter *Dictatus papae* Gregors VII. aus der Spätzeit seines Pontifikats?»; el texto a las pp. 126-132.

29) y le es asociada una facultad de capital importancia como la de consagrar o deponer los obispos; si hay una cosa que no hacía defecto a Gregorio VII como a ningún otro es la lógica: pues tenemos que reconocer que hay una correlación entre la *comunicación* y la *capacidad de intervención* del papa, no son acercadas por casualidad, como por superfetación o descuido. Aquí también resumiremos brevemente lo que ya hemos escrito. El fundamento es el principio de *universalidad*: el pontífice romano, la Iglesia romana; sólo a este binomio es concedida la condición de *universal*; en consecuencia, nadie, excepto el papa, tiene el monopolio de la legitimidad, de la autenticidad de la doctrina y de la autoridad. De aquí desciende el ejercicio práctico de las prerrogativas en el comportamiento funcional y concreto, tanto en general como en relación con las instituciones pastorales y de oración (monásticas). Y consecuentemente descienden los privilegios consiguientes a su ser-universal: los aspectos litúrgicos de los aparatos imperiales (incluso el uso del *fastigium*) y los de las solemnes celebraciones religiosas se tocan porque son las dos caras de la misma medalla. Hay por lo tanto al menos 5 recorridos principales, distribuidos según secuencias lógicas que aparecen dispuestas en este orden: 1. universalidad (1, 2, 3); 2. parte *en negativo* (4, 5, 6, 7, 8 =7.1, 9, 10=9.1, 11, 12, 13); 3. parte *en positivo* (14, 15, 16, 17=16.1, 18=16.2, 19, 20); 4. consiguiente posición con respecto a los patriarcas, arzobispos y obispos (21, 22, 23, 24), a los monasterios y a sus privilegios (25); 5. parte conclusiva y culminante (25, 26, 27 =26.1, 28, 29, 30, 31 =30.1<sup>11</sup>, 32, 33, 34, 35, 36, 37). El itinerario lógico no deja escapar, es un rodillo compresor («un rullo compressore»)<sup>12</sup>. Pero con respecto al *Dictatus* las secuencias cambian: no es una lógica *lineal*, sino *circular*. Qué vuelve a envolverse sobre si misma o puede hacerlo. Es la expresión de un poder perfectamente cerrado en plenitud autocrática. Así que cambian los *recorridos orientados*. Entonces, no hay ninguna necesidad de desenrollar todo el documento para identificar los núcleos temáticos.

El problema de las dataciones. Por las AAS ya se ha propuesto hace 40 años de colocarlas en un «momento... assai prossimo all'incontro di Canossa» (1077). El DP ha sido atribuido por el Caspar al 1075, pero Raffaello Morghen hipotetizó más bien el 1076: «Gregorio VII... in un momento critico delle relazioni tra il Papato e il re di Germania, volle precisare, in forma spesso soltanto dichiarativa, ma più volte con una formulazione perentoriamente normativa, i principi, gli orientamenti e i fini ai quali si ispirava la sua condotta di supremo reggitore della Chiesa universale»; y la referencia al principio de la «contingente necessità» (proposiciones VII, XIII) «era la risposta solenne e perentoria ai tre documenti emanati dal Concilio di Worms». Estas dataciones han sido aceptadas como plau-

---

<sup>11</sup> El texto, así como está, presenta evidentes e irresolubles problemas de interpretación: cfr. Mordek, «Proprie auctoritates apostolice sedis...», cit., p. 109 n. 19. Se podría arriesgar la hipótesis que se trata de un dictado braquilógico para circunscribir la elección papal sólo entre los miembros de las iglesias romanas; sin embargo, la colocación estructural de la proposición, aunque no ayuda a comprenderla, le atribuye en todo caso un papel indiscutible.

<sup>12</sup> Reenvió una vez más a Cantarella, *Il sole e la luna*, cit., pp. 183-184.



sibles: lo que significa aceptar implícitamente la operatividad *inmediata-o-casi* de estos documentos<sup>13</sup>.

2. Colecciones canónicas incoativas, índices de *auctoritates, capitula...* Las dificultades que estos textos presentan y que parecen insuperables para poder definirlos han sido señaladas con la usual, detallada claridad por Uta-Renate Blumenthal:

«[el *Dictatus Papae*] aunque está en estrecho contacto con las colecciones canónicas resultantes de la época de su pontificado... no coincide por completo con ninguno de ellas – lo que nunca hubiera sucedido si Gregorio se hubiera enganchado a la letra del derecho transmitido o si considerara esencial mantener tal conducta. Se acompaña muy bien a esta actitud ecléctica respecto a la canonística el hecho que Gregorio en el *Dictatus Papae* al mismo tiempo subraya que sólo al papa es permitido producir, si necesario, derecho nuevo»<sup>14</sup>.

Y es difícil pensar, como recordó Capitani (también sobre el DP), que «lo scritto era sorto in uno stato d'animo stizzito [enojoso] di chi immaginava una costruzione teorica, rimasta tra desiderio e realtà»<sup>15</sup>.

Tratemos de imaginar otra perspectiva, *colateral*, digamos así. Comencemos desde el principio y tratemos de ser ingenuos. Admitámoslo, si no se tratara de textos papales, ¡y de cuáles textos y de cuál papa!, podría salir bastante normal acercarlos también a un género como lo de los *Capitula episcoporum* de la edad carolingia y post-carolingia: «most of what these texts contain is derived from canon law, conciliar decrees and royal capitularies and therefore consists of instructions and prescriptions, but there are also explanations, admonishments and even examinations». Sin olvidar las obvias diferencias, no hay necesidad de decirlo.

Pensamos por ejemplo en el capitular de Aton de Vercelli (metà del sec. X). Muy extendido, muy detallado, y por supuesto completo con los canones: *Incipiunt capitula canonum exertarum de diversis conciliis, decretalibus, statutis atque epistolis congruentium ad forense iudicium tempore domni Attoni episcopi*. Una colección canónica presentada por un índice. Expresión de un obispo y de la sede obispal que él regía. «What this means is that every bishop decided for himself how to instruct his local clerics and devised his own agenda for the purpose in his statutes». Aquel género normativo, aunque no fuese explícitamente determinado para la *actividad pastoral*, le era funcional: «What these statutes show is... how diocesan bishops were

<sup>13</sup> Cfr. M.C. De Matteis, «La riconciliazione di Canossa: tra “*Dictatus Papae*” e “*Auctoritates Apostolicae Sedis*”», *Studi Medievali* 3a s. XIX (1978) 699; Morghen, «Ricerche sulla formazione...», cit., pp. 9-10, 15, 23-26 (la citación a p. 25).

<sup>14</sup> Blumenthal, *Gregor VII*, cit., loc. cit [=223]: «[der *Dictatus Papae*] der zwar zu den entstehenden Kanonensammlungen aus der Zeit seines Pontifikats in engen Beziehungen steht, aber mit keiner von ihnen restlos übereinstimmt – also nie entstanden wäre, wenn Gregor sich an den Buchstaben des überlieferten Rechts geklammert oder ein solches Verhalten für unabdingbar gehalten hätte. Zu dieser eklektischen Einstellung der Kanonistik gegenüber paßt es bestens, wenn Gregor im *Dictatus Papae* gleichzeitig betont, daß es dem Papst allein erlaubt sei, wenn nöting neues Recht zu schaffen».

<sup>15</sup> Capitani, *Gregorio VII*: il papa epitome, cit., pp. 203, 156, 291.

actively involved in the management of the local church, the education of local clergy and laity, and the correction of any errors they might encounter anywhere within their dioceses». Esta indicación que resulta por las recientes investigaciones sobre este género de obras es extremadamente preciosa; si se nos permite una pequeña provocación, ¿sería demasiado temerario decir que también al DP y a las AAS se podría anteponer «*Incipiunt capitula canonum exertarum de diversis conciliis, decretalibus, statutis atque epistolis congruentium ad forense iudicium tempore domni Gregorii papae*»<sup>16</sup>? Nada más que una provocación, por supuesto; pero ¿por qué un parecido acercamiento no debería ser posible? ¿sólo por qué estamos en el siglo XI, la edad de las colecciones canónicas poco a poco más sistemáticas, y no un centenar de años antes? ¿Qué, si no una especie de prejuicio, impidiera leer el DP y las AAS siguiendo ese tipo de sugerencias? ¿Por qué no pensar en ellos como *rasgos multifuncionales*?

Intentamos un experimento.

Probamos a hacer *reaccionar* estos documentos con el contexto al menos del pontificado de Gregorio VII. Son años llenos de predicación. Más: tal vez ni siquiera serían completamente comprensibles sin la actividad de predicación. Las fuentes nos lo dicen.

¿Algunos ejemplos? El 20-23 de octubre 1073 una delegación de altísimo nivel (Annón de Colonia, Ermann de Bamberg, Ermann de Metz, Sigfrido de Magonza, Godofredo de Lorena, Bertoldo de Carintia y Rodolfo de Suabia) llega a un acuerdo con los rebeldes sajones, por Navidad el rey tendrá que admitir sus responsabilidades en la ciudad de Colonia, la plebe tendrá que saberlo: «*propter hoc vulgari iubent in plebem, in hanc sententiam utriusque partis principes consensisse*»<sup>17</sup>. De la eficacia e importancia de la predicación a los laicos en cuanto instrumento indispensable para la comunicación y difusión de noticias y para la formación de consenso, tenemos un ejemplo muy claro e indicativo, tal como quizás pocos otros, en Sigeberto de Gembloux alrededor de los mismos años: «*Si autem quaeris, talis fructus a qua radice pullulaverit: lex ad laicos promulgata, qua imperitis persuasum est coniugatorum sacerdotum missas et quaecunque per eos implentur mysteria fugienda esse, in reipublicae nostrae ornatum istud adiecit*». Es o debería ser banal recordarlo, pero «*gli scritti non solo potevano godere della risonanza che assicurava la loro circolazione (comunque limitata, tanto per il pubblico quanto per le difficoltà di riproduzione)*» ma

---

<sup>16</sup> *Capitula canonum exertarum de diversis conciliis, decretalibus, statutis atque epistolis congruentium ad forense iudicium tempore domni Atonis episcopi*, ed R. POKORNY, in *MGH Capitula Episcoporum*, vol. III, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1995, pp. 243-304; la citación a p. 262. Sobre Atto de Vercelli es ahora fundamental: Attone di Vercelli, *Polipticum quod appellatur Perpendiculum*, ed. G. VIGNODELLI, Firenze, Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini 2018. C. Van Rhijn, «The local church, priest's handbooks and pastoral care in the Carolingian period», in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo, Spoleto 4-9 aprile 2013*, Fondazione CISAM, Spoleto 2014, pp. 697-698.

<sup>17</sup> Cfr. todavía Cantarella, *Gregorio VII*, cit., pp. 120-121; Lamperti monachi Hersfeldensis, *Annales*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *MGH Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. XXXVIII, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover e Leipzig 1894, ad a. 1073, pp. 165-166.

potevano essere dei tesori per la predicazione, la propaganda orale, la diffusione delle notizie e degli argomenti». A pesar de que las fuentes que nos lo cuentan son todas anti-enriquistas (Hugo de Flavigny, Paulo de Bernried) recordemos que Guillermo de Utrecht predicó casi a diario contra Gregorio VII durante la celebración eucarística en el mes comprendido entre la Pascua de 1076 (27 de marzo) y su muerte (28 de abril de 1076), y se entiende por sí mismo que no era una actividad para el uso exclusivo de clero. Podría añadirse que ya hace muchos años quién está escribiendo esta nota había avanzado, sin ser cuestionado hasta ahora, la hipótesis de que Guido de Ferrara escribió en parte pensando en la comunicación oral (volveremos inmediatamente al tema); que quizás lo mismo podría pensarse para el pequeño tratado del Anónimo de Laon sobre los Húngaros (mediados del siglo X); que los Vallombrosanos no se cansaron en su actividad de predicación hasta el punto de que Pedro Damiani los invistió con toda su fuerza polémica por su «desiderio di publicità» (Longo); para no decir nada de la Pataria. En cuanto a Gregorio VII, también pensamos en las acusaciones de practicar la nigromancia y las artes mágicas que se le lanzan a partir de la sínodo de Bressanone (Brixen) de 1080 hasta los escritos del cardenal Bennone dei Santi Martino e Silvestro (pasado en 1084 a Clemente III); y que hacen de *pendant* a lo que en Guido de Ferrara encontramos a propósito de las intemperancias sexuales de Enrique IV y del obispo de Padua Odalrico: y pensamos en qué en 1085 Anselmo di Lucca asumió como imprescindible garantizar que entre él y Matilde de Canossa no había nada sino una relación espiritual, porque «Deum testem invoco, nihil terrenum nihilque carnale in ea vel ab ea ex intentione concupisco» (que, en verdad, podría traer a la mente esa especificación tan meticulosa de Jotsaud cuando escribió que Odilon «amabat... pueros, non lasciviam sectans, sed etatis innocentiam pie in illis amplexans» – además Maiolo, cuando se le habían presentado Odilon chiquito, «considerans in eo prestantem elegantiam corporis et nobilitatem generis, magnum quiddam et divinum oculis interioribus in eo previdens, totus in eius amorem inlabitur, et vicissim inter eos ignis divine karitatis magis magisque accenditur»: también observamos que Jotsaud utiliza todos los registros, *amor*, *charitas*, pero no olvidemos que el monaquismo es un heredero directo, aunque muy lejano, del ideal de *kalòs k'agathòs* así como de las principales categorías de la cultura clásica)<sup>18</sup>. No fue la primera vez que Matilda de Canossa (como todas la víudas poderosas, añadimos) fue el objeto de vociferaciones difamatórias; Lamperto de Hersfeld escribe sobre la estancia de Gregorio VII en Canossa: «nec evadere potuit incesti amoris suspicionem [...] quod die ac nocte impudenter papa in eius volutaretur amplexibus [...] Sed apud omnes sanum aliquid sapientes luce clarius constabat falsa esse quae dicebantur».

<sup>18</sup> Sigeberti mon. Gemblacensis, *Apologia contra eos qui calumniantur missas coniugatorum sacerdotum*, ed. E. SACKUR, in *MGH Libelli de Lite*, vol. II/3, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1892, p. 439. U. Longo, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Viella, Roma 2012, p. 264; Cfr. Cantarella, *Manuale*, cit., pp. 222-223; Cantarella, *Gregorio VII*, cit., pp. 60-61, 99, 164, 175, 214, 229 (la citación a la p. 175); «Iotsald von Saint-Claude *Vita des Abtes Odilo von Cluny*», ed. J. STAUB, in *MGH Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. LXVIII, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1999, II.13, p. 196; I.1, p. 149 (cfr. G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Einaudi, Torino 2010, pp. 64-65).

Ni será la última vez, pensamos en la farsa escrita después del 1110 por Cosma de Praga. Tenemos que notar la expresión complacida de Lamperto, *in eius volutaretur amplexibus*, tan parecida a *matrones tamen plurimas possidebat* de Guido de Ferrara a propósito de las acusaciones en contra de Enrique IV, leamos a media voz o en voz alta estas frases, vamos a percibir enteramente su grosor... y vamos a percibir cuanto más vulgar, más grosera, pudo ser la traducción oral de este género de noticias<sup>19</sup>: notamos el *quae dicebantur*...

Al final, ¿no nos sugiere nada el hecho que estamos en los años '80, que el contexto político y literario, osea de comunicación, impone una aceleración y una acentuación de los tonos? ¿Queremos añadir aquel *Juicio sobre el reyno y el sacerdocio* que relata una ordalía celebrada en Santa Maria in Pallara el 3 de diciembre 1083? Qué inmenso repertorio de predicación se predispone... Pero ni el capítulo conclusivo del protocolo de la synodo de Cuaresma de 1078 puede entenderse plenamente si no se piensa en una red de predicación que tiene que difundir sus decisiones por los laicos, ya que se pronuncia en sostén de todos los que inocentes e inermes se han encontrado implicados y aplastados en la lucha entre reyno y sacerdocio. Y pensamos también en la estructura de la II epístula a Ermanno de Metz (1081), un escrito no episódico ni contingente sino largamente pensado y meditado, en qué las palabras son estudiadas y pesadas una por una, y organizado en verdaderos párrafos: ¿no serían de lo más útil para ser utilizados como material para la predicación<sup>20</sup>?

Recordamos que los muchos textos de omilética que conocemos (Odilón de Cluny, Pedro Damiani; en el siglo XII el otro *gran signore della parola*, san Bernardo) estaban preparados para la educación de los monjes y de los clérigos, así en el sentido doctrinal como textual (como didáctica de escritura y comunicación de reglas retóricas, es decir al final como *comunicación de reglas de comunicación*); le tocaría a los predicadores traducir en vulgar, eventualmente, los argumentos para que llegasen a los laicos. Como se sabe, no poseemos *indicula* o repertorios de predicación. Pero los indicios que tenemos son demasiado frecuentes y preciosos para no ser tomados en consideración – como al contrario generalmente se ha hecho. Sabemos que en Inglaterra «the Sunday sermon at the parish church was considered crucial for the religious formation of the mass of the population»<sup>21</sup>. El hecho que hasta ahora no se ha pensado en esto y no se hayan metido *en serie* estos indicios, aunque valorándolos singularmente como posible material útil para la predicación, no es un problema de las fuentes: es un problema *de nosotros*.

<sup>19</sup> Lamperti monachi Hersfeldensis, *Annales*, cit., ad a. 1077, p. 288. Cfr. G.M. Cantarella, «La contessa Matilde, mito e mitologia», *Przeegląd Historyczny* CVII (2016) 161-165; cfr. *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, ed. B. BRETHOLZ – W. WEINBERGER, in *MGH Scriptores Rerum Germanicarum Nova Series*, vol. II, Weidmann, Berlin 1923, *Einleitung*, pp. XXI y siguientes. Wido episcopus Ferrariensis, *De scismate Hildebrandi*, ed. R. WILMANS – E. DÜMMLER, in *MGH Libelli de Lite*, vol. I, Hahnsche Buchhandlung, Hannoverae 1891, I.III., p. 536.

<sup>20</sup> Cfr. Cantarella, *Gregorio VII*, cit., pp. 203, 283-284, 237-243.

<sup>21</sup> G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Liguori, Napoli 1993, pp. 249-266: la citación a la p. 265. R. Bartlett, *England Under the Norman and Angevin Kings 1071-1225*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 451.

Y reflexionamos. Si textos como el DP y las AAS tenían que estar *operativos*, operativamente tuvieron que ser difundidos más allá de cuánto logramos constatar por la evidencia (o más bien por la supervivencia) documental, nos guste o no nos guste. Y entonces tenemos que notar que en 1082 Enrique IV, o mejor el equipadisimo laboratorio de Gottschalk de Aquisgran, estuvo capaz de citar prácticamente *ad verbum* el DP:

«*Hęc enim sunt verba eius: se a nemine iudicari debere; et est sua sententia, quasi dicat: Quicquid libet, licet. Sed hęc non est Christi regula, ubi dicitur: Qui maior est vestrum, erit vester servus. Ideoque qui se servus servorum dei nominat, iniustum est, ut servos dei per potentiam opprimat*».

Es obvio que la elegancia retórica de Gottschalk vuelve al discurso indirecto lo que en el DP está en forma aseverativa; pero la citación es prácticamente al pie de la letra. Y también está claro que su polémica interpreta en forma muy tajante y drástica el sentido del DP (y, podríamos añadir, también de las AAS). Pero si sacudimos de sus líneas el sarcasmo y la referencia a los casos de Semiramis o Caracalla (o también la evocación del epistolario Seneca-san Paulo: cuya autenticidad será denegada solo por Valla, Decembrio y Erasmo de Rotterdam)<sup>22</sup>, podemos ver la substancia del dicho *Fragmento A*: «*illius uelle illius nolle tantum explorant, ut ad eius arbitrium suam conversationem et ipsi remittant aut intendant*». El mismo *Fragmento A* que, ni siquiera es el caso para recordarlo, es insertado en la colección canónica del cardenal Deusdedit (1086/1087), muy crítico, pero por cierto no anti-romano... y que probablemente ya circulaba por lo menos en los últimos años de Gregorio VII<sup>23</sup>.

Y esto nos dice que ni el DP ni los AAS tienen que haber sido encerrados en un cofre en espera de ser desarrollados en colecciones canónicas, o como anotaciones para la preparación de alguna muy comprometida y total carta papal, o bien de un sínodo decisivo hasta tal punto que no se encontró nunca la oportunidad de tenerlo; la hipótesis de Morghen (más allá de su sobrevaloración del elemento de la *necessitas*: tenían que pasar aún unos veinte años y algo más antes de que se comenzara a prestar atención a este tema) nos parece contener algunas dificultades lógicas: «*l'elenco non dei titoli di una collezione canonica, ma di veri e propri canonici di una collezione ancora da comporsi, nella quale [...] avrebbero dovuto prender posto i nuovi canonici che Gregorio VII aveva forse in animo di pubblicare in uno dei consueti*

<sup>22</sup> *Die Briefe Heinrichs IV.*, ed. C. ERDMANN, in *MGH Deutsches Mittelalter – Kritische Studien-Texte*, MGH, Leipzig 1937, n.º 17, pp. 24-26 (= *Fontes Historiarum Heinrici IV. Imperatoris Illustrantes-Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV.*, ed. F.J. SCHMALE – I. SCHMALE-OTT, DBR, Berlin 1963, n.º 17, pp. 76-82); la citación a la p. 26. C.M. Monti, «*Quicquid libet, licet*». Diffrazioni di un proverbio, *Studi Petrarqueschi* n.s. XV (2002) 271-287; cfr. *Scriptores Historiae Augustae, Caracalla X.2*, URL = <http://www.thelatinlibrary.com/sha.html>: «*Si libet, licet. An nescis te imperatorem esse et leges dare, non accipere?*». Sobre la difusión del *Dictatus Pape* cfr. *Reg.* II.55a, p. 206 nota; Morghen, «*Ricerche sulla formazione...*», cit., pp. 2-4; Soffietti, «*Ancora alcune osservazioni sul Dictatus Papae...*», cit., pp. 417-421.

<sup>23</sup> Cfr. G.M. Cantarella, «*Riforme e riforma. La storia ecclesiastica del sec. XI*», in M.C. De Matteis – B. Pio (eds.): *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani, Atti del Convegno di studio (Bologna 15-17 marzo 2013)*, Fondazione CISAM, Spoleto 2013, pp. 66-68.

synodi romani di quaresima»; aquellas proposiciones no tienen, evidentemente, la forma de *canones*, y si la colección era *ancora da comporsi* ¿se trataba quizás de *apunte*s y todavía no de *títulos de canones*? ¿por eso la denominación *Dictatus*, como para entenderlos al plural? Por lo tanto, entonces, ¿«fichas» y «base material» en la que el papa podría apoyarse con seguridad «caso por caso»<sup>24</sup>? Pero tenemos que tomar acto del hecho que aquellos documentos *circularen* y fueron acogidos tal como eran, es decir como *decretos* cumplidos, como vemos por ejemplo en el ms. Vat. Lat. 6093 («Gregorii papae VII decreta») en su forma gráficamente tan sintética o, aunque con algunas variaciones, en el ms. D.V.19 de la Biblioteca Nazionale di Torino recientemente estudiado por Soffietti «che tramanda passi di contenuto prevalentemente giudiziario»<sup>25</sup>.

Y más si nos arriesgáramos a ver una evocación gregoriana en Benzone de Alba:

«*Ergo iste falsa cuculla factus est diaboli medulla [...] Cetera qui nescit? depulsus ab urbe putrescit. Diabolus non habet benedictionem, nullo modo potest benedicere. Maledictionem denique habet, quia est maledictus [...] Manifestum est igitur probabili conclusione, quoniam Prandellus sarabaita nec papa fuit nec pape fuerunt sathanei, quos transformavit in angelos lucis. Quicumque vero super hac re aliter senserit, alienus a fide catholica salvus esse non poterit*».

Han pasado quizás ocho años desde el DP, siete desde las AAS, la eclesiología de Benzone como se sabe es plenamente *episcopal* y su punto de orientación son los obispos («*aeccliarum... columpnę aureę*»; «Trinitas non est in terra nisi in episcopis»), pero este pasaje vuelca completamente el dictado gregoriano. O mejor dicho lo *falsifica* (para usar libremente una expresión *à la* Karl Popper), osea lo confirma utilizando sus elementos en una *síntesis nueva* (AAS 6: «Qui decretis sedis apostolice non *consenserit*, hereticus habendus est»; DP 23 : «Quod *catholicus* non habeatur, qui non concordat Romanę ecclesię») modificando el punto de vista y procediendo por caminos imposibles de no compartir: nadie puede ser salvo si contradice la ortodoxia, un hijo del demonio es un maldito; Ildebrando es un hijo del demonio, pues quién lo sigue está fuera de la fe católica...<sup>26</sup>

**3.** Es innegable, los dos documentos tienen diferentes entonaciones. Mejor, acentuaciones diferentes. El *Dictatus pape* con su lógica lineal apunta directamente a la afirmación de la centralidad y la supremacía romanas sobre las cosas no solo de la Iglesia, sino del mundo. Las *Auctoritates Apostolice Sedis* con su lógica envolvente engloban y por así decir metabolizan las instituciones, las autoridades y las liturgias eclesiásticas y es dentro de esta especie de metabolismo institucional que son inserta-

<sup>24</sup> Mordek, «Proprie auctoritates apostolice sedis...», cit.

<sup>25</sup> Morghen, «Ricerche sulla formazione...», cit., pp. 106-107. Cfr. URL = [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.6093 ff. 102-103](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.6093_ff.102-103); Soffietti, «Ancora alcune osservazioni sul Dictatus Papae...», cit., p. 417; cfr. *ibidem* pp. 420-421, por la edición de los dos manuscritos turinenses; la citación a la p. 419.

<sup>26</sup> Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV. imperatorem libri VII.*, ed. H. SEYFFERT, in *MGH Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. LXV, Hannover 1996, VII.2.2, p. 604; IV.39.10, p. 420; IV.8.8, p. 478.

das las referencias a la autoridad imperial; ¿y tanto esfuerzo de lógica sería funcional solamente como para expresar el inalcanzable y espléndido, cuánto dramático, aislamiento del papa? O ¿el objetivo era, más simplemente, exactamente aquel declarado, afirmar *frente al mundo eclesiástico* che *la Sede Apostolica* tenía tantas y tales prerrogativas? es decir que ¿ninguna otra sede podía arriesgarse a competir con ella y a desafiarla? Después de Canossa... vale a decir, después del armisticio concedido *bon gré mal gré* a Enrique IV y a sus seguidores, y después del acto de fuerza de Sigfrido de Maguncia que el 26 de marzo 1077, indiferente a ese armisticio del papa, había ratificado la elección de Rodolfo de Suabia (Forchheim, 13 de marzo) y lo había coronado rey con una corona comisionada ya hace mucho tiempo en Ebersheimmünster, finalmente completando lo que él había estado planeando hacer desde finales de 1073... Recordemos que ya en 1978 Maria Consiglia de Matteis, si bien se basó únicamente en el análisis (típico en la historiografía de esas décadas) de la capacidad y de la posibilidad papal de deponer los reyes o transmutar los reinos en virtud de la legitimidad canónica, había subrayado la «esclusiva pertinencia papale e spirituale» de las deliberaciones de Canossa<sup>27</sup>.

Y si para el DP aceptamos la datación muy razonablemente propuesta por Morghen, no podemos que tomar nota de su sentido: si Gregorio VII actuó como actuó contra Enrique IV fue porque tenía razones ideológicas y doctrinales muy fuertes, así como motivaciones políticas excelentes – a pesar de su extraño reclamo de tener y ejercer «il diritto di interdizione dal regno»...<sup>28</sup>

Los dos documentos se cruzan, como es bastante inevitable ya que provienen de la misma fuente<sup>29</sup>, pero no se corresponden, son índices diferentes de argumentos diferentes. Entonces, ¿por qué no pensar, sin duda con todas las precauciones del caso, que por tener diferentes propósitos estaban destinados a dos tipos diferentes de público? Vale a decir: no escritos para ser puaestos por parte y exhumados y consultados en caso de dudas o necesidad, sino para ser operativos *de immediato*, es decir en seguida *comunicados*: en el mundo a todos los niveles el DP, en específico en el mundo de las instituciones eclesiásticas las AAS. Entonces, ¿por qué no pensar que, aunque no hayan nacido como lineamientos/repertorios de predicación, han sido diseñados para ser útiles para la predicación, cada uno ya arreglado cómodamente y autoritativamente en recorridos que pudieran seguir con facilidad y certeza una serie de puntos que dibujaban un camino? Creados para ser anunciados y *difundidos*: repensamos en el punto 29 de las AAS.

¿Es demasiado atrevido pensarlo? Tal vez.

Pero, al final de las cuentas, no sería sino encontrarnos en el mundo de la *libelística*.

---

<sup>27</sup> Cfr. Cantarella, *Gregorio VII*, cit., pp. 181 y siguientes; De Matteis, «La riconciliazione di Canossa...», cit., p. 698.

<sup>28</sup> De Matteis, «La riconciliazione di Canossa...», cit., pp. 684 y siguientes.

<sup>29</sup> Cfr. Morghen, «Ricerche sulla formazione...», cit., pp. 27-30; Mordek, «Proprie auctoritates apostolice sedis...», cit., pp. 115-116; Soffietti, «Ancora alcune osservazioni sul Dictatus Papae...», cit., pp. 419-420.





THOMAS DESWARTE\*

**La Réforme grégorienne en Galice  
et ses enjeux patrimoniaux.  
La fausse donation d'Odoarius en 662  
à l'évêché de Lugo (c. 1060- c. 1096)**

**Abstract:** The false donation of Bishop Odoarius in 662 to the church of Lugo constitutes one of the twelve documents linked to this prelate. If the veracity of some of its elements, in particular the character of Odarius, is indisputable, however the document remains a forgery and a pseudo-original produced between c. 1060-c. 1096 in order to affirm the control of the bishopric of Lugo over villas, churches and their servants located not far from Lugo, in particular the church of Santiago de Meilán, against the family of Desterigo, a group of married priests claiming familiar and hereditary control on this church. This charter, which bases its argument on a legend of episcopal restoration, is a weapon to impose a reform of the government of society and, more generally, a new Gregorian conception of the Christian world, according to a prestigious episcopal and Hispanic past.

**Keywords:** Documentary falsification, Gregorian reform, marriage of priests, bishopric, ecclesiastical heritage.

**Resumé:** La fausse donation de l'évêque Odoarius en 662 à son église de Lugo constitue l'un des douze documents liés à la personne du prélat. Si la véracité de certains de ses éléments, notamment le personnage d'Odarius, est incontestable, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une forgerie et d'un pseudo-original élaboré entre c. 1060- c. 1096 afin d'affirmer le contrôle par l'évêché de villas, d'églises et de leurs desservants situés non loin de Lugo, en particulier Santiago de Meilán contre la famille de Desterigo, une famille de prêtres mariés revendiquant le contrôle familial et héréditaire de cette église. Cette charte, qui fonde son

---

\* Thomas Deswarte, Professeur d'Histoire médiévale à l'Université d'Angers, Faculté de Lettres, Langues et Sciences humaines, 11 boulevard Lavoisier, 49000, Angers, France. thomas.deswarte@univ-angers.fr

Cet article est le fruit d'un travail plus général consacré aux faux de Lugo et qui fut exposé pour la première fois en 2015 lors de l'International Medieval Congress (Leeds) à l'occasion d'une session organisée par James D'Emilio. Je remercie très sincèrement ce dernier pour son invitation et nos nombreux échanges, parfois nourris de désaccords, mais toujours sincères et amicaux. Mes chaleureux remerciements vont aussi à Laurent Morelle (École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques) pour sa relecture de l'article et ses utiles suggestions.

argumentation sur une légende de restauration épiscopale, est une arme pour imposer une réforme du gouvernement de la société et, plus généralement, une nouvelle conception grégorienne du monde chrétien, dans la fidélité à un passé épiscopal et hispanique prestigieux.

**Mot-clés:** Falsification documentaire, Réforme grégorienne, mariage des prêtres, évêché, patrimoine ecclésiastique.

Les actes falsifiés sont parmi les documents les plus passionnants pour l'historien et le diplomate, tant ils témoignent de manière remarquable des méthodes de travail du scribe, de sa conception du monde et des enjeux de son temps. Deux actes de 662 et 667 attribués à l'évêque Odoarius et réalisés à la cathédrale de Lugo sont, théoriquement, les documents les plus anciens de cette église. Ils font partie d'un dossier de douze documents liés à la personne du prélat<sup>1</sup>. Leur originalité tient en premier lieu à leur chronologie officielle qui remonte à l'époque wisigothique: elle est à la fois fondatrice, en ce sens qu'elle nous place aux premiers temps d'une légende épiscopale, et aberrante, tant les événements et les principaux personnages narrés datent logiquement d'une époque postérieure à l'invasion musulmane de 711.

Le premier document, celui que nous étudierons ici, fut copié sur un parchemin avant de l'être au treizième siècle en tête du *Tumbo viejo de la catedral de Lugo*: Odoarius, ordonné évêque en Afrique, y raconte sa fuite vers Lugo face à l'invasion musulmane et, après avoir entendu parler des exploits des rois Pélage (après 711-737) et Alphonse I<sup>er</sup> (739-757), son arrivée à Lugo, sa construction de l'église (cathédrale) de Santa María et sa restauration de la ville déserte; puis il narre sa colonisation des environs immédiats par l'installation de chacun des membres de sa *familia* dans une villa abandonnée et par la construction des églises de Santiago de Meilán, San Julián de Bocamaos et Santa Eulalia de Mazoy – situées à environ 5 km de Lugo (les deux premières au nord-ouest, la troisième au nord) – et qu'il donne à ladite église. Ce document est lié à un autre faux daté de 667, uniquement transmis par le *Tumbo viejo* et que nous analysons ailleurs<sup>2</sup>; si sa thématique est assez proche, ce dernier n'en attribue pas moins le rôle principal à Avezano, à sa femme Adosinda et à leurs enfants: après avoir narré leur fuite hors d'Afrique en compagnie d'hommes libres sur ordre du roi Alphonse [I<sup>er</sup>], leur appropriation (*presura*) de diverses villas aux

---

<sup>1</sup> Il s'agit de neuf chartes sur parchemin (*Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga. Textos, objetos y contextos para la construcción de la memoria y la legitimación de la dominación personal y política*, ed. E. PASTOR DÍAZ DE GARAYO – A. CASTRO CORREA, Universidad del País Vasco, Bilbao 2020, docs. n° 1, 4, 5, 9, 10, 12, 14, 18, 23) et de trois actes copiés dans le «Tumbo Viejo de Lugo (transcripción completa)», ed. J.L. LÓPEZ SANGIL – M. VIDÁN TORREIRA, *Estudios Mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol* 27 (2011) (*ibid.*, docs. n° 3, 6, 28). Pour les chartes sur parchemin, voir aussi: *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit. et *Colección diplomática altomedieval de Galicia II. Documentación en escritura visigótica de la sede lucense*, Publicaciones Diócesis de Lugo, Lugo 2019, I. Je remercie Ainoa Castro Correa (Université de Salamanque) d'avoir eu la gentillesse de m'envoyer ces deux ouvrages dès leur parution.

<sup>2</sup> T. Deswarte, «La résistance à la Réforme grégorienne en Galice et ses enjeux patrimoniaux. La fausse donation d'Avezano en 667 à l'église Santiago de Meilán (1109-1123)», in I. Mathieu *et al.* (eds.): *Mélanges en l'honneur de Jean-Michel Matz*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes sous presse.

environs de Lugo, et leur construction dans la villa *Avezani* de l'église de Santiago de Meilán, ensuite consacrée par Odoarius, ils dotent cette dernière.

A la suite des travaux de Louis Barrau-Dihigo, les historiens classent généralement ces documents dans la catégorie des faux, tant ils s'éloignent par certains de leurs caractères de l'authenticité diplomatique et historique en raison de leurs anachronismes et de leurs incohérences historiques et lexicologiques; forgés au tournant des onzième et douzième siècle, ils auraient pour objectif de défendre les droits de l'évêché de Lugo à une époque où ils étaient particulièrement menacés<sup>3</sup>. Cependant, si un Luis Vázquez de Parga pouvait affirmer que «ninguna de [las] piezas puede tener otro valor que el de hacerse eco de una tradición cuyo fundamento histórico permanece oculto para nosotros»<sup>4</sup>, bon nombre d'historiens continuent d'utiliser ces actes comme des sources dignes de foi, parfois sans guère de précautions méthodologiques. S'il reconnaissait que la figure d'Odoarius fut «sublimée par la légende», Antonio Floriano n'hésitait pourtant pas à présenter l'histoire de l'évêque et même à la compléter en affirmant – ce qu'aucun document ne prétend – qu'Odoarius, évêque de Lugo, fut emmené comme prisonnier en Afrique par les envahisseurs musulmans, puis qu'il se sauva et revint dans la péninsule Ibérique<sup>5</sup>. Claudio Sánchez Albornoz purgeait l'acte de 662 de quelques interpolations pour l'utiliser en faveur de sa théorie du dépeuplement de la vallée du Duero et conforter son idée d'une continuité entre les rois asturiens et les lignages royaux wisigothiques<sup>6</sup>. Mónica Rodríguez Lovelle et Jorge López Quiroga n'hésitaient pas non plus à utiliser ces actes pour compléter les résultats obtenus par l'archéologie sur les origines de Lugo<sup>7</sup>. Enfin, tout en jugeant ces documents faux, Carlos Balañas Pérez accepte l'histoire d'un Odoarius venu d'Afrique et installé à Lugo<sup>8</sup>. Il est aussi significatif que les différentes éditions de la charte de 662 la redatent conformément aux personnages et aux événements évoqués – en dernier lieu en 757-786<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> L. Barrau-Dihigo, «Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718-910). I. Les sources. II. Les faits», *Revue Hispanique* 52 (1921) 84, 321-327; L. Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario de Lugo», *Hispania* 10 (1950) 639-641, 644-646 et 654-658.

<sup>4</sup> Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., p. 662.

<sup>5</sup> A.C. Floriano, *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del regno de las Asturias (718-910)*, Oviedo 1949, I, pp. 44-45.

<sup>6</sup> C. Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1966, pp. 32-43.

<sup>7</sup> M. Rodríguez Lovelle – J. López Quiroga, «El poblamiento rural en torno a Lugo en la transición en la transición de la Antigüedad al Feudalismo (ss. V-X)», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 47 (2000) 72-75.

<sup>8</sup> C. Balañas Pérez, *Do mito á realidade: a definición social e territorial de Galicia na Alta Idade Media (séculos VIII-IX)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1992, pp. 168-171 et 534-536.

<sup>9</sup> Voir en pièce justificative notre édition du texte et la photographie de la charte. Par rapport à l'édition d'Ainoa Castro Correa et de Manuel Rodríguez Sánchez (*Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 2), cette édition propose quelques lectures divergentes ou plus complètes, ainsi que certains choix éditoriaux différents (notamment dans la ponctuation).

James D’Emilio s’inscrit dans une telle démarche et, au terme d’une analyse détaillée des actes odoariens et de leur contextualisation, défend la grande sincérité historique des donations de 662, 747 et 897. L’acte de 662 serait ainsi la copie au dixième siècle d’un original du huitième siècle, dont la *narratio* serait entachée d’erreurs de lecture et qui comprendrait quelques passages interpolés: la présentation des rois dans l’exposé, qui évoque le néogothisme des chroniques asturiennes; la mention d’une église dédiée à saint Jacques (exposé); et l’utilisation du terme de chanoines dans une des clauses finales. Cette copie interpolée serait destinée à réactiver la mémoire d’Odoarius pour affirmer l’autorité de l’évêque de Lugo sur les monastères et pour contrer les ambitions du siège de Dumio-Mondoñedo et du pouvoir royal<sup>10</sup>. Mais les deux listes de biens de 662 et 747, «purged of accretions», «both look back to the Galician church of the late ninth and tenth centuries»<sup>11</sup>, de sorte que l’essentiel en serait authentique: l’invocation, différente des invocations trinitaires du dixième siècle et centrée sur la personne du Christ, évoquerait directement la controverse adoptianiste; l’exposé et son récit de la fuite d’Odoarius hors d’Afrique reprendraient un thème classique dans la littérature et la diplomatique de l’époque; et le dispositif serait authentique au motif qu’il décrirait «the ecclesiastical landscape of the ninth and tenth centuries» et qu’un faussaire aurait été plus ambitieux et aurait évoqué la question des frontières diocésaines. Finalement, «even in the tenth century, however, the short testament would have been quite modest. The properties are trifling just seven estates – only three with churches – within seven kilometers of the cathedral. (...) In short, this text ignores issues of pressing interest to forgers of the central Middle Ages, while preserving material of little use to them»<sup>12</sup>.

Dans ce dernier cas, l’argumentation, très subjective, repose sur le postulat que le faux ne peut être «modeste». Mais cette notion de «modestie» est très relative car elle dépend étroitement des circonstances qui ont déclenché la falsification de l’acte: ainsi, lorsque, à la fin du onzième siècle, les moines de Saint-Aubin falsifient un diplôme de Charlemagne (769) puis le récrivent afin de le rendre plus clair et plus précis, ils mènent cette entreprise pour défendre leur possession d’un unique bois contre les revendications de Saint-Nicolas d’Angers<sup>13</sup>. Par ailleurs, le danger est grand de surévaluer l’importance du mobile dans le *discrimen veri ac falsi*: tout document, authentique ou non, répond à des enjeux qui peuvent être anciens et qui demeurent parfois d’actualité bien après son époque de rédaction.

A l’opposé, d’autres historiens refusent cette chasse aux éléments véridiques et tentent d’expliquer ces faux en les replaçant dans leur contexte de réalisation. Peter Linehan estime ainsi que ces actes odoariens appartiennent dans leur état actuel

---

<sup>10</sup> J. D’Emilio, «The legend of Bishop Odoario and the early medieval church in Galicia», in T. Martin – J. Harris (eds.): *Church, state, vellum, and stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Brill, Leiden 2005, pp. 47-83 et 56-69.

<sup>11</sup> D’Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., p. 70.

<sup>12</sup> D’Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., pp. 77 et 68-69.

<sup>13</sup> C. Senséby, «Litige et expertise documentaire. Un précepte carolingien suspecté de fausseté à l’épreuve de la critique diplomatique médiévale (XIe-XIIe siècle)», in O. Poncet (ed.): *Juger le faux (Moyen Âge – Temps modernes)*, Publications de l’École nationale des chartes, Paris 2011, pp. 59-87.

aux disputes entre les paysans revendiquant leur liberté vis-à-vis de l'évêque de Lugo, et les prétentions de ce dernier; lors d'un procès tenu devant Alphonse V en 1025, l'église de Lugo parvint ainsi à l'emporter en invoquant la restauration par l'évêque Odoarius de la ville de Braga, qu'il peupla au moyen de *serui* de son église: «Throughout the three centuries which had elapsed since the 'loss of Spain', Spain's history itself had become subject to appropriation by a similar process of *presura*» peut-il ainsi conclure<sup>14</sup>.

Ernesto Pastor Díaz de Garayo a récemment étudié ces documents dans leur dimension matérielle, sociale et symbolique: reprenant la datation paléographique de l'élaboration de la charte de 662 proposée par Ainoa Castro Correa – soit le tournant des onzième et douzième siècles –, il explique, à juste titre, sa réalisation par la volonté de défendre la «légitimité» des droits de l'église de Lugo en reprenant une «fiction» juridique exposée lors du procès de 1025, à savoir «la figure de l'évêque légendaire» Odoarius et celle de ses *presuras* (appropriation de terre par leur peuplement)<sup>15</sup>. Mais, peut-on ainsi dater un document uniquement à partir d'un argument paléographique sans opérer une disjonction implicite entre la matérialité du document et son contenu? S'il convient certes de se défier du «fétichisme du texte» (Morsel) et de ne pas réduire le document écrit «à son contenu, à sa teneur, comme si la dimension matérielle du document n'avait aucun rôle dans la production du sens»<sup>16</sup>, il n'en demeure pas moins que la critique diplomatique et historique suppose une permanente articulation entre texte et contexte (d'abord documentaire), entre analyse textuelle et analyse matérielle, et entre objectivité et subjectivité, afin de déconstruire le texte étudié, d'en identifier les sources et les éventuelles interpolations, d'en reconstituer la logique discursive puis de le contextualiser.

L'analyse de cette charte de 662 suppose donc de d'abord considérer le document selon les traditionnels critères internes et externes (voir l'édition de l'acte proposée en pièce justificative), avant de se tourner vers la recherche du mobile et la contextualisation historique<sup>17</sup>. Faute de quoi, l'approche risque de devenir par trop subjective dans un sens (la recherche des éléments véridiques) ou dans l'autre (le document dans son contexte de réalisation). Dans le premier cas, l'on aboutit par exemple à défendre

---

<sup>14</sup> P. Linehan, *History and the historians of medieval Spain*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 100-101.

<sup>15</sup> *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., pp. 63-70, ici 67. Dans un article précédent, E. Pastor considérait que ce document de 662 participait des efforts menés par l'évêché de Lugo vers 1025 pour défendre ses droits menacés par les désordres de l'époque (E. Pastor Díaz de Garayo, «El uso de la «presura» en el scriptorium de la sede de Lugo-Braga durante el siglo XI: el ejemplo de Odoario, el obispo «presor» de la octava centuria», *Studia Historica, Historia Medieval*, 37 (1) (2019) 79-103).

<sup>16</sup> J. Morsel, «Du texte aux archives: le problème de la source», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA* Hors-série n° 2 (2008) c. 5 URL <http://journals.openedition.org/cem/4132>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cem.4132>.

<sup>17</sup> T. Deswarte, «Fausseté, intertextualité et critique diplomatique. Etude comparée de trois diplômes en faveur des évêchés de Santiago (915 et 1024) et de Tuy (1071)», in P. Blaudeau (ed.): *Faux et usages de faux. Actes du colloque de l'Université d'Angers 28 avril 2017*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes sous presse.

l'origine africaine d'Odoarius comme authentique sous prétexte qu'aucun faussaire n'aurait intérêt à l'inventer: «la meilleure explication de la force de la tradition (i.e. d'Odoarius, *ndla*) est qu'elle était vraie»<sup>18</sup>; dans l'autre, plane le danger d'une histoire désincarnée où les personnages deviendraient de pures fictions – ce qui n'est pas le cas même avec un personnage aussi mal connu qu'Odoarius – et où l'analyse de l'historien finirait par ne plus porter que sur les forces sociales. Bref, dans les deux cas, il ne faut pas aller du contexte historique (supposé ou réel) vers le document, mais, au contraire, partir du parchemin sans idées préconçues.

Après une présentation matérielle et graphique de la charte (1), et une analyse des caractéristiques générales de son latin (2), nous étudierons conjointement la forme (la langue) et le fond (le texte) en suivant les différentes parties de l'acte, d'abord celles contenant le plus d'intertextes, à savoir l'invocation initiale, le dispositif, l'invocation finale et la clause comminatoire (3), ensuite celles plus personnelles, soit l'exposé et les souscriptions (4-7), avant de terminer par la date (8). Nous accorderons donc un intérêt particulier à l'analyse du texte, de la langue utilisée et de son intertextualité, notamment afin de déterminer s'il s'agit d'une copie interpolée ou d'une forgerie.

La distinction entre l'authentique et le faux restera donc au cœur de notre approche, en veillant à bien différencier la véracité diplomatique de la véracité historique, tant les deux ne coïncident pas toujours. De ces deux points de vue, répondre à cette question suppose de comparer systématiquement les actes suspects aux actes authentiques. Or, un tel travail s'avère particulièrement difficile dans le monde asturo-léonais pour quatre raisons. Les deux premières sont pratiques: les actes suspects ou faux sont conservés en grand nombre, et le faible nombre d'études de cas ne permet pas toujours d'isoler un corpus d'actes sûrement authentiques et originaux. Les deux raisons suivantes sont proprement scientifiques. Toute comparaison entre les actes se heurte à l'écueil de la diversité des traditions diplomatiques en raison de l'absence, dans le royaume de León-Castille, de chancellerie royale avant Alphonse VI (1065-1109) et de notariat public avant Alphonse X (1252-1284). A titre d'exemple, depuis les travaux hypercritiques de Louis Barrau-Dihigo, une question demeure sans réponse: les préambules/exposé longs et au contenu historique très général, proches des récits narratifs, constituent-ils un indice de falsification<sup>19</sup>? Par ailleurs, il est aussi parfois difficile de distinguer un anachronisme manifeste d'un hapax: l'église Santiago de Meilán citée dans ces deux actes est-elle le fruit d'une interpolation postérieure à c. 800 (quand le culte à saint Jacques commence à véritablement se développer en péninsule Ibérique) ou constitue-t-elle la preuve de l'existence d'un culte de San-

---

<sup>18</sup> «Odoario's African past proved largely inconsequential, and it is hard to find a motive for its invention: this, itself, as Sánchez Albornoz finally concluded, argues that the best explanation of the strength of the tradition is that it was true», D'Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., p. 63.

<sup>19</sup> L. Barrau-Dihigo, «Étude sur les actes des rois asturiens (718-910). Première partie: Recherches critiques – Deuxième partie: Catalogue d'actes», *Revue Hispanique* 46 (1919) notamment pp. 22-23, 35 et 78-79; A.C. Floriano, *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del reino de las Asturias (718-910)*, Oviedo 1951, II, par ex. docs. n° 40, 45, 127 et 156; A. Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»-Archivo Histórico Diocesano, León 1997-1998, I, pp. 218219.

tiago avant l'invention de la tombe – ainsi que l'affirment Fernando López Alsina et Richard A. Fletcher<sup>20</sup>?

En ce qui concerne la charte de 662, il semble bien qu'il s'agisse d'une forgerie répondant à des enjeux patrimoniaux non négligeables: «La *presura* d'Odoarius servait de titre juridique à la domination de l'Église de Lugo sur les personnes et les biens», affirmait déjà fort justement Luis Vázquez de Parga<sup>21</sup>. Mais, au-delà du statut diplomatique du document, nous chercherons à étudier cette fausse charte en soi, en tâchant de dater son discours, d'en comprendre les objectifs concrets et l'arrière-plan idéologique. En effet, cette charte participe d'une époque où le siège épiscopal de Lugo restaure ses patrimoines et obtient de nouvelles concessions après les troubles du tournant des dixième et onzième siècles puis ceux de la fin du onzième siècle. Mais elle participe aussi d'une époque de grands changements politiques, ecclésiastiques et religieux, marqués notamment par l'ouverture aux hommes, aux manuscrits et aux idées venues d'outre-Pyrénées, tout particulièrement avec la Réforme grégorienne<sup>22</sup>. Il importe donc de se pencher sur la perception (explicite ou implicite) du passé qui transparait dans ce document, où le copiste se place à l'interface d'un présent – celui de la Réforme grégorienne –, d'un passé authentique – celui du personnage «bien réel» d'Odoarius au huitième siècle – et de deux passés mythifiés – celui d'Odoarius «héros fondateur»<sup>23</sup> ou restaurateur, et celui de l'année 662.

## 1. Un parchemin écrit en cursive

C'est une seule et unique main, celle d'un certain Vermude, qui réalisa l'intégralité de cette charte, y compris les souscriptions et les seings. Celle-ci est rédigée sur une feuille de parchemin sous la forme d'une *carta non transversa* de 210 mm de hauteur sur 560 mm de largeur. La qualité de la préparation du parchemin est très moyenne comme le prouvent les nombreuses aspérités présentes sur son recto (côté chair) ainsi que la règle: tracée à la pointe sèche, elle est constituée de 36 lignes horizontales manquant parfois de régularité dans le tracé (par ex. la ligne 6) et l'écartement (par ex. entre les lignes 5 et 6, 10 et 11), et d'une ligne verticale délimitant une marge à gauche de 6/12 mm. Après sa réalisation, cette charte fut pliée verticalement – le pli principal figure au milieu –; de nombreuses traces de froissures obliques figurent aussi à ses extrémités gauches et (dans une moindre mesure) droite. L'écriture ne contient aucun élément décoratif particulier, hormis un très grand *I* initial et quelques hastes à la première

---

<sup>20</sup> F. López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1988, pp. 103-105; R.A. Fletcher, *Saint James's Catapult: the Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 62-65.

<sup>21</sup> Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., p. 654.

<sup>22</sup> A ce sujet, je me permets de renvoyer à mon livre: T. Deswarte, *Une Chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Classiques Garnier, Paris 2010, pp. 351 sqq.

<sup>23</sup> P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles*, Livraria Portugalia Editora-Les Belles Lettres, Lisboa-Paris 1947, pp. 133-134.

ligne (*d* de *Domini*, *i* et *h* de *Jhesu* etc.). Curieusement, la huitième ligne ne comporte qu'un seul mot (*integritate*): à l'évidence, une fois arrivé au terme de l'énoncé des biens donnés, le copiste s'est donné la possibilité de prolonger ultérieurement le texte par de nouvelles donations – alors qu'habituellement les lignes sont intégralement utilisées ou barrées au moyen d'un trait horizontal afin d'éviter les interpolations.

Les souscriptions, qui suivent la réglure, sont distribuées en six colonnes régulièrement disposées (sauf la première, plus large). Seules les quatre premières souscriptions de la première colonne sont accompagnées de seings: le plus grand, celui d'Odarius, laisse apparaître deux lettres *s* (pour *subscripsi*) et une croix. Sept souscriptions de la deuxième colonne sont suivies d'une croix pattée, toujours identique, et deux autres d'un rond accompagné d'un trait curviligne. Aucun signe de validation ne figure à côté des autres souscriptions.

Le texte est écrit dans une cursive régulière, dont la datation oscille selon les spécialistes entre le dixième siècle<sup>24</sup>, l'an mille<sup>25</sup>, la seconde moitié du onzième siècle<sup>26</sup>, le tournant des onzième et douzième siècles<sup>27</sup>, et le douzième siècle<sup>28</sup>. Assurément, ce document ne saurait être antérieur aux années 850-950, puisqu'il distingue le *ti* sibilant (*tj*) du *ti* dental (*ti*). Or, cette distinction, qui apparaît dans la minuscule wisigothique des manuscrits péninsulaires entre 900 et 950<sup>29</sup>, affecte à la même époque la cursive dans le royaume asturien<sup>30</sup>: à Lugo, le premier acte écrit en cursive (917) ne connaît pas cette distinction graphique<sup>31</sup>, à la différence du suivant (918)<sup>32</sup>. Dans notre acte, cette distinction est systématique: *substantja*, *consortjo* (l. 1), *oratjonis*, *veratjonis* (l. 2), *iuratjone* (l. 10), *cotemptjone* (l. 13).

<sup>24</sup> A. Castro Correa, *Colección diplomática altomedieval de Galicia I (662-1234)*, Ed. Toxosoutos, A Coruña 2011, doc. n° 1.

<sup>25</sup> L. Vázquez de Parga, suivi par J. D'Emilio, estime qu'il ne peut être antérieur à la fin du dixième siècle: Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., pp. 641 et 663 et D'Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., pp. 56-57.

<sup>26</sup> M. Lucas Álvarez, «Paleografía gallega: estado de la cuestión», *Anuario de Estudios Medievales* 21 (1991) 442. Il rapproche son écriture de celle d'un autre acte de Lugo daté de 1068-1070 dont, malheureusement, il ne donne pas la référence.

<sup>27</sup> *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 2.

<sup>28</sup> *Diplomática española del período astur*, cit., I, doc. n° 8.

<sup>29</sup> E. A. Lowe, «Studia Palaeographica. A contribution to the history of Early Latin Minuscule and to the dating of Visigothic manuscripts», in L. Bieler, (ed.): *Palaeographical Papers, 1907-1965*, Clarendon Press, Oxford 1972, I, pp. 40 et suiv. (il date ce phénomène des années 850-950); Agustín Millares Carlo et José Manuel Ruiz Asencio restreignent cette période de transition à la première moitié du dixième siècle: A. Millares Carlo – J. M. Ruiz Asencio, *Tratado de Paleografía española*, Espasa-Calpe, Madrid 1983, I, p. 127-130).

<sup>30</sup> T. Deswarte, «La donación de Alfonso II a San Salvador de Oviedo (812): un libellus diplomático fundacional?», in J. Rodríguez Muñoz (ed.): *Nuevas visiones del Reino de Asturias. Actas del Congreso 26-29 noviembre 2018*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 2020, pp. 389-416, p. 393.

<sup>31</sup> A. Castro Correa, *La escritura visigótica en Galicia. I. Diócesis Lucense*, Thèse de l'Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona 2012, doc. n° 1, *consientiam*, l. 3.

<sup>32</sup> Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., doc. n° 2, par ex. *presentja*, l. 5, *prosecutjone* l. 17. Cette distinction est systématique en 954 (Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., doc. n° 5).



En outre, si, parmi les critères de datation de la cursive à Lugo retenus par Ainoa Castro<sup>33</sup>, nous suivons les plus pertinents, cette charte de 662 appartient au groupe 2 (années 1023-1112) ou 3 (1114-1128): l'écriture cursive très régulière comporte des *f* ouverts, très peu de fioritures (les *c* ne sont jamais en spirale), et moins de ligatures que naguère (le *e* bouclé devant une nasale a disparu); par ailleurs, deux *a* minuscules (*terram*, l. 2, *dilatavit*, l. 3) témoignent d'un phénomène que l'on rencontre (toujours de manière sporadique) dans la documentation pour la première fois en 954<sup>34</sup>. Il s'agit donc à l'évidence d'une copie figurée, ou d'un pseudo-original, réalisé au onzième ou au début du douzième siècle.

Le scribe témoigne de certaines hésitations dans son travail de copie, notamment lorsqu'il barre un *g* (sans doute trop petit) avant d'écrire *genum* (l. 1), quand il efface un passage après *facta* (l. 4) puis écrit un peu plus loin le *n* de *nunc* manifestement à la place d'un grand *l*, et quand il trace un trait vertical haut (proche d'un *i*) pour le second *t* de *ciuitatis* (l. 5).

## 2. Un latin vulgarisé et fautif

Cette datation tardive d'un point de vue paléographique est confirmée par l'état de la langue utilisée puisque de nombreuses formes sont évoluées, fautives ou aberrantes d'un point de vue graphique, grammatical et/ou sémantique. En effet, l'ensemble du texte latin – qu'il s'agisse des parties diplomatiques les plus marquées par l'intertextualité (invocation initiale, dispositif, invocation finale et clauses finales) et de celles plus personnelles (exposé, souscriptions) – est marqué par de nombreux vulgarismes, terme que nous utilisons afin de désigner ces formes ordinaires, communes, banales, donc à cette époque très évoluées d'un point de vue langagier, utilisées par l'essentiel de la population. Le premier d'entre eux est la place du verbe pivot, c'est-à-dire du verbe principal des différentes périodes: il se trouve dans soixante-cinq cas en position médiane (sujet-verbe-objet) contre dix-sept en position finale, dont six occurrences dans la clause comminatoire (très marquée par le formulaire). La graphie est fortement influencée par la phonétique. Le *m* final de l'accusatif disparaît parfois: *Lucens* (l. 1, je corrige en *Lucensem*), *captiuitate* (l. 2), *facta* (l. 4), *nostra familia* (l. 5), *ad ea* (l. 5), *eclesia* (l. 6-7), *ad illa* (l. 7). Les diphtongues sont monophthonguées et le *h* initial est parfois oublié (*ac* l. 3, *ereditates* l. 7, *aeant* l. 10, *ortis* l. 9). Les confusions graphiques entre certaines lettres (ou enchaînement de lettres) assimilés d'un point de vue phonétique sont fréquentes, à savoir *e* au lieu de *i* (*cum ceteris populis tam nouiles quam innouiles*, l. 3-4, avec un phénomène d'attraction de cas, soit *nouilibus* > *nouilis* > *nouiles*), *ci* au lieu de *ti* (*Gallecie* l. 1, *palacii* l. 4), *s* eu lieu de *x* (*iusta* l. 2, *destros* l. 6), *b* au lieu de *p* (*princebs* l. 3), *u* au lieu de *b* (*nouiles*, *inauitauilem*, *lauoramus* l. 4, *lauorasset* l. 5, *haueant* l. 10, *rouore* l. 11), *c* au lieu de *g* (*iuco* l. 2). Par

<sup>33</sup> Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., pp. 222-224.

<sup>34</sup> Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., doc. n° 6; autre ex. en 1094 (Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., doc. n° 25).

ailleurs, il se produit un phénomène d'agglutination d'origine phonétique (*Inomine*, l. 1; *hancartam*, l. 10). Certains *h* sont utilisés de manière abusive (*perhacta* l. 6-7). Certains termes (*clerico*, *diacono*, dans les souscriptions) sont préromans, de même que plusieurs noms de personnes (Gontino, Abazano, Desterico etc.); à cet égard, les noms écrits en latin sont socialement bien identifiés: l'évêque (*Odoarius*), le roi (*Adefonsus*), les clercs figurant dans la première colonne des souscriptions et le copiste.

Le texte comprend de nombreuses et curieuses fautes, qui rendent parfois sa compréhension difficile et nous conduisent à douter de celle du copiste lui-même. Plusieurs mots sont au mauvais cas: *ipsa* (l. 1, je corrige en *ipse*), *pia* (l. 2, je corrige en *pie*), *eclesie sancte Marie* (l. 4, je corrige en *eclesiam*), *presimus loca palacii* (l. 4, je corrige en *loca, palacia*), *plantauimus uineis et pomiferis* (l. 4, je corrige en *uineas et pomiferas*), *per istas uilla* (l. 6, je corrige en *uillas*), *dicentis* (l. 11, je corrige en *dicentem*), *meus* (l. 11, je corrige en *mei*), *uite meę* (l. 12, je corrige en *uita mea*); *genum* (l. 1, je corrige en *genus*) change de déclinaison; et *sanctorum* est transformé en *corum* (l. 1). D'autres fautes résultent d'une confusion entre les lettres: *cernitus* (l. 1, je corrige en *cernitur*, en raison de la ressemblance entre le *s* et le *r*), *christicalas* (l. 2, je corrige en *christicolas*), *per peta fixas et mamolas antiquas* (l. 9-10, je corrige en *per petras fictas et mamoras antiquas*). Une erreur d'abréviation change *secundo* (l. 1, *scdo*) en *seculo* (*scl*). Enfin, la traduction de quelques passages ne s'avère possible qu'en restituant de manière conjecturale les lettres ou les mots absents; ainsi en est-il de la fin du dispositif (*aeuant et possideant una clericis canonicis*), qui ne prend sens qu'en intercalant un *cum* entre *una* et *clericis*: cette donation est faite à l'évêque de Lugo et à ses successeurs de sorte qu'«ils les aient et les possèdent avec les clercs chanoines». Cependant, le degré de vulgarisation de la langue n'est pas aussi marqué dans toutes les parties diplomatiques de l'acte.

### 3. L'invocation initiale, le dispositif, l'invocation et les clauses finales

Dans ces parties, la grammaire et le vocabulaire sont moins affectés par l'oralité en raison des nombreux intertextes, en l'occurrence des formules et des termes techniques diplomatiques. Cependant, les phrases perdent souvent en cohérence grammaticale et sémantique en raison de fautes de graphie ou de grammaire, et d'omissions de mots ou de lettres, que ces fautes ou omissions soient le fait du copiste lui-même ou des formules recopiées. Ainsi en est-il de la longue invocation initiale (notons à ce sujet que les longues invocations ne sont attestées dans la documentation authentique qu'à partir du début du dixième siècle<sup>35</sup>): en comparant avec des formules similaires se trouvant dans deux donations en faveur des évêchés d'Oviedo (1057) et de Lugo (1071), il est alors possible de corriger le texte de 662.

<sup>35</sup> Donation d'Ordoño II et Elvire à l'abbé Servando (916), *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, ed. E. SÁEZ, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» – Archivo Histórico Diocesano, León 1987, I (775-952), doc. n° 38. La seule exception est celle du *Testamentum* d'Alphonse II (812), qui est en fait le fruit d'une réécriture littéraire copiée dans un *libellus* en 812-829/834: T. Deswarte, «La donación de Alfonso II...», cit.

**Tableau 1 (les intertextes sont en gras, les termes fautifs en 662 et leur équivalent dans les lieux parallèles en italique)**

Lieux parallèles	662
(1057) <b>In nomine Domini</b> saluatoris simulque redemptoris nostri Ihesu Christi. Qui uere Dei pueris ( <i>corr. de Patris</i> ) <b>substantia natus agnosceris ante omnia secula</b> , idem <i>ipse</i> <b>in finem seculorum de omnium decus sancta gloriosa uirgine Maria secundo genitus et adtestante</b> . Ego qui loquebar ecce adsum. Verbum caro factum prout habitas pro in sanctis <b>qui formam serbitus nisi gratuite induisti, ut nos genus umanum ab hoste callido erueres dignumque efficeres consortio sanctorum cuius nunc cernitur in nomine tuo fundata elesia</b> in hoc loco qui nucupatur Ouetao, simul et domne nostre ancille et genericis tue. <sup>36</sup>	<b>Inomine domini Ihesu Christi, qui uere de Patris substantiam natus agnosceris ante omnia secula. Ipsa</b> in finem seculorum de omnium decus sancta gloriosa uirgine Maria <b>seculo genitus,</b>
(1071) (...) tibi, domina mea, <b>genitrix</b> precelsa Virgo Dei Maria, <b>in cuius nomine</b> sancta nitet ecclesia <b>in ciuitate Lucense, territorio Galletie, ubi</b> sanctorum manent reliquie recondite sacris in altaribus <b>sanctorum apostolorum, martyrum, uirginum et confessorum, ubi sit Deo laus perhenne. Amen.</b> <sup>37</sup>	<b>qui formam seruitutis</b> nostre <b>induisti ut nos genus</b> humanum ab hoste callido erueres dignumque efficeres consortio <b>corum, cuius nunc cernitus</b> in nomine <b>genitris</b> tuę fundata <b>eclesia in ciuitatem Lucens, territorio Gallecie, iusta flumen Minei, ubi</b> est domus orationis et pia uenerationis, una cum <b>sanctorum apostolorum, martirum, uirginum et confessorum, ubi sit Deo laus perenne, amen.</b>

En outre, le scribe a ajouté à la fin de l’invocation un passage initialement destiné à décrire les différentes reliques présentes dans l’église. Le résultat est désastreux tant d’un point de vue grammatical (des génitifs utilisés après *una cum*) que sémantique: «où se trouve le lieu de prière et d’une pieuse vénération, avec (?) les saints apôtres, martyrs, vierges et confesseurs (...)». Pour que le passage ait un sens, le copiste aurait dû ajouter à la place de *una cum* le syntagme *ubi sanctorum...in altaribus* tel qu’il figure dans l’acte de 1071: l’a-t-il oublié, que ce soit volontairement ou non, ou bien était-il dépendant d’un formulaire lacunaire? Nous pouvons supposer qu’il voulait remplacer le passage *ubi sanctorum...in altaribus* par *est domus...uenerationis*, et conserver la fin de la phrase initiale en la reliant à ce qui précède par le biais d’un très maladroit *una cum*. Si le copiste avait correctement copié les formules à sa disposition (ou s’il avait eu à sa disposition des formules correctement copiées), il aurait donc écrit le texte suivant (les corrections ou ajouts à la donation actuelle de 662 sont entre crochets obliques, les lettres supprimées entre crochets droits):

«*In nomine Domini Ihesu Christi, qui uere de Patris substantia natus agnosceris ante omnia secula. Ips(e) in finem seculorum de omnium decus sancta gloriosa uirgine Maria (secundo) genitus, qui formam seruitutis nostre induisti, ut nos genu(s)*»

<sup>36</sup> Donation de 1057 (invocation), *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, ed. S. Á. GARCÍA LARRAGUETA, Instituto de estudios asturianos, Oviedo 1962, doc. n° 59.

<sup>37</sup> Donation par l’infante Elvire du monastère de Santa Baia de Fingoï à l’église de Lugo (1071), «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 138; donation de l’infante Elvire à l’église de Lugo en 1086, «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 21.

*humanum ab hoste callido erueres dignumque efficeres consortio (san)c(t)orum, cujus nunc cernitu(r) in nomine genitri(ci)s tue fundata ecclesia in ciuitate[m] Lucens(e), territorio Gallecie, / iu(x)ta flumen Minei, ubi est domus orationis et pi(e) uenerationis, (ubi sanctorum manent reliquie recondite sacris in altaribus) [una cum] sanctorum apostolorum, martirum, uirginum et confessorum, ubi sit Deo laus perhenne, amen».*

Le dispositif, qui concède au siège de Lugo trois églises, contient moins de fautes mais n'échappe pas à l'omission de certains mots; nous les avons restitués (entre crochets obliques) afin de donner un sens aux phrases tout en respectant dans la mesure du possible la grammaire:

*«Damus et concedimus adque testamus predictas ecclesias cum omnia sua bona ad sedem Lucensem et ad (ecclesiam) beate uirginis Marie et genitricis Domini nostri Ihesu Christi et ad omnes episcopos qui post nos uenerint in sedem Lucense(m): aueant et possideant una (cum) clericis canonicis tam presentis quam futuris iure perpetuo et (per) secula cuncta. Quo iuratione nostra confirmamus, qui hac carta testamus de nostra parte, sedeat confirmatum et confirmatum maneat in omni rouore et perpetua firmitate».*

Notons aussi que le dispositif utilise le terme anachronique de *canonicis* (l. 10). En effet, ce dernier apparaît à une ou deux occasions dans la documentation authentique de la première moitié du onzième siècle<sup>38</sup>, avant de se répandre à partir des années 1060 et surtout 1080, en premier lieu dans des actes liés à Santiago (1065)<sup>39</sup> et à Braga (1071)<sup>40</sup>. A Lugo même, il est utilisé à partir de 1091<sup>41</sup>. Cette chartre a donc été nécessairement réalisée après c. 1060, mais sans doute avant 1118 lorsque s'opéra la

---

<sup>38</sup> Pacte entre deux frères et, d'autre part, l'évêque et les chanoines de Lugo (1004) (*Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 44); échange d'églises entre l'évêque de Mondoñedo et celui de Lugo (1062, redaté c. 1024-1056) (M. Mosquera Agrelo, «Algunhas referencias documentais da Diocese de Mondoñedo na documentación medieval da Catedral de Lugo», in M. Recuero Astray, F. Díez Platas, J.M. Monterroso Montero (eds.): *El legado cultural de la iglesia mindoniense, I Congreso do Patrimonio da Diocesis de Mondoñedo Ferrol, 16, 17, 18 de setembro, 1999*, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, A Coruña 2000, pp. 255-270, pp. 259-260). En revanche, le diplôme de restauration de l'évêché d'Orense par Alphonse III (900) (*Colección documental del Archivo de la catedral de Ourense*, ed. M.B. VAQUERO DÍAZ – F.J. PÉREZ RODRÍGUEZ, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro/Archivo Histórico Diocesano, León 2010, I (888-1230), doc. n° 2) est certainement le fruit d'une falsification postérieure, de même que les actes du concile de Compostelle en 1056: ses deux versions, transmises par des manuscrits de l'époque moderne, semblent profondément corrompues, notamment la version B, qui décrit des *canonici* autour de l'évêque, G. Martínez Díez, «El concilio compostelano del reinado de Fernando I», *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1964) 121-138.

<sup>39</sup> Diplôme de Ferdinand I<sup>er</sup> en faveur de l'évêque Cresconius de Santiago (1065), *Colección diplomática de Fernando I (1307-1065)*, ed. P. BLANCO LOZANO, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León 1987, doc. n° 74.

<sup>40</sup> Pacte de l'évêque Pierre de Braga (1071), *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae. Edición crítica*, ed. P. A. DE JESÚS DA COSTA, Assembleia Junta Distrital de Braga, Braga 1965-1978, I, doc. n° 62.

<sup>41</sup> J. D'Emilio, «The Cathedral Chapter of Lugo in the Twelfth and Thirteenth Centuries: Reform and Retrenchment», in S. Barton – P. Linehan (ed.): *Cross, Crescent, and Conversion: Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Brill, Leiden 2008, p. 200.

séparation entre la mense épiscopale et la mense canoniale<sup>42</sup> – même s’il est toujours possible d’imaginer un faussaire œuvrant après cette date et ignorant de manière intentionnelle ladite séparation des menses afin de veillir artificiellement son acte. L’invocation finale témoigne d’une pratique diplomatique rare, attestée à Lugo pour la première fois en 991 dans une donation de Vermude II à l’évêché de Lugo (juste avant la clause comminatoire)<sup>43</sup>, et qui apparaît de nouveau en 1071 dans la donation par l’infante Elvire du monastère de Santa Baia de Fingoi à l’église de Lugo<sup>44</sup>. Or, cette invocation est par moment difficile à comprendre, voire intraduisible, en raison de fautes de cas et d’une syntaxe déficiente provoquée par l’absence de certains mots (*genitrix, nomine*); en outre, le copiste clôt cette invocation religieuse au moyen d’une expression normalement utilisée dans les donations afin d’en préciser la portée juridique («et tout ce qu’il aura pu gagner et atteindre jusqu’à maintenant et jusqu’à ma mort»). Cependant, il est encore une fois possible de reconstituer de manière idéale cette invocation en la comparant avec la Vulgate et d’autres actes du onzième siècle:

**Tableau 2 (les intertextes sont en gras, les termes fautifs en 662 et leur équivalent dans les lieux parallèles en italique)**

Lieux parallèles (ou sources)	662
(1071) Tibi domina mea, <i>genitrix precelsa</i> , <b>Virgo Dei Maria, in cuius nomine sancta nitet Ecclesia</b> in ciuitate Lucense <sup>45</sup>	O gloriosa <b>Virgo Dei Maria, in cuius sancta nitet Ecclesia</b> , intercede pro me ad Dominum Deum tuum, ut, dum <b>magnus et manifestus dies iudicii aduenerit, cum senibus et principibus iudicare oruem</b> audiamus uocem illam dicentis « <b>Uenite benedicti Patris meus</b> »,
antequam ueniat dies Domini <b>magnus et manifestus</b> (Act 2, 20)	
ut eas cum <b>iudicii dies uenerit</b> in plenitudine peccatorum puniat (II Mcc 6, 14)	
Dominus ad iudicium ueniet <b>cum senibus</b> populi sui <b>et principibus</b> eius (Is 3, 14)	
quoniam uenit <b>iudicare</b> terram, iudicabit <b>orbem</b> terrarum (Ps 97, 9)	
<b>uenite benedicti Patris mei</b> (Matth. 25, 34)	
(1086) ut <b>hec munera iubeas acceptare tibi digna</b> <sup>46</sup>	et <b>hec munera iubeas tibi acceptari digna</b> , una cum <b>quantum ego potuerit ganare et aplicare</b> de undisque partibus in omni uite meę.
(1010) <b>quantum</b> aduc <b>ego ganare et aplicare poduerit</b> usque ouitum meum <sup>47</sup>	

<sup>42</sup> D’Emilio, «The Cathedral Chapter of Lugo...», cit., p. 203.

<sup>43</sup> *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 37.

<sup>44</sup> Donation d’Elvire (1071), «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 138.

<sup>45</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., p. 282.

<sup>46</sup> Donation de l’infante Elvire à l’église de Lugo (1086), «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 21. Voir aussi «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., docs. n° 133, 138 et 140.

<sup>47</sup> Donation à San Martín de Lalín (1010): «(...) vel quidquid ad prestitum ominis est cum Dei iubamine, uel quantum aduc ego ganare et aplicare poduerit usque ouitum meum in ipsa Va concedimus etiam in hanc seriem testamenti (...).», «El monasterio de San Martín de Lalín», ed. B. Cañizares del Rey, *El Museo de Pontevedra* 1 (1942) doc. n° 3.

En procédant aux corrections nécessaires, nous pouvons alors nous risquer à proposer un texte tel qu'il aurait dû être sans fautes ni lacunes:

«*O gloriosa (genitrix) Virgo Dei Maria, in cuius (nomine) sancta nitet Ecclesia, intercede pro me ad Dominum Deum tuum, ut, dum magnus et manifestus dies Iudicii aduenerit, cum senibus et principibus iudicare oruem audiamus uocem illam dicent(em) «Venite benedicti Patris me(i)», et hec munera iubeas tibi acceptari digna, una cum quantum ego potuerit ganare et aplicare de undique partibus in omni uit(a) me(a)».*

Ces corrections et ajouts permettent alors de traduire le texte jusqu'à la citation évangélique. En revanche, il est plus difficile de comprendre la fin de ce passage, qui juxtapose deux formules n'ayant aucun rapport entre elles: le premier syntagme, d'origine liturgique, est purement rhétorique et confirme la donation (*et hec munera iubeas tibi acceptari digna*), tandis que le second (*una cum...uit(a) me(a)*) précise sa nature juridique – la donation comprend toutes les améliorations que le donateur apportera au bien qu'il donne (souvent une terre) et qu'il occupe désormais comme locataire. Malgré le manque de cohérence de ce passage, nous proposons de traduire cette phrase de la sorte:

«*O glorieuse Vierge Marie, (mère) de Dieu, au (nom) de laquelle la sainte Eglise brille, intercède pour moi auprès du Seigneur ton Dieu, afin que, quand sera advenu le grand et manifeste jour du Jugement, nous entendions, avec les anciens et les princes, cette voix juger le monde en disant: 'Venez les bénis (de) mon Père'; et afin que tu ordonnes d'accepter ces dignes présents, avec tout ce que (j')aura(i) pu gagner et atteindre partout et durant toute ma vie».*

Le lexique et les expressions des clauses finales apparaissent aussi dans de nombreux actes galiciens postérieurs à l'an mil:

**Tableau 3 (les intertextes sont en gras, les termes fautifs en 662 et leur équivalent dans les lieux parallèles en italique)**

Lieux parallèles	662
<b>Qui autem uotum nostrum affirmauerit, in cunctis fulgeat ante Deum.</b>	<b>Qui autem uotum meum adfirmauerit, in cunctis fulgeat ante Deum.</b>
<b>Si quis tamen aliquis homo</b> contra hunc factum meum <b>ad inrumpendum uenerit</b> uel uenero <b>tam propinqui quam extranei</b> , pariant post parte ipsius ecclesie ipsa Xa portionem in duplo et cum Iuda traditore abeat partem in eterna damnatione.	<b>Si quis</b> sane, quod fieri non credo, <b>aliquis homo ad inrumpendum uenerit, tam propinqui quam extranei</b> (...)
(...) vel qui talia ausus fuerit commitere, <b>pariat quantum</b> irrumpere uoluerit <b>in duplo et insuper</b> post partem <b>regis auri talentum unum</b> et hec scriptura plenam habeat firmitatem secula cuncta.	(...) <b>pariat omnia in duplo quantum</b> presumserit uel in cotemptione miserit, <b>et insuper</b> pro damna secularia auri <b>talento uno</b> fisco <b>regis</b> persoluat.

La clause comminatoire menace les contrevenants d'une composition pécuniaire fixée au double du dommage causé et, «en outre», «comme peine séculière», une amende d'«un talent d'or» à verser au «fisc»: à l'évidence, le scribe recopie passivement l'expression fréquente *et insuper pro damna secularia* sans comprendre le balancement qu'elle implique avec la sanction spirituelle qui la précède normalement dans les formules<sup>48</sup>. L'impression générale qui se dégage est donc celle d'un copiste travaillant à partir de formules diplomatiques postérieures à l'an mille et n'hésitant pas à adopter des nouveautés diplomatiques et à innover en la matière; cependant, les nombreuses fautes et omissions présentes dans les parties les plus formularisées de l'acte trahissent son incompréhension précise de la grammaire et du sens des passages qu'il reprend, selon un processus bien connu à notre époque chez les clercs ou moines qui ne maîtrisent qu'un latin très vulgarisé.

#### 4. Le latin de l'exposé et des souscriptions

La situation est quelque peu différente dans l'exposé, où les formules sont moins nombreuses. En effet, le copiste y use d'une langue plus vulgarisée tant dans son lexique (*plantados*, l. 6) que dans sa syntaxe comme en témoignent les nombreuses constructions prépositionnelles préromanes: *tullerunt ipsam terram a christianos* (l. 2), *ad portum Minei* (l. 5), *stipata de familia mea* (l. 7), *intercede...ad Dominum Deum tuum* (l. 11). Certains choix lexicaux maladroits témoignent d'un vocabulaire limité: *misimus ad ea nomen Auezani* (l. 5). Le *postquam* utilisé en début de phrase n'introduit aucune subordonnée (l. 3) et doit être traduit par «après cela». Enfin, le grand nombre d'anthroponymes en protoroman, indéclinables et pourvus d'une terminaison en *-o*, nous place à une époque tardive, qui semble postérieure à l'an mil – comme en témoigne le procès de 1025 tenu devant le roi Alphonse V et où de tels anthroponymes sont très nombreux<sup>49</sup>.

Encore une fois, la compréhension précise de certains passages s'avère difficile en raison des nombreuses graphies très évoluées, des fautes de copie, des fautes de cas, de l'oubli ou de la confusion entre certaines prépositions, et de l'omission de certains mots ou lettres: *christianis* (je corrige en *christianos*, l. 3), *princebs dominus Adefonsus* (l. 3, je corrige avec l'accusatif), *plantaumus uineis et pomiferis* (l. 4, je corrige en *uineas et pomiferas*), *posu(i)mus* (l. 5), *pseseria* (l. 5, je corrige en *presura*), *Et uilla Gontini misimus Gontino* (l. 5, je corrige en *in uillam*), *co(g)nomento* (l. 6), *Iussimus facere quem dicunt sancti Iacobi de Manilani* (l. 6, je corrige en *facere ecclesiam*

---

<sup>48</sup> Par ex. diplôme d'Alphonse V en faveur de l'église de Lugo (1027): «(...) in primis sit extraneus a sancta comunione et cum ludam proditorem partem supplicium accipiat in eterna damnatione, et insuper pro damna secularia pariet tantum quantum auferre conauerit aut inrumpere temptauerit et hanc factum nostrum infringuerit, pariet omnia in duplo uel triplo (...)» (*Colección Diplomática Alto-medieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 58).

<sup>49</sup> *Alfonso V, rey de León: estudio histórico-documental*, ed. J. M. FERNÁNDEZ DEL POZO, in *León y su Historia*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»-Archivo Histórico Diocesano, León 1984, V, doc. n° X.

quam), qui est fundato (l. 6, je corrige en *que est fundata*), ad nobis (l. 9, je corrige en *a nobis*); per suis terminis et locis antiquis pro ubi se diuidet cum alias uillas (l. 9, je corrige en *per suos terminos et locos antiquos pro ubi se diuidet cum aliis uillis*). Parfois même, le copiste ne parvient pas à exprimer clairement sa pensée, que seul le contexte nous permet de saisir: lorsqu'il écrit *Unusquisque per istas uilla nomina de illos homines* (l. 6), il veut manifestement dire que chaque villa reçut le nom de l'un des membres de la *familia* d'Odoarius, peut-être en oubliant le *t* de *nominat*<sup>50</sup>. Cependant, les omissions de mots, moins nombreuses, sont dues soit (peut-être) à une étourderie (*Et ipsa uilla, in giro montes et fontes pascuis et paludibus*, l. 9, je corrige en ajoutant *cum* avant *pascuis*), soit, encore une fois, à une incapacité à comprendre précisément une expression diplomatique très fréquente (*per petra fitas et mamolas antiquas*, l. 9-10, je corrige en *per petras fictas et mamolas antiquas*). Toutes ces erreurs et approximations confirment notre impression d'un copiste ignorant assez largement la grammaire latine.

## 5. L'exposé: Odoarius évêque africain restaurateur

Le long exposé nous livre un récit cohérent, où l'histoire d'Odoarius, premier évêque du siège restauré de Lugo, est articulée à celle de l'invasion des «Ismaélites». De fait, il y eut bien en Galice, à la fin du huitième siècle, un évêque Odoarius, mais qui était officiellement rattaché au siège de Braga. Le témoignage le plus ancien et le plus sûr de l'existence de ce prélat figure dans une sorte de pancarte datée de 861 et conservée à la cathédrale de Lugo<sup>51</sup>: le prêtre Toresarius y déclare appartenir à la *pleue* et à la *familia* de l'église de Braga à la suite de ses parents qui vivaient sous les évêques Odoarius puis Adaulf<sup>52</sup>. L'acte de 861 mentionne aussi l'évêque de Braga du moment, Gladilan, ancien abbé du monastère de São Pedro y São Paulo de Trubia nommé par Ramire I<sup>er</sup> évêque «résidant sur le siège de Braga» d'après un acte de 863<sup>53</sup>. Ces évêques «agissant à la place de l'évêque métropolitain de

<sup>50</sup> L'oubli du *t* m'a été suggéré par L. Morelle.

<sup>51</sup> *Diplomática española del período astur*, cit., I, docs. n° 73-74. En revanche, L. Vázquez de Parga date la cursive du onzième ou du douzième siècle, Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., pp. 648-649.

<sup>52</sup> «(...) manifestus sum ego Toresarius presbiter, verum est quod negare non valeo quia adnoscens agnosco veritatem eo quod meus abulus Donatus et mater mea Cenosinda proprii fuerunt de pleve ecclesie et familia Bracalense sedis, et fecerunt rationem de tempore domini Oduari aepiscopi per inperantes regnantium» (*Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 4. Adaulf est par ailleurs mentionné (sans que son évêché soit précisé) comme témoin dans la donation d'Alphonse II à l'église d'Oviedo en 812: T. Deswarte, «La donación de Alfonso II...», pp. 405-406. Sur les premiers évêques de Lugo: A. López Valcárcel – A. García Conde (1989), *Episcopologio lucense*, Fundación Caixa Galicia, Lugo 1989 et J. García Oro, *História de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo Ferrol y Orense*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, XV, pp. 3-57.

<sup>53</sup> «(...) et subsequente dopnissimo Ranimiro principe me indignum ab hoc vestro loco abstractum per sanctum concilium ad pontificale pervenire gradum degens supra Bracarensem sedem (...)», *Ventura Cañizares del Rey. Colección Diplomática (569-1463)*, ed. M. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ – O. GONZÁLEZ



*Braga*» (941)<sup>54</sup> résident à Lugo, comme le précise en 881 la *Notitia episcoporum* de la *Chronique d'Albelda* («l'évêque Flavien de Braga est dans la citadelle de Lugo»)<sup>55</sup>; ils y assument aussi le rôle d'évêque de Lugo comme le laisse supposer l'absence de prélat officiellement rattaché à cet évêché avant le milieu du dixième siècle. Si Odoarius est le seul personnage historiquement attesté figurant dans cette charte de 662<sup>56</sup>, il porte donc le titre anachronique de *Lucensis episcopus*: il faut attendre l'épiscopat d'Herménegilde (950-985) pour que ce rattachement s'impose dans la titulature au détriment de Braga comme en témoigne la donation de Vermude II à l'église de Lugo en 991<sup>57</sup>. C'est d'ailleurs à la même époque, en 954, en l'occurrence dans la charte de fondation par Herménegilde du monastère San Esteban de Ribas de Miño, ensuite donné à l'abbaye San Adrián de Ribas de Sil, qu'apparaît le thème de l'évêque colonisateur destiné à légitimer les droits du siège de Lugo. En effet, cet acte rappelle la fondation de San Adrián par Odoarius «de divine mémoire», qui prit la terre *ex extirpe primeva*, «d'un essart originel», puis qui plaça ledit monastère sous la juridiction épiscopale<sup>58</sup>.

Ce thème de l'évêque colonisateur sous le règne du roi Alphonse apparaît aussi dans un document de l'an mil de l'abbaye galicienne de Celanova récemment identifié par E. Pastor, où l'abbé Salamiro s'empare de l'église de San Andrés de Congosto à l'époque où Odoarius fit des *presuras* en Galice «sur ordre du prince le seigneur Alphonse»<sup>59</sup>.

---

MURADO, Publicaciones Diócesis de Lugo, Lugo 2014, II, pp. 13-17. Cité par David, *Études sur la Galice et le Portugal*, cit., p. 138. Voir aussi: L. Vázquez de Parga, «Los obispos de Lugo-Braga en los siglos VIII y IX», in *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, CSIC, Madrid 1957, CSIC, 7-1, pp. 467-472.

<sup>54</sup> A. Lambert, «Astorga», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Brepols, Turnhout 1930, 4, col. 1213: «(...) Bracharensis episcopi metropolitanani vices agens (...)».

<sup>55</sup> *Chronica Albeldensis*, § XII: «Flaianus Bracare Luco episcopus arce», ed. J. GL, *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, Brepols, Turnhout 2018 (coll. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), p. 444.

<sup>56</sup> Seul l'archidiacre *Damundus* apparaît dans quelques autres documents dont l'authenticité est loin d'être assurée: *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 1 (745); *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., docs. n° 16-17 (916).

<sup>57</sup> *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 37. Voir aussi: A. de Jesus da Costa, «O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga», in *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, Universidad Católica Portuguesa-Cabido de Braga, Braga 1990, I, pp. 391-393.

<sup>58</sup> «Fuit namque ipso loco ex stirpe primeva quosprehendit domino Odoario episcopo diue memorie, ex urbe Lucense, sub cuius dicione eius suburbio inlesum adque ueridicum sub Domini presidium in aulam domine Marie semper virginis, pontificalis honore seruabit officium, ibi enim dies suos compleuit in pace. Tempore autem uite sue fecit exinde scripture textum ad sciterio fratrum qui modo adgregati manent sub aram domini Adriani subtus ripam Silensem, ita ut nusquam per singulis annis exinde non fuisset abnegatum a parte ciuitatis fidelissimum obsequium» (*Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, doc. n° 19). Voir aussi Costa, «O bispo D. Pedro...», pp. 391-393.)

<sup>59</sup> «Scitum quidem est et a multis manet notum dum per iussionem regiam et domni Adefonsi principis, per editum suum venit Oduarius cum collegas suos et fecerunt presuras per undique locus in regione Callecie, unde in eorum comeatu adfuit abbas Salamirus qui sicprehendit hereditatem cum ecclesia ab antiquis constructa vocabulo Sancto Andre apostoli et villa vocabulo» Congusto (...) (O tombo de Celanova, n° 801, 356). Cité par *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., doc. n. 7.

A la même époque, sous l'épiscopat d'Herménégilde ou celui de Pelayo (985-c. 1000), Odoarius est doté d'une aura particulière dont témoigne la réalisation à Lugo d'une inscription acrostiche en son nom. Cette inscription épigraphique, actuellement située au-dessus de la porte orientale du transept sud de la cathédrale, comprend un texte lacunaire, que José María Anguita Jaén a reconstitué de la sorte<sup>60</sup>:

*«Oh lux, iubar yberie, sol e[....]s[...]  
Decus celebris et no[.....]s iene(r)is alm[i]  
Oppide, uictu uitaque et eloquio clares.  
Adst tuo hic opere templi culmina com[pta]  
Rata nouata micant sat doctrinaque uibr[ant]».*

A la différence de l'éditeur, qui traduit les trois derniers vers de manière très littérale, décrivant ainsi la restauration matérielle d'une église désormais ouverte au culte<sup>61</sup>, nous avons fait le choix d'une traduction plus métaphorique, où Odoarius, «étoile de l'Ibérie», illumine la ville de Lugo et l'ensemble de l'Ibérie en raison de sa «vie», de son enseignement et de sa restauration de la cathédrale:

*«Cité! tu resplendis grâce à [sa] nourriture, [sa] vie et [son] éloquence (i.e. d'Odoarius).  
D'autre part, ici, le temple orné, confirmé et rénové par ton œuvre,  
brille suffisamment et scintille grâce à [sa] doctrine».*

C'est cette image d'un prélat peuplant et restaurant Braga et Lugo, qui est mobilisée en 1025 lors d'un procès tenu en présence d'Alphonse V (999-1028) à la demande de l'évêque Pedro de Lugo (1022-1058) contre les *serui* de Braga afin de les ramener sous l'autorité de son église. En effet, le défenseur de Lugo, Tardenatus, fonde son argumentation sur cet épisode fondateur de la restauration par l'évêque Odoarius venu de *Spania* (i.e. al-Andalus) des villes de Braga et de Lugo, qui furent alors peuplées au moyen des *serui* de l'église de Lugo; ces derniers demeurèrent dans la dépendance (*seruitium*) des évêques en vertu de «leurs *colmelli* (les actes de répartition des biens héréditaires entre des personnes et/ou institutions) et de leurs chartes» jusqu'à la mort d'Herménégilde (985), quand éclata une guerre civile<sup>62</sup>: les documents écrits, le souvenir d'Odoarius et la succession épiscopale ont garanti les droits du siège de Lugo jusqu'à cette époque.

<sup>60</sup> J.M. Anguita Jaén, «El acróstico de Odoario de Lugo», in I. Ruíz Arzalluz (ed.): *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, Universidad del País Vasco, Vitória 2014, I, p. 76.

<sup>61</sup> Anguita Jaén, «El acróstico de Odoario...», pp. 79-80: «Amurallada ciudad, por el aprovisionamiento y por la elocuencia (de tus dirigentes, habitantes...) destacas» ou «Amurallada ciudad, por las buenas costumbres y por la elocuencia (de tus dirigentes, habitantes...) destacas. Pero he aquí que gracias a tus trabajos, las elegantes bóvedas del templo, reafirmadas y renovadas, resplandecen y vibran colmadas de doctrina».

<sup>62</sup> Original, parchemin, 660/670 x 470 mm, Braga, Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta de Braga e sua jurisdição e seus officaes*, n° 67. Le texte est transcrit à partir du parchemin. Dernière édition critique: *Alfonso V, rey de León*, cit., doc. n° X.

C'est dans un troisième temps qu'apparaît le thème de l'origine africaine d'Odoarius. Il trouve sa source dans un martyrologe copié au dixième ou onzième siècle sur quelques folios fragmentaires d'un *codex* composite auparavant conservé à San Millán de la Cogolla: Real Academia de la Historia 18<sup>63</sup>. Cet abrégé d'un martyrologe hiéronymien, écrit intégralement par une seule et même main, comprend quelques commémoraisons hispaniques qui ont été ajoutées au calendrier originel. Ainsi, au 31 octobre, la commémoration de martyrs africains est suivie de celle de la «mort d'Odoarius, évêque de Braga, l'année de l'ère 824 (786 après J.-Chr.)»: *II kalendas novembris. In Africa natale Rogatiani, Vincenti, Dogami, Juliani, Dorotei et alios LXX. Et obitus Odoari episcopi Bracara era DCCCXXIII*<sup>64</sup>. La structure narrative très différente de ces deux phrases prouve qu'elles ne sont pas du même auteur, et que la mention d'Odoarius (qui comprend le terme d'*obitus* et une date) est ajoutée en péninsule au calendrier hiéronymien soit par le copiste de RAH 18, soit par un copiste antérieur. Ce martyrologe constitua ensuite le terreau à partir duquel se forgea la légende africaine d'Odoarius – et non pas, remarquons-le, son hagiographie. En effet, c'est certainement en lisant cette entrée du martyrologe (dans ce manuscrit ou dans un autre) que le copiste de notre charte crut qu'Odoarius était africain à l'instar des autres martyrs commémorés ce 31 octobre, et qu'il put affirmer que ce dernier «fut ordonné évêque dans le territoire de l'Afrique». Cette origine africaine fut ensuite reprise dans plusieurs faux de Lugo, à savoir les documents de 662 et 667 (pour Avezano et sa famille), la donation par Aloitus au siège de Lugo de l'église Santa Comba de Chamoso (735/745) et la donation d'Alphonse III à l'église de Lugo (897)<sup>65</sup>.

## 6. L'exposé: l'invasion des Ismaélites et le nouveau royaume asturien

L'exposé enchaîne avec l'attaque par les musulmans d'un territoire qui est logiquement l'Afrique, et qui oblige Odoarius et ses compagnons à fuir:

*«Surgirent les peuples des Ismaélites et ils prirent cette terre aux chrétiens, profanèrent le sanctuaire de Dieu, envoyèrent les chrétiens de Dieu en captivité et sous le joug de la servitude, détruisirent les églises de Dieu, nous exilèrent de notre patrie, et nous demeurâmes longtemps dans des lieux désertiques».*

---

<sup>63</sup> B. de Gaiffier, «Un abrégé hispanique de martyrologe hiéronymien», *Annalecta Bollandiana* 82 (1964) 5-36. Ce manuscrit est postérieur à c. 900 car son écriture distingue le *ti* syllabiant (écrit *ti*) du *ti* dental (écrit *tj*).

<sup>64</sup> Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, cod. 18, f. 2r-3v, f. 3vb. D'Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., pp. 62-63 émet l'hypothèse d'un martyrologe qui descendrait d'un calendrier amené depuis l'Afrique par Odoarius.

<sup>65</sup> *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., pp. 123-143, docs. n° 1-2 (757-786), 3 (c. 750-751), 4-5 (745). Voir aussi (édition identique): *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I, docs. n° 1 (745) et 6 (897).

Ce terme d'Ismaélite comporte une forte dimension religieuse, puisqu'il fait des musulmans les descendants d'Ismaël, le fils d'Abraham et de sa concubine Agar (Gn 16), ensuite chassé avec sa mère dans le désert du Sinaï (Gn 21, 8-20). Sous la plume d'un chrétien, ce terme est nécessairement péjoratif: Ismaël n'est qu'un bâtard ne bénéficiant pas de l'alliance de Yahvé (Gn 17, 20-21), et les Ismaélites sont connus pour leurs razzias en Israël (Jg 8, 24 et Ps 83, 7). En outre, saint Paul voit dans Agar et Sara l'image des «deux alliances»: Ismaël, «né selon la chair», persécutait Isaac, «l'enfant de l'Esprit» (Ga 4, 21-31). Ce terme d'Ismaélites fut d'abord utilisé par les chrétiens orientaux pour désigner les musulmans, avant de l'être en Occident par les chroniqueurs mozarabes de 741 et 754, puis dans les chroniques asturiennes – essentiellement la *Chronique prophétique*. Cependant, il fallut attendre l'an mil pour qu'il soit plus systématiquement employé dans les chroniques (*Chronique* de Sampiro, *Historia Silense*) et dans la documentation diplomatique<sup>66</sup>. S'il l'est ici, c'est évidemment afin de souligner la dimension essentiellement religieuse du conflit entre «Ismaélites» et «chrétiens», dont les «églises» sont détruites et qui perdent leur «patrie».

La suite du récit évoque Pélagé et Alphonse I<sup>er</sup> sans pour autant préciser la *regio* dans laquelle ils se trouvent: le déplacement de la scène vers la péninsule est tellement imperceptible que l'on se demande si l'attaque musulmane qui précède n'est pas l'invasion de la péninsule en 711. L'histoire narrée en 662 est décrite dans une perspective essentiellement religieuse où s'opposent deux mondes, celui des Ismaélites et celui de la «patrie» chrétienne, dirigée providentiellement par Pélagé – «serviteur» de «Dieu» selon une terminologie apparue aux huitième et neuvième siècles dans l'épigraphie puis dans la diplomatie royale<sup>67</sup> – puis Alphonse I<sup>er</sup>, de la famille des rois wisigoths Reccarède et Herménegilde<sup>68</sup>:

«Après cela, Dieu ordonna de ⟨nous⟩ protéger dans cette région par son serviteur Pélagé, il multiplia les chrétiens dans cette patrie et éleva aussi sur son trône le seigneur Alphonse, prince de divine mémoire, lui qui était de la lignée du roi Reccarède et d'Herménegilde».

Ce néogothisme familial, ignoré du *Testamentum* d'Alphonse II (812) et de la *Chronique d'Albelda*, apparaît pour la première fois à la fin du neuvième siècle dans la *Chronique d'Alphonse III Rotense* (Alphonse I<sup>er</sup> y est «fils de Pierre, duc des Cantabres, de lignée royale», *ex regni prosapiem*) puis, surtout, dans la *Chronique d'Alphonse III ad Sebastianum* (ou *Ovetense*), où il permet de légitimer la nouvelle dynastie de Pélagé, «fils du duc Fafila de sang royal», *ex semine regio*, et d'Alphonse, «issu de la

<sup>66</sup> T. Deswarte, *De la destruction à la restauration: l'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-XIe siècles)*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 298-300.

<sup>67</sup> Deswarte «La donación de Alfonso II...», cit., p. 396.

<sup>68</sup> Contrairement à l'opinion de Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación*, cit., pp. 47-48, le verbe *sublimare* n'est pas spécifiquement alto-médiéval et se rencontre encore aux siècles suivants, notamment dans l'*Historia Roderici*: «Almuktaman vero exaltavit et sublimavit Rodericum in diebus suis super filium suum et super regnum suum et super omnem terram suam, ita ut ille videretur esse quasi dominator totius regni sui (...)», «*Historia Roderici vel Gesta Roderici Campidocti*», ed. E. FALQUE REY, *Chronica Hispana saeculi XII*. Brepols, Turnhout 1990, § 17.

lignée des rois Léovigilde et Reccarède», *ex semine regum Leuwigildi et Reccaredi regum progenitus*<sup>69</sup>. Cependant, la présence d'Herménégilde – et non plus de Léovigilde – aux côtés de Reccarède détonne tant ce premier fit pendant longtemps l'objet d'une véritable *damnatio memoriae* dans l'historiographie hispanique, qui soit l'oubliait (*Vies des saints pères de Mérida*), soit le décrivait comme un fauteur de guerre civile contre son père (*Chronique et Histoire des Goths* d'Isidore, *Chronique d'Albelda*). En fait, ce choix rappelle celui de l'*Historia Silense* (écrite après 1109), qui propose en modèle de souverain l'empereur Constantin et les rois «orthodoxes» Reccarède et Wamba, et qui, en s'inspirant des *Dialogues* de Grégoire le Grand, fait d'Herménégilde non plus un rebelle contre son père mais un martyr de sa perfidie, avant d'être à l'origine de la conversion de son frère Reccarède<sup>70</sup>. De la sorte, le néogothisme familial de la charte comporte une forte dimension religieuse, qui met implicitement en parallèle la fidélité à Dieu dont font preuve Herménégilde et Reccarède après le long épisode arien, puis celle de leurs descendants Pélage et Alphonse I<sup>er</sup> après l'invasion musulmane: de part et d'autre de 711, il y a une seule patrie chrétienne, sauvée de l'infidélité arienne puis musulmane par des rois chrétiens appartenant à la même famille. Mais l'histoire de cette royauté ne constitue que l'arrière-plan historique de celle de l'évêché de Lugo.

## 7. L'exposé et le dispositif: la restauration et le peuplement d'Odoarius

Après la grande histoire, l'exposé renoue avec celle d'Odoarius et de son arrivée «avec nos nombreuses familles et avec tous les autres nobles et non-nobles»<sup>71</sup> à Lugo, où il trouve «ce siège désert et inhabitable». L'évêque s'empare alors de la ville et de ses environs, la restaure, met en culture les terres environnantes et y installe sept membres de sa *familia*, qui donnent chacun leur nom aux sept lieux ainsi colonisés<sup>72</sup>:

*«Ensuite, nous avons ici même travaillé et édifié la maison de Dieu et l'église Santa María, et nous nous sommes emparés des lieux-palais (?) et de cette cité. Nous l'avons restaurée à l'intérieur et à l'extérieur, et nous avons planté des vignes et des arbres fruitiers. Après cela, nous avons fait (des membres) de notre familia les possesseurs en tout lieu et nous leur avons donné des bœufs pour travailler et des bêtes de somme pour*

---

<sup>69</sup> *Chronica Adefhonsi III – Rot.*, c. 11, in *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, cit., p. 408; *Chronica Adefhonsi III – Seb.*, c. 8 et 13; *ibidem*, pp. 399 et 411.

<sup>70</sup> T. Deswarte, «La rumeur de sainteté: Herménégilde (VIe-XIIIe s.)» in M. Billore – M. Soria (eds.): *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation*, PUR, Rennes 2011, pp. 311-327.

<sup>71</sup> Cette expression d'origine wisigothique est toujours utilisée au onzième siècle, par exemple au concile de León (1017), c. 1: «et elegimus inter nos, ut corrigamus inter nos tam potentes quam etiam et nobiles vel innobiles in veritate et justicia sicut ab antiquis patribus est constitutum et canonicali sententia auctorizat (...).», G. Martínez Díez, «La tradición manuscrita del fuero de León y del concilio de Coyanza», in J. López Contreras (ed.): *El reino de León en la Alta Edad Media*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»/Archivo Histórico Diocesano, León 1992, II, pp. 155-157. Contra: Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación*, cit., pp. 47-48.

<sup>72</sup> Voir les cartes dans: *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., doc. 79 (Anexo 1).

*les servir. Sur quoi nous sommes partis aux alentours de la cité pour visiter les villas et tenures afin qu'on les travaille. Et nous avons trouvé sur la rive du Miño des villas détruites provenant de personnes mortes et de la forêt inculte. Nous y avons installé notre familia au port du Miño, que l'on appelle Aga; audit port, nous avons ici établi Agario. Et nous avons installé Abazano dans une autre villa et avons donné à celle-ci le nom d'Avezani par suite de notre appropriation. Et dans la villa Gontini nous avons établi Gontino, dans la villa Desteriz Desterico, et dans la villa Provecindi Proucendo (...)*».

Puis, Odoarius édifie et consacre dans la villa d'Avezanus les églises Santiago de Meilán et San Julián de Bocamaos, et construit Santa Eulalia de Mazoy, avant de donner ces trois églises à l'évêché de Lugo. Assurément, la datation de cet épisode sous le règne d'Alphonse I<sup>er</sup> correspond à la chronologie de la *Chronique d'Alphonse III*, où Lugo est conquise par ledit roi<sup>73</sup>. Mais il n'en demeure pas moins que plusieurs éléments sont clairement anachroniques et détonnent dans la documentation du haut Moyen Age. Le choix de citer sept membres de la familia d'Odoarius est évidemment symbolique tant ce chiffre évoque une complétude – il se retrouve ainsi dans l'histoire du roi *Septemsiderus*, marié à *Iherie*/Ibérie et installant dans sept villes de la péninsule ses sept fils éponymes (codex de Roda, c. 1000)<sup>74</sup>. Surtout, l'enjeu patrimonial de ce dispositif explique l'utilisation d'une terminologie rare inspirée du droit romain et seulement présente dans les deux actes de 662 et 667, ainsi que dans le texte du procès tenu en 1025 devant le roi Alphonse V et opposant l'évêché de Lugo aux *servi* de Braga (à l'issue duquel ces derniers reconnaissent leur dépendance). En effet, en 662, Odoarius sort de la cité et inventorie les villas et tenures à coloniser présentées de la sorte: *Et invenimus in ripa Minei villas destructas de succu mortuorum et de rude silva*. En 667, Avezano raconte sa fuite d'Afrique avec ses fils Guntino et Desterigo et de nombreux hommes libres sur ordre du roi Alphonse I<sup>er</sup>, et son appropriation (*presura*) dans les environs de Lugo de villas et de tenures *de excalido et de ruda silva [et] de suco mortuorum*. En fait, ce thème apparaît lors du procès de 1025, où le défenseur de l'église de Lugo raconte la *presura* par Odoarius de la ville de Braga *de succo mortuorum*, puis sa restauration et son peuplement. Selon Leo Wiener<sup>75</sup>, ces expressions évoquent les prescriptions du droit romain sur la mise en culture des différentes terres: celles *de squalido*, «de l'inculte», c'est-à-dire les *loca absentium squalida* («lieux incultes des personnes absentes») (cf. *Code Théodosien* VII, 20, 11); la «forêt inculte», soit l'*ager rudis* ou «terres incultes» (cf. *Lex Manciana* et *Lex Hadriana*<sup>76</sup>); et les terres «des morts»<sup>77</sup>, c'est-à-dire les *vacantia mortuorum bona*

<sup>73</sup> *Chronica Adephonsi III – Rot.*, c. 13, cit., p. 410: «qui cum fratre Froilane sepius exercitu mobens multas civitates bellando cepit, id est Lucum, Tudem (...)».

<sup>74</sup> J. Gil, «Textos olvidados del código de Roda», *Habis* 2 (1971) p. 166.

<sup>75</sup> L. Wiener, *Commentary to the Germanic Laws and Mediaeval Documents*, Harvard University Press, Cambridge 1915, pp. 77-83.

<sup>76</sup> J. Kolendo, «Sur la législation relative aux grands domaines de l'Afrique romaine», *Revue des Études Anciennes*, 65 n° 1-2 (1963) pp. 80-103.

<sup>77</sup> Le terme de succus/sucus désigne en latin classique le «suc», la «sève», de manière figurée le «goût», la «force» ou l'«ensemble de la constitution de quelque chose» (F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette, Paris 1934, p. 1506).

ou «biens des morts vacants» (cf. *Code Théodosien* X, 10, 30). Dans tous les cas, il s'agit de désigner les terres qui appartiennent au fisc parce que incultes ou sans propriétaires, et qui sont de ce fait ouvertes à la colonisation.

Ces biens sont manifestement disputés puisque certains personnages et certains lieux des actes de 662 et 667 se retrouvent dans d'autres documents postérieurs. Ainsi, le nom d'Ansendo *cognomento Sendo* et celui d'Antolinus *comomento Bellito* figurent parmi les donateurs à l'église de Santa Comba de Chamoso (993)<sup>78</sup>. Surtout, les noms (rares dans la documentation) d'Avezano, Desterigo, Gontino, Agario et Provecindo, mentionnés en 662, apparaissent dans les mêmes lieux mais dans un tout autre contexte d'après la donation faite en 1030 par le prêtre Desterigo à son église Santiago de Meilán, ici – et seulement ici – présentée comme un «monastère»<sup>79</sup>: ce dernier, qui remonte manifestement au dixième siècle, «a été fondée sur la rive du Miño au port de Meilán et *Agari* dans les faubourgs de Lugo» «dans le lieu susdit par mes ancêtres et parents, bisaïeux et trisaïeux, du nom de Manila et de son frère Agario, ainsi que par leurs cousins Avezano, Desterigo et Gontino, ainsi que cela apparaît dans cet inventaire»<sup>80</sup>. Nous retrouvons plus loin dans l'acte l'écho de ces personnages lorsque, parmi les nombreux biens transmis à ladite église, Desterigo concède un bien donné par son grand-père Provecindo, à savoir la villa *Avezani*, un bien situé dans la villa *Desterici* et un autre dans la villa *Provecendi*<sup>81</sup>.

Mais il ne suffit pas de constater à la suite de L. Vázquez de Parga que cet acte de 1030 «no encaja del todo con ninguna de las anteriores» (i.e. en particulier celui de 662)<sup>82</sup>. Ce décalage entre les deux actes nous prouve que le rédacteur de la charte de 662 s'est inspiré de celle de 1030, mais en recontextualisant et réinterprétant le passé de Santiago de Meilán. Alors que l'acte de Desterigo nous présente la réalité d'une église fondée au dixième siècle par plusieurs membres d'une même famille et enrichie de biens en 1030, la charte de 662 dresse un tableau radicalement différent: les colons du dixième siècle, installés dans les mêmes lieux, y deviennent des membres de la *familia*

<sup>78</sup> *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, cit., I., doc. n° 40 (A).

<sup>79</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 111: «(...) pro uictu atque uestitu monachorum uel seruorum Dei et religiosus in hunc locum habitantibus et in uita sancta perseuerantibus, pro subdita pauperum et peregrinorum in hunc locum superuenientium, unde – iniciante Dominum – mercis eueniat copiosa».

<sup>80</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 111: «(...) cum basilica fundata est ripa Minei ad portum Manilani et Agari sub urbe Lucensis sedis (...) Id est, ipsa ecclesia quos (corr. quod) fuit prius fundata a predecessoribus et propinquis meis bisauui et trisauui nominibus Manila et fratri suo Agario necnon et soprinis suis Auezano, Dextriguio et Gontino sicut in illo inuentario resonat, in locum supra taxatum».

<sup>81</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 111: «Concedo ibidem aquam discurrentem per eum, quam mihi dedit auus meus Prouecindus ad obitum mortis sue per cartulam firmitatis. Concedo ibidem uillam Auezani qui est iusta domus ipsius ecclesie. (...) Concedo ibidem in uilla de Desterici hereditatem quos mihi uendiderunt filios de Moderario qui sunt neptos de Manila, tertia integra per meo pretio et per cartam. Concedo ibidem iusta ipsam domum in uilla Prouecendi hereditate quos mihi dedit Manila Rediriquiz et sua germana Gundiueuua et suos plantatos (...)». L. Vázquez de Parga a réalisé un arbre généalogique de la famille, Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., p. 657.

<sup>82</sup> Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., p. 658.

d'Odoarius, restaurateur de Lugo et fondateur de trois églises, notamment Santiago de Meilán; simultanément, Avezano, Desterigo, Gontino, Agario et Provecindo, qui appartiennent tous à la même famille dans l'acte de 1030, perdent en 662 tout lien de parenté entre eux; là où l'acte de 662 forge les toponymes à partir des anthroponymes, celui de 1030 n'effectue aucun rapprochement entre le *portus Manilani et Agari*, et, d'autre part, les noms de Manila et d'Agario; enfin, alors que les deux églises de San Julián de Bocamaos et Santa Eulalia de Mazoy sont édifiées par Odoarius pour deux de ses colons, respectivement Sendo appelé Boccamalo, et Mazedonio, Santiago de Meilán n'est nommément affectée à personne.

La réalisation de la charte de 662 s'inscrit en fait très concrètement dans un conflit qui oppose la famille fondatrice de Santiago de Meilán au dixième siècle, aux évêques de Lugo Vistrarius (1060-1086) et Amor (1088-1096). Ce conflit est décrit après sa résolution dans la *Charte de Meilán*, qui est rédigée sans doute sous l'épiscopat d'Amor ou peu après – Amor est chronologiquement le dernier personnage mentionné – pour nous en donner une version favorable à l'évêché de Lugo. Ce document, copié dans le *Tumbo viejo*, est écrit dans un latin très vulgarisé proche de celui de 662, de sorte que tous deux pourraient bien avoir le même auteur. Il est le fruit d'une recherche «des vérités». Selon ladite *Carta de Manilani*, le prêtre Vegito, qui appartenait à la *familia* de l'église de Lugo, avait hérité de Santiago de Meilán de sa famille (*de genealogia sua*), avant que cette église ne soit transmise à sa mort, en l'absence d'héritier, à l'évêque Pelayo de Lugo (985-c. 1000). Ensuite, ce dernier l'attribua, avec la charge de *merino* (*maiorino*, chargé des affaires séculières, soit l'avoué en France), à un «disciple» de Vegito, à savoir le prêtre Desterigo, qui est évidemment celui de la charte de 1030, mais qui, d'après la *Carta*, appartenait à la *familia* de l'église de Lugo (*ex plebe et familie sancte Marie Lucensis*): Desterigo tenait l'église de l'évêque<sup>83</sup>. Ce faisant, la *Charte de Meilán* réécrit l'histoire de l'église au dixième siècle, et fait ainsi disparaître sa fondation par les aïeuls de Desterigo et sa transmission héréditaire jusqu'audit prêtre. Puis elle détaille les successeurs de Desterigo puisque, à sa mort, l'église passa à ses deux neveux Cito et Pelagio (Gundesindiz), ordonnés prêtres puis mariés<sup>84</sup>:


---

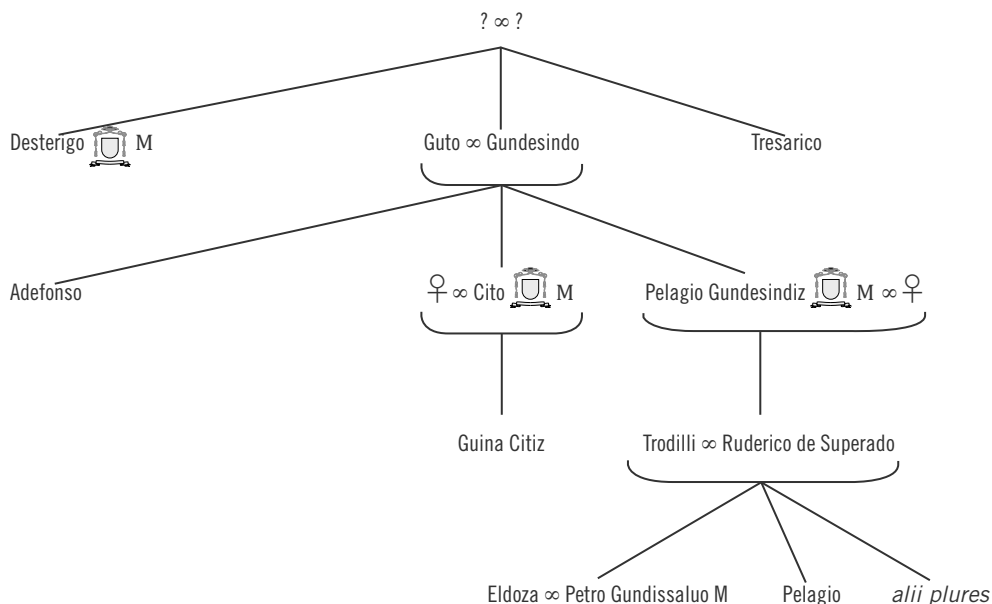
<sup>83</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 129: «Et habuit discipulo nomine Desterigo, frater Tre-sarico et Guto, qui erant piscatores de foro, habitantes in Villa Guntini. Mortuoque fuit ipse Vegito, nepos alio Vegito Maiore qui fuit fundatore. Non relinquit nulla gente et lexavit illa ecclesia – Sancto Jacobo nominata – ad Lucense Sancta Maria, cuius erat familia, et ad episcopo dompno Pelagio qui ipsam sedem obtinebat. Stante in eius iure ipsa ecclesia paccata sicut erat sua ueritas, ordinavit ille episcopus ad multis diebus ipse Destericus et dedit illi illam ecclesiam (...) propterea fecit in eius ecclesia et terra maiorino ipse Desterigo». Vázquez de Parga a réalisé un arbre généalogique partiel de la famille, Vázquez de Parga, «Los documentos sobre las presuras...», cit., p. 657.

<sup>84</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 129: «Sorore ipse Desterico – nomine Guto – pressit uiro nomine Gundesindo, similiter de Sancta Maria sicut et illa cum fratre Cito, Adefonso et Pelagio. Criauit illos Desterico in eius maiorato. Mortuo que fuit Adefonso similiter et eius auunculo, Desterico, per iussionem pontifici Lucense ordinavit se Citi presbytero et pressit illa tertia et eius ecclesia in Maiorgato. Ad non multis diebus cadiuit de grado et habuit filiam nomine Guina Citiz. Transacta curricula paucis annorum, mortuus est Citi; frater eius Pelagio ordinato presbytero similiter pressit illo maiorato cum ecclesia possessio. Similiter et quomodo frater eius, cadiuit de grado et habuit filia



Généalogie de la famille de Desterigo d'après la charte de *Charte de Meilán*

 = prêtre  
M = merino



Or, l'évêque Vistrarius, opposé au mariage de Pelagio (Gundesindiz), s'empara de l'église et de la charge de *merino*, tout en y laissant ledit prêtre, et les donna à son *merino* Ennego<sup>85</sup>: manifestement, la position de Pelagio était suffisamment forte face à l'évêque pour échapper à l'expulsion. Après la mort d'Ennego, l'évêque réformateur Amor donna la charge de *merino* de l'église à Pedro González (*Petro Gundissaluo*)<sup>86</sup>. Ce choix présentait deux avantages pour ce prélat, qui semble avoir obtenu d'Alphonse VI la seigneurie sur Lugo après l'échec de la révolte du comte Rodrigo Ovéquiz contre le roi et l'évêque de Lugo pendant les années 1088-1089<sup>87</sup>: Pedro González était, pour Amor, un homme de confiance, car le prélat l'avait précédemment nommé *merino* de

nomine Trodilli. Ipsa Trodilli pressit uiro nomine Ruderico de Superado cum fratre: Eldoza uxor Petro Gundissaluo, et Pelagio et alii plures».

<sup>85</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 129: «Pro quo caduit illam (corr. ille) Pelagio de gradu, insanuit contra illo episcopo dompno Vestrario, abstulit ei de suo maiorato et presbyterato, fabula de boni homines. Eius misericorda lexauit illum moram facere in eius ecclesia in sua uita et dedit illa terra et illa ecclesia ad suo Maiorino nomine Ennego usque fuit mortuo ipse Ennego».

<sup>86</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 129: «Receput Petro Gundissaluz illo maiorinato, quia erat maiorino in Luco et per iussionem domini Amori episcopo. Et hoc modo stetit in illa ecclesia Sancto Jacobo cum eius terra et maiorino».

<sup>87</sup> E. Portela Silva, «Galicia y la monarquía leonesa», in *El reino de León en la Alta Edad Media*, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»/Archivo Histórico Diocesano, León 1995, VII, pp. 50-53; D'Emilio, «The Cathedral Chapter of Lugo...», cit., pp. 200-201. A. Gamba considère comme

Lugo; ensuite, Pedro González avait épousé Eldoza, petite-fille de Pelagio, de sorte qu'il pouvait revendiquer une certaine continuité familiale et ainsi ménager les susceptibilités de Pelagio Gundesindiz et sa fille Trodilli! Pourtant, Pelagio Gundesindiz, «qui déraisonnait à propos de sa donation de cette église», ne s'avoua pas vaincu puisqu'il donna la villa de cette église à sa fille Trodilli. Et lorsque l'évêque Amor revendiqua ce bien, il ne put obtenir la soumission du prêtre et de sa fille qu'après avoir accepté de leur rendre ladite villa en bénéfice (*in antonito*)<sup>88</sup>.

En clair, l'application de la «Réforme grégorienne» se fit difficilement face à la position bien établie de cette famille, qui contrôlait Santiago de Meilán sur le plan ecclésiastique et séculier. Les évêques durent transiger pour obtenir la reconnaissance de leur suprématie sur ladite église, la distinction entre la cure de l'église et la charge de *merino*, et l'attribution de cette dernière à Ennego: en échange de tout cela, ils durent laisser en place le vieux prêtre Pelagio malgré sa situation canonique, attribuer à la mort d'Ennego la charge de *merino* à un homme de confiance de l'évêque et depuis peu 'beau-'petit-fils de Pelagio Gundesindiz, et, pour finir, rendre en bénéfice à Pelagio et à sa fille la villa de Santiago de Meilán en échange de leur soumission. Finalement, la situation sociale de la famille de Desterigo était sauve, même si son pouvoir familial sur l'église de Santiago était clairement menacé.

Cette *Carta de Manilani* témoigne donc du difficile combat mené par les évêques réformateurs contre la famille de Desterigo pour le contrôle de Santiago de Meilán. Pour ce faire, cette *Carta* dut déployer une argumentation qui s'appuyait sur un passé bien différent de celui de la charte de 1030, puisqu'il oubliait les aïeuls de Desterigo: il attribuait la possession de Santiago de Meilán à la fin du dixième siècle à un membre de la *familia* de l'église de Lugo, le prêtre Vegito, qui tenait l'église de Santiago de Meilán de sa famille. De la sorte, loin de contredire la *Carta de Manilani*, l'acte de 662 en quelque sorte la complétait en remettant en scène les aïeuls de Desterigo (Avezano, Desterigo, Gontino, Agario et Provecindo) mais à une époque beaucoup plus ancienne, en faisant de ceux-ci des membres de la *familia* de l'évêque Odoarius de Lugo, et en oubliant Avezano comme bénéficiaire de la nouvelle église de Santiago de Meilán.

---

faux les différents diplômes royaux; cf. Gamba, *Alfonso VI. Cancillería*, cit, II, docs. n° 93, 94, 95 et 98.

<sup>88</sup> «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., doc. n° 129: «Et ipse Pelagio Gundesindiz – insipiens de suo testamento de illa ecclesia – dedit in iure in uilla a Trodilli sua filia. Tenuit ea. Deuindigauit illa uilla episcopus domnus Amori per directa exquisa. Postea subiectarunt ad pedes de illo episcopo et ille episcopus – misericordia motus – lexauit illa uilla in antonito ut seruisset illi et eius successori cum fide et ueritate. Et illas casas deinceps Luco similiter fundauit illas Ennego in Maiorinato. Qui scripsit a suo sapere, uera exquisiuit». L'expression *in antonito* ou *attonito* se rencontre dans quelques actes du onzième siècle comme un terme équivalent d'*atondo* et de *prestamo*: «que nobis datis ad tenendum sub uestra gratia et de uestro attonito, et faciamus uobis seruitio cum fide et ueritate (1060)». *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, ed. J. M. RUIZ ASENCIO, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro-Caja de ahorros y Monte de piedad-Archivo histórico diocesano, León 1990, IV, doc. n° 1118. Cité par Pérez (*Colección documental del Archivo de la catedral de Ourense*, cit, doc. 82, 'atondo, 1.'), qui pourtant ignore ce sens.

## 8. La chronologie 'officielle' de la charte

La chronologie, implicite ou explicite, de cette charte est naturellement problématique, puisque cette dernière est datée de 662 alors que l'invasion musulmane de l'Afrique nous place durant les années 692-709, qu'Alphonse I<sup>er</sup> règne de 739 à 757, et qu'Odoarius décède en 786. A vrai dire, le problème posé par la date officielle (entendons la date exprimée sur le parchemin) est ancien. Le copiste du *Tumbo viejo*, et plus récemment Ainoa Castro Correa dans son édition du texte, ont lu *era DCCL<sup>a</sup>* (712) en considérant la hampe du *f* de *fulgeat* (situé sur la ligne au-dessus) comme la barre verticale d'un hypothétique *L*. Le copiste du *Tumbo* ajouta aussi après cette date des signes que l'on peine à interpréter: *∴, L mnn L/ un L// um*<sup>89</sup>. En 1763, Pablo Rodríguez estimait que la date de *DCCLX<sup>L</sup>* (752) qu'il lisait – ou plus exactement qu'il imaginait – sur le parchemin confirmait la datation du *Tumbo viejo*<sup>90</sup>. En 1796, le père Manuel Risco transcrivit plus justement *DCC.....*<sup>91</sup>: de fait, le parchemin actuel ne conserve aucune trace ni d'une écriture antérieure, ni d'un effacement par dilution ou par grattage.

La date de 662 résulterait-elle d'une erreur de copie? C'est la proposition de James D'Emilio, selon lequel le scribe de notre charte copia un parchemin détérioré, désormais perdu, et ne reproduisit que les éléments lisibles de la date<sup>92</sup>. Cette théorie permet, assurément, de fournir une explication rationnelle à une datation aberrante. Pourtant, l'explication de J. D'Emilio souffre de l'absence de preuves objectives et positives, et se trouve contredite par plusieurs éléments. Le premier est celui de l'impossibilité de prouver l'existence d'une charte antérieure ensuite copiée avec ses imperfections sur le parchemin actuel. En effet, nous l'avons vu, les omissions de mots affectent surtout les parties les plus formularisées de l'acte pour deux raisons pas forcément contradictoires et qui tiennent au texte en lui-même: ces oublis peuvent témoigner du décalage langagier entre le niveau de latin du copiste et celui des formules, de sorte que le scribe, peu soigneux, oublie d'autant plus facilement certains mots qu'il ne comprend plus dans le détail le latin qu'il copie; et le copiste peut aussi recopier des formules déjà corrompues. Quoi qu'il en soit, les fluctuations grammaticales et graphiques ainsi que les erreurs ou omissions ne sont pas dues au piètre état de l'hypothétique charte originale, mais au processus même d'élaboration du texte. En outre, alors que J. D'Emilio pense que la copie de cette charte dans le *Tumbo viejo* est «si médiocre qu'elle évoque aussi l'existence d'un autre parchemin en écriture wisigothique»<sup>93</sup>, il nous faut plutôt rappeler qu'elle améliore le latin de la charte et sa date (712).

<sup>89</sup> L/ désigne un L barré, L// un L deux fois barré.

<sup>90</sup> Madrid, Archivo Histórico Nacional, *Tumbo nuevo de la catedral de Lugo*, cod. 267B, fol. 4v. et 301r-v. Repris dans «Tumbo Viejo de Lugo...», cit., p. 23.

<sup>91</sup> *España Sagrada: teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*, ed. H. FLÓREZ – M. RISCO, Marin, Madrid 1796, XL, ap. 12, p. 367.

<sup>92</sup> D'Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., p. 57.

<sup>93</sup> D'Emilio, «The legend of Bishop Odoario...», cit., p. 57, n. 37.

Nous pouvons expliquer d'une autre manière la date de 662, totalement incohérente par rapport aux événements et personnages cités. En effet, elle pourrait avoir été choisie de manière intentionnelle dans une logique religieuse de développement de la dévotion à la Vierge Marie, patronne de la cathédrale, très présente dans le préambule et l'invocation finale, et dont le culte est en plein essor à partir de la fin du onzième siècle. En effet, la date de 662 nous place sous l'épiscopat d'Ildephonse, évêque de Tolède entre 657 et 667, et auteur d'un *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*<sup>94</sup>, traité de théologie mariale qui connut une rapide diffusion en Espagne et au dehors<sup>95</sup>: deux exemplaires de cette œuvre sont signalés au onzième siècle dans les actes de la cathédrale de Lugo (dont un dans un centre dépendant directement de cette dernière)<sup>96</sup>.

Enfin, le choix de la date de 667 par l'auteur dudit acte, qui travaillait entre 1109 et 1123, ne peut s'expliquer que par sa volonté de se situer par rapport à la charte de 662, dont il reprit aussi le cadre diplomatique, géographique, historique et thématique<sup>97</sup> en plaçant la donation d'Avezano cinq années plus tard, il en fit un acte qui corrigeait celui d'Odoarius. Bref, il est difficile d'envisager le choix de la date de 667 sans le précédent de 662.

## 9. Conclusions

### 9.1 Un pseudo-original.

Le texte de cette charte fut conçu et écrit par un même copiste. Ni le parchemin, de qualité très moyenne, ni la réglure, parfois irrégulière, ni l'écriture cursive, quasi-

---

<sup>94</sup> J. C. Martín, «Ildefonso de Toledo», in C. Codoñer Merino (ed): *La Hispania visigótica y mozárabe dos épocas en su literatura*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, pp. 129-139.

<sup>95</sup> *Ildefonsi Toletani Episcopi. De Virginitate Sanctae Mariae*, p. 140-142. Ce traité reçut au milieu du dixième siècle un prologue du moine d'Albelda Gómez (BnF lat. 2855). Il faut en revanche repousser l'hypothèse d'un rapprochement entre la date officielle de ce diplôme et la *Vita vel Gesta sancti Ildefonsi*. Selon José Carlos Martín, la fête de l'Annonciation (fixée au 18 décembre par le concile de Tolède X en 656) aurait lieu dans le récit hagiographique sept jours après le quatrième dimanche de l'Avent, dont il serait alors possible de fixer la date au 11 décembre 662; en effet, c'est la seule année de l'épiscopat d'Ildephonse où le 11 décembre tombe un dimanche, J.C. Martín, «Vita s. Ildefonsi (BHL 3919)», in *La Hispania visigótica y mozárabe*, cit., p. 373). Pour sa démonstration, José Carlos Martín renvoie au c. 6 (l. 81-104) de la *vita* dans l'édition de Valeriano Yarza Urquiola («La Vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción», *VELEIA. Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 23 (2006) pp. 279-325.). En fait, la *Vita* précise juste qu'il y eut d'autres miracles «un dimanche de l'Avent», «quelques jours après» la fête de sainte Léocadie (9 décembre) (*Vita vel gesta sancti Ildefonsi*, l. 74-75, p. 320: *His excussis, alia adhuc miracula Spiritus Sanctus per eum in ipso Dominico Aduentu non post multos dies peregit*), c'est-à-dire le deuxième ou troisième dimanche de l'Avent, avant le dernier miracle du récit (l'apparition de la Vierge à Ildephonse) lors de la fête de l'Annonciation (*Vita vel gesta sancti Ildefonsi*, p. 294, n. 75).

<sup>96</sup> Castro Correa, *La escritura visigótica*, cit., doc. n.º 50 et 52.

<sup>97</sup> Deswarte, «La résistance à la Réforme grégorienne en Galice...», cit.

ment dépourvue de toute fioriture, ne témoignent d'un document particulièrement soigné; seuls les quatre seings de la première colonne, en premier lieu celui d'Odoarius, sont réalisés avec application. Le constat est identique d'un point de vue scripturaire puisque, par-delà les différences langagières entre les parties plus personnelles et celles comprenant de nombreux intertextes, le texte est uniformément rédigé dans un latin vulgarisé voire fautif sur le plan de la graphie et de la grammaire. Ainsi, les parties où les intertextes sont les plus nombreux sont parfois incompréhensibles en raison de mots manquants ou amputés: ces derniers ne sont pas le résultat de la copie d'une charte en mauvais état, mais le fruit d'un processus classique provoqué par le décalage langagier entre le copiste, qui maîtrise très mal le latin, et les formules qu'il reprend sans les comprendre dans le détail – et qui sont peut-être elles-mêmes corrompues. Comme rien ne prouve que cette charte copie un document antérieur, elle peut être définie comme une forgerie et un pseudo-original.

## 9.2 Une forgerie de c. 1060- c. 1096

Cette charte fut écrite dans une cursive wisigothique datable des années 1023-1128. Cette datation est confirmée par l'analyse du lexique et des intertextes, que l'on retrouve dans la documentation diplomatiques postérieure à l'an mille – plutôt après les années 1060 pour le terme de *canonicus*. En outre, la charte de 662 reprend une partie des anthroponymes et toponymes d'une donation du prêtre Desterigo à son monastère de Santiago de Meilán en 1030, en les détournant au profit de la défense des biens du siège de Lugo. Le *terminus ante quem* de l'acte peut être ramené à l'année 1123, lorsque Santiago de Meilán et San Julián de Bocamaos sont la propriété du comte Munio Peláez (qui les donne à l'évêché). Notre acte, qui ignore la distinction entre les menses épiscopale et canoniale, est probablement antérieur à l'année 1118 lorsque les deux menses sont séparées. Cette chronologie correspond grosso modo au conflit pour le contrôle de Santiago de Meilán entre la famille de Desterigo et les évêques de Lugo Vistrarius (1060-1086) et Amor (1088-1096); dans ces conditions, les environs de l'année 1096 pourraient constituer un bon *terminus ante quem*, puisque, d'après la *Carta de Manilani*, c'est Amor qui mit un terme au conflit.

## 9.3 Les enjeux patrimoniaux de la charte

Cette forgerie cache des enjeux non négligeables. En attribuant à Odoarius la colonisation de sept villas par sept membres de sa *familia* et la fondation de trois églises, cette charte ambitionne d'abord d'affirmer le contrôle par l'évêché de villas, d'églises et de leurs desservants situés non loin de Lugo, en particulier Santiago de Meilán. En effet, la donation de Desterigo à ladite église (1030) et la *Carta de Manilani* (1088-1096) nous permettent de suivre l'histoire de cette dernière, qui appartenait à une famille de prêtres mariés descendant de Desterigo; il est d'ailleurs vraisemblable que le monastère, mentionné comme tel en 1030, déclina par la suite et finit par ne plus

être considéré que comme une simple église. Or, l'acte de 662 s'inspire de la charte de Desterigo de 1030, qui fonde les droits de sa famille sur Santiago de Meilán, et l'article avec l'argumentation présentée dans la *Carta de Manilani*, qui décrit la résolution du conflit autour de cette église au profit de l'évêché de Lugo. Mais le document de 662 subvertit la revendication par Desterigo de la fondation de Santiago de Meilán par ses ancêtres en faisant de ses aïeux des membres de la *familia* d'Odoarius, en oubliant Avezano comme premier bénéficiaire de cette église, et en présentant ce bien familial comme une propriété de l'église de Lugo. Dans ces deux documents et dans la charte de 662, tous transcrits dans le *Tumbo viejo* de Lugo, ce sont donc deux histoires qui s'opposent: celle de l'évêché de Lugo, qui affirme contrôler (notamment) Santiago de Meilán et les clercs de Lugo, rattachés à la *familia* de l'évêque depuis la restauration de l'évêché par Odoarius; et celle de la famille de Desterigo, qui revendique le contrôle familial et héréditaire de son église depuis sa fondation au dixième siècle. Au terme d'un long conflit narré dans la *Carta de Manilani*, l'évêque Amor parvient à prendre le contrôle de la charge de *merino* et à obtenir la soumission du dernier prêtre issu de cette famille, Pelagio Gundesindiz, et de sa fille Trodilli; mais cette victoire ne peut être remportée qu'au terme d'un compromis selon lequel le prêtre et sa fille conservent la villa et son église en bénéfice de l'évêque.

#### **9.4 Un document au service des idéaux grégoriens**

La charte de 662 fonde son argumentation sur une légende de restauration épiscopale, la première au sein du monde léonais. Elle apparaît dans le cadre d'un conflit entre l'évêché et, probablement, plusieurs familles de la petite noblesse, en particulier celle de Desterigo, qui a patrimonialisé Santiago de Meilán et sa charge de *merino*. Aussi, il ne s'agit pas seulement de défendre les biens ecclésiastiques ou de les restaurer, comme sous l'épiscopat de Pedro (1022-1058) après les troubles de l'an mille: cette charte ambitionne de mettre fin à un ancien ordonnancement du monde, où l'étroite collaboration entre clercs et laïcs nobles, qui co-gouvernent la société, se concrétise par le mariage des prêtres et la maîtrise de biens ecclésiastiques par les familles de la noblesse. A cela doit succéder une Eglise réformée, dont les prêtres célibataires dépendront plus étroitement du pouvoir épiscopal au détriment des familles de la noblesse. A cet égard, Avezano, Desterigo, Gontino, Agario et Provecindo, présentés comme appartenant tous à la famille des fondateurs de Santiago de Meilán dans l'acte de 1030, perdent tout lien de parenté dans la donation de 662: les liens familiaux ne comptent plus face au pouvoir épiscopal.

Cette ambition se retrouve dans l'exposé de la charte de 662, qui narre deux histoires imbriquées et étroitement liées, mais possédant chacune leur propre logique. Celle de la royauté s'ordonne essentiellement autour d'un enjeu religieux: par leur lutte contre les musulmans, les rois asturiens ont restauré une patrie pour les chrétiens, de même que leurs ancêtres wisigoths Herménégilde et Reccarède avaient lutté contre les ariens; l'ancienne idéologie royale néogothique voit ainsi sa dimension religieuse renforcée. Se déroule en parallèle une autre histoire, celle

de la restauration de l'évêché de Lugo: c'est bien la *presura* menée par le premier prélat Odoarius – et non pas quelque concession royale – qui fonde les droits de l'église sur Lugo et ses environs.

Deux thèmes réformateurs dominent donc notre document: celui d'une royauté d'essence religieuse et celui de la *libertas Ecclesie*, de la liberté de l'Eglise vis-à-vis des pouvoirs politiques. Cette forgerie est bien une arme pour imposer une réforme du gouvernement de la société et, plus généralement, une nouvelle conception grégorienne du monde chrétien. Mais cette réforme se déroule hors de toute référence au pape et dans un cadre historique qui demeure royal, dans la fidélité à un passé épiscopal et hispanique prestigieux. Si la légende d'Odoarius décline après c. 1110<sup>98</sup>, la mémoire de cet évêque n'en est pas moins réactivée lors de la réalisation du *Tumbo viejo*, lorsque cet acte est copié en tête du cartulaire afin de jouer le rôle de charte de restauration de l'église de Lugo après l'invasion musulmane.

## 9.5 Falsification et innovation scripturaire

Le rédacteur de la charte pense très habilement son document. En effet, il mobilise la figure de l'évêque Odoarius, personnage historique considéré à partir de l'an mille comme le restaurateur du siège de Lugo. Il n'hésite pas non plus à ajouter un exposé d'histoire générale valorisant la dimension religieuse de la royauté. Et, comme nous l'avons vu, il élabore cet acte en s'inspirant de la charte de Desterigo de 1030, dont il reprend le personnage d'Avezano afin d'en faire un dépendant de l'évêché; de la sorte, la charte d'Odoarius peut être considérée comme le complément de la *Carta de Manilani*, qui oublie les aïeuls de Desterigo, invente un autre passé immédiat pour Santiago de Meilán (dans la dépendance de l'église de Lugo), puis décrit la patrimonialisation par Desterigo de ladite église et la lutte menée par les deux derniers évêques pour en reprendre possession.

Le copiste de 662 utilise aussi de nouveaux procédés d'écriture diplomatique et rhétorique. Certes, la présentation matérielle de la charte et sa structure diplomatique sont classiques, même si l'on est surpris de découvrir une huitième ligne incomplète et laissant la possibilité de compléter l'acte *a posteriori*: un document peut être tout à la fois formellement achevé et doté d'un texte susceptible d'évoluer. Les invocations initiale et finale, ainsi que les clauses finales, témoignent d'une certaine originalité puisqu'elles sont faites à partir de différentes formules réagencées entre elles – et comportant plusieurs fautes grammaticales et oublis témoignant, de la part du copiste, de son incompréhension dans le détail du latin qu'il recopie. Surtout, le scribe reprend à son compte deux usages diplomatiques apparus au dixième ou au onzième siècle, et dont l'utilisation demeurait limitée: une invocation finale – signalée pour la première fois en 991 dans un diplôme royal (suspect) destiné à l'église de Lugo – et un exposé très général et historique – que certains historiens considèrent comme un indice de falsification.

---

<sup>98</sup> *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, cit., doc. 50.

Enfin, d'un point de rhétorique, l'ancienne colonisation de Lugo par Odoarius est ici décrite selon une modalité très nouvelle, où l'étymologie des noms des sept villas est explicitement forgée à partir des anthroponymes des premiers colonisateurs, tous membres de la *familia* d'Odoarius. Couplée avec le choix symbolique du chiffre *sept*, qui évoque la complétude, une telle présentation dresse le tableau de la restauration d'un monde détruit et re-naissant grâce à un évêque providentiellement arrivé d'Afrique. L'année officielle de cette charte, aberrante d'un point de vue historique, comporte certainement une dimension symbolique: à une époque où l'église de Lugo développe le culte marial, cette date est peut-être choisie afin de rattacher cet acte à l'épiscopat d'Ildephonse de Tolède (657-667), auteur du premier traité de théologie mariale (*De virginitate perpetua sanctae Mariae*).

Finalement, il y a bien un décalage entre, d'un côté, le bas niveau langagier du copiste et le manque de soin (globalement) apporté à la réalisation matérielle de la charte (qualité du parchemin, réglure), et, d'un autre côté, les ambitions de ce pseudo-original, l'originalité de la construction historiographique et l'audace de certains procédés langagiers et diplomatiques. Mais cette distorsion est peut-être moins paradoxale qu'il n'y paraît. Rappelons tout d'abord qu'elle doit être relativisée car, d'un point de vue graphique, la charte est écrite en cursive avec application et régularité, et le *signum* d'Odoarius témoigne même d'une inventivité certaine. Qui plus est, il est possible que le manque de soin apporté à la réalisation matérielle de la charte résulte d'un choix du copiste: à une époque où la qualité matérielle des documents royaux et épiscopaux connaît une amélioration notable, la piètre réglure et la mauvaise préparation du parchemin pourraient avoir pour objectif de 'vieillir' artificiellement le document. Quoi qu'il en soit, il faut en conclure que vers 1100, l'utilisation d'un latin très vulgarisé et la mauvaise maîtrise de la grammaire classique du latin ne sont pas synonymes de piètres compétences graphiques et diplomatiques. Dans la charte de 662, ces dernières sont placées au service de l'un des grands enjeux du moment, celui de l'acculturation de la Réforme grégorienne en contexte hispanique.

Plus tard, l'acte de 662 fut recopié au début du treizième siècle dans le *Tumbo viejo de la catedral de Lugo*. A cette occasion, l'acte de 662 fut redaté à l'année 712 afin d'être plus vraisemblable d'un point de vue historique. Mais cette date ne correspondait pourtant toujours pas aux règnes postérieurs de Pélage et d'Alphonse I<sup>er</sup>. Il faut donc bien reconnaître que cette charte fut redatée selon un régime d'historicité qui était en fait celui du nouveau statut de l'acte au sein du cartulaire: copié en tête du manuscrit, il jouait maintenant le rôle de diplôme de restauration du siège épiscopal de Lugo, l'année immédiatement postérieure à celle de l'invasion musulmane.



## PIÈCE JUSTIFICATIVE

### Edition de la donation d'Odoarius à l'évêché de Lugo (662)

Normes d'édition :

- nous avons scrupuleusement transcrit le texte de la charte en nous contentant de résoudre les abréviations, d'ajouter la ponctuation, d'indiquer les changements de lignes et de résoudre les lacunes lorsque cela était possible ;
  - nous signalons dans l'apparat critique les leçons de *B* et, uniquement pour les mots dont la lecture est incertaine ou impossible, les transcriptions divergentes des éditeurs antérieurs ;
  - nous indiquons dans l'apparat critique les corrections du texte principal lorsque la graphie ou la grammaire gêne sa compréhension ;
  - les *i* et *u* en position intervocalique sont systématiquement transcrits *i* et *u* ;
  - les lacunes, restituées ou non, sont entre crochets droits [ ] ; pour les passages non restitués, un point correspond à chaque lettre manquante.
- **662 (5 juin)** : Odoarius, ordonné évêque en Afrique, raconte sa fuite vers des lieux déserts face à l'invasion des Ismaélites : ayant entendu parler des exploits des rois Pélagé (après 711-737) et Alphonse I<sup>er</sup> (739-757), il s'installe dans la ville déserte de Lugo qu'il restaure, établit sept membres de sa *familia*, dont Avezano, Desterico et Gontino, dans sept villas abandonnées des environs, notamment les villas *Avezani*, *Gontini* et *Desteriz*, puis fait construire dans la villa d'Avezanus l'église Santiago de Meilán, qu'il dote, ainsi que les églises San Julián de Bocamaos, qu'il consacre, et Santa Eulalia de Mazoy. Il décide alors de donner ces trois églises à l'évêché de Lugo.

A'. Pseudo-original sur parchemin copié en c. 1060- c. 1096. Hauteur: 228 mm. Largeur: 568/597 mm. Archivo Histórico Nacional, *Clero Secular-Regular*, Lugo-Catedral, carpeta 1325 A, n° 1 (*olim* Libro 3 de pergaminos, Catedral de Lugo, n° 154). Charte écrite en cursive wisigothique et dont l'état de conservation est moyen (encre claire, taches et déchirures au niveau des souscriptions).

B. Copie de 1231-1232 (*Testamentum episcopi donni Odoarii*), Archivo Histórico Nacional, *Tumbo viejo de la catedral de Lugo*, cod. 1043B, fol. 1r-v, n° 1 (712), d'après A' (sans les souscriptions). – C. Copie de 1763 de Pablo Rodríguez, Archivo Histórico Nacional, *Tumbo nuevo de la catedral de Lugo*, cod. L.267 (olim 267B), fol. 301r-v (752, cf. fol. 4v pour l'explication de sa lecture), d'après A'\*. – D. Copie de 1763 de Pablo Rodríguez, Archivo de la catedral de Lugo, *Tumbo nuevo de la catedral de Lugo = Tumbillo de la catedral de Lugo* (vol. 1) [*Colección de los Privilegios, Testamentos, y donaciones que contienen los monumentos del Tumbo antiguo de esta Santa Iglesia Cathedral de Lugo, y de los Góticos originales...*], fol. 3v-5r. (752), d'après A'\* – E. Copie de 1804 de José Rubiera, Archivo de la catedral de Lugo, *Tumbillo nuevo de la catedral de Lugo* (vol. 3), p. 5-8 (752), d'après A'. – F. Copie de Ventura Cañizares del Rey (1872-1940), Archivo de la catedral de Lugo, *Colección Diplomática de D. Buenaventura Cañizares*, Instrumento VI, d'après B.

a. Ambrosio de Morales, *Coronica*, 1791, lib. XIII, c. XII, p. 55-56 (744), d'après B (édition partielle). – b. *Anales de el Reyno de Galicia*, vol. 2, 1736, p. 391-392 (744), traduction esp. p. 230-231, d'après B. – c. *España Sagrada*, vol. 40, 1796, ap. 12, p. 364-367 (c. 760), d'après A'. – d. *Diplomática española del período astur*, vol. 1, 1949, n° 8, p. 62-65 (760), d'après A'. – e. *Documentos Odoarianos*, 1950-1951, n° 1, p. 241-244, d'après A'. – f. *Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario de Lugo*, 1950, n° 1, p. 635-680, p. 663-665 (662 ou 712), d'après A' et B. – g. *Tumbo Viejo de Lugo*, 2011, n° 1, p. 22-25 (760), d'après B. – h. Ventura Cañizares del Rey, *Colección Diplomática (569-1463)*, 2012, n° 6, p. 37-40, d'après F. – i. *Colección Diplomática Altomedieval de Galicia II*, vol. 1, 2019, n° 2, p. 66-74 [757-786], d'après A' et B. [2e éd. dans *Las presuras de Odoario «el Africano» en Lugo y Braga*, 2020, p. 123-143, n° #1-2]

Reg.: Castro Correa, 2011, n° 1, p. 17.

(*Chrismon*) Inomine<sup>1</sup> domini nostri Ihesu Christi, qui uere de Patris<sup>2</sup> substantiam<sup>3</sup> natus<sup>4</sup> agnosceris ante omnia secula. Ipsa<sup>5</sup> in finem seculorum de omnium decus sancta gloriosa uirgine Maria seculo<sup>6</sup> genitus, qui<sup>7</sup> formam seruitutis nostre induisti ut nos genum<sup>8</sup> humanum ab hoste callido erueres dignumque efficeres con-

\* C est un exemplaire provisoire de ce *Tumbillo*, une sorte de brouillon avec corrections et ratures, tandis que D en est le manuscrit définitif: Fernández de Viana y Vieites, 2003-2004: 594, n. 3.

<sup>1</sup> *corrigo* In nomine ex B

<sup>2</sup> Patre B

<sup>3</sup> *corrigo* substantia ex B

<sup>4</sup> *omis*. B

<sup>5</sup> *corrigo* ipse ex B

<sup>6</sup> *corrigo* secundo

<sup>7</sup> que B

<sup>8</sup> g *cancellatus ante genum A'*; genus B

sortio corum<sup>9</sup>, cuius nunc cernitus<sup>10</sup> in nomine<sup>11</sup> genitricis<sup>12</sup> tuę<sup>13</sup> fundata ecclesia<sup>14</sup> in ciuitatem Lucens<sup>15</sup>, territorio Gallecie<sup>16</sup>, /<sup>2</sup> iusta<sup>17</sup> flumen Minei, ubi est domus orationis et pia<sup>18</sup> uenerationis<sup>19</sup>, una cum sanctorum apostolorum, martirum, uirginum et confessorum, ubi sit Deo laus perenne<sup>20</sup>, amen.

Igitur notum omnibus manet qualiter ego Odoarius episcopus fui ordinatus in territorio Africe<sup>21</sup>. Surrexerunt quidam gentes Hismahelitarum<sup>22</sup> et tulerunt<sup>23</sup> ipsam terram a christianos<sup>24</sup> et uiolauerunt sanctuarium Dei et christicalas<sup>25</sup> Dei<sup>26</sup> miserunt in captiuitate<sup>27</sup> et ad iugo<sup>28</sup> seruitutis et ecclesias Dei<sup>29</sup> dextruxerunt /<sup>3</sup> et fecerunt nos exules a patria nostra et fecimus moram per locas desertas multis temporibus. Postquam Deus per<sup>30</sup> seruum sum<sup>31</sup> Pelagium in hac regione respicere iussit et christianis in ac<sup>32</sup> patria dilataui<sup>33</sup> siue etiam diue memorie princeps<sup>34</sup> dominus Adefonsus in sedem ipsius sublimauit, qui<sup>35</sup> et ipse erat de stirpe regis Recaredi<sup>36</sup> et Ermegildi.

Dum talia audiuius, perducti fuimus in sedem Lucensis<sup>37</sup> cum nostris<sup>38</sup> multis familais<sup>39</sup> et cum /<sup>4</sup> ceteris populis tam nouiles<sup>40</sup> quam innouiles<sup>41</sup>, et inuenimus

---

<sup>9</sup> *corrigo* sanctorum; quorum *B*

<sup>10</sup> *corrigo* cernitur *ex B*

<sup>11</sup> *corrigo* in nomine *ex B*

<sup>12</sup> *corrigo* genitricis *ex B*

<sup>13</sup> sue *B*

<sup>14</sup> ecclesia *B* (*et passim*)

<sup>15</sup> *corrigo* in ciuitate Lucense *ex B*

<sup>16</sup> Gallcie (*sic*) *B*

<sup>17</sup> *corrigo* iuxta *ex B*

<sup>18</sup> *corrigo* pie *ex B*

<sup>19</sup> ueneracionis *B*

<sup>20</sup> laudem perhennem *B*

<sup>21</sup> Africe *B*

<sup>22</sup> Hismahelitarum *B*

<sup>23</sup> tulerunt *B*

<sup>24</sup> christianis *B*

<sup>25</sup> *corrigo* christicolas *ex B*

<sup>26</sup> *omis. B*

<sup>27</sup> captiuitatem *B*

<sup>28</sup> *corrigo* iugum *ex B*

<sup>29</sup> *omis. B*

<sup>30</sup> per seruum sum Pelagium] per suum beneplacitum *Bi*

<sup>31</sup> *corrigo* suum

<sup>32</sup> hac *B*

<sup>33</sup> *corrigo* dilatauit *ex B*

<sup>34</sup> princeps *B*

<sup>35</sup> qui et] quia *B*

<sup>36</sup> Recharedi *B*

<sup>37</sup> Lucensem *B*

<sup>38</sup> meis *B*

<sup>39</sup> *sic, corrigo* familiis *ex B*

<sup>40</sup> nobiles *B*

<sup>41</sup> ignobiles *B*

ipsam sedem desertam<sup>42</sup> et inaitaule<sup>43</sup> facta. Nunc<sup>44</sup> denique lauoramus<sup>45</sup> ibidem et edificamus<sup>46</sup> domum Dei et ecclesie<sup>47</sup> sancte Marie, et presimus loca palacii et ipsam ciuitatem: restauramus eam intus et foris et plantauius uineis<sup>48</sup> et pomiferis. Postea uero fecimus de nostra familia possessores<sup>49</sup> per undisque<sup>50</sup> partibus et dedimus<sup>51</sup> illis boues ad lauorandum<sup>52</sup> et iumenta ad deseruiendum<sup>53</sup> eis. /<sup>5</sup> Tunc exiuimus per giro ciuitatis uillas et hereditates ad inquirendum ut lauorasset<sup>54</sup> illas. Et inuenimus in ripa Minei uillas destructas de succu mortuorum et de rude silua, ubi posuimus nostra<sup>55</sup> familia ad portum Minei, que<sup>56</sup> dicunt Aga<sup>57</sup>. Super ipsum portum misimus ibi Agario, et in alia uilla posumus<sup>58</sup> Abazano<sup>59</sup> et misimus ad ea<sup>60</sup> nomen Auezani de nostra pseria<sup>61</sup>; et uilla<sup>62</sup> Gontini<sup>63</sup> misimus<sup>64</sup> Gontino<sup>65</sup>, et in Desteriz<sup>66</sup> Desterico<sup>67</sup>, et in Prouecindi<sup>68</sup> Prouecendo [.....]<sup>69</sup> /<sup>6</sup> et posuimus eius<sup>70</sup> nomen ad illa<sup>71</sup> uilla Prouezendi<sup>72</sup>. Et in uilla Sendoni misimus Sendo conomento<sup>73</sup> Bocamalo. Et

---

<sup>42</sup> destructam *B*

<sup>43</sup> *corrigo* inaitaulem ; inmutabilem *B*

<sup>44</sup> Tunc *B*

<sup>45</sup> laboramus *B*

<sup>46</sup> edificamus *B*

<sup>47</sup> *corrigo* ecclesiam

<sup>48</sup> *corrigo* uineas et pomiferas

<sup>49</sup> possessores *B*

<sup>50</sup> undique *B*

<sup>51</sup> dedi *B*

<sup>52</sup> laborandum *B*

<sup>53</sup> seruiendum *B*

<sup>54</sup> laborasset *B*

<sup>55</sup> nostram familiam *B*

<sup>56</sup> *corrigo* quem

<sup>57</sup> *corrigo* Agari ex *B*

<sup>58</sup> *corrigo* posuimus ex *B*

<sup>59</sup> Abezano *B*

<sup>60</sup> *corrigo* eam

<sup>61</sup> *corrigo* presura ex *B*

<sup>62</sup> *corrigo* ad uillam

<sup>63</sup> Guntini *B*

<sup>64</sup> *Post* misimus *add.* ibi *B*

<sup>65</sup> Gontino *B*

<sup>66</sup> Desterit *B*

<sup>67</sup> Desterigo *B*

<sup>68</sup> Prouecendi *B*

<sup>69</sup> *Linea ab 'o' de Prouecendo usque ad finem lineae scripturae designatur*

<sup>70</sup> eis *B*

<sup>71</sup> *corrigo* illam uillam

<sup>72</sup> Prouecendi *B*

<sup>73</sup> *corrigo* cognomento

presimus<sup>74</sup> alia<sup>75</sup> uilla de Mazedoni<sup>76</sup> et posuimus Mazedonio<sup>77</sup>. Vnusquisque per istas uilla<sup>78</sup>, nomina<sup>79</sup> de illos omnes<sup>80</sup>.

Post perhacta<sup>81</sup> hec omnia, fecimus in primitus ecclesia<sup>82</sup> : iussimus facere quem<sup>83</sup> dicunt sancti Iacobi de Manilani super portum Agari, qui<sup>84</sup> est fundato<sup>85</sup> in uilla Auezani ; et posuimus ei<sup>86</sup> destros<sup>87</sup> in diem dedicationis, ita ut lex docet, et insuper hereditates<sup>88</sup> et plantados /7 et illa<sup>89</sup> uilla in giro, que desuper mandamus stipata de nostra familia. Is<sup>90</sup> perhactis<sup>91</sup>, precepimus edificare<sup>92</sup> ecclesiam in nomine<sup>93</sup> sancti Iuliani de Boccamalos<sup>94</sup> ad ille<sup>95</sup> Sendo conomento<sup>96</sup> Boccamalo<sup>97</sup>, qui<sup>98</sup> erat nostra familia ; et consecrauimus<sup>99</sup> ea<sup>100</sup> et est fundata in nostra presoria<sup>101</sup> in ripa Minei. Idcirco edificare iussimus<sup>102</sup> ecclesia<sup>103</sup> sancte Eulalie<sup>104</sup> de Mazedoni<sup>105</sup>, ubi posuimus<sup>106</sup> Mazedonio<sup>107</sup> ; et ipsa uilla integra stipata de familia mea<sup>108</sup> per suis terminis antiquis ab omni /8 integritate. /9 Omnes ecclesias supradictas et ad<sup>109</sup> nobis dedicatas, cum

---

<sup>74</sup> posuimus *B*

<sup>75</sup> *corrigo* aliam uillam

<sup>76</sup> Maçedoni *B*

<sup>77</sup> Macedonio *B*

<sup>78</sup> uillas *B*

<sup>79</sup> nomine *B*

<sup>80</sup> homines *B*

<sup>81</sup> peracta *B*

<sup>82</sup> ecclesiam *B*

<sup>83</sup> *corrigo* quam *ex B*

<sup>84</sup> que *B*

<sup>85</sup> fundata *B*

<sup>86</sup> *omisit B*

<sup>87</sup> dextris *B*

<sup>88</sup> hereditates *B*

<sup>89</sup> *corrigo* illam uillam

<sup>90</sup> *corrigo* Iis

<sup>91</sup> peractis *B*

<sup>92</sup> edificare *B*

<sup>93</sup> *corrigo* in nomine *ex B*

<sup>94</sup> Bocamalos *B*

<sup>95</sup> illa *B*

<sup>96</sup> cognomento *B*

<sup>97</sup> Bocamalo *B*

<sup>98</sup> que *B*

<sup>99</sup> consecrauimus *B*

<sup>100</sup> eam *B*

<sup>101</sup> presuria *B*

<sup>102</sup> precepimus *B*

<sup>103</sup> ecclesiam *B*

<sup>104</sup> Eolalie *B*

<sup>105</sup> Maçedoni *B*

<sup>106</sup> posuimus *B*

<sup>107</sup> Maçedonio *B*

<sup>108</sup> nostra *B*

<sup>109</sup> *corrigo* a *ex B*

destris<sup>110</sup> et uestimentis et signis et libris, cum domibus et edificiis et cum ortiis<sup>111</sup> et uineis et pomiferis, cum nasariis et picariis<sup>112</sup>, cum aquis aquarum et ductibus earum et sesicas molinarum, et ipsa uilla in giro, montes et fontes, pascuis, paludibus, exitus egrediendi uel regrediendi per suis terminis et locis antiquis, per ubi se diuidet cum alias uillas per peta<sup>113</sup> fixas et mamolas /<sup>10</sup> antiquas.

Damus et concedimus adque<sup>114</sup> testamus predictas ecclesias cum omnia sua bona ad sedem Lucens<sup>115</sup> et ad beate uirginis Marie et genitricis<sup>116</sup> domini nostri Ihesu Christi et ad omnes episcopos qui post nos uenerint in sedem Lucense<sup>117</sup> : aueant<sup>118</sup> et possideant una<sup>119</sup> clericis canonicis tam presentis quam futuris iure perpetuo<sup>120</sup> et secula cuncta<sup>121</sup>. Quo iuratione nostra confirmamus, qui hancartam<sup>122</sup> testamus de nostra /<sup>11</sup> parte, sedeat confirmatum et confirmatum maneat in omni rouore et perpetua<sup>123</sup> firmitat[.]<sup>124</sup>.

O gloriosa Virgo Dei Maria, in cuius<sup>125</sup> sancta nitet Ecclesia, intercede pro me ad Dominum Deum tuum ut, dum magnus et manifestus dies Iudicii aduenerit, cum senibus et<sup>126</sup> principibus iudicare oruem<sup>127</sup> audiamus uocem illam dicentis<sup>128</sup> « *Venite*<sup>129</sup> benedicti Patris meus<sup>130</sup> », et hec munera /<sup>12</sup> iubeas tibi<sup>131</sup> acceptari digna, una cum quantum ego potuerit<sup>132</sup> ganare et applicare<sup>133</sup> de undisque<sup>134</sup> partibus in omni<sup>135</sup> uite mee.

---

<sup>110</sup> *corrigo dextris ex B*

<sup>111</sup> *ortis B*

<sup>112</sup> *corrigo piscariis ex B*

<sup>113</sup> *corrigo petras ex B*

<sup>114</sup> *atque B*

<sup>115</sup> *Lucensem B*

<sup>116</sup> *genitricis B*

<sup>117</sup> *Lucensem B*

<sup>118</sup> *haueant B*

<sup>119</sup> *addo cum post una ex B*

<sup>120</sup> *perpetuo scripto, scriptor B hunc uerbum cum perpetua confundit atque suam scripturam ab firmitate continuauit ('saut du même au même')*

<sup>121</sup> *et secula cuncta] firmitatem B*

<sup>122</sup> *hanc cartulam e; hunc etiam i*

<sup>123</sup> *et secula cuncta...perpetua] omis. B (vide notam 120)*

<sup>124</sup> *corrigo firmitate ex B; firmitatem i*

<sup>125</sup> *addo nomine post cuius*

<sup>126</sup> *add. cum post et B*

<sup>127</sup> *orbem B*

<sup>128</sup> *corrigo dicentem*

<sup>129</sup> *Venite – meus] cfr. Matth. 25, 34: uenite benedicti Patris mei*

<sup>130</sup> *corrigo ei ex B*

<sup>131</sup> *omis. B*

<sup>132</sup> *ego potuerit] temptauerit B*

<sup>133</sup> *applicare B*

<sup>134</sup> *undique B*

<sup>135</sup> *corrigo uita mea; mee B*

Qui<sup>136</sup> autem uotum meum adfirmauerit<sup>137</sup>, in cunctis fulgeat ante Deum. Si quis sane, quod fieri non credo, aliquis homo<sup>138</sup> ad inrumpendum<sup>139</sup> uenerit, tam propinqui<sup>140</sup> quam extranei, pariat<sup>141</sup> omnia in duplo quantum presumpserit<sup>142</sup> /<sup>13</sup> uel in contempzione<sup>143</sup> miserit, et insuper pro damna<sup>144</sup> secularia<sup>145</sup> auri talento uno fisco regi persolbat<sup>146</sup>.

Facta series series<sup>147</sup> testamenti nonas iunii in<sup>148</sup> era DCC<sup>149</sup>.

- (1<sup>re</sup> colonne)<sup>150</sup> (*Chrismon*) In Christi nomine, ego Odoarius Lucensis episcopus manu mea cfi<sup>151</sup> (*signum*). (*Chrismon*) Nonellus archidiaconus manu propria cfi (*signum*). (*Chrismon*) Damundus archidiaconus manu mea cfi (*signum*). (*Chrismon*) Veremudus<sup>152</sup>, qui et<sup>153</sup> presuiter, manu mea cfi (*signum*). (*Chrismon*) Ego Iulianus presuiter manu mea cfi (*signum*).
- (2<sup>e</sup> colonne) Veremudo<sup>154</sup> presuiter cfi (*crux*). Nuno presuiter cfi (*crux*). Vitramiro<sup>155</sup> presuiter cfi (*crux*). [Re]caredo<sup>156</sup> presuiter cfi (*signum*). Munnioni<sup>157</sup> presuiter cfi (*signum*). Vicen<sup>158</sup> qui est presuiter cfi (*crux*). Menedus<sup>159</sup> presuiter cfi (*crux*). [Vi]maredo<sup>160</sup> presuiter cfi (*crux*). Tota presuiter cfi (*crux*).
- (3<sup>e</sup> colonne) Euenando diacono cfi. Ariulfo diacono cfi. Nandulfo diacono cfi. Potamio diacono cfi. Donado diacono cfi. Vimaredo diacono cfi. Exemeno diacono cfi. Laure[ncio]<sup>161</sup> diacono cfi. Sunimiro<sup>162</sup> diacono cfi.

---

<sup>136</sup> Quid *B*

<sup>137</sup> affirmauerit *B*

<sup>138</sup> hanc *B*

<sup>139</sup> irrupendum *B*

<sup>140</sup> propinqui] propinquis *B*

<sup>141</sup> pariant *B*

<sup>142</sup> presumpserit *B*

<sup>143</sup> contencione *B*

<sup>144</sup> dampna *B*

<sup>145</sup> secula *B*

<sup>146</sup> persoluant *B*

<sup>147</sup> bis sic

<sup>148</sup> omis. *B*

<sup>149</sup> in era DCC] era DCCL<sup>a</sup> ; L mnn L/ un L// um *B* (L/ designat L cancellada, L// designat L bis cancellada)

<sup>150</sup> omis. subscriptiones *B*

<sup>151</sup> cfi] haec abbreviatio in confirmo vel confirmans transcribenda est

<sup>152</sup> Deramirus *C* Dezamirus *e*

<sup>153</sup> corrigo est

<sup>154</sup> Veremundo *e*

<sup>155</sup> Sibamiro *Ce* Vitramiro *f*

<sup>156</sup> litterae delatae; Recaredo *ef*

<sup>157</sup> Munione *f*

<sup>158</sup> Viamatus *C* Vimatus *e* Vicent *f* Vicen *i*

<sup>159</sup> Keterici *Cd* Menendus *fi*

<sup>160</sup> litterae delatae ; Vimalario *Ce* Ermasendo *f* Vemasedo *i*

<sup>161</sup> scissura ; Lauro *C* Sauro *e* Laurentius *f*

<sup>162</sup> Ranemiro *e* Ranimiro *Cf*

- (4<sup>e</sup> colonne) Froila clerico sum testis. Emila<sup>163</sup> clerico sum testis. Sunilla clerico sum testis. Aluezoni<sup>164</sup> clerico sum testis. Zanito<sup>165</sup> clerico sum testis. Froila clerico sum testis. Guntino clerico sum testis. [P]r[et]e[ce]ndo<sup>166</sup> clerico sum testis. [...]dedo<sup>167</sup> clerico sum testis.
  - (5<sup>e</sup> colonne) Aaulfo testis. Emila testis. Iuliano testis. Cendoni<sup>168</sup> testis. Iohanne testis. Aaulfo testis. Sando testis. Sesnando testis. Didaco testis.
  - (6<sup>e</sup> colonne) Emefredo testis. Lazaro testis. Onorico testis. Suario<sup>169</sup> testis. Louerico<sup>170</sup> testis.
- Sando testis. Exemeno<sup>171</sup> testis. Eylas<sup>172</sup> testis. Vizentio<sup>173</sup> testis.
- (à droite de la 6<sup>e</sup> colonne) Veremudus notuit et confirmat (*signum*).

---

<sup>163</sup> Fronila *f* Froila *i*

<sup>164</sup> Alueroni *e*

<sup>165</sup> Zanius *Ce*

<sup>166</sup> *litterae delatae*, corr. ex *Ccd* ; Protun(?)sendo *e* Prousende *f*

<sup>167</sup> *litterae delatae* ; Provaredo *Ce* [*Recaredo?*] *f*

<sup>168</sup> Cendone *fi*

<sup>169</sup> Suerio *Ce*

<sup>170</sup> Laverico *C* Sauarico *e*

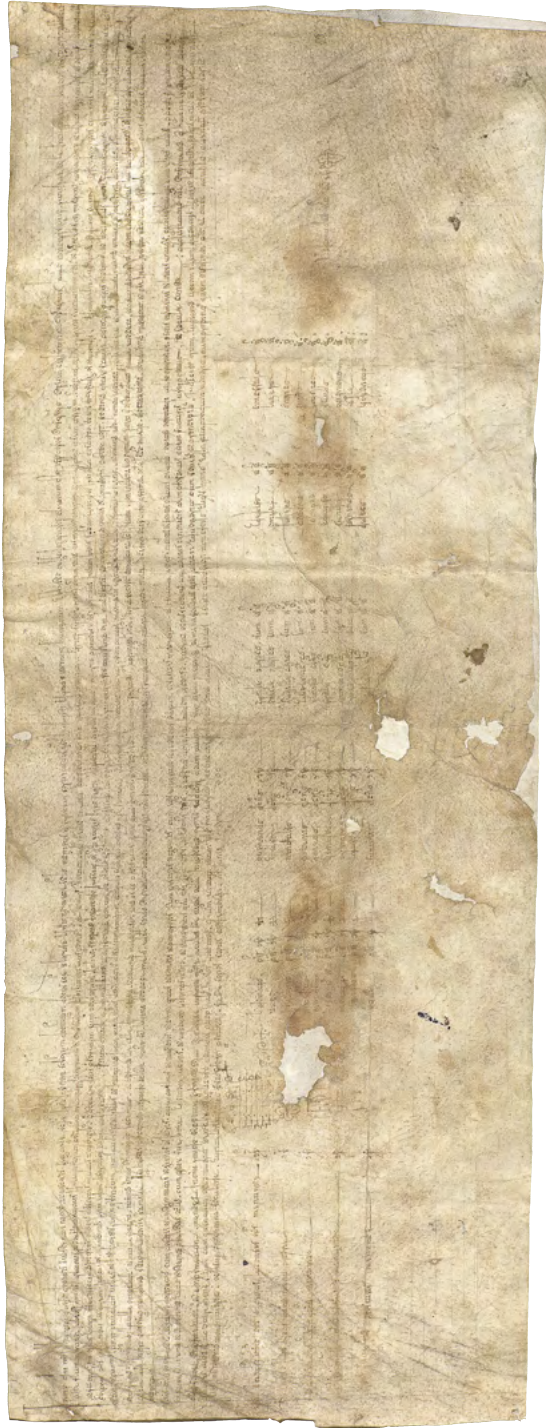
<sup>171</sup> Cesemeno *C* Exigemeno *e*

<sup>172</sup> Aila *Ce*

<sup>173</sup> Vicentio *C* Vicencio *e*



Madrid, Archivo Histórico Nacional, Clero Secular\_Regular, Car. 1325A, n. 1





MARIA DO ROSÁRIO FERREIRA\*  
Teresa de Portugal, uma rainha  
entre as brumas da memória\*\*

*Este estudo é dedicado à memória do Professor Helder Godinho*

**Resumo:** A memória histórica portuguesa fixou da Rainha D. Teresa, mãe de Afonso Henriques, uma imagem ensombrada por um conjunto de julgamentos sobre a sua ambição de poder, a sua falta de discernimento político a sua natureza luxuriosa. O presente estudo equaciona a forma como a tradição historiográfica nacional está marcada por um conjunto de perspectivas ideológicas, a um tempo eurocêntricas e androcêntricas, que

---

\* Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, SMELPS/IF/FCT. Email: rosarioferreira.fluc@gmail.com.\*\* Em grande parte, este estudo retoma, sintetiza e aprofunda elementos e conclusões de vários trabalhos anteriores da autora sobre D. Teresa, abaixo citados: M.R. Ferreira, «Urraca e Teresa: O Paradigma Perdido (historiografia e poder feminino no séc. XII)», in E. Corral Díaz (org.), In marsupiis peregrinorum: *Circulación de textos e imaxes arredor do Camiño de Santiago na Idade Media*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Florença 2010, pp. 201-214. Versão revista, URL: [http://ifilosofia.up.pt/gfm/seminar/docs/Urraca\\_e\\_Teresa\\_Marsupio\\_Guarecer\[1\].pdf](http://ifilosofia.up.pt/gfm/seminar/docs/Urraca_e_Teresa_Marsupio_Guarecer[1].pdf); M.R. Ferreira, «Urraca of León-Castile and Teresa of Portugal: the Iberian paradigm of feminine power revisited by thirteenth and fourteenth century historiography», in M.R. Ferreira – A.S. Laranjinha – J.C. Miranda (dir.), *Seminário Medieval 2009-2011*, Estratégias Criativas, Porto 2011, pp. 229-253, URL: [http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/9%20Ferreira,%20Urracas%20\(pp.%20229-253\).pdf](http://ifilosofia.up.pt/proj/admins/smelps/docs/9%20Ferreira,%20Urracas%20(pp.%20229-253).pdf); M.R. Ferreira, «Entre conselho e incesto: a irmã do rei», *e-Spania* 12 (2011), URL: <http://espania.revues.org/20879>. DOI: 10.4000/e-spania.20879; M.R. Ferreira, «O reino de Portugal na *Chronica Adefonsi Imperatoris*», *e-Spania* 15 (2013), URL: <http://e-spania.revues.org/22317>. DOI: 10.4000/e-spania.22317; M.R. Ferreira, «La reine est morte: la succession politique des filles de roi aux XIe et XIIe siècles», *e-Spania* 17 (2014), URL: <http://e-spania.revues.org/23433>. DOI: 10.4000/espania.234332014; M.R. Ferreira, «L'action culturelle de la reine Teresa du Portugal», *e-Spania* 24, URL: <http://e-spania.revues.org/25777>. DOI: 10.4000/e-spania.25777. A presente reflexão, investigação e reelaboração foi produzida no âmbito do projeto MELE (*Da Memória Escrita à Leitura do Espaço*, POCI-01-0145-FEDER-032673), cofinanciado pelo Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), através do Portugal 2020 e do Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

ainda hoje estruturam o discurso vigente sobre a fundação de Portugal e os seus protagonistas. Revisitando as fontes literárias e documentais conhecidas, mostra como, ao longo dos séculos, esses pressupostos contribuíram para a desvalorização desta personagem e da centralidade da sua acção política e cultural, porventura mais ligada às raízes multiculturais hispânicas do que aos novos ventos que chegavam de além-Pirenéus sobre poder, religião e sociedade.

**Palavras-Chave:** Rainha Dona Teresa; fundação de Portugal; Afonso Henriques; Mosteiro de Santa Cruz; Coimbra medieval; moçarabismo; perspectiva feminista.

**Abstract:** In the Portuguese historic memory, D. Teresa, the queen mother of Afonso Henriques, is represented by a prejudiced image that enhances her alleged ambition for power, lack of political judgement and lecherous nature. This study reassesses the representation of this woman in the light of the androcentric and eurocentric official discourse on the foundation of Portugal and on those that took a part in that process. Reconsidering well known literary and documental sources, it suggests that, over the centuries, this standpoint contributed to the undermining of the representation of D. Teresa, whose political and cultural action was more concerned with old multicultural Hispanic roots than with newly arrived ultra-Pyrenean conceptions of power, religion and society.

**Keywords:** Queen Teresa of Portugal; King Afonso Henriques; Monastery of Santa Cruz; medieval Coimbra; mozarabic culture; feminist perspective.

## 1. *Tarasía Regina*

Teresa de Portugal, nascida infanta de Leão, que viveu entre cerca de 1079 e 1130, tendo governado a terra portugalense<sup>1</sup> entre 1112 e 1128, foi uma das mais relevantes figuras políticas do século XII ibérico. Era filha natural de Afonso VI e irmã mais velha da Rainha Urraca, que sucedeu a este rei no trono de Leão e Castela. Foi casada com Henrique de Borgonha, filho segundogénito de uma das mais influentes famílias da aristocracia guerreira francesa, parente de reis e de papas. Henrique, tendo vindo para a península muito jovem e participado na campanha contra os almorávidas, foi elevado por Afonso VI à categoria de Conde do território portugalense em 1095 ou 1096, num processo político em que o casamento e a concessão da terra a governar e defender estão inextricavelmente ligados<sup>2</sup>. Teresa ficou viúva em 1112, tomando então em mãos o governo desse território, do qual foi afastada em 1128 por Afonso Henriques, filho do casal, que veio a ser considerado o primeiro rei de Portugal.

Na abundante documentação peninsular, laica e eclesiástica, que diz respeito a esta mulher, bem como nos diplomas papais e textos historiográficos ou hagiográficos

<sup>1</sup> Refiro-me a uma geografia correspondendo à região ocidental da Península, fluidamente limitada pelos rios Minho e Mondego, e que então se encontrava em processo de expansão territorial para Sul até à fronteira do Tejo.

<sup>2</sup> Para estes e outros aspectos biográficos objectivos sobre D. Teresa e os seus familiares, consultar a documentadíssima obra de L.C. Amaral e M. Barroca, *A Condessa-Rainha: D. Teresa*, Círculo de Leitores, Lisboa 2012.

cos coevos que a mencionam, é intitulada consistentemente «*infante*», «*infantissa*» ou até «*regina*», mesmo quando surge referida ao lado do marido. Apenas uma vez, num documento datado de 1108 e assinado por ambos os esposos, é referida como «*comitissa*», mas a fidedignidade desse diploma suscita algumas interrogações<sup>3</sup>. Nos seus diplomas próprios, Teresa adopta definitivamente a titulação régia a partir de 1117. O papa Pascal II refere-se-lhe como «*Regina T.*» numa carta de 1116, e este título será subsequentemente retomado na cúria papal ao longo do século XII, prolongando a memória da autoridade que esta mulher deteve sobre a terra portugalense muito para além da sua morte<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Trata-se de um foral, preservado no *Livro Preto da Sé de Coimbra* (documento n.º 12 em *Documentos medievais portugueses: Documentos régios I*, ed. R.P. Azevedo, Academia Portuguesa de História, Lisboa 1958, p. 16), que outorga aos habitantes de Tentúgal direitos iguais aos de Coimbra. Ruy de Azevedo não põe em dúvida a sua autenticidade; contudo, do ponto de vista textual e formular, o diploma apresenta várias singularidades que o destacam do conjunto documental dos forais emitidos em território portugalense antes de Afonso Henriques. A adjectivação aposta ao nome de Teresa («*formosissima Tarasia*», «*dulcissima Tarasia*») constitui uma singularidade absoluta, bem como o uso do termo «*consul*» para designar Henrique («*Hanricus comes vel consul*»), única, tanto quanto pude averiguar, na documentação condal, que opta sempre por «*comes*» ou «*comite*». Os superlativos (que surgem três vezes neste foral) são muito raros no *corpus* considerado; e o texto do longo preâmbulo é também inusitado na prática diplomática portuguesa. Acontece que um outro documento preservado no *Livro Preto*, mas originalmente redigido em Toledo, os Foros de Coimbra de 1085, outorgados por Afonso VI com confirmação do mesmo rei datada de 1093 (docs. n.º 14 e 15, respectivamente, *Livro Preto da Sé de Coimbra: edição crítica: texto integral*, ed. A.J. Costa, Arquivo da Universidade de Coimbra, Coimbra 1999, pp. 21-23 e 27-28), se inicia com o mesmo longo preâmbulo, *ipsis verbis*. Aí surge também, em seis instâncias o título de «*consul*» aplicado ao alvazil Sesnando Davidiz, protagonista da introdução narrativa que segue o preâmbulo; aí se repete a adjectivação superlativa (quatro vezes). A origem não portuguesa do preâmbulo comum é corroborada pela presença do respectivo texto, ou de algumas fórmulas que lhe são próprias, na documentação toledana de Afonso VI (*Alfonso VI: cancelleria, curia e imperio. II. Colección diplomática*, ed. A. Gamba, (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 63) Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1998, pp. 239 e 275, docs. n.º 91, de 1088, e n.º 148, de 1099, respectivamente), sendo ainda curioso notar que o alvazil Sesnando Davidiz confirma o primeiro dos diplomas assinalados. Convém, por outro lado, ter em conta o estudo de Gérard Pradalié que detecta, no dito diploma dos Foros de Coimbra, várias inconsistências internas e incongruências históricas que levam esse autor a incluí-lo no rol daqueles documentos que foram falsificados no âmbito da querela político-religiosa que, entre 1109 e 1116, marcou nessa cidade a resistência da enraizada identidade moçárabe às reformas impostas pelo bispo Gonçalo (G. Pradalié, «Les faux de la Cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XIIe siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 10, Madrid 1974, pp. 77-98). A evidente dependência do Foral de Tentúgal, único diploma conhecido onde Teresa é intitulada «*comitissa*», relativamente à cópia falsificada do documento de 1085, leva a questionar a autenticidade do foral, e a considerar que seria desejável prosseguir a investigação sobre as circunstâncias que terão presidido à respectiva redacção.

<sup>4</sup> Ver C. Erdmann, *Das Papsttum und Portugal in ersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1927, pp. 170, 172, 181, 175, 184, 186, 191, 204, 206, 212, 303, 369 e 372, onde figuram os documentos, n.º 16 (Pascoal II, 1116); 18 e 24 (Cardeal Bosoni, legado papal, 1117, 1121); 21 (Calixto II, 1121); 26 (Honório II, 1126); 28 e 31 (Inocência II, 1135, 1139); 41 e 42 (Lúcio II, ambos de 1144), 47 (Eugénio III, 1148); 110 (João, legado de Urbano III, 1187); 149 e 150 (Celestino III, 1195, 1196). O último dos documentos referidos torna-se particularmente revelador da perduração dessa memória, por atribuir a Teresa a doação aos Templários de Pombal, Redinha e Ega,

O facto de a titulação de «rainha», presente na documentação de forma esporádica desde 1106<sup>5</sup>, se tornar constante a partir de 1117, e de, na *Historia Compostelana*, por exemplo, redigida entre 1109 e 1149<sup>6</sup>, se verificar uma evolução semelhante na forma como os redactores se referem a Teresa, sugere que o título não se deveria à aplicação de um tratamento convencional dado às filhas de rei<sup>7</sup> (caso em que a frequência do seu uso não aumentaria ao longo do tempo), mas ao reconhecimento e à progressiva assunção de um estatuto de poder específico e de uma autoridade política significativa.

A *Vita Martini Sauriensi*<sup>8</sup>, redigida menos de vinte anos após a morte de Teresa, lembra repetidamente o processo de repovoamento, reconstrução e defesa de Soure, entre 1222-1225, sob a égide da «*eximia regina Tarasia*», «*regis Adefonsi filia, que tunc Portugalensi preerat imperio*»<sup>9</sup>, evocando-a, assim, como uma figura protectora e autoridade máxima no território portugalense, onde assumia, por direito próprio, actos de soberania. Este é, talvez, o mais eloquente testemunho do reconhecimento de Teresa como autoridade soberana por parte daqueles que se encontravam sob o seu governo.

A *Chronica Adefonsi Imperatoris*<sup>10</sup>, pouco posterior à *Vita Martini*, refere-se-lhe como «*Tarasia regina Portugalensium*», e apresenta Afonso Henriques como «*filium Tarasie regine et Enrrici comitis*», pondo assim em realce a diferença entre o estatuto de Teresa e o do seu marido; e afirma ainda Teresa como legítima proprietária da «*Portugalensem terram*» ao recordar que esta constituía o dote do seu casamento com Henrique de Borgonha, tendo sido concedida «*iure hereditario*» por seu pai, Afonso VI<sup>11</sup>. O diploma de doação não é conhecido, e nenhuma fonte narrativa portuguesa se lhe refere explicitamente. Seja como for, e como todos sabemos, os possíveis termos desta doação, e o estatuto político-jurídico do chamado «*comitatus*» portugalense (designação corrente deste território na tradição historiográfica

---

doações essas que a rainha não poderia ter feito pois foram historicamente posteriores à sua morte, ocorrida em finais de 1130.

<sup>5</sup> Para a corroboração documental da intitulação de Teresa como rainha antes de 1117, ver *Documentos medievais portugueses...*, cit., pp. 15, 18-19, 43, 48, 52 (docs. n.º 11, 14, 32, 37, 40).

<sup>6</sup> *Historia Compostelana*, ed. E. Falque, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 70) Brepols, Turnhout 1988.

<sup>7</sup> Esta explicação da designação «*Regina Tarasia*» é apresentada pelo Toledano no *De Rebus Hispanie* (Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia de Rebus Hispaniae*, ed. J. Valverde (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 72) Brepols, Turnhout 1987, p. 226), sendo adoptada por Pedro de Barcelos na sua *Crónica de 1344* (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, vol. IV, ed. crítica L.F.L. Cintra, Academia Portuguesa de História, Lisboa 1990, p. 4), glosada pela *Crónica de 1419* (*Crónica de Portugal de 1419*, ed., introdução e notas A.A. Calado, Universidade de Aveiro, Aveiro 1998, p. 4) e retomada por Duarte Nunes de Leão, que a utiliza para abonar a não bastardia de D. Teresa (Duarte Nunes de Leão, *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portugal*, Pedro Crasbeeck, Lisboa 1600, p. 7).

<sup>8</sup> Seguimos a edição de Aires Nascimento (*Vita Martini Sauriensi*, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, ed. A. Nascimento, Edições Colibri, Lisboa 1998, pp. 223-241).

<sup>9</sup> Ver *Vita Martini Sauriensi*, cit., pp. 230 e 232.

<sup>10</sup> Esta fonte é citada pela edição de Antonio Maya Sánchez (*Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. A. Maya Sánchez, in ed. E. Falque – J. Gil – A. Maya Sánchez, *Chronica Hispana saeculi XII*, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71) Brepols, Turnhout 1990, pp. 109-248).

<sup>11</sup> Ver *Chronica Adefonsi Imperatoris*, cit., parte I, secção 46.

portuguesa, mas cuja ocorrência em fontes coevas é, tanto quanto consegui apurar, inexistente), fizeram já correr rios de tinta<sup>12</sup>.

## 2. Teresa na tradição historiográfica nacional

Independentemente das evidências documentais, a tradição historiográfica portuguesa manifestou sempre grande reticência, senão mesmo relutância, em conceder à filha de Afonso VI a dignidade régia que, numa perspectiva simbólica, faria de Portugal uma nação nascida do protagonismo de uma mulher – em vez de ser a emanção viril da força autonómica de um povo, como consagra o imaginário histórico nacional, tingido de laivos épicos. Apesar disso, a incontestável autoridade desta mulher, que, após a morte de Henrique em 1112, tomou nas suas mãos, ao longo de dezasseis anos, os destinos do território, marca fortemente a identidade nacional de Portugal. A mãe de D. Afonso Henriques tornou-se uma figura incontornável, ainda que ideologicamente incómoda, no processo de formação do reino<sup>13</sup>.

Desde a segunda metade do século XII, os textos historiográficos portugueses deixam transparecer algum desconforto ao tratarem a questão da transmissão do território, talvez por entenderem que a intermediação de Teresa nesse processo mostrava o novo

---

<sup>12</sup> Da extensa bibliografia sobre o assunto, destacamos os diversos estudos publicados entre os anos vinte e sessenta do século XX por Paulo Merêa (P. Merêa, *Estudos de História de Portugal*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 2006, pp. 235-307), as reflexões de Hilda Grassotti (H. Grassotti, *Las instituciones feudo-vassallaticas en León y Castilla*, vol. I e II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1969, pp. 171-172, 197 (vol. I) e pp. 624, 648-649, 656 (vol. II), bem como as de Torquato Soares, (T.S. Soares, *Formação do Estado Português (1096-1179)*, Solivros, Trofa 1989, pp. 55-64. Veja-se ainda a síntese de D. Peres, *Como nasceu Portugal*, Vertente, Porto 1992, pp. 77-84, e as considerações de M. J. Branco, «Portugal no reino de León: Etapas de uma relação (866-1179)», in M. Lucas Álvarez (dir.), *El Reino de León en la Alta Edad Media*, Centro de Estudios y Investigación San Isidoro, León 1993, pp. 537-625, pp. 580-583.

<sup>13</sup> Basta ter em mente o esforço argumentativo de Duarte Nunes de Leão, nos capítulos iniciais das suas *Chronicas dos reis de Portugal* (Leão, *Primeira parte das Chronicas*, cit.), onde porfia denodadamente por lavar de manchas morais o carácter e a pessoa de D. Teresa, e provar a inquebrantável harmonia das relações entre ela e seu filho, resgatando assim as origens de Portugal, e a ascendência do seu primeiro rei, da sombra das pecaminosas fábulas relatadas pelas crónicas medievais. No reverso das perspectivas explícita ou implicitamente menorizantes da figura política de D. Teresa e da sua actuação soberana no território, encontramos, contudo, o surpreendente excerto da *Monarquia Lusitana*, onde Frei António Brandão afirma sem reboços a preeminência desta mulher e a sua relevância no contexto da construção do reino de Portugal: «Por morte do Conde Dō Henrique ficou o governo de Portugal à Rainha Dona Tareja, & nele continuou por espaço de dezasseis anos ate ser excluída pelas armas do Infante Dom Afonso seu filho. [...] a Rainha Dona Tareja foy senhora absoluta de Portugal, sem dependência, ou companhia de outra pessoa ate o ano de 1128» (António Brandão, *Terceira parte da Monarchia Lusitana*, INCM, Lisboa 1973 (ed. facsimilada a partir da ed. de Pedro Craesbeck, Lisboa 1632), p. 64). Esta opinião divergente teve, contudo, escassa repercussão. Nomes maiores da historiografia nacional, como Oliveira Martins ou Alexandre Herculano, não guardam dela qualquer eco.

reino peninsular como uma concessão dos poderes imperiais castelhano-leoneses<sup>14</sup>. O discurso das fontes narrativas desmerece a legitimidade de sangue que qualificava a filha de Afonso VI como senhora da terra, reclamando, como princípio fundacional, a validade superior do direito de conquista atribuído a seu marido (que, diga-se em abono da verdade, conquistou bastante pouco, não tendo o limite Sul do território mudado substancialmente sob o seu domínio)<sup>15</sup> e ao filho de ambos, Afonso Henriques (que, esse sim, como todos sabemos, veio a tornar-se um grande conquistador de território muçulmano ao Sul do Mondego). A designação «de Borgonha», atribuída à primeira dinastia de Portugal, vem, a um tempo, oficializar o corte com as origens leonesas e reivindicar o critério de patrilinearidade como esteio da transmissão do poder régio<sup>16</sup>. A memória oficial do reino foi, assim, e desde muito cedo, configurada no masculino. A tradição historiográfica nacional, paulatinamente construída ao longo dos séculos, canonizou progressivamente estas perspectivas ideológicas, que se mostram ainda hoje estruturantes do discurso vigente sobre a fundação de Portugal, as suas circunstâncias e os seus protagonistas.

Teresa suscitou uma representação historiográfica ensombrada pela ambição do poder, a luxúria e a incapacidade de julgamento político a que era votada pela fraqueza constitutiva da sua natureza de mulher. Uma imagem estereotipada que não a abrange apenas a ela, mas a uma galeria de mulheres poderosas da narrativa medieval ibérica, entre as quais figura destacadamente sua irmã Urraca, rainha de Leão e Castela. Na verdade, há semelhanças flagrantes entre os retratos morais das duas irmãs esboçados na historiografia. Em fontes do século XII, ambas são acusadas de recusar ceder as rédeas do poder aos seus filhos, Afonso Henriques e Afonso Raimúndez, respectivamente, após a morte das entidades paternas; de deixar os seus «amantes» (os condes Fernão Peres de Trava, para Teresa, e Pedro González de Lara, para Urraca), interferir no governo dos territórios; e de terem, globalmente, agido contra os interesses dos reinos (já estabelecidos ou ainda em formação) que governavam. Além disso, a partir

---

<sup>14</sup> Tanto os *Annales portucalenses Veteres*, na secção que tem vindo a ser designada como «Anais de Afonso Henriques» (circa 1183), como a *Primeira Crónica Portuguesa* (circa 1270), na parte dedicada à «estória» do fundador do reino, ocultam o papel de D. Teresa na transmissão do território portucalense (ver *Annales D. Alfonsi Portugallensium regis*, ed. M. BLÖCKER-WALTER, in M. Blöcker-Walter, *Alfons I von Portugal. Studien zu Geschichte und Sage des Begründers der Portugiesischen Unbhängigkeiten*. Fretz und Wasmuth Verlag, Zürich 1966, pp. 151-161 e *Primeira Crónica Portuguesa*, ed. F. Moreira, Estratégias Criativas, Porto 2008, respectivamente).

<sup>15</sup> Sobre a acção do Conde D. Henrique, ver D. Peres, *Como nasceu Portugal*, cit., pp. 82-94; e M. J. Branco, «Portugal no reino de León...», cit..

<sup>16</sup> A patrilinearidade original da dinastia portuguesa é posta em destaque por Rodrigo de Toledo (*Ximénez de Rada, Historia de rebus hispaniae*, cit., pp. 226-227 – VI, v), tornando-se um dos elementos estruturantes na construção do direito de Afonso Henriques à terra na *Primeira Crónica Portuguesa* e sendo, na sequência desse texto, assumida pela tradição historiográfica nacional. Sobre as opções ideológicas da *Primeira Crónica Portuguesa*, o seu enquadramento sociológico, o seu alcance político e o seu valor legitimador da dinastia, ver J. Mattoso, «A *Primeira Crónica Portuguesa*», *Medievalista* 6 (2009), URL: <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/358> (Consultado a 26/8/2021) e J.C. Miranda, «Na Génese da *Primeira Crónica Portuguesa*», *Medievalista* 6 (2009), URL: <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/359> (Consultado a 26/8/2021).



de finais do século XII, as crónicas mostram tendência para encurtar, obscurecer e vilipendiar o longo período (dezasseis anos para Teresa, dezassete para Urraca) em que cada uma delas dominou efectivamente o seu território<sup>17</sup>.

As últimas décadas registaram um acrescido interesse pela História das Mulheres, e muito particularmente pela vida daquelas que se singularizaram por ter tido acesso a posições de poder político. Contudo, os princípios teóricos e as metodologias que sustentam estes estudos estão marcados por uma questão epistemológica de fundo que não pode deixar de ser tida em conta: é que o pensamento ocidental, rigidificado por concepções de género que situam, normativamente, o poder dos homens na esfera pública e o das mulheres na esfera privada, leva a que a investigação tenda a encarar estas situações – e as mulheres que as encarnam – através do prisma da excepcionalidade. Ora, tal pressuposto – que não é de agora – induz inevitavelmente um olhar que coloca estas mulheres, e as suas acções, à margem de uma concepção ampla e estruturada do poder político e dos requisitos do seu exercício nas circunstâncias históricas e culturais em que elas o protagonizaram. Tal enviesamento condiciona, logo à partida, a investigação e o alcance teórico dos resultados obtidos<sup>18</sup>.

Também Urraca e Teresa foram, desde os últimos anos do século XX, objecto de um considerável número de trabalhos<sup>19</sup>, maioritariamente marcados por uma difícil compatibilização entre a pressuposta excepcionalidade destas mulheres e a aceitação da tradição misógina que sempre menorizou ou vilipendiou o papel histórico por

---

<sup>17</sup> A forma como o discurso historiográfico dos séculos XII-XIV perspectivou e modelou a imagem de ambas as irmãs é detalhadamente analisada em Ferreira, «Urraca e Teresa...», cit. e «Urraca of León...», cit..

<sup>18</sup> Num excelente artigo, Theresa Earenfight chama a atenção para os vícios de perspectiva que tendem a enformar os estudos sobre o poder das mulheres, e para a necessidade de repensar os pressupostos subjacentes a essa problemática à luz de uma epistemologia feminista que aborde de forma teoricamente articulada as questões de género e de poder (T. Earenfight, «Where Do We Go From Here? Some Thoughts on Power and Gender in the Middle Ages», *Medieval Feminist Forum* 51/2 (2016) 116-131. Tributário deste redireccionamento da investigação sobre o poder das mulheres medievais, é o volume colectivo editado por Heather J. Tanner (H.J. Tanner (dir.), *Medieval Elite Women and the Exercise of Power, 1100-1400. Moving beyond the Exceptionalist Debate*, Palgrave Macmillan, Cham 2019). No que toca a Teresa e a Urraca, o seu enquadramento num paradigma ibérico de poder com raízes arcaicas foi argumentado há já uma década (Ferreira, «Urraca e Teresa...», cit.; Ferreira, «Urraca of León...», cit.). A mesma autora (Ferreira, «Entre o conselho...», cit.; Ferreira, «La reine est morte...», cit.) explicita o funcionamento e âmbito de aplicação desse paradigma, vinculado a mecanismos de partilha da herança simbólica entre os membros femininos e masculinos de uma mesma fratria, descritos pela antropóloga Annette Weiner (A. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving*, University of California Press, Berkeley 1992), onde o sangue transportado pelas filhas/irmãs dos reis, ou de outros senhores territoriais dotados de poder soberano, lhes conferia um carisma legitimador específico, sacralizante e não militar, que as qualificava para o exercício da soberania nos domínios familiares. Os trabalhos de L. Pick, *Her Father's Daughter: gender, power, and religion in the early Spanish kingdoms*, Cornell University Press Ithaca/London 2017, e de M. Shadis, «Unexceptional Women: Power, Authority, and Queenship in Early Portugal», in Heather J. Tanner (dir.), *Medieval Elite Women* cit, pp. 247-270, são tributários deste novo entendimento do poder das mulheres reais na Ibéria medieval.

<sup>19</sup> Para um apanhado desta bibliografia, ver Ferreira, «Urraca of León...», cit., pp. 230-231 (e n. 6), a que deverão acrescentar-se os estudos, mais recentes, citados neste artigo.

elas desempenhado. Se, no caso de Urraca, se pode dizer que as abordagens recentes, sobretudo ligadas à área da História da Arte, começam a permitir entrever uma verdadeira rainha consciente do seu poder e da sua capacidade de decidir e de agir<sup>20</sup>, no caso de Teresa, e ressaltando algumas exceções a crítica histórica tem continuado a envolvê-la num olhar misógino essencialmente paternalista<sup>21</sup>. A investigação mostra-se pouco inclinada a atribuir-lhe o papel de sujeito das suas próprias acções e decisões, persistindo em representá-la como títere de vontades sucessivas e mera comparsa em projectos políticos masculinos cujo alcance a transcende<sup>22</sup>.

### **3. Procurando a Rainha Teresa no palco político do ocidente ibérico**

É, pois, com plena consciência das implicações e ambiguidades subjacentes aos diferentes títulos usados para designar esta personagem histórica (rainha, infanta, condessa, dona), que, na sequência de um conjunto de estudos prévios incidindo sobre a sua representação medieval e a elucidação do poder por ela detido, me proponho, neste volume colectivo, tecer algumas reflexões sobre o papel da Rainha Teresa no xadrez político, religioso e territorial que se desenrolava na Ibéria dos séculos XI-XII, e que serviu de pano de fundo à construção do reino de Portugal.

Partindo da uma metodologia filológica, a investigação sobre a qual essas reflexões se fundamentam incide primordialmente sobre textos. Procura, antes de mais, compreender a lógica (intratextual, intertextual e contextual) dos discursos e das representações produzidos em cada momento histórico, tentando assim elucidar o respectivo sentido e funcionalidade. Uma tarefa que, no caso específico da Rainha Teresa e de tudo o que toca à fundação de Portugal, está dificultada pela acumulação multi-centenária de problemáticas, de justificações e, não raras vezes, de deturpações acumuladas na tradição historiográfica, que estão na base das interpretações actualmente cristalizadas na memória colectiva.

É necessário voltar às fontes, relê-las, reanalisá-las, reavaliá-las e reinterpretá-las com consciência da teia de preconceitos e pressupostos que, do século XII aos nossos dias, envolvem esta mulher e a temática fundacional do reino. Proponho-me, por isso, visitar alguns velhos escritos nos quais a personagem histórica da Rainha Teresa é delineada pela pena daqueles que foram seus contemporâneos, ou que dela

---

<sup>20</sup> São pioneiros nesse sentido os iluminantes trabalhos de Therese Martin, sobretudo *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Brill Leiden 2006.

<sup>21</sup> Ver Ferreira, «Urraca of León...», cit., p. 233 (e n.11), para uma apreciação desta corrente de interpretação histórica, que demonstra grande dificuldade de se autonomizar relativamente às ideias feitas de Alexandre Herculano.

<sup>22</sup> Nesta vertente, destaca-se, antes de mais António Resende de Oliveira, que defende com sólidos argumentos a acção e ambição territorial de D. Teresa enquanto rainha, assumindo-a assim como sujeito da História com desígnios próprios (A.R. Oliveira, «Do reino da Galiza ao reino de Portugal (1065-1143)», *Revista de História das Ideias* 28 (2007) 17-37, 23-30). A actual biografia de referência de Teresa reconstrói de forma muito circunstanciada todo esse projecto político, apresentando-o, contudo, numa perspectiva que dilui o protagonismo de D. Teresa num palco dominado pelos interesses do conde galego Pedro Froilaz de Trava (Amaral – Barroca, *A condessa-rainha*, cit., pp. 23-30).

guardavam a memória correspondente a um passado relativamente recente (embora a representação que dela faziam pudesse, evidentemente, estar já marcada pelos valores da época e pela conjuntura de escrita).

Para elucidar as relações estruturantes em que a personagem e a acção da Rainha Teresa se situaram, a moldura triangular proporcionada pela tríade de conceitos (poderes, igrejas, territórios) que dá unidade ao conjunto de estudos reunidos neste volume precisa, ela mesma, de ser enquadrada pelas culturas subjacentes aos poderes, às igrejas e aos territórios ibéricos nos finais do século XI e inícios do seguinte. É a coexistência e o confronto dessas culturas, do Norte ou mediterrânicas, ibéricas ou transpirenaicas, de raiz latina ou semita – situação que, em território portugalense, se vivia com especial intensidade na zona fronteiriça da Beiras, nomeadamente de Coimbra –, que vai dar pleno sentido às geometrias variáveis configuradoras de mundos mais ou menos fluídos onde se movia a Rainha Teresa. Poderemos, assim, entrever algumas das estratégias políticas e das motivações ideológicas desta mulher, que encontraremos mais consciente de si enquanto governante, e mais empenhada nas questões internas relativas à terra que dominava, do que a tradição historiográfica e a investigação histórica tendem a sugerir.

Uma vez mais contrastando com a investigação recente sobre a Rainha Urraca, cuja intervenção na construção do panteão régio de Santo Isidoro de Leão, e possível patrocínio da redacção da *Historia Silensis*, têm sido postos em destaque<sup>23</sup>, os estudos sobre a Rainha Teresa pouco têm tomado em consideração o interesse, ou a indiferença, por ela manifestados relativamente à cultura, às artes e às letras do seu tempo; e o mesmo se passa acerca da sua relação com as instâncias ou instituições, as mais das vezes eclesiásticas, que delas se ocupavam<sup>24</sup>.

A região da Beira foi, sem dúvida, um dos focos de irradiação do poder de Teresa, que parece ter passado muito tempo na cidade de Coimbra e no seu palácio de Viseu<sup>25</sup>. A historiografia portuguesa do século XII, sempre parca em informações sobre a mãe do primeiro rei, guarda silêncio sobre qualquer relação entre a Rainha Teresa e o futuro Mosteiro de Santa Cruz, que veio a ser o primeiro panteão régio de Portugal<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Ver Martin, *Queen as king*, cit. e G. Martin, «Ordoño Sisnández, autor de la *Historia legionensis* (versión revisada y aumentada)», *e-Spania* 30 (2018), URL: <https://journals.openedition.org/e-spania/28195>, (consultado a 26/8/2021).

<sup>24</sup> M. Shadis, «The First Queens of Portugal and the Building of the Realm», in T. Martin, (*dir.*), *Women as Makers of Art and Architecture*, Leiden, Brill 2021, pp. 671-702, pp. 679-683, revisita a documentação conhecida da Rainha Teresa no sentido de avaliar até que ponto as suas generosas e frequentes doações a entidades eclesiásticas poderiam ser entendidas como formas de mecenato destinadas à produção de obras arquitectónicas e artísticas no território sob o seu domínio.

<sup>25</sup> Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., pp. 265-269.

<sup>26</sup> Sobre a fundação de Santa Cruz e a sua relação com a génese de Portugal, ver o já antigo, mas insubstituível, estudo de E. A. O'Malley, *Tello and Theotonio, the twelfth century Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra*. The Catholic University of America, Washington, D.C. 1954; e a recente dissertação de mestrado de J. M. Carvalho, *O Mosteiro de Santa Cruz na emergência de Portugal: As relações com o Poder Régio e com o Papado*, Universidade Católica Portuguesa, Dissertação de mestrado, Porto 2016, URL: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/20305> (consultado 26-08-2021).

Contudo, uma fonte hagiográfica conimbricense coeva, a *Vita Tellonis*<sup>27</sup>, conta um episódio muito curioso sobre a iniciativa de implantação de Santa Cruz, promovida pelo arcediogo D. Telo. Segundo esta fonte regista, a primeira pedra do edifício foi posta apenas em 1131, três anos após a tomada do poder por Afonso Henriques; contudo, as diligências de Telo, empenhado nesse projecto desde o regresso de uma peregrinação à Terra Santa, entre 1104 e 1108, teriam começado bastante antes, no tempo da Rainha Teresa, a quem Telo teria pedido a concessão do terreno onde se situavam os banhos régios para construir o mosteiro. O relato hagiográfico deixa claro que Teresa era muito favorável a D. Telo e que, após a morte de D. Gonçalo, prelado de Coimbra (em fins de 1127 ou inícios de 1128)<sup>28</sup>, o seu desejo era que a sede episcopal de Coimbra fosse ocupada pelo arcediogo. O texto regista também que Afonso Henriques se opunha a D. Telo, tendo-o afastado da sucessão diocesana após a sua revolta vitoriosa contra a mãe e o Conde de Trava (em Junho de 1128, com o apoio da nobreza duriense). Sempre segundo a mesma fonte, a Rainha Teresa tinha prometido a D. Telo o terreno desejado, mas não pudera concretizar a doação pois, dada a perturbação geral, tinha perdido todo o poder<sup>29</sup>.

Ainda que o redactor não indique explicitamente a razão de tal perturbação, a lógica interna do texto leva a atribuí-la à mesma circunstância, referida no texto algumas linhas acima, que tinha impedido a Rainha de apoiar a elevação de D. Telo a Bispo de Coimbra: a sua deposição pelo próprio filho. A hagiografia relata em seguida que Telo tivera de se munir de paciência durante três anos sob o governo de um Afonso Henriques indiferente, até que, um dia, por um feliz acaso, a espírito cobiçoso deste fora despertado por uma bela sela de cavalo que o religioso tinha trazido de Montpellier. Esta fraqueza dá a Telo ocasião de sugerir a troca da sela pelo terreno há tanto almejado, conseguindo assim, finalmente, dar início ao projectado mosteiro<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Editada, juntamente com os restantes textos hagiográficos do século XII ligados a Santa Cruz de Coimbra, por Aires Nascimento («Vita Tellonis», in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, ed. A. NASCIMENTO, Edições Colibri, Lisboa, 1998, pp. 54-121).

<sup>28</sup> Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., pp. 283-285.

<sup>29</sup> «Petiueret nempē quondam ipse presbiter a regina, et promissum non dederat, quia tunc, omnia perturbata, nec sui ipsius potestatem habuerat» (*Vita Tellonis*, cit., p. 60).

<sup>30</sup> O chamado *Livro Santo de Santa Cruz* guarda registo documental desta curiosa troca, datada de Dezembro de 1130, permitindo, portanto, corroborar a historicidade do episódio. A 29 de Junho de 1131, o dia seguinte à fundação do mosteiro de Santa Cruz, D. Telo redige um testamento onde entrega à nova casa monástica os banhos régios cedidos por Afonso Henriques. Da leitura comparada dos dois documentos, a doação do infante português, «Do et concedo vobis illas balneas cum suis locis et terminis antiquis cum suo fonte et aqueductu sicuti fuit in diebus alvazil domni Sisnandi. Habeatis vos illas predictas balneas jure hereditario et faciatis de illis quicquid vobis placuerit. Et hoc facio pro bono servitio quod michi fecistis et amore cordis mei quem erga vos habeo» (*Livro Santo de Santa Cruz*, ed. L. Ventura – A. Faria, INIC, Coimbra 1990, p. 264 – doc. 122), e o testamento do arcediogo, «illius videlicet balnei, quod dominus infans Idefonsus magni imperatoris nepos dedit michi dono, prius accepta a me quedam que vulgo dicitur sella, [...] ad construendum ibi Sancte Crucis templum» (*Livro Santo...*, cit., p. 117 – doc. 6), ressalta que, na perspectiva de Afonso Henriques, a doação dos banhos não terá sido mais do que o pagamento de uma dívida pessoal para com Telo, não estando implicada qualquer intenção piedosa. Esta perspectiva contraria a tradição historiográfica que con-

Se dermos crédito a esta versão da história, coeva da fundação de Santa Cruz, terá sido Teresa a verdadeira promotora do mosteiro. O jovem Afonso Henriques, que a *Vita Tellonis* considera inconstante, influenciável e vaidoso<sup>31</sup>, não teria sido, pelo menos nos primeiros anos do seu governo, senão uma força de obstrução, e seria ele o responsável pelos vários anos de adiamento impostos à construção do mosteiro. O que não deixa de ser paradoxal, já que a tradição historiográfica portuguesa atribui Santa Cruz de Coimbra à iniciativa e mecenato do fundador da nacionalidade, e sublinha o facto de o mosteiro ter desde sempre gozado da sua protecção<sup>32</sup>.

Esta interpretação das passagens referidas da *Vita Tellonis* não comunga, evidentemente, dos pressupostos que sustentam o entendimento canónico dos episódios em causa, no qual os elementos históricos que subjazem à narrativa são subordinados aos preconceitos sobre o carácter e o comportamento da viúva de Henrique de Borgonha. De facto, a tradição estabelece implicitamente um laço causal entre o apoio conjunto da Rainha e do Conde de Trava às pretensões episcopais de D. Telo, por um lado, e as promessas pouco consequentes de Teresa relativamente ao terreno para a edificação de Santa Cruz, por outro. Desta correlação decorre que, se a Rainha, segundo a expressão do texto, já nem sobre si mesma tinha poder, tal era devido à sua imoderada paixão pelo seu amante, Fernão Peres de Trava<sup>33</sup>.

---

sidera a fundação de Santa Cruz de Coimbra um projecto devoto patrocinado, senão concebido, pelo primeiro rei de Portugal.

<sup>31</sup> Ver *Vita Tellonis*, cit., pp. 58-60: «*amore laudes ardentem plenus ad quoscumque aure flatus, ut arundo fragilis ferebatur proclivis*».

<sup>32</sup> O ponto culminante desta efabulação atinge-se nos inícios dos séc. XVI, com a *Crónica de Afonso Henriques* de Duarte Galvão, onde, no episódio do Milagre de Ourique, o narrador especifica que o aparecimento de Cristo a Afonso Henriques é de alguma forma motivado pela devoção por este demonstrada ao edificar Santa Cruz: «E já antes desto [*da aparição*] elle tinha feito, e dotado com grande devação o Moesteiro de Santa Cruz de Coimbra, á honra da porte e paixão que N. Senhor recebeo na Cruz, pelo qual é de crer que lhe quis Deos assi aparecer, porque por onde cada um mais merece, por hi o mais honra, e alevanta» (Duarte Galvão, *Chronica de El-Rei D. Affonso Henriques*, (Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 51) [s.ed.], Lisboa 1906, p. 69).

<sup>33</sup> A *Vita Telonis*, cit., p. 133 (e n. 37) considera que este episódio veicula uma critica velada à moralidade da Rainha. A legitimidade da sua união com o conde galego Fernando Peres de Trava tem sido uma das questões mais candentes da fundação de Portugal, e as ideologias nacionalistas que marcaram o séc. XX não ajudaram a que fosse encarada com mais frieza e objectividade. Os estudos mais recentes tendem a desvalorizar os critérios eclesiásticos formais que negam a esta relação o estatuto matrimonial, aceitando a sua validade enquanto casamento com base em argumentos de ordem funcional. É esta a posição de José Mattoso, que considera que o facto de Fernando Peres ter herdado as prerrogativas e as funções do marido de Teresa, o Conde D. Henrique, torna evidente o seu estatuto público de consorte da Rainha (J. Mattoso, *História de Portugal, volume 2: A Monarquia Feudal (1096-1480)*, Editorial Estampa, Lisboa 1993, pp. 48, 52-53). Ver, também, J. Mattoso, *D. Afonso Henriques*, Círculo de Leitores, Lisboa 2006 30-32 e Amaral – Barroca, *A condessa-rainha*, cit., pp. 222, 223). É muito provável que a ligação entre Teresa e Fernando Peres – e, por homologia, entre a Rainha Urraca e o conde castelhano Pedro González de Lara – tenha sido entendida como um verdadeiro casamento segundo o direito consuetudinário de uma época onde a bênção litúrgica do laço matrimonial não estava ainda cabalmente instituída (sobre a evolução do conceito de casamento nos séculos XI e XII, ver J. Mattoso, *História de Portugal*, cit., pp. 52-53; G. Le Bras, «*Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*», *Cahiers de civilisation médiévale* 42 (1968)

No entanto, se a leitura do texto tomar em conta o contexto político então vivido e a cronologia dos acontecimentos, é-se levado a conclusões diferentes. Como ficou claro acima, a sucessão eclesiástica frustrada de D. Telo e a preparação da revolta armada de Afonso Henriques e dos barões do Douro sobrepõem-se no tempo<sup>34</sup>. A perturbação geral que retirava à rainha o poder sobre si mesma, e que é apresentada pelo texto como justificação para o não cumprimento da promessa de doação dos banhos para edificação do mosteiro, não se situava no seu foro íntimo, mas advinha das circunstâncias políticas do território. Trata-se, de facto, de uma alusão à violenta tomada do poder por Afonso Henriques, na sequência da qual Teresa foi forçada a trocar o território portugalense por Limia, em terras galegas, onde parece ter permanecido até à sua morte, dois anos mais tarde, junto do Conde de Trava<sup>35</sup>.

Esta reorganização, lógica e cronológica, dos acontecimentos narrados na *Vita Tellonis* não é inteiramente nova, pois já os estudos de O'Malley, em 1954, apontam no mesmo sentido<sup>36</sup>. Contudo, os trabalhos posteriores sobre as hagiografias de Santa Cruz não acharam pertinente seguir as pistas para as quais eles apontavam, antepondo a uma genuína busca de conhecimento sobre a génese de Portugal o imperativo de dar seguimento às elaborações fantasiosas de uma mitologia nacional instituída.

A *Vita Tellonis* mostra, assim, a nossa protagonista a uma luz muito diferente daquela a que a história pátria a apresenta. Longe de pôr em cena uma mulher envolvida consigo mesma e com a sua vida amorosa, revela o comprometimento activo da Rainha Teresa, senhora do território portugalense, com a figura de D. Telo e com os projectos do arcediago relativamente ao novo mosteiro de Santa Cruz. Um mosteiro situado na estratégica cidade de Coimbra, e que virá a mostrar-se crucial do ponto de vista ideológico e político, pois esta instituição religiosa foi, durante o primeiro

---

191-202). Este entendimento é corroborado pelo facto de, em fontes ibéricas dos séculos XIII e XIV derivadas de uma tradição textual mais antiga, os dois condes em causa serem chamados «padrastos» dos filhos de Teresa e Urraca, respectivamente.

<sup>34</sup> Ver Mattoso, *D. Afonso Henriques*, cit., pp. 43-44.

<sup>35</sup> Este período da vida de Teresa é muito pouco conhecido (ver Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., pp. 73, 231-233, 288-289). A atribuição da tenência de Límia a Fernando Peres de Trava, por concessão de Afonso VII, está documentada em 1231 (ver S. Barton, *The Aristocracy in Twelfth-century León and Castile*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 241-242); no entanto, são conhecidos documentos, onde o Conde Fernando Peres figura ao lado da Rainha Teresa e que atestam a autoridade sobre esta região galega muito antes. É o caso da carta de privilégio outorgada à vila de Orense em 1122, que, além da rainha Urraca, apresenta também as confirmações do casal: «*reginae T., et comitis Ferdinandi Limiam regentis*» (ver os documentos n.º 9, 10 e 53, relativos a estes privilégios, em *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense*, ed. M.B. Vaquero Díaz – F.X. Pérez Rodríguez, Centro de Estudios y Investigación San Isidoro, León 2010). No *Tombo de Celanova*, um documento datado de 23 de Novembro de 1128, menciona «*Regnante rege Adelfonso [VII] in Legio civitas et regina Tarasia in Limia et dux Ferdinandus tenente Limia conde domno Monio*» (doc. n.º 134 em *O Tombo de Celanova. Estudio introductorio, edición e índices (séculos IX-XII)*, ed. J. Andrade Cernadas, Conselho da Cultura Galega, Santiago de Compostela 1995), o que permite localizar com muita precisão o casal no período de exílio de Teresa. O conde Monio a que se refere o documento identifica-se, muito provavelmente, com Muño Peláez de Monterroso, casado com Lupa Peres de Trava, irmã de Fernando (ver S. Barton, *The Aristocracy*, cit., p. 268).

<sup>36</sup> Ver O'Malley, *Telo and Theotónio...*, cit., pp. 47-48.

século da monarquia portuguesa, a sede da construção da memória e da legitimidade política do reino.

#### 4. A Rainha Teresa na Coimbra moçárabe

A relação aqui posta em destaque entre Teresa e Santa Cruz suscita um olhar retrospectivo sobre a situação religiosa no território que, em 1095, Afonso VI tinha colocado sob a tutela do casal formado por Henrique de Borgonha e pela jovem infanta Teresa. Juntamente com a obrigação de defender a fronteira sul do Mondego das incursões almorávidas, o conde Henrique tinha recebido do sogro a missão de promover a reforma gregoriana e a aceitação da liturgia e costumes romano-cluniacenses<sup>37</sup> no território sob o seu governo<sup>38</sup>. De facto, o território mantinha uma forte presença moçárabe, sobretudo na região de Coimbra, onde se situavam os mosteiros de Lorvão e de Vacariça. Após a conquista cristã em 1064, o alvazil Sesnando Davidiz tinha instituído, com a ajuda do bispo por ele nomeado, o moçárabe Paterno de Tortosa (possuidor de uma biblioteca com volumes árabes e impulsor de uma escola catedralícia)<sup>39</sup>, uma coexistência sincrética de culturas do Norte e do Sul peninsulares, com tradições hispânicas e românicas, por um lado, mas mantendo hábitos administrativos árabes e atraindo para a cidade outras populações moçárabes<sup>40</sup>. A lista dos habituais signatários dos documentos do Alvazil, ostentando uma curiosa onomástica onde patronímicos do Sul, de sabor árabe ou judaico, se juntam a nomes do Norte,

<sup>37</sup> Usando os termos de Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., p. 207.

<sup>38</sup> Ver Branco, «Portugal no reino de León...», cit.; Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., pp. 124-150. Estes últimos autores (Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., p. 153) chamam explicitamente a atenção para a «acção concertada» do monarca leonês Afonso VI e do arcebispo toledano, o cluniacense Bernardo, «visando promover a implantação dos costumes litúrgicos gregorianos» em Coimbra, iniciativa que os bispos que lhe sucederam sob o governo do Conde D. Henrique vêm claramente continuar.

<sup>39</sup> Ver F.G. Caeiro, «As Escolas Capitulares no primeiro século da Nacionalidade Portuguesa», *Arquivos de História da Cultura Portuguesa* I/2 (1996) 12-30.

<sup>40</sup> O capítulo «Entre mouros e cristãos no século XI», da recente obra de José Mattoso *A História Contemplativa* (J. Mattoso, *A História Contemplativa*, Círculo de Leitores, Lisboa 2020, pp. 73-85), coloca em destaque esta prolongada e proveitosa coexistência na zona entre o Douro e o Mondego. Amaral – Barroca, *A condessa rainha*, cit., p. 113 (e n. 1), destacam alguns dos estudos mais significativos sobre «o papel de Coimbra como centro de “resistência” de tradições e costumes moçárabes». O estudo de Carvalho, *O Mosteiro de Santa Cruz*, cit., reúne um conjunto de afirmações de variados e avalizados autores corroborando a ideia de que o Mosteiro de Santa Cruz funcionou consistentemente como refúgio da cultura moçárabe, tendo favorecido a integração em Coimbra daqueles que, vindos do Sul, continuavam a identificar-se com ela. Ver, ainda, M.L. Real, «Os moçárabes entre a convivência e a intolerância: resistências, apostasias, dissimulações e ambiguidades», in C.A. Martínez – I.C. Fernandes (coord.), *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular: Bases ideológicas e doutrinais de um confronto (séculos X-XIV)*, Edições Colibri, Lisboa 2015, pp. 39-74, e P.A. Fernandes – M.L. Real, «A construção e as artes ao tempo de D. Sesnando (Parte 1)», *Portvgalia* 41 (2020) 123-168, URL: <https://doi.org/10.21747/09714290/port41a6>. Agradeço a Joana Gomes, a André Silva e a Michel Kaban o acesso a uma versão de trabalho do seu estudo, em preparação, sobre indícios da familiaridade dos monges cruzios de Coimbra com a literatura científica árabe no séc. XII.

muitas vezes de origem goda, ou vice-versa, é uma prova flagrante da idiossincrática fusão de mundos de que Coimbra era sede<sup>41</sup>.

A História mostra que obrigação imposta por Afonso VI foi aceite e cumprida. Ao longo de todo o período em que o Conde Henrique e a Rainha Teresa estiveram à cabeça dos destinos do território português, as sedes episcopais foram maioritariamente ocupadas por bispos transpirenaicos ou, pelo menos, muito próximos do cluniacense Bernardo de Toledo, o grande propulsor da reforma gregoriana na península<sup>42</sup>. Também Afonso Henriques se mostrou um continuador zeloso desta missão romanizadora. Neste contexto filo-romano, o empenhamento de D. Teresa na pretensão episcopal do arcediogo conimbricense Telo<sup>43</sup> destaca-se pela sua singularidade.

Como informa a *Vita Tellonis*, o candidato de Teresa, proposto pelo clero conimbricense, tinha também o apoio de Fernando Peres de Trava, consorte da Rainha<sup>44</sup>, mas foi rejeitado por Afonso Henriques quando este tomou o poder. Poderá fazer sentido explicar a posição de Teresa, e a subsequente preterição do seu candidato por um claro defensor da reforma ligado a Braga, como uma questão de política eclesiástico-territorial. A ligação de Telo ao casal mostra que não seria hostil à aliança galega, e nada sugere, pelo contrário, que, na prolongada disputa sobre a obediência da diocese de Coimbra a Braga, Compostela ou Toledo, o bispo eleito estivesse empenhado numa solução que compatibilizasse o território Portucalense com as circunscrições eclesiásticas<sup>45</sup>. Já o arcediogo Bernardo de Braga, imposto como bispo por Afonso Henriques (e que ocupou a prelatura até 1147, ano da sua morte), estaria seguramente mais próximo dos partidários do Infante revoltoso, e mais interessado do que o arcediogo de Coimbra em que a diocese fosse definitivamente adscrita ao arcebispado bracarense. Sendo embora plausível, e até convincente, é possível que esta explicação não tenha em conta todas as variáveis articuladoras de uma questão tão complexa e multifacetada. É a própria hagiografia de Telo, ao afirmar que a decisão de Afonso Henriques foi induzida por certos inimigos da vida santa e da religião<sup>46</sup>, que abre campo à reflexão. Até porque, estando a questão do rito formalmente ultrapassada desde 1116, esta acusação não faria sentido num âmbito estritamente religioso.

---

<sup>41</sup> Este tipo de onomástica mista prolonga-se, na documentação de Coimbra e do Lorvão, pela primeira metade do século XII.

<sup>42</sup> Ver Branco, «Portugal no reino de León...», cit.; Amaral Barroca, *A condessa rainha*, cit., pp. 124-150. Para uma visão de conjunto dos contornos sociais e políticos da implantação de Cluny na península Ibérica, ver C. Reglero de la Fuente, *Cluny en España: Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca 1270)*, Centro de estudios e investigación San Isidoro, León 2008.

<sup>43</sup> Recorrendo uma vez mais à *Vita Tellonis*, «*Tello arghidiaconus [...] querebatur a clero et populo episcopus. Quod et tunc fierat regina Tharasia et cimente Fernando in hoc nitentibus, nisi [...] eius filius [...] susciperat principatum*» (*Vita Tellonis*, cit., p. 58).

<sup>44</sup> Ver a nota 34.

<sup>45</sup> M. Barros, *A Imagem de "Portugal" na Historia Compostellana (século XII)*, (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Letras, Porto 2018, pp. 146-150, oferece uma boa síntese desta espinhosa problemática no período pertinente para este estudo.

<sup>46</sup> «*Quibusdam sanctitatis religionisque inimicis [...] sibi persuadetur in episcopum ordinare domnum Bernardum*» (*Vita Tellonis*, cit., p. 60).



É tentador aproximar a situação protagonizada por Telo em 1128 de uma outra, passada em 1086, quando, por morte do bispo Paterno, é eleito para essa função, com o apoio do alvazil Sesnando, o prior moçárabe do Cabido, Martinho Simões<sup>47</sup>, sendo, porém, a consagração impedida por Bernardo de Toledo, que impõe como prelado da cidade o beneditino D. Crescónio – abade de Tui (bispo de Coimbra até à sua morte, em 1098). Este humilhante episódio que marcou o início da perda de influência da elite moçárabe da região, bem como dos costumes e dos valores por ela representados, ao mesmo tempo que anunciava a ascensão dos novos modelos de religião e de governação trazidos pelos guerreiros francos e pelos monges cluniacenses – não podia deixar de estar gravado na memória da cidade.

O paralelo entre as duas situações é flagrante. No lugar de Martinho, o prior moçárabe eleito, temos D. Telo; como apoiante/promotor, em vez do Alvazil, temos a Rainha; e como bispos efectivamente consagrados, dois apologistas da reforma, primeiro Crescónio e depois Bernardo. De facto, se não consta que alguma vez o arce-diago tenha agido contra a liturgia romana, nem por isso deixava de ser um homem de Coimbra, escolhido pelo Cabido da Sé<sup>48</sup>. Tendo sido reformado em 1116 pelo bispo Gonçalo, no sentido de perder a maioria moçárabe que sabotava activamente a causa romana<sup>49</sup>, o Cabido manteve o mesmo prior, precisamente aquele Martinho Simões que fora recusado como bispo. Telo representava, seguramente, a cultura de Coimbra (como se infere do grupo de clérigos que, em 1131, abandonaram o Cabido e o seguiram na fundação de Santa Cruz) uma cultura de fronteira baseada na integração de mundos, arreigada na região limítrofe das Beiras<sup>50</sup>. E a Rainha Teresa não poderia deixar de estar consciente de que, ao secundar a pretensão de Telo, era a essa cultura que estava a manifestar apoio – o que empresta ao seu gesto uma dimensão emblemática. Pensando, agora, não no plano dos acontecimentos, mas no da representação que deles foi feita num tempo um pouco posterior, o da escrita da hagiografia<sup>51</sup>, não podemos deixar de entender que, ao escolher pôr em destaque a preterição de D. Telo e as suas mal fundadas razões, o redactor de *Vita Tellonis* estava a estabelecer uma

---

<sup>47</sup> Um recente estudo sobre Sesnando Davidiz (F.M.B.B. Isaac, *Sesnando Davides – Alvazil, Cônsul, Estratega e Moçárabe*, (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa 2014, URL: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/12224/1/ulfl157009\\_tm.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/12224/1/ulfl157009_tm.pdf). (Consultado a 26/8/2021) faz frequentes e esclarecedoras referências a esta personagem e à sua importância na política cultural de Coimbra patrocinada por D. Paterno.

<sup>48</sup> Como a referência «*querebatur a clero et populo episcopus*» deixa entrever (*Vita Tellonis*, cit., p. 58).

<sup>49</sup> Ver M.R. Morujão, *A Sé de Coimbra. A Instituição e a Chancelaria (1080-1318)*, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, Lisboa 2010, pp. 48-50, sobre a acção de D. Gonçalo, ao longo do seu pontificado, na imposição do um ideário franco, cluniacense e romano sobre a matriz moçárabe da cultura local.

<sup>50</sup> Ver a nota 41.

<sup>51</sup> Sobre a problemática da autoria e da data da *Vita Tellonis*, ver A. Nascimento, «'Corepiscopus': um arcaísmo não compreendido na 'Vita Tellonis'», *Didaskalia* 10/2 (1980) 381-389, URL: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1980.797>, e S. Gomes, *In Limine Conscriptio. Documentos, Chancelaria e Cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*, Edição de Autor, Coimbra 2000, pp. 134, 434, 462.

identificação ideológica implícita entre a Rainha e o Alvazil, chamando, assim, para o campo moçárabe, a memória da Rainha Teresa, com toda a legitimidade e autoridade que, por direito de sangue, lhe cabiam.

A rejeição de D. Martinho como prelado indicia uma alteração da política de Afonso VI relativamente a Coimbra e ao modo de vida que essa cidade favorecia<sup>52</sup>. A mudança consoma-se após a morte de Sesnando, em 1091, e vai ser reforçada pela entrega do governo da cidade a homens de cultura franca (primeiro Raimundo, em 1092, e depois Henrique de Borgonha, em 1095). Cabe, neste âmbito, relembrar brevemente a problemática, já muito estudada e discutida, da erradicação do rito hispânico em Coimbra e da insubmissão persistente dos mosteiros, nomeadamente Lorvão e Vaca-riça. Na sequência das graves convulsões causadas pela doação do mosteiro de Lorvão à Catedral, por D. Henrique, em 1109 – que levaram ao levantamento da cidade de Coimbra simultaneamente contra o Conde e contra o Bispo –, foi decisivo o período de confrontos entre o Cabido e o Bispado, acompanhado de revoltas dos cidadãos, entre 1111 e 1116, ano a partir do qual se pode considerar que o bispo D. Gonçalo consegue dominar a oposição local à liturgia romana<sup>53</sup>. Ora, o apoio dado por Teresa a D. Telo e ao prospectivo mosteiro, num momento em que as questões religiosas estavam já dirimidas a favor de Roma e de Cluny, leva a ponderar outro tipo de implicações na aliança tácita estabelecida entre ambos.

José Mattoso considera que, na sequência da imposição da reforma religiosa em 1116, «comunidades concelhias nas zonas de Viseu e Coimbra, tendo atraído cavaleiros do Norte, que se associaram aos autóctones, acabaram também por esquecer as velhas questões do ritual e da cultura moçárabe»<sup>54</sup>, colocando, assim, implicitamente a coesão cultural à sombra da identidade religiosa. Mas terá, de facto, a derrota religiosa de 1116 neutralizado o sentido identitário contido nas especificidades sociais e culturais da população moçárabe da Beira e de Coimbra, nomeadamente das respectivas elites? Como sugerimos num estudo anterior<sup>55</sup>, não se pode excluir à partida que, durante esse período, tenha tido lugar uma vivência colectiva diferente da relação entre a religião e a cultura, onde o movimento de contestação religiosa se teria inscrito, mas não comandado, um longo processo de resistência cultural. Um processo entendido como global, modulado de acordo com os diferentes alinhamentos geopolíticos e eclesiásticos ditados pelas circunstâncias de cada momento. A emblemática questão do rito hispânico, aflorando qual ponta de *iceberg*, servira-lhe de bandeira; mas a resistência cultural de raiz moçárabe, independentemente de querelas de fé, parece ter-se prolongado para lá da vitória da liturgia romana.

---

<sup>52</sup> Ver a segunda parte da nota 39.

<sup>53</sup> O magnífico estudo de Pradalié, *Les faux*, cit., continua a ser uma referência fundamental sobre esta problemática, mostrando bem a coalescência de elementos religiosos, políticos e culturais na definição da «causa» moçárabe. Sobre o complexo processo de assimilação da cultura e liturgia romana no espaço monástico de Coimbra, ver J. F. Meirinhos, *Estudos de filosofia medieval: Autores e temas portugueses*. Edições EST/EDIPUCRS, Porto Alegre 2007, pp. 29-39.

<sup>54</sup> Mattoso, *História de Portugal*, cit., p. 43.

<sup>55</sup> Ver Ferreira, «L'action culturelle...», cit..

Nada indica que a prelatura de D. Telo, a concretizar-se, viesse avivar uma apaziguada querela religiosa; mas poderia ter contribuído para uma morte menos súbita da velha Coimbra multifacetada organizada pelo alvazil Sesnando, e das estruturas culturais em que se apoiava. De facto, a decisão de colocar a diocese de Coimbra sob o comando de um fervoroso adepto da reforma veio desestabilizar os pactos implícitos entre as culturas estabelecidas na região, e acelerar o desaparecimento daquela que era menos afectada ao poder. É sintomático que, a partir do último quartel do século XII, a antiga escrita visigótica tenha sido definitivamente substituída pela nova letra carolina, introduzida pelos livros litúrgicos que serviam o rito imposto<sup>56</sup>.

A informação que nos chega pela pena do redactor da *Vita Tellonis* – identificado com Pedro Alfarde, monge cruzado de origem moçárabe<sup>57</sup> que veio a ser o quarto Prior do mosteiro e era, portanto, parte interessada no relato – poderá estar a instrumentalizar a memória de Teresa, colocando-a ao serviço de uma tardia e não abertamente assumida tentativa de reabilitação dos valores culturais perdidos da velha Coimbra<sup>58</sup>. Porém, o favorecimento pela Rainha da eleição de D. Telo e do projecto de fundação de Santa Cruz registado na *Vita Tellonis* é apenas um dos indícios que levam a pensar que a mãe de Afonso Henriques terá sido tudo menos insensível à herança multicultural hispânica. Existem elementos, chegados até nós sem passar por este tipo de filtro, que levam a pensar que, apesar de a sua legitimação política, como filha de Afonso VI, a vincular à defesa da reforma religiosa romana<sup>59</sup>, D. Teresa terá aderido à velha herança multicultural hispânica bem mais profundamente do que a imagem desfocada que dela foi sendo construída permite hoje perceber.

## 5. A Rainha Teresa e a herança multicultural hispânica

A peça mais relevante deste argumentário consiste na tradução parcial, de árabe para latim, do *Secretum Secretorum* pseudo-aristotélico, levada a cabo por um João de Sevilha, *Johanes Hispalensis*, que afirma logo no início do texto ter-lhe essa tarefa

---

<sup>56</sup> Ver Meirinhos, *Estudos de filosofia medieval*, cit., pp. 33-34.

<sup>57</sup> Ver a nota 52.

<sup>58</sup> Morujão, *A Sé de Coimbra*, cit., pp. 103-124, considera que a rivalidade entre a Sé e o Mosteiro tem início em 1148, o que poderia justificar a dureza das palavras de Pedro Alfarde. Porém, nesse momento, o bispo Bernardo de Braga já tinha morrido, e a verdade é que há indícios de que as fricções entre as duas instituições vinham bem de trás e que, curiosamente, D. Afonso Henriques, assumido pela historiografia como promotor e protector de Santa Cruz desde a primeira hora, não exercia eficazmente a sua tutela sobre o mosteiro. De facto, duas cartas papais datadas de 27 de Abril (verosimilmente de 1138), exortam quer o Bispo Bernardo quer Afonso Henriques a respeitar, ou fazer respeitar, os direitos do mosteiro («*Vita Tellonis*», cit., pp. 78-81); e o fólio seguinte da *Vita* está inteiramente ocupado com a descrição da «*episcopi domni Bernardi controuersiam et nostram*» (*Vita Tellonis*, cit., pp. 80-87), onde a atitude de D. Afonso nem sempre se mostra do agrado do mosteiro. Cartas papais documentalmente atestadas, de 1140-1143 (Erdmann, *Das Papsttum*, cit., pp. 193, 197-198 – docs. n.º 33 e 39) atestam ainda que a querela estava activa nos inícios da década de 40.

<sup>59</sup> Ver Ferreira, «*L'action culturelle...*», cit.. Trata-se de um assunto que valeria a pena esclarecer melhor.

sido encomendada por uma «*domna T. [...] regina Hispaniarum*». O *Secretum Secretorum* era um espelho de príncipes redigido sob a forma de conselhos epistolares de Aristóteles ao seu pupilo Alexandre, do qual a versão latina do século XII, aqui referida, reteve apenas o capítulo consagrado à saúde do corpo, sob o título *Epistula Alexandro de dieta seruanda*. A identificação do tradutor concreto correspondente a este *Hispalensis* tem sido controversa, pois vários daqueles que estiveram ligados aos círculos de tradução toledanos do século XII usaram designações semelhantes; os estudos actuais parecem concordar, contudo, que se tratava daquele que se identifica em várias obras como Johanes Hispalensis atque Limiensis, João de Sevilha e Limia, morto o mais tardar em 1157<sup>60</sup>. Além do *Secretum Secretorum*, deixou a tradução de um número importante de obras de medicina, matemática e filosofia (uma delas dedicada em 1134 ao então arcebispo de Toledo, Raymond de la Sauvetat), e foi autor de um tratado de astrologia. Contrariamente ao método habitual da chamada «escola» de Toledo, não fazia equipa com um falante de árabe que traduzisse para vulgar o texto que iria depois ser transposto para latim, mas vertia directamente o árabe em latim, o que denuncia o seu bilinguismo e, portanto, a sua participação plena nos universos culturais do Norte e do Sul da Península. Mais um moçárabe, como se vê.

Não há, na primeira metade do século XII hispânico, outra mulher intitulada Rainha com nome começado por *T* a não ser Teresa de Portugal<sup>61</sup>. Além disso, a adição de «*Limiensis*» ao nome do tradutor em vários dos seus trabalhos, bem como a declaração, presente em alguns, de terem sido realizados em Limia (um deles é mais preciso, e informa que foi concluído em Limia a 11 de março de 1135), parecem eliminar qualquer dúvida razoável sobre a identificação da destinatária do *Secretum Secretorum* com a nossa protagonista.

Na verdade, são bem conhecidas as pretensões da Rainha Teresa sobre os territórios galegos de Toronho e de Limia, e é precisamente em Limia, de que Fernão Peres de Trava era tenente, que Teresa passa os dois últimos anos da sua vida, entre 1128 e 1130. A sua autoridade sobre Limia, sozinha ou em conjunto com o Conde de Trava, é claramente afirmada em documentos da década de 1120, antes e durante o seu exílio<sup>62</sup>.

Além disso, entre os escritos de João de Sevilha e Limia encontra-se um outro que confirma a sua ligação à época, aos domínios e aos círculos de D. Teresa. Trata-se de uma receita da sua autoria contra os cálculos renais<sup>63</sup>, que era destinada ao Papa, aliás anti-Papa, Gregório VIII (1118-1121), ou seja, a Maurício de Limoges, dito Bur-

---

<sup>60</sup> Para mais informações sobre este tradutor e a sua obra, acompanhadas de indicações bibliográficas relevantes, ver Ferreira, «L'action culturelle...», cit..

<sup>61</sup> «*Regina T.*» é, curiosamente, a forma como o Papa Pascoal II se dirige a Teresa numa carta de 1116; e um dos manuscritos do *Secretum Secretorum* desdobra mesmo a inicial em «*Tharaesia*». Ver, para outros dados sobre esta discussão, J.F. Meirinhos, «Ecos da renovação filosófica do século XII em Portugal no tempo de Afonso Henriques», in *Actas do 2.º Congresso Histórico de Guimarães (D. Afonso Henriques e a sua época)*, vol. IV, Câmara Municipal, Guimarães 1997, pp. 152-170; Meirinhos, *Estudos de filosofia medieval...*, cit., pp. 43-62; e Ferreira, «L'action culturelle...», cit.

<sup>62</sup> Estes documentos estão identificados em Ferreira, «L'action culturelle...», cit., onde também se transcrevem e comentam as passagens mais significativas. Ver também a nota 36 do presente estudo.

<sup>63</sup> Encontra-se preservada em Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 5311, fol. 41vb.

dino, bispo de Coimbra após a morte de Crescónio, entre 1099 e 1109, e arcebispo de Braga entre 1109 e 1118<sup>64</sup>. Reforçam-se, assim, os laços de João de Sevilha e Limia com o território portugalense, transparecendo ainda, deste conjunto de elementos, uma itinerância do tradutor com passagem em Coimbra, principal centro da cultura moçárabe no Ocidente peninsular, como Toledo o era no centro da península.

Tudo isto se conjuga para mostrar uma vertente da vida de Teresa que a História, mais uma vez, decidiu não explorar: a de mecenas das letras e, mais notável do que isso, de precursora do interesse pelas obras em língua árabe, que ainda não se tinha manifestado nos meios cultos toledanos, onde irá surgir apenas na década de 1130. João de Sevilha, sem dúvida um moçárabe e talvez um clérigo, como a sua capacidade de traduzir directamente do árabe ao latim deixa adivinhar, abandona o território mouro onde o topónimo que acompanha o seu nome o coloca, mas não se fixa nem em Toledo nem em Coimbra, bastiões da sua cultura em território cristão<sup>65</sup>. O tradutor poderá ter deixado a cidade com a sua protectora na sequência das convulsões de 1128, procurando e encontrando acolhimento nos domínios limienses da Rainha Teresa e do Conde de Trava, onde permanecia ainda em 1135, já depois da morte da rainha, e onde deverá ter escrito uma parte considerável da sua obra.

Mas voltemos a Coimbra e a Santa Cruz. Apenas se admitirmos uma distinção fundamental entre a oposição a Roma e a identificação com os valores e práticas da herança multicultural tão própria de Coimbra, poderemos entender que, por um lado, tenha sido já sob o governo da Rainha, em 1116, que o bispo Gonçalo conseguiu finalmente subjugar o rito hispânico; e, por outro, que Teresa tenha acolhido o moçárabe João de Sevilha sob a sua protecção. É importante notar que, logo a partir de 1113, o segundo ano do seu governo, a presença do bispo nos diplomas da Rainha se torna mais rara, e cessa quase por completo em 1122<sup>66</sup>. Há sem dúvida um afastamento entre o prelado e a corte, mesmo que não haja recuo no apoio às políticas religiosas por ele defendidas. O sentido desta atitude encontramos-lo no episódio sobre a fundação de Santa Cruz e na recusa da eleição de Telo como bispo de Coimbra, que recobrem o que se afigura ser uma funda dissensão cultural entre Teresa e Afonso Henriques, que nada tem que ver com um rito já revogado mas, segundo entendemos, com a posição de aceitação ou rejeição relativamente à cultura moçárabe e àqueles que continuavam a participar dos valores e tradições que, para além do rito, lhe eram próprias.

Recordemos, em apoio desta interpretação, o bem conhecido momento de outra hagiografia de Santa Cruz, a *Vita Theotoniis*, em que o Rei é severamente repreendido pelo primeiro Abade de Santa Cruz, São Teotónio, por regressar de uma das suas campanhas militares no Sul (identificada na *Crónica de 1419* com Ourique) acompanhado de uma multidão de prisioneiros moçárabes que o Abade fez imedia-

---

<sup>64</sup> Sobre Maurício Burdino e o seu percurso, ver F. Renzi, «*Imperator Burdinum Hispanum Romanae sedi violenter imposuit: a research proposal on the archbishop of Braga and antipope Gregory viii, Maurice 'Burdin'*», *Imago Temporis. Medium Aevum XII* (2018) 211-235.

<sup>65</sup> Ver Meirinhos, «Ecos da renovação...», cit., p. 166.

<sup>66</sup> Ver Amaral – Barroca, *A condessa-rainha*, cit., pp. 284-285.

tamente libertar<sup>67</sup>. A representação de Afonso Henriques como alguém cuja atitude relativamente ao mundo moçárabe se pauta pela incapacidade de reconhecimento e pela repressão violenta torna-se correlativa da falta de benevolência que os textos hagiográficos de Santa Cruz, sobretudo a *Vita Tellonis*, manifestam relativamente à personagem do Rei na sua juventude. Esta perspectiva crítica reforça um conjunto de indicações textuais não explícitas, mas que autorizam uma leitura diferente do papel desempenhado por Teresa na fundação do mosteiro; além disso, traz para o debate a imbricação entre o destino da cultura moçárabe e as questões político-religiosas em torno da fundação do reino de Portugal.

## 6. As emergentes brumas da memória

Rainha entre dois Mundos, entre duas Culturas, entre dois Tempos, Teresa não escolheu. Não soube? Não pôde? Não quis? Sobre isso, não podemos mais do que conjecturar. Talvez considerasse que essa posição era a que melhor convinha à sua função de «*regina portugalensium*»: por um lado, defender e governar a terra que tinha de seu pai de acordo com o projecto que este definira; por outro, proteger as crenças, usos e formas de viver dos que nessa terra tinham raízes. A posteridade aprisionou-a numa fronteira mal esboçada, lugar de sombras entre a luz e as trevas. Já no século XII, os *Anais Portugueses*, ao fixarem a morte de Teresa no dia 1 de Novembro<sup>68</sup>, dão testemunho de que está em construção uma memória da Rainha fortemente negativa. No calendário litúrgico católico, esta data corresponde, desde o século VIII, ao dia de Todos-os-Santos, sobrepondo-se à arreigada celebração pagã da noite dos mortos, a 31 de Outubro<sup>69</sup>. A tentativa de assimilação cristã desta data não obteve completo sucesso, tendo a festividade de Todos-os-Santos absorvido grande parte do significado e dos rituais da noite que a precedia<sup>70</sup>. É, pois, nesta data som-

<sup>67</sup> *Vita Theotonis*, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, ed. A. Nascimento, Edições Colibri, Lisboa 1998, pp. 138-222, cit., p. 176.

<sup>68</sup> O *Livro das Kalendas* da Sé de Coimbra, preservado numa cópia do séc. XVI, regista a morte de Teresa nesse mesmo dia, embora refira, erradamente, ao ano anterior (*Liber Anniversariorum Ecclesiae Cathedralis Colimbriensis (Livro das Kalendas)*, ed. P. David e T.S. Soares, Faculdade de Letras de Coimbra, Coimbra 1948, vol. II, p. 222).

<sup>69</sup> Sobre a forma como o ano litúrgico católico foi concebido, estruturando-se sobre os momentos-chave do ano solar que escandiam, com os seus ritos e ritmos próprios, o tempo cíclico anual das tradições pagãs arcaicas, ver G. Durand, *La Foi du cordonnier*, Denoel, Paris 1984, pp. 51-76. Este processo corresponde à noção de pseudomorfose, tomada da mineralogia e adaptada por O. Spengler, *The Decline of the West*, vol. II (tradução da edição alemã de 1923), G. Allen and Unwin, London 1928, p. 189, para o âmbito das ciências humanas, pondo em destaque que, num período de transição cultural, uma nova cultura mais produtiva, mas menos enraizada do que a anterior se conforma exteriormente com as estruturas prévias e arreigadas, procurando desviar-lhes o sentido.

<sup>70</sup> A tal ponto que, por volta de 1030, o abade cluniacense Odilo renova a tentativa, instituindo, a 2 de Novembro, uma festa em memória dos defuntos queridos da colectividade (M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Beauchesne, Paris 1997, p. 145) que, com o advento do Purgatório, acaba por se generalizar a todo o cristianismo.

bria, inculcadamente ligada à ideia de morte e de mal imanente, que vai ser lembrada D. Teresa. Em completo contraste, o dia que os *Anais* atribuem à morte de seu marido, D. Henrique, situa-se no pólo oposto da roda do ano, a 1 de Maio, data primaveril por excelência, associada, nas crenças arcaicas, à celebração da vida e da fecundidade renascente<sup>71</sup>. Este significado vai ecoar triunfalmente na data de 24 de Junho, festa de São João Baptista, o profeta anunciador de Cristo, celebrado no solstício de Verão – fenómeno que se compagina, desde tempos imemoriais, com a vitória da luz sobre as trevas –, onde os mesmos *Anais* situam a batalha de S. Mamede, sendo aí Teresa vencida e deposta por seu filho.

Assim codificadas de forma quase subliminar, ficam lançadas as bases do contraste ético que a tradição historiográfica irá paulatinamente construir entre o caótico tempo e a obscura ordem anteriores à nacionalidade, por um lado, e, por outro, o novo mundo, declaradamente dominado pelo princípio do masculino, pelo catolicismo romano e pela lógica guerreira, que irá ser fundado pelo filho do Conde D. Henrique, Afonso Henriques. Para ele, a glória das manhãs anunciadas pela «primeira tarde portuguesa», como sugestivamente é designado por José Mattoso o confronto de S. Mamede. Para a Rainha Teresa, as brumas da memória.

*Perginho, 1 de Novembro de 2021*

---

<sup>71</sup> Assim se opõem os ritos celtas de Samhain e Beltane, duas das chamadas portas do ano, momentos de intercomunicação entre este mundo e o outro, marcados por polaridades opostas.





ELEONORA LOMBARDO\*

## Potere secolare e autorità ecclesiastica nel Midi secondo i sermoni di *Pietro Hispani* OP

**Resumo:** I sermoni *de tempore* del domenicano Pietro Hispani nascondono un piccolo tesoro di informazioni sulle modalità con cui un frate predicatore intendesse costruire una società ideale in grado di annichilire i problemi che ogni giorno gli si presentavano agli occhi. Corruzione morale ed economica di laici ed ecclesiastici, una Chiesa incapace di porsi alla guida del proprio popolo, una moltitudine di predicatori incapaci, inetti e causa di confusione tra i fedeli e il dilagare dell'eterodossia, soprattutto eretica, imperversavano e inquinavano il lento fluire della vita comunitaria. Dopo aver inquadrato l'opera, anzi le opere, di Pietro Hispani, l'articolo offre una rassegna delle posizioni del predicatore relative allo stato, reale e ideale, di una cittadina del Midi a metà Duecento.

**Palavras-chave:** Pietro Hispani, Sermoni medievali, *Ordo fratrum Praedicatorum*, Eresia, Midi, Predicatori.

**Abstract:** Peter Hispani's *sermones de tempore* hide a small treasure of information on how a friar of the Dominican Order intended to build an ideal society skilled to overcome the problems he faced during his everyday activity. Moral and economic corruption of the laity and clergy, a Church unable to lead its own people, a multitude of incapable, inept preachers bringing confusion among God's flock, and above all the spread of heterodoxy, especially heretical, were raging and polluting the slow flow of community life. After framing the work, or rather the works, written by Peter Hispani, the essay offers an insight into the preacher's views relating to the actual and ideal social life of a town in the Midi in the mid-thirteenth century.

---

\* Questo saggio è uno dei risultati del progetto di post-dottorato FCT SFRH/BPD/1143/2015 intitolato "Preaching in Medieval Iberia: the sermons attributed to Petrus Hispanus (pope John XXI)", conclusosi ad agosto 2019 e ospitato presso l'Instituto de Filosofia – IF e il CITCEM entrambi nella Faculdade de Letras da Universidade do Porto ed anche del progetto di ricerca Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus – 1, finanziato dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/MHC-FIL/0216/2014) e ospitato presso l'Instituto de Filosofia e-mail: elombardo@letras.up.pt. Il testo rimanda allo stato delle ricerche gennaio 2021. In sede di correzione di bozze ho solamente modificato il nome dell'autore sulla base delle scoperte più recenti, in modo da rendere più semplice in futuro rintracciare gli studi su questa raccolta e il suo autore.

**Keywords:** Peter Hispani, Medieval sermons, *Ordo fratrum Praedicatorum*, Heresy, Midi, Preachers.

All'interno della complessa vicenda che vide i frati predicatori coinvolti nelle vicende politiche, sociali e religiose del Midi poco dopo la metà del XIII secolo, l'azione pastorale dei seguaci di Domenico è rimasta per lungo tempo in ombra per la mancanza di fonti omiletiche che avessero in quella zona il centro delle proprie attività. Sono state da poco superate le affermazioni di Henri Vicaire che, lamentando la totale perdita di sermoni domenicani dell'area, riteneva che ciò fosse causato dalla dirompente nascita dell'inquisizione, la quale «s'oppose directement à la prédication typique des Prêcheurs, qu'elle rend rapidement stérile, sinon impossible»<sup>1</sup>. Pur con i dovuti adattamenti, le affermazioni di Riccardo Parmeggiani relative ai domenicani bolognesi si possono estendere anche alla situazione provenzale. Lo studioso afferma infatti che l'attività dei frati e dei loro *studia* non era finalizzata solamente alla formazione inquisitoriale, essi anzi consideravano l'*utilitas ecclesie* nel suo complesso il necessario compimento della loro missione in mezzo al popolo<sup>2</sup>. Ma quale fu effettivamente l'utilità della chiesa nella Francia meridionale secondo quanto da espresso nei sermoni dei Predicatori? Quali margini di manovra rivendicavano per sé e quali gli obbiettivi delle loro parole?

Le pagine che seguono intendono illustrare le posizioni dell'unico membro dell'*Ordo fratrum Praedicatorum*, attivo nel Midi intorno agli anni '50 del XIII secolo e morto nel 1279<sup>3</sup>, le cui collezioni di sermoni si sono conservate fino ai nostri giorni e che ebbe come centro della propria formazione e azione proprio l'area compresa tra Castres, Toulouse e Albi. Dopo aver cercato di individuare alcune caratteristiche utili ad inquadrare l'autore della raccolta presa in oggetto e l'importanza della sua opera

---

<sup>1</sup> M.-H. Vicaire, «L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217) de la prédication de saint Dominique», in *Saint Dominique en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 1) Privat, Toulouse 1957, pp. 135-158, pp. 40 e 47. L'autore non nega l'importanza della missione pastorale dei Predicatori, ma la confina essenzialmente all'interno del compito inquisitoriale: «Rappelons simplement que l'intention pastorale [dell'inquisitore ndr] est première, aussi, dans cette activité, si choquante qu'elle nos apparaisse. L'inquisition n'est pas d'abord une "police de la foi", comme on la dénomme parfois et son but premier n'est pas de protéger le credo de l'Église ou de mettre l'hérésiarque hors d'état de nuire à la croyance et par conséquent au salut des chrétiens, mais de convaincre l'hérétique d'opposition à la foi chrétienne et de la convertir, serait-ce par la crainte salutaire de la peine qui, imaginait-on, le ferait rentrer en lui-même. D'autre part, l'activité de l'inquisiteur conserve une part importante de prédication. À l'époque qui nous occupe la "prédication générale", qui est une sorte de mission d'ensemble, et les diverses démarches du temps de grâce qui constituent la première étape dans la procédure de l'office, possèdent une efficacité pastorale indéniable, tant pour alerter les incertains, rectifier la croyance des non-avertis et affermir la foi des fidèles que pour inquiéter les mal-sentants» (ibid.).

<sup>2</sup> R. Parmeggiani, *Explicatio super officio Inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, (Temi e testi 112) Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012, pp. 119-120.

<sup>3</sup> Per un profilo biografico dell'autore si rimanda a E. Lombardo, «Combattere l'eresia, predicare la fede. Sermoni antiereticali del frate predicatore Pietro Hispani nella Linguadoca della seconda metà del XIII secolo», *Revue Mabillon* 34/95 (2023), in corso di stampa.

all'interno della storiografia sull'ordine dei Frati Predicatori e della storia provenzale, il racconto seguirà le sue parole scegliendo le più significative al fine di comprendere la sua visione del delicato rapporto che doveva intercorrere tra potere e fede.

## 1. *Status quaestionis*

I sermoni tradizionalmente attribuiti ad un non meglio identificato Pietro Ispano<sup>4</sup> sono divisi in due collezioni principali: una contiene i sermoni *de tempore*, redatti in due versioni, e l'altra consiste in una breve collezione di *de sanctis*<sup>5</sup>. Sebbene la storiografia abbia già ampiamente tentato di identificare gli autori conosciuti sotto il nome di *Pietro Hispanus* nel corso del XIII secolo, fino ad ora nessuno ha provato ad affrontare la parte omiletica del corpus petrino<sup>6</sup>. Nel *Repertorium* di Schneyer è segnalata la sola lista dei sermoni per le domeniche dell'anno, in entrambe le sue versioni, una conservata a Firenze e parzialmente ad Avignone e l'altra a Barcellona. Lo studioso tedesco, però, riconobbe erroneamente nel predicatore "Petrus Hispanus" il suo omonimo e pontefice Giovanni XXI<sup>7</sup>. Tale identificazione è confutata da

---

<sup>4</sup> L'articolo fa riferimento allo stato degli studi a gennaio 2021. Successivamente sono riuscite a identificare con sicurezza l'autore di questi sermoni vd. Lombardo, «Combattere...», cit..

<sup>5</sup> Contenuti rispettivamente nei manoscritti Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., ms. E.1.589 (d'ora in poi *FBC*); Avignone, Bibliothèque Municipale, ms. 597, ff. 43vbis, 99rb-141vb; Barcellona, Arquivo de la Corona de Aragona, Ripoll 120» e Cremona, Biblioteca Comunale, ms. 13, ff. 1ra-24vb (d'ora in poi *CBC*).

<sup>6</sup> A. D' Ors, «Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum», *Speculum* 35/1 (1997) 21-71; «Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Further documents and problems», *Speculum* 39/2 (2001) 209-254, «Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (III). Petrus Alfonsi? or "Petrus Ferrandi"?», *Speculum* 41/2 (2003) 249-303; J.F. Meirinhos, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para una diferenciação de autores», *Revista espanhola de filosofia medieval* 3 (1996) 51-76; S. Tugwell, «Petrus Hispanus: Comments on Some Proposed Identifications», *Speculum* 37/2 (1999) 103-113 e 2006; B. Figliuolo, «A further Note on 'Peter of Spain'», *Vivarium* 48 (2010) 368-369. Qualche riga relativa alla questione, sebbene trattata in modo ancora piuttosto confuso, si trova nel recente A. Norte (2020), «*João XXI, clérigo português, pastor universal*», in C. Fiolhais – J. Eduardo Franco – J. P. Paiva (dir.), *História global de Portugal*, Lisboa: Circulo de Leitores, pp. 245-250: 247.

<sup>7</sup> J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones für die Zeit 1150-1350*, vol. 4, Aschendorff, Münster 1974, pp. 652-663. D'ora in avanti Schn., seguito da numero di volume, p., n° sermone (indicazione liturgica). Su Pietro Ispano – Giovanni XXI si vedano: G. Frare, «Le vicende del sepolcro di papa Giovanni XXI», *Estudos italianos em Portugal* 17-18 (1958-1959) 64-69; M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277)*, in *Gesammelte Akademieabhandlungen*, vol. II, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979, pp. 1123-1254 (Orig.: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1936); *Les Registres de Grégoire X et de Jean XXI (1272 – 1277). Recueil des bulles de ce pape*, ed. J. GUIRAND, Éditions de Bocard, Paris 1892-1906; V. Mazzi-Belli, «Pietro Hispano papa Giovanni XXI», *Rivista di storia della medicina* 15 (1971) 39-87; J.F. Meirinhos, «Giovanni XXI», in *Enciclopedia dei Papi*, Enciclopedia Treccani, Roma 2000, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-xxi\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-xxi_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/); J. Moreau, «Un pape portugais: Jean XXI, dénommé Pierre d'Espagne», *Teoresi* 34 (1979) 391-407; A. Paravicini Bagliani, *Il papato nel secolo XIII: Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010,

diversi passaggi rintracciabili nei sermoni che indicano con certezza l'appartenenza di questo predicatore all'*Ordo Fratrum Praedicatorum*<sup>8</sup>.

## 2. I sermones de tempore

La collezione, anzi le collezioni, dei sermoni per le domeniche dell'anno sono conservate in tre manoscritti: uno a Firenze, il secondo ad Avignone e l'ultimo a Barcellona. Si tratta di due versioni della stessa opera, una lunga e una che potremmo definire breve solo con le dovute precauzioni<sup>9</sup>. L'unico manoscritto a riportare il nome del predicatore è il fiorentino che a f. 1ra dice: «incipiunt sermones dominicales fratris Petri Ispani de ordine Predicatorum» e, in chiusura d'opera: «Expliciunt sermones fratris Petri Ispani ordinis fratrum Predicatorum. Conventus sancte Marie Novelle de Florentia Ordinis Predicatorum»<sup>10</sup>.

L'identificazione di questo frate Pietro si sta rivelando complessa, ma diversi indizi permettono di collocarne l'azione pastorale nella Provenza domenicana della metà del XIII secolo. Potrebbe in effetti trattarsi di quel Petrus Hispani noto a Bernardo Gui, il quale riporta alcune notizie relative alla sua attività tra il 1249 e il 1279, anno della sua morte. Nel Midi, egli fu certamente coinvolto nella predicazione antieretica e anti giudaica. Per confutare le dottrine ebraiche, egli non adottò le soluzioni derivate dalla lotta antitalmudica destatasi a Parigi<sup>11</sup>, preferendo invece trasferire nel nuovo

---

pp. 60-61; G. Petella, «Sull'identità di Pietro Ispano, medico in Siena e poi Papa col filosofo dantesco», *Bollettino senese di storia patria* 6 (1899) 277-329; J.M.C. Pontes, «À propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalsis, le pape Jean XXI (†1277), est-elle nécessaire?», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 44 (1977) 220-230.

<sup>8</sup> Innanzitutto il predicatore utilizza la liturgia della Curia romana attestata a partire dalla seconda metà del XIII secolo e adottata dai frati predicatori (vd. P. Gleeson, «The pre-Humbertian liturgical sources revisited», in L.E. Boyle – P.-M. Gy (dir.) – *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV.L.1* (Collection de l'École française de Rome 327) École française de Rome, Roma 2004, pp. 99-114; P.R. Rocha, «Liturgia della Cappella Papale, liturgia dei frati minori e liturgia dei frati predicatori», L.E. Boyle – P.-M. Gy (dir.) – *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV.L.1* (Collection de l'École française de Rome, 327) École française de Rome, Roma 2004, pp. 120-125). Sul foglio *FBC*, f. 1ra inoltre è riportata l'attribuzione: «Incipiunt sermones dominicales fratris Petri Yspani de Ordine Predicatorum». In ultimo a f. 38va-38vb egli si inserisce tra quei predicatori che sono cani del Signore, tipica definizione dei figli di Domenico.

<sup>9</sup> Il manoscritto fiorentino riporta la versione estesa dell'opera completa, mentre quello avignone ne copia solamente una parte. Il rapporto filologico tra il manoscritto di Firenze e quello di Avignone sarà oggetto di approfondimenti a breve. La copia barcellonense contiene sermoni più brevi, ma crea suddivisioni dei testi e inserisce *auctoritates* non rintracciabili altrove. cfr. E. Lombardo, «Discovering a Preacher and his Work. First Approaches to Petrus Hispanus' Sermon Collections», *Enrahonar Supplement Issue* (2018) 411- 427, 413-414.

<sup>10</sup> *FBC*, f. 1ra e f. 101ra.

<sup>11</sup> Si vedano a titolo di confronto: N. Bériou, «Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle», in G. Dahan – E. Nicolas (eds.), *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*, Les éditions du Cerf, Paris 1999, pp. 211-237, pp. 217-222 e pp. 233-234 e J. Hanska, «Sermons on the Tenth Sunday after Holy Trinity. Another Occasion for Anti-Jewish

contesto ciò che aveva probabilmente ereditato se non da una precedente campagna di predicazione almeno dal patrimonio polemistico elaborato a partire dal Concilio Lateranense IV e sviluppato in seguito nel sud della Francia ai tempi della crociata contro gli albigesi anche per influsso dell'ampio dibattito già sviluppatosi in Aragona<sup>12</sup>. Si spiegano così anche i frequenti richiami ai musulmani, che spesso formano un trio con le altre due forme di miscredenza (ebraica ed eretica)<sup>13</sup>. Tutti questi indizi porterebbero a pensare che tale predicatore potrebbe essere quel Pietro di Spagna conosciuto da Étienne de Bourbon. Come giustamente notato da Angel d'Ors nel suo ultimo articolo sull'identità dell'autore delle *Summularum*:

«As far as the testimony of Quétif-Echard is concerned, Étienne de Bourbon († c. 1261) is said to have had a personal connection with a certain “Petrus Ferrandi”, who they also think worked with St Dominic in the south of France and later became Provincial of Spain. Lecoy de la Marche, in the “Introduction” to his edition of the work of Étienne de Bourbon, repeats these assertions. I am unaware of the source of these claims (the first part of which seems to be built on Taegio’s grounds), since although Étienne de Bourbon’s work actually does refer in various places to a “frater Petrus Hispanus”, it does not provide us with any information that could enable us to identify him with “Petrus Ferrandi”. Nor does the testimony of Quétif-Echard relate this “Petrus Ferrandi” explicitly to our Pedro Ferrando, but there is no reason to rule out their being the same person».<sup>14</sup>

In ogni caso, non è possibile stabilire con certezza la coincidenza dei due frati chiamati “Pietro”, in quanto il riferimento di Étienne de Bourbon è troppo breve per fornire materiali utili per la comparazione con i sermoni.

### 3. Una questione aperta: i *sermones de sanctis*

Passando rapidamente ad una delle altre collezioni attribuite a Pietro Ispano, è merito di José Maria da Cruz Pontes aver trovato la breve raccolta di sermoni *de sanctis* risalente a un predicatore omonimo e custodita nel manoscritto Cremona, Biblioteca Municipale, ms. 13, ff. 1ra-24vb. La notizia, però, non destò particolari attenzioni, almeno fino alla pubblicazione del catalogo delle opere di Pietro Ispano da parte di José Meirinhos nel 2011<sup>15</sup>. Come l'autore dei sermoni fiorentini, anche quello dei *de*

---

Preaching», in J. Adams – J. Hanska (eds.), *The Jewish-Christian encounter in medieval preaching*, (Routledge research in Medieval studies 6) Routledge, New York 2015, pp. 195-213, pp. 200-204.

<sup>12</sup> G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 362-422; C. Soussen-Max, «La nouvelle polémique juive au XIIIe siècle: la dénonciation des rites chrétiens par les sages de Languedoc et des territoires aragonais», in J. Gázquez – J.V. Tolan (coords.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Casa de Velázquez, Madrid 2013, pp. 175-189.

<sup>13</sup> Cfr. per esempio *FBC*, f. 84ra, 97ra e 99ra.

<sup>14</sup> D'Ors, «Petrus Hispanus (II)...», cit., p. 278.

<sup>15</sup> J.M.C. PONTES (1977), «À propos d'un centenaire...», 227 ; J.F. Meirinhos, *Catálogo dos*

*sanctis* mostra un vivo interesse per le arti mediche. Sebbene nessuno dei due sembri avere una formazione in questo senso, entrambi si avvalgono di dettagliate descrizioni di pratiche curative per rafforzare il proprio discorso. Nel sermone per la Domenica in Quinquagesima, per esempio, il peccato viene paragonato dal medico del corpo ad una piaga: come quest'ultima si pulisce con un impiastro o pozione, così il medico spirituale può sanare l'anima con la medicina della preghiera<sup>16</sup>. Il medico fisico che si trova di fronte a una grave malattia darà una medicina solida, ad azione più veloce, al malato – si dice ancora nella terza Domenica di Quaresima –, a sua volta quello dello spirito curerà con una penitenza severa l'anima peccatrice<sup>17</sup>. Nel testo per i santi Filippo e Giacomo, invece, l'autore del santorale elenca quattro rimedi biblici per la cura delle malattie degli occhi: il lavaggio con il fango, la bile di pesce, il collirio, l'imposizione delle mani. Ogni rimedio è accompagnato dal riferimento scritturale e da un'interpretazione morale, indizio dell'origine puramente biblica della citazione<sup>18</sup>. L'interesse per l'uso in senso allegorico di immagini ricavabili dalla medicina, in ogni caso, è molto esteso nei sermoni per le domeniche, mentre si rivela puramente occasionale e tradizionale nel *de sanctis*. Essendo comunque la figura del medico fisico inusuale nei sermoni dell'epoca, mentre è comune l'immagine del medico spirituale – sia esso

---

*manuscriptos de Pedro Hispano*, Gulbenkian Lisboa 2011, pp. 74-75. Cfr. G. Mazzatinti, «Cremona», in *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, vol. 70, Olschki, Roma 1939, pp. 10-11.

<sup>16</sup> *FBC*, f. 20va. «Tercio unde eius infirmitas curatur et miseria releuatur. Et hoc in tribus ostenditur. Ille enim celestis medicus qui conficit suauitatis unguentas tria recipit semina de ipsius ifirmi apoteca. Ideo semina, quia ipse in eo ipse seminauerat [*ms. seminareuerat, -ret- exp.*] et ide conficit mirabile sanitatis malagma uel emplastrum quo potest curari cuiuslibet apostema».

<sup>17</sup> *FBC*, f. 27ra. «Quarto medico, quia est medicus utilior et, ut sic dicam, necessarius eo enim discunt de pulsibus. Ex medicina spiritualis penitentia est, secundum quod dicitur Eccli. [38, 2]: *A Deo est omnis medela*. Quod enim de peccatis agitur penitentia Dei est gratia, ut supra dicitur: dictus est Iesus in desertum etc. Item altissimus de terra, idest peccatore uili et misero. Creauit medicinam, idest penitentiam, et dicitur de peccatore illam creare. Nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccatum. Vnde Gilbertus: «male fecit quis bene utitur, et non est humilior in conscientia, feruentior in penitentia, sollicitior in cautela». Vnde Rg. XI [IRg. 11, 6] dicit gratia. Et sicut illa medicina conformatur quo fatur solida substantia quando nebula implicata transgreditur festinando, sic illa penitentia optima est, que fit cito et sine mora et forte. Secundum hoc simile dictum est illud Eccli. [43, 24]: *Medicina omnium in festinationem nebule*. Et ideo bene dicitur: *cor et fel et iecur sunt necessaria ad medicamentum* [Tob. 6, 5]. Vtiliter ut in illis tribus notantur tres partes penitentiae in quibus anime medicina. Et nota quod qui uult medicinam accipere tria facit specialiter. Solet enim talis medicum sapientem querere, sic penitentes confessorem debent querere sapientiore quam poterit. Si eni maliquis uellet, non solum dico medicinam accipere, sed etiam capam sibi facere uel insoculari pitatorum ponere, iret ad illum qui melius sciret scindere et facere et suere, quanto magis in salute anime hoc facere non dico! Quod aliquis debeat proprium confessorem spernere, immodum semel in anno statum suum ostendere, sed nihilominus potest et totum est, postea alios medicos peritiores cosulere. Et miser homo qui centum uidet medicos et patitur dolorem in capite! Qui numquam fuit locutus alicui! Sed miserior qui pluries uidet predicantes, qui sciret ei de salute consulere!».

<sup>18</sup> *CBC*, f. 19va. «Nota etiam quo quatuor notabilia remedia inuenimus in biblia ad curam oculorum. Remedium luti et lauacri, Io. IX. Item fellis piscis, Thob. XI. Item collirii, Apc. 3. Item impositionis manus, Act. IX In felle piscis contritio et compunctio e peccatis. In luto de sputo facto et lauacro Siloe peccatorum humilis confessio. In collirio satisfactio fidelis. In impositione manus siue in tactu collatio fidei, per dilectionem operantis uel absolutionem.».

Cristo, il confessore o il predicatore – si può ritenere che tali passaggi siano indizi, se non prove, del fatto che le due raccolte fossero opera di uno stesso predicatore. A ulteriore sostegno di tale ipotesi si può addurre un'affermazione rintracciabile del ciclo fiorentino sia nel testo per la dodicesima domenica *post Pascham* del ciclo fiorentino sia in quello per la Circoncisione di quello cremasco. Nel primo il predicatore scrive:

«*Quidam dicunt Deum tuum, quidam angelum, quidam hominem purum, quidam fantasticum, quidam quia bonus est alii non. Sed hic innitur que sit uera fides. Testibus enim preordinatis a Deo quibus nihil potest abici, quia non debeat eis credi. Patet que sit regula uere et certe fidei. Et nos inquit testimonium. Is. (43, 10): Vos testes mei etc. Et si queratur quomodo fidei eius isti sunt uere testes. Notandum quod triplex est fides uel tria genera credentium*»<sup>19</sup>.

Parimenti, nel secondo, all'interno del santorale, viene detto:

«*Vera est absque simulatione fantasmatis ueritatem habens carnis, Lc. ultimo (24, 39): Palpate et uidete quia spiritus carnem et ossa non habet etc. Rm. I (1, 3): Factus est ex semine Dauid secundum carnem, quod est contra hereticos quosdam qui dicunt Christum non fuisse hominem uerum sed fantasticum propter illud apostolicum ad Phil. [2, 7]: In similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo. [...] contra manicheos qui dicunt Christum habuisse carnem fantasticam*»<sup>20</sup>.

Si tratta di due passaggi antidualistici, con una forte componente agostiniana, derivante probabilmente da qualche manuale per la predicazione antieretica del tipo che doveva risultare diffuso già agli albori dell'ordine fondato da Domenico di Caleruega e che doveva risultare particolarmente utile nelle aree in cui i suoi membri si trovavano a dover agire, cioè in Linguadoca e nel nord Italia<sup>21</sup>. L'attribuzione di entrambe le raccolte allo stesso autore è possibile solamente nel momento in cui si accetti la precedenza cronologica dei *de tempore* rispetto ai *de sanctis*, redatti con certezza dopo il 1253, anno di canonizzazione di Pietro da Verona, a cui sono dedicati due sermoni nel manoscritto di Cremona<sup>22</sup>. Per la loro natura di sermoni modello,

<sup>19</sup> *FBC*, f. 46va

<sup>20</sup> *CBC*, f. 16ra.

<sup>21</sup> A. Dondaine, *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles. Documents et étude*, (Collected studies series 324) Variorum, Aldershot 1990, IV (pp. 234-324); R. Manselli, *L'eresia del male*, Morano editore, Napoli 1980, pp. 274-286; J. Paul, «La parole hérétique en Languedoc au milieu du XIIIe siècle», in *La parole sacrée: formes, fonctions, sens (XI-XV siècle)*, (Cahiers de Fanjeaux 47) Privat, Toulouse 2013, pp. 287-308; *Liber Suprastella*, ed. C. BRUSCHI, (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 15) Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2008, pp. VII-XII; *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum: Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*, ed. C. HOECKER, (Edizionale nazionale dei testi mediolatini 4) SISMEL, Firenze 2001, pp. XXXV-XLII, LXXV-LXXIX; Parmeggiani, *Origini e sviluppi*, cit., VII-LXV.

<sup>22</sup> *CBC*, ff. 16vb-17ra e 17ra-18ra. Il fatto che si usi la liturgia per Pietro Martire, *la Legenda Aurea*, e che i sermoni siano correttamente collocati nella sequenza del calendario liturgico porterebbe a spostare ulteriormente la composizione dei *de sanctis* almeno agli anni '60 del secolo.

peraltro costruiti in modo abbastanza semplice e con pochi riferimenti ad autori patristici, la collezione dei *de sanctis* non permette, da sola, di comprendere il rapporto dell'autore con il luogo in cui la sua azione pastorale si dispiegava. I riferimenti ai poteri, ecclesiastico e cittadino, infatti, procedono per *topoi* dell'epoca, come nel caso del sermone per sant'Andrea, in cui il frate rivendica la superiorità dei prelati rispetto ai governanti laici in virtù dell'incarico ricevuto direttamente da Dio. Grazie a ciò, essi hanno la facoltà e l'obbligo di giudicare i reggenti del mondo. Per questo egli dichiara:

«*Simili modo in mundi recreatione apostolicum officium a Deo institutum est in mira dignitate diuine imitationis et in statu paupertatis, et in affectu caritatis et mansuetudinis et in actu predicationis*»<sup>23</sup>

O ancora:

«*Fieri potest etiam pariter potestas prelacionis quia constitues eos principes super omnem terram, idest super totam ecclesiam (gli apostoli) potestas dispensandi sacramenta, potestas operandi miracula et potestas exercendi iudicia*»<sup>24</sup>

#### **4. Assistenza, potere e fede nei sermones de tempore**

Per comprendere il rapporto tra potere secolare e autorità ecclesiastiche, di maggiore interesse si rivelano i sermoni *de tempore*, in particolare quelli del manoscritto fiorentino, più completi e ricchi di riferimenti alla contemporaneità rispetto a quelli degli altri testimoni<sup>25</sup>.

Come già anticipato, l'azione pastorale del loro autore si svolse quasi certamente nel Midi, la provincia di Provenza, intorno alla metà del XIII secolo. Si tratta dunque di un'area di scambi economici<sup>26</sup>, in cui le differenze sociali ed economiche preoccupano il pastore domenicano. Egli riprende diverse volte il tema della necessità dell'assistenza ai poveri sia da parte dei fedeli come individui<sup>27</sup>, sia da parte delle istituzioni cittadine,

---

<sup>23</sup> *FBC*, f. 1vb.

<sup>24</sup> *CBC*, f. 2ra.

<sup>25</sup> Il manoscritto avignonese, composto in un'epoca posteriore rispetto al fiorentino, riporta solamente una parte dei sermoni del frate predicatore. Esso inoltre è di difficile lettura per lo stato della pergamena, la *mise en page* del manoscritto e la mano stessa del copista.

<sup>26</sup> A. Escarra, «Le couvent des frères Prêcheurs de Perpignan», in *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France Méridionale*, (Cahiers de Fanjeaux 36) Privat, Toulouse 2001, pp. 99-122; J.-P. Boyer, «1245-1380. L'éphémère paix du prince», in M. Aurell et al. (cur.), *La Provence au Moyen Âge* (nouvelle édition électronique), Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2017, pp. 243-274, URL: <http://books.openedition.org/pup/6295>.

<sup>27</sup> *FBC*, f. 11ra: «Ipse autem quo nullus sapientior elegit et paupertatem et pauperes. Iacobi II (2, 5): *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo? Indigentibus large benefacere, quod notatur in sex ydriis quas impleuit. Non enim unam solam iussit impleri, sed omnes, in quo largitas notatur.*» Cfr. anche *ibid.*, ff. 83ra-83rb.



sebbene su questo punto non vada oltre a qualche generico riferimento alla necessità di creare strutture ospedaliere. Si tratta di un ambiente in cui le diverse forze sociali devono collaborare per poter far fronte alle esigenze quotidiane e ai pericoli straordinari che si susseguono di giorno in giorno. I prelati della città vengono di conseguenza incaricati del conforto spirituale e della cura d'anime, ma hanno come corrispettivo il diritto di essere ripagati per la loro azione con l'assistenza caritatevole dei beni materiali. Secondo il predicatore, infatti, solo la mutua solidarietà garantisce sia l'efficacia dell'azione pastorale sia la pace all'interno delle mura cittadine<sup>28</sup>.

La città descritta da *Pietro Hispani* è spesso rappresentata come un *castrum*. In essa i fedeli sono i *milites* e devono essere pronti a difendersi dai rischi esterni e soprattutto interni<sup>29</sup>, molti e gravi, che affliggono sia la chiesa sia la comunità civica nel suo complesso. Il primo pericolo che minaccia l'accampamento in cui sarebbero acuartierati i fedeli, forse il più tradizionale, è costituito dal malcostume dei prelati. Si tratta di un *topos* molto diffuso nel secolo XIII, che riecheggia in tutte le raccolte omiletiche in modo più o meno pressante. Nei domenicali, il predicatore non si limita ad enumerare i perniciosi vizi degli uomini di Chiesa e la loro passione per le scienze lucrative<sup>30</sup>, aprendo e chiudendo invece la sua raccolta con due testi in cui dà delle indicazioni concrete dello stato della vita degli ecclesiastici del suo tempo. Nell'ultimo sermone della raccolta, dal *thema*: *Misit illos bonos* etc. (Lc. 10, 1), per esempio, *Pietro* passa rapidamente dalla *missio* apostolica alla questione della moltiplicazione dei sacerdoti e dei responsabili della *cura animarum*. Scritto probabilmente sulla base di un'omelia tenuta durante un sinodo<sup>31</sup>, il frate esplicita il principio secondo cui gli apostoli, cioè i prelati, devono essere affiancati da persone idonee e preparate che, come *coadiutores*, "habeant ad supportandum honus animarum". Nonostante questa

<sup>28</sup> *FBC*, f. 100vb: «Per mutua enim subsidia unitur ecclesia in prelati et subditis. Ex eo enim quod prelati ministrant spiritualia subditis et ab eisdem recipiunt temporalia accenditur mutua caritas, unde ad Gal. [6, 6]: *Communicet autem hiis qui cathecizatur* etc.»; cfr. f. 99va-vb: «Quibus benefacere debeamus? Vnde inquit [Io. 6, 5]: *Ememus panes ut manducent hii indigentes me tota die substinentes*, in quo instruimur dare uel benefacere maxime indigentibus, unde Lc. [14, 12]: *Cum facis prandium* etc. et Eccli. XII (12, 1): *Si benefeceris scito* etc; et Mt. XXV (25, 40): *Qui uni ex minimis meis aut notabiliter in militibus aut instrionibus, sed minimis, Gal. VI (6, 10): Maxime ad domesticos fidei*. Quid uel quale uolentes dare tribuamus, quia non nisi rationem et iuste possessum quod innuitur, ibi unum ememus. In emptionem enim transfertur dominum ad illum qui emit [...] Dominus enim quicquid habuit populo distribuit et panes et pisces. In casu enim tentetur distribuere omnia pauperibus, et tamen facit colligi figmenta ne pereant, quia dato proximo eo quid indiget, reliquum potest teneri et custodiri intentione distribuendi, quando necesse fuerit, quod notatur in fragmentis que ad hoc solum solent custodiri ut dentur.»

<sup>29</sup> Cfr. *FBC*, ff. 96va, 97ra e 98ra.

<sup>30</sup> *Topos* abbastanza frequente nell'omiletica medievale, sebbene di pregnante valore testimoniale sullo stato della Chiesa duecentesca, si veda in proposito G. Cracco, «Chiesa e antichiesa nei "Sermones" antoniani», in A. Poppi (cur.), *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 – 10 ottobre 1981)*, Ed. Messaggero, Padova 1982, pp. 418-428.

<sup>31</sup> *FBC*, f. 100va: «Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in LXXII discipulis forma est presbiterorum. Vnde hac doctrina constat illud legi in synodo quia conuenit presbiteris. In eo enim plena et integra forma traditur qualiter sibi et aliis debeant prouidere.»

chiara indicazione, però, il passaggio alla pratica si dimostra molto più complesso. Di fronte alla necessità imminente di avere molti guerrieri, la Chiesa dà l'incarico a persone indegne, inutili se non addirittura foriere di cattivo esempio. Ecco dunque che "qui deberent esse constructores facti sunt destructores"<sup>32</sup>.

All'interno della città, poi, tali malvagi prelati creano confusione e scompiglio, come si evince dal sermone per la seconda domenica d'Avvento<sup>33</sup>. Persone indegne, spesso nominate tra le fila dei ceti più abbienti, anche dopo la nomina ecclesiastica – qui Pietro *Hispani* probabilmente si riferisce alla nomina episcopale – continuano ad agire come secolari, immischiandosi nelle lotte intestine della città quando non le provocavano essi stessi. Alcuni, dice il predicatore, girano abbigliati come *milites* secolari, con armi e spade, dimenticando che il loro unico gladio dovrebbe essere il bastone pastorale, si atteggiavano da tiranni e oppressori divenendo così non pacificatori, bensì seminatori di discordia. Coloro poi che non usano le armi fisiche, si dedicano troppo spesso a quelle verbali, dedicandosi alle scienze lucrative, alle lotte nel foro, lasciando il popolo senza la consolazione della Sacra Scrittura<sup>34</sup>. Peggio ancora si affannano intorno ai cadaveri dei propri concittadini, in concorrenza con i laici, per accaparrarsi le ricchezze del morto, si legge nel sermone per la sedicesima domenica *Post Pascham*<sup>35</sup>. Anche i ricchi, con il loro eccessivo amore per le cose terrene, non sono immuni da virulenti attacchi. Essi sono detti causa di scompiglio e di allontanamento dal modello della città celeste: sono infatti così concentrati nella cura dei propri

---

<sup>32</sup> *FBC*, f. 100va-100vb: «[...] scilicet maiorum prelatorum prouidentia et sollicitudo ut exemplo Christi qui, quamuis sit sibi sufficiens et bonorum nostrorum non gens, honus reconciliationis humane inples quodammodo partiri uoluit. Non tamen in quoslibet, sed in apostolis et discipulis et in cura propria, quanto minus in aliena de se ipsis sufficientiam non habentes nullos ydoneos ordinent et promoueat ut sic coadiutores habeant ad supportandum honus animarum. Sed ... sicut gaudet ecclesia de multitudine sacerdotum, posset gaudere de plenitudine sanctitatis. Sed heu!, possumus dicere cum propheta [Is. 9, 3]: *Multiplicasti gentem et non magnificasti letitiam*; Eccli. [16, 1]: *Ne iocunderis in filiis impiis si multiplicasti etc. Habeant ergo prelati multos. Habeant et ydoneos. [...]* Econtra multi faciunt assumptas ad bellandum inhermes, ad placandum displicentes, ad supportandum et iuandum imbecilles et debiles. Et dicirco qui deberent esse constructores, facti sunt destructores.»

<sup>33</sup> *FBC*, ff. 2vb-4ra.

<sup>34</sup> *FBC*, f. 2vb: «Hoc est hodie in prelatiis multis qui debent esse unus et sunt multi. Volunt enim quidam esse huius archidiaconus, illius archipresbiter, illius cappellanus et sic sol multiplicatur in se quodam modo et tunc sol iam non uere est sol et isti non uere sunt soles. Immo tenebre ecclesie Dei contra tales dicitur Iacobi: molite plures magistri fieri, et ita quod dicit plures, quasi dicat et si uultis esse unus, non tamen plures, sed dicitur in Ps. [68, 5]: *Multiplicati sunt super capillos capitis mei* etc. Item hebrei plures facti sunt sacerdotes contra legem Dei, non secundum legem. Secundum est statio de quo dicitur in Iosue [10, 12]: *Sol contra Gabaon nemo* etc. Et hodie per bella et iurgia stant prelati ecclesie. Stare est pugnantis. Quidam enim portant arma et habent guerras sicut milites seculi. [...] Quarto facti sunt retro clerici. Hodie patet in lasciuiis et dissolutione ipsorum.»

<sup>35</sup> *FBC*, f. 81ra: «Item hominum laycorum et clericorum qui quasi corui querant cadauera. Ecce multa turba ciuitatis in argumentum diuitiarum. Et tam dicitur efferebatur mortuus. Eodem modo fit hodie multis, immo omnibus Eccli (10, 13): *Cum mortuus fuerit homo hereditabit serpentes et bestias, uermes*. Bestias, idest parentes, de mortuo tanquam de bestia non curantes diuitias occupabunt, corpus efferent, anima obliuioni tradent.»

beni, da non accorgersi dei poveri che li circondano e da non sentire la necessità di avvicinarsi a Cristo<sup>36</sup>.

In questo panorama desolato, dove solo i penitenti e i buoni predicatori si curano della salvezza delle anime e della pace cittadina, si fanno strada i più pericolosi nemici della Chiesa e della vita comune stessa: gli eretici. Questi ultimi possono agire senza freni all'interno della comunità a cui si rivolge il domenicano, venendo anzi favoriti dall'eccessivo numero di predicatori inesperti e inadeguati che affollano i pulpiti e le piazze<sup>37</sup>. La loquela eterodossa, infatti, forte di argomenti semplici, di sicuro effetto e di uno stile di vita descritto come falsamente virtuoso, affascina ogni ceto della città, che li eleva a profeti non riconoscendo in essi gli pseudoprofeti biblici<sup>38</sup>. Perfino i magnati sono attirati dalle loro parole e dall'ostentazione di pratiche penitenziali in quanto non sono in grado di riconoscerne la falsità<sup>39</sup>. Si arriva così ad avere una città

---

<sup>36</sup> *FBC*, f. 98ra-98r: «A Deo dicitur Iere. XLIX (49, 23): *Turbati sunt in mari pre sollicitudine, scilicet diabuli, quiescere non potuit* [Ier. 49, 23] etc. et Lc. XII (12, 17): *Quid faciam quia non habeo quo congregam fructus deliciarum cupidine, quibus cor ipsorum constringitur uel submergitur. Volunt enim habere domum iemalem cum estiuam et alia huiusmodi delectabilia. Et hoc ostenditur hic cum dicitur quod intrauit Iesus in domum [cfr. Lc. 14, 1], et de illa domo in aliam domum in quo datur intelligi in domo istius plures mansiones fuisse et huiusmodi delitie [...] Principes enim et potestates seculi raro accedunt ad Dominum, nisi aliqua tangantur aduersitate, scilicet mortis amorum. Tunc enim deficientibus filiis et nepotibus et parentibus aliquando accedunt ad ipsum, sicut hic dicitur. Et nunquam forte uenisset iste nisi propter filiam ad Dominum.»*

<sup>37</sup> *FBC*, f. 3ra: «Hec autem obscuratio est per insipientiam et illuminationem, quia prius indigent sapientiam quam illuminent. Sap. [6, 23]: *Diligite lumen sapientie etc.*»

<sup>38</sup> Il fascino per la nuova predicazione è denunciato, tra gli altri, nel sermone *Miserunt iudei* etc. Io. 1 (1, 19) per la quarta domenica d'Avvento, ff. 5va-6va, laddove *Pietro Hispani* scrive (ff. 5va-vb): «Commendantur autem hic Ierusalem consules tripliciter: primo in hoc quod miserunt, in quo instruuntur posterius, ut si qui noui predicatorum surgerent, non defacili reciperent, sed primo mitterent et dicerent: *tu quis es?* [...] In heremo moriebatur, locustis fruebatur, duris uestiebatur et eadem ratione debuit dici hereticis: *tu quis es?* Dicebant usum carniū prohibitum, et erant in nemoribus et in hoc instruuntur omnes, ut Antichristi predicatoribus non credant defacili, sed uel ipsis uel quibuslibet aliis qui noua conuersatione uellent populo aliud persuadere dicerent: *tu quis es?*, Mt. VII (7, 15): *Attendite a falsis prophetis etc.* propter nouam predicationem, Mt. XV [cfr. Lc. 3, 8]: *Agite dignos fructus etc.*, et Lc. III [Mt. 3, 2]: *Penitentiam agite*. Eadem ratione debuit dici hereticis: *tu quis es?* Quando dicebant quod diabolus fecerat omnia uisibilia et huiusmodi et predicatoribus Antichristi, qui dicebant colendum sabbatum et diem dominicam pariter, sicut dicit Gregorius super Ezechielem, uel quibuslibet aliis noua predicantibus, Eccli. [19, 4]: *Qui cito credit leuis est corde*. Fatui est cito credere que dicuntur propter noui ritus inductionem. Dicebant enim homines baptizari deberent, nouum qui ualde, et eadem ratione debuerit dici hereticis: *tu quis es?* Quin dicebant sine manibus ipsorum nullum posse saluari aliquo modo. Et eadem ratione uel predicatoribus antichristi uel quibuscumque aliis qui nouam consuetudinem inducerent. Apc. habetur de ritu quem ille induceret, de adoratione imaginis et de caractere patet in lictera. Quid autem institutiones euangelii debeant usque in finem durare, et illis non debeant addi alia patet Apc. [14, 6]: *Euangelium eternum*. Item II Cor. [1Cor. 11, 26]: *Quocienscumque manducaueritis etc.* Item Dt. [12, 32]: *Non addes quicquam nec minuas*. Pensandum est ergo quod dicitur: *Miserunt ad Iohannem*, multo fortius ad hereticum». Per l'edizione completa del sermone si rimanda a E. Lombardo, «Combattere...», cit., sermo 1.

<sup>39</sup> Per esempio le stesse reprimende si ritrovano, tra gli altri, ai ff. 5va e 46va: astensione dalla carne, vita e predicazione nelle caverne e nei boschi, il fascino esercitato sulle vedove e sui fanciulli

favorevole all'eresia, in cui i buoni pastori e i loro cani, i predicatori, agiscono con il solo favore di pochi veri fedeli<sup>40</sup>.

L'intera collezione dei sermoni di Pietro *Hispani* si configura dunque nel suo duplice fine di ammonire i prelati affinché agiscano per la salvezza dei cristiani cattolici predicando la vera dottrina della Chiesa e di allertare questi ultimi dalle insidie dei falsi profeti eterodossi sia denunciandone la presenza sia confutandone palesemente gli errori e i costumi, come nel sermone per la XVII domenica dopo Pentecoste<sup>41</sup>. In questo testo Pietro rileva l'errore degli eretici (più falsi dei saraceni e dei giudei<sup>42</sup>) i quali ricusano la solennità delle feste cristiane attraverso una serie di comportamenti bizzarri, al solo fine di accondiscendere alla gola e alla lussuria<sup>43</sup>. Essi di conseguenza dimenticano di curarsi dei poveri, veri messi del Signore sulla terra, rivelandosi in tal modo impii seguaci di false dottrine<sup>44</sup>. Il pericolo in questo caso non è solamente teorico, in quanto in altri luoghi il predicatore fa intendere di agire in una zona non lontana da Tolosa e Albi, dunque nel nido stesso dell'eresia<sup>45</sup>. È una zona in cui, secondo l'autore, i fedeli sono pochi, rispetto ai molti eretici, aruspici, maghi e altri portatori di devianze dalla retta fede<sup>46</sup>. Secondo il sermone l'impotenza e disinteresse

(anche a f. 97ra); la pratica dell'imposizione delle mani e il falso battesimo, oltre all'ostensione di una religiosità non fondata sull'insegnamento evangelico.

<sup>40</sup> Vd. infra nota 53.

<sup>41</sup> *FBC*, ff. 82vb-85ra Schn. 4, p. 656, n° 46 (T57). Si veda anche il sermone per la prima *domenica post octave Epiphaniæ: Nuptie autem facte sunt in Chana* etc. Io. II (2, 1), *FBC*, ff. 9vb-11vb. Schn. 4, p. 654, n° 7 (T12). Per l'edizione completa si rimanda a E. Lombardo, «Combattere...», sermo 2.

<sup>42</sup> *FBC*, f. 84ra.

<sup>43</sup> *FBC*, f. 84ra: «Sed quando agi debeant ostenditur et utique agenda sunt festa non libidinose et uoluptuose. Vnde dicitur in sabbato manducare pera non exprimuntur allie delitie, ut dictum est superius, sed panem, inquam. Et hoc est contra quosdam qui aliter non reputant festa et ad aliud aliquod uacant nisi gule te potibus et cibis. Et tales faciunt festam uitulo. [...] Isti uolunt agnum pascalem, sed non lactucas.» Un'altra confutazione simile, sull'osservanza della domenica, si trova a f. 5va [sermone: *Miserunt iudei* etc. Io. I (1, 19), *Dominica quarta <de adventu>*].

<sup>44</sup> *FBC*, ff. 84ra-rb.

<sup>45</sup> *FBC*, f. 33ra: «Et sequitur [1 Tim. 6, 4]: *Superbus est nichil* etc., que omnia hereticis conueniunt. De hoc peccato et aliis que comitantur pectum superbie heresis dicitur II Thim. (1Thim., 4, 1): *In nouissimis temporibus* etc. et ponuntur XVIII. Mala que omnia sunt ad lictera in hereticis. Et Sap. XIV (14, 23): *Aut filios suos sacrificantes*, ad licteram natos occidentes, quod apud agannensem diocesan contigit in uilla que dicitur sancta Lurpa. Dei de quadam que concepit de hereticis et tres pueros ita natos ei occiderunt aut obscura sacrificia facientes in cauernis uel carinis, scilicet Deum negantes aut insanie plenas uigilias habentes, id est de nocte horroribus et turpitudinibus uacantes nec uitam nec nuptis iam mundas custodiunt. [...] Et hoc patet de presenti uindicta, que enim terra sic destructa est sic afflicta, sic subuersa, ut hereticorum que terra sic afflicta sic confusa, ut albigensium et tolosanorum». Cfr. Vicaire, «L'élargissement... », cit., pp. 135-145.

<sup>46</sup> *FBC*, f. 3rb: «Secundum est quod cadunt per infidelitatis precipitium, de quo dicitur: *et stelle cadent de celo*, et de ecclesia, pet procul dubio ualde pauci sunt fideles respectu aliorum hereticorum, auruspicum, surtilegorum et huius qui omnes exciderunt a fide, sicut plene dicit Augustinus, IThim. IV (4, 1): *Spiritus manifeste dicit*»; *ibid.*, f. 32rb: «Instructione aliorum uel predicatione. Ibi enim periculosissimum est mendacium, secundum quod dicit Augustinus assignans VIII genera mendaciorum, et ideo dicitur Eccli. [37, 18]: *Anima uiri sancti annunciat aliquando uera* etc. Anima autem heretici semper falsa, et hec est periculosum breuiter cuilibet fidem docere. Vnde timeant uetule docentes falsa experimenta, docentes auguria, docentes breuia, et quecumque talia omnia

dei poteri laici e secolari nei confronti di buoni chierici e virtuosi prelati indebolisce il loro messaggio rendendone inefficace l'azione<sup>47</sup>.

Enfatizzando quanto già dichiarato altrove, la seconda parte del sermone per la domenica di Passione, dal *thema*: *Quis ex vobis arguet me* (Io. 8, 46) si focalizza sul problema della discordia e della violenza che gli eretici seminano all'interno della *ciuitas*. In una città sostanzialmente insensibile al messaggio cattolico, gli eretici facilmente riescono ad insegnare il proprio verbo basato sull'erronea interpretazione letterale della Scrittura<sup>48</sup>. In tal modo si generano veri e propri delitti. Pietro *Hispani* riferisce infatti di un episodio che sarebbe avvenuto nella diocesi di Agen<sup>49</sup> dove una donna eretica avrebbe ucciso tre neonati e dove si fanno oscuri sacrifici nelle caverne o nelle navi<sup>50</sup>. Secondo il predicatore tali eretici arrivano a negare Dio e, sfiendosi con veglie, confermano i propri errori e le proprie turpi abitudini sessuali<sup>51</sup>. Il domenicano riconosce infine che se fosse affidata totalmente ai predicatori la possibilità di istruire il popolo, anche i seguaci dell'eresia verrebbero ricondotti sulla strada della vera fede in quanto resi consapevoli del proprio errore. L'attuale situazione invece fa sì che questi infedeli, mescolati tra gli altri numerosi peccatori, assistano

enim hac dampnatione plena sunt, secundum quod dicitur in Iob. [13, 4]: *Prius nos ostendens fabricatores mendatii et cultores peruersorum dogmatum*. Christus ergo necessarie habuit esse uerax, quia uenit ad docendum, promittendum et ducendum nos in uineam suam, confitendum et sine confessione laudis, de qua dicitur: *Confiteor Pater* etc.»; *ibid.*, f. 32va: «Hec est abitudo et ruditas, hanc habent multi qui tota die sermones audiunt et parum uel nichil proficiunt: senes facti sunt et adhuc signum crucis facere nesciunt, quecumque fatua uerba audiunt. Statim cum dicitur discunt, ut de auguriis et talibus abusioibus de hiis dicit apostolus ad Heb. [5, 12]: *Cum deberitis esse magistri* etc. Item [1Cor. 14, 20]: *Nolite pueri effici sensibus, sed malitia* etc. Vulpina est hec dolositas, hanc habent quidam mercatores et multi ficti et falsi amici, de quibus dicitur in Eccli. XII (12, 15): *In labiis suis indulcat* etc. Columbina, de qua in Mt. [10, 16]: *Et simplices sicut columbe.*»; *ibid.*, f. 9vb-10ra: «Ad licteram solebant homines antiquitus consulere ydola an expediret illam ducere uel illi nubere, et secundum responsa demonis fiebant mamona et sortilegia. Simili modo adhuc aliqui faciunt, qui etsi non querant ab idolis, tamen querunt a diuinis et uetulis, quod non minus peccatum est. Forsitan, cum prohibeantur in lege sub eadem pena sub qua et illud Dt. [cfr. 30, 10]: *Time sine causa et labeto* etc. Contra hoc quasi tota scriptura, uetus et nouum testamentum. Nec mirum, quia hoc peccatum periculosum est, scilicet uenefitium etiam corpori. Contigit quedam consuluit diuinam quid posset facere quo facto sponsus eam fortium diligeret, et respondit quod si pungeret eum acu inter spatulas quando cognosceret eam, ulterius semper arderet amore illius. Quod cum illa fecisset, intumuit punctura. Adeo quod maritus mortuus est, Apc. ultimo (22, 15): *Foris canes et impudici et uenefici* etc. Eccli [34, 5]: *Diuinatio erroris* etc.»; *ibid.*, f. 46va: «Quidam enim credunt quod non est uerum apparet tantum uerum, huiusmodi sunt qui credunt auguria et huiusmodi.»

<sup>47</sup> Cfr. *FBC*, f. 25ra-rb.

<sup>48</sup> *FBC*, f. 32va, vd. anche f. 96rb: «Et II Macc. XV (15, 33): *Lingua impii Nichanoris* etc. falsa predicantem qualis est lingua hereticorum, Pru. XV (15, 2): *Os fatuorum ebullit stultitiam*; II Thim. III (3, 13): *In errore mittentes* etc.; adulantem Is. III (3, 12): *Qui beatum te dicunt* etc.».

<sup>49</sup> Probabilmente Sainte Livrade sur Lor nella diocesi di Agen.

<sup>50</sup> *FBC*, ff. 32vb-33ra (vd. nota 36).

<sup>51</sup> *Ibid.*: «Infidelitas autem et heresis omnis mali est initium, sicut dicitur in libro Sap. [14, 12]: *Initium fornicationis est exquisitio idolorum*. Et hoc maximum est quia in nulla terra tot sunt proditores fornicatores et incestuosi, tot homicide et ita turpes peccatores sicut in terra hereticorum. Quid mirum? Facilitas eius uenie incontinentium tribuit delinquendi et ipsi inueniunt omnis peccati indulgentiam, dummodo hereticus imposuit manum suam qualemcumque fecerit peccatum.».

alle celebrazioni e si sottopongono alla penitenza senza aver mai ricevuto una reale istruzione religiosa<sup>52</sup> di modo che, invece di redimersi, vengono confermati nell'errore e nel male. In questa situazione la regione è afflitta, distrutta, abbandonata al caos a causa degli eretici.

Anche coloro che non si abbandonano propriamente all'eterodossia, indulgono nella blasfemia, l'unico peccato assolutamente irremissibile, senza che le autorità vi pongano un freno<sup>53</sup>. I bestemmiatori pubblici sono molti, ma uno in particolare fece risuonare le proprie parole di scherno nei confronti della Vergine Maria nelle strade della città: un tale *Gallardo de Pinsat milite lusore*<sup>54</sup>. La bestemmia è manifestazione di ingratitudine verso Dio e verso il Salvatore e il predicatore riferisce un altro atto scelleratissimo:

«*Audeo enim dicere quod quicumque, etiam si esset rex, uel imperator uel papa, diceret beatam Virginem meretricem, uel pedes ipsius uel filii sui uel gulam uel alia membra fetida, quod per gulam suam mentiretur et sic e aliis blasphemiiis*»<sup>55</sup>.

Il fenomeno si manifesta soprattutto tra le categorie più basse della società, come i garzoni e gli scudieri, che non comprendono la portata del loro peccato in quanto non hanno accesso ad una efficace educazione<sup>56</sup>. La bestemmia inoltre non è un peccato remissibile per l'ostinazione di chi lo commette, poiché chi bestemmia non può

---

<sup>52</sup> *FBC*, f. 32va: «Est enim quedam simplicitas asinina. Hec est abitudo et ruditas. Hanc habent multi qui tota die sermones audiunt et parum uel nichil proficiunt: senes facti sunt et adhuc signum crucis facere nesciunt, quecumque fatua uerba audiunt.» Un lamento simile si trova a f. 25ra: «Item Eccli. [1, 32]: *Abhominatio peccatori cultura dei*, idest illa que sunt de cultu Dei ad licteram. Dicunt quidam: “Deus meus tot sermones faciunt isti fratres predicatorum! Tam longam missam facit sacerdos noster ut festa indicit et tot mandat ieiunia!” Verisimile est quod talis capus est a diabulo.»

<sup>53</sup> Si veda anche *FBC*, f. 96rb: «(linguam) blasphemantem. Leu. XIV [24, 14]: *Educ blasphemum extra castra et lapidet eum uniuersus populus*. Et iterum post [Dt. 24, 16]: *Qui blasphemauit nomen Domini morte moriatur*.» Sulla blasfemia: C. Leveleux-Teixeira, «Dire et interdire. Le discours juridique entre omission et action. L'exemple du blasphème (XIIe-XVIe)», in G. Giordanengo (dir.), *Droits et pouvoirs*, Université d'Orléans – Centre d'études médiévales d'Orléans, Orléans 2000 pp. 105-27, e Ead., «La Parole Interdite: Le Blasphème», in *La France Médiévale (XIIIe-XVIe Siècles): du péché au crime. Romanité et Modernité du droit*, De Boccard, Paris 2001.

<sup>54</sup> *FBC*, f. 32va: «Quid putas erit de adultis quadraginta annorum. Item exemplum de Gallardo de Pinsat milite lusore cuius lingua blasphemans. De beata uirgine facta est grossior lingua bouis et statim abiit Apc. XVI (16, 11): *Blasphemauerunt Deum pre doloribus et manducauerunt linguas suas*. Ecce futura ultio.» Questo passaggio è l'adattamento, attualizzato e decontestualizzato, di un *exemplum* che da Cesario di Heisterbach passa ad altre note raccolte, quali Domenico Cavalca, Servasanto da Faenza, Guglielmo Peraldo e altri. TE001594 (Esempi [Varanini, Baldassari, 1993]: 25(4)), *Thesaurus exemplorum medii aevi*, URL: <http://thema.huma-num.fr/exempla/TE001594> Varanini/Baldassar. L'aggiunta del nome, peraltro non identificabile, potrebbe comunque essere un rimando a un bestemmiatore locale, sebbene collegato ad un avvenimento non contestuale.

<sup>55</sup> *FBC*, f. 32va.

<sup>56</sup> *Ibid.*: «Blasphemia enim in maiore contemptu habet Deum qua haberet gargtionem uel scutiferum. Vix enim inuenietur qui alicui garçioni sine nullo posset eum erroris sue peccati arguere.»

farne a meno<sup>57</sup>. Tale scusa, comune a molti vizi e peccati, rende quasi vano il sacrificio stesso di Cristo sulla croce.

Come contraltare a questa società pernicioso si erge la regola cristiana e la comunità che in essa vive, cioè la vita del chiostro. La vita regolata dalla *lectio*, dal lavoro e dall'astinenza dagli atti illeciti, scandita dalla sapiente guida dell'abate. Il predicatore dipinge con le parole un ideale di vita in cui il chiostro diventa una cittadella perfetta, in cui vige l'ordine grazie ad una guida efficace e alla buona disposizione dei suoi abitanti<sup>58</sup>.

Per far fronte a una *societas* così gravemente corrotta, *Pietro Hispani* propone che la sua direzione venga assunta da un prelado che sia in grado di agire come un buon reggitore. È il buon pastore, colui che governa i popoli con una verga ferrea, simbolo della croce<sup>59</sup>. L'esempio di vita di cui una tale personalità sarebbe portatrice garantirebbe la buona gestione della vita individuale e collettiva, attraverso la predicazione efficace della penitenza. Ogni buon pastore, però non agisce da solo, ma con dei cani, i prelati, che difendono il gregge, vigilano sulla sua incolumità, e latrano, cioè denunciano chi minaccia la sicurezza del popolo fedele, sia esso un nemico spirituale o temporale<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> *FBC*, f. 33rb: «Tertium est difficilis ab hoc peccato correptio. Mt. XII (12, 32): *Qui dixit contra Spiritum Sanctum, scilicet uerbum. Qui Deum in hiis blasphemauerit que per bonitatem Spiritus Sancti fecit, ut est incarnatio et ista talia, non remittetur. A tali enim peccato uix dissuescit homo. Vnde ipsi blasphemi dicunt se non posse abstinere. Vnde loquela eorum manifestos facit quod sunt de infernorum patria. Ibi enim est tale linguagium, secundum quod dicitur Apc. XVI et in Eccli. est alia loquela. Propterea nullum peccatum est quod ita parum habeat excusationis sicut istud. Et hoc patet, nam auarus trahitur a bono quod apparet utile, luxuriosus a bono quod apparet delectabile, superbus a bono quod apparet honorabile.»*

<sup>58</sup> *FBC*, f. 33vb: «Tertio in hoc euangelio regula christiane religionis traditur. Hec autem regula talis est, ut secundum quod dicit apostolus Ad Phil. [3, 16]: *Verumtamen ad id quod peruenimus* etc. Sine cuius obseruatione non possit esse salus, cum hac actionis homo possit saluus fieri. Vnde Gal. V [6, 16]: *Quicumque hanc regulam secuti fuerint* etc. Ostenduntur autem nobis tria specialiter, secundum que solent uitam istam transire religiosi in claustris propriis: primam est lectio ad litteram. Patet hoc in abbatibus et hoc ostenditur necessarium ibi [Io. 8, 47]: *Qui est ex Deo* etc.; secundum manualis opera labor scilicet et hoc ostenditur que debet esse ibi [Io., 8, 51; Io. 8, 52]: *Siquis sermonem meum seruauerit mortem*. Illud enim non aliud debemus quod lex Dei precipit. Vnde uidentur que precipio tibi hoc ta<n>tum facito.»

<sup>59</sup> *FBC*, f. 38rb: «Comparatur autem Dominus humili pastori, non militi, non solum propter uictus asperitatem, licet dicatur dederunt in escam meam fel, habitus, uilitatem, licet dicatur Phil. II (2, 7): *Habitu inuentus ut homo*, et Lc. I [2, 12]: *Inuenietis infantem pannis inuolutum* etc. laboris grauitatem, licet dicatur in persona ipsius. Gn.[31, 40]: *Nocte ac die estu urebat et gelu* etc. Sed etiam propter tria alia. Habuit enim iste bonus pastor uirgam ad regendum. Virga autem ista crux fuit. Ps: [22, 4] *Virga tua et baculus*. Duo dicit propter longum et transuersum: uirga, baculus. Hec autem fuit ad regendum Ps. [44, 7]: *uirga directionis uirga regni tui* etc. et Apc. [12, 5]: *Reget gentes in uirga ferrea*, et bene dicitur uirga ferrea que non solum corde Domini, sed etiam multo fortior honorata legitur. Hec autem uirga regitiua dicitur et directiua, secundum quod dicitur ad Agathenses quecumque hanc regulam secuti. Hoc autem regimen est per exemplum. Sicut enim crux que ponitur in uia certam uiam hominum instruit, sic hec crux uitam hominum dirigit in uia Dei. Is. [35, 8]: *Erit eis directua uia, ita ut stulti* etc.»

<sup>60</sup> *FBC*, f. 38vb: «Habuit iste pastor canem etiam ad defendendum et custodiendum. Isti canes sunt prelati. Ps. [58, 7; 58, 15]: *Famem patientur ut canes* etc. et comparantur prelati canibus quia linguam habent. Immo debent habere medicinalem. Pru. [10, 11]: *Vena uite os iusti*. Item Pru. [15,

## 5. Una città piena di eretici

All'interno della città narrata da Pietro *Hispani*, i predicatori eretici trovano lo stesso spazio di quelli cattolici. Sebbene il frate non denunci apertamente una mancanza di controllo da parte delle autorità civili e religiose, il suo insistere sulla parità di spazi occupati da cattolici e eterodossi sottintende, nemmeno troppo velatamente, un appoggio delle potenze cittadine, soprattutto temporali, nei confronti dell'eresia e una cattiva gestione della giustizia, in cui gli statuti e le leggi vengono rigidamente imposte ai più deboli. Gli eretici sfuggirebbero alle maglie di questo tipo di giustizia iniqua, in quanto occuperebbero invece livelli piuttosto elevati all'interno della società, giungendo a creare una gerarchia, politica ed ecclesiastica, parallela a quella ufficiale<sup>61</sup>. Assumono così le sembianze dei chierici e dei predicatori, dei vescovi e dei reggitori delle città semplicemente imitandone gli aspetti esteriori senza comprenderne il significato simbolico o spirituale. In questo modo essi sono in grado di sovvertire l'ordine costituito da Dio creandone uno legato al demonio. Chi dunque dovrebbe far osservare la legge, preferisce piegarsi per compiacere questi nuovi potenti, piuttosto che mantenere l'amicizia con Dio, ma quest'ultimo remunererà nell'aldilà i fedeli che hanno subito torti e ingiustizie in questo mondo<sup>62</sup>.

Quella presentata da Pietro *Hispani* è, alla resa dei conti, una società lacerata che sotto una parvenza di pace nasconde insidie e pericoli per ogni fedele<sup>63</sup>. L'unica salvezza che si offre all'ascoltatore sembra essere quella della fuga, del rifugio nei conventi, negli ospizi o nella vita dedicata alla penitenza. In questo modo egli potrebbe anche sfuggire al controllo delle autorità della città. Seppure mai apertamente citate, infatti, queste vengono criticate o ammonite per sottintesi dal domenicano: laddove gli eretici possono agire liberamente e i veri cristiani non ricevono l'appoggio necessario a contrastarli, egli mette in luce l'inefficienza o la perversione di chi dovrebbe

---

2]: *Lingua sapientium honorat scientiam. Isti canes debent tria facere, scilicet prope gregem stare – Abac. [2, 1]: Super custodiam meam stabo. Item patet de Moise, qui relicto grege in monte stabat et tunc populus idolatrauit. Zacc. [11, 17]: Et pastor et idolum etc. –; uigilare – Lc [2, 8]: Et pastores erant uigilantes etc. Apc. [3, 2]: Esto uigilans etc. Hec uigilia fuit per sollicitudinem. Rm. XII (12, 8): Qui preest in sollicitudine. Item sollicitudinem non pigri, quod contra Is. [56, 10]: Canes muti non ualentes latrare. Latrare etiam debent per predicationem etc. et pro ouibus pugnare contra lupos spirituales et temporales. Vnde hic dicitur: Pastor bonus animam suam etc.»*

<sup>61</sup> *FBC*, f. 99ra: «[ci sono tre tipi di uomini che vivono senza la vera fede: i musulmani, gli ebrei] hereticos qui predicant nullum saluari nisi per suarum manuum impositionem et negant resurrectionem quod enim sine manibus ipsorum sit salus.». Vd. anche ff. 86va e 97ra.

<sup>62</sup> *FBC*, ff. 94vb-95rb.

<sup>63</sup> Cfr. *FBC*, ff. 19ra-rb (*passim*), ff. 28va-vb e 25rb: «Et ideo omne peccatum quod homo facit, statim debet eicere, ne traheretur ad aliud, et minima cauere ne caderet in grauibus, iuxta illud quod minima negligit, paulatim decidit. Non debet ergo contemptum peccatum corearum, tabernarum, ludorum et similum, licet enim uideantur hec praua sunt tamen dolorum initium et inducunt ad maiora, ut blasphemias, homicida, litigia, secundum quod in Ex. XXII (32, 6): *Signatum sedit cum populus manducare et bibere*, Glossa: "cibus et potus ad lusum impulit et lusus ad idolatria", quia si minimis culpa caute non compescitur ab iniquitate, mens incauta deuoratur. Sed enim curare parua negligimus, insensibiliter seducti, audaciter etiam maiora peretramus.»



presiedere all'ordine e alla pace interna. Al contrario le autorità ecclesiastiche, com'è naturale, sono molto presenti, nel bene e, spesso, nel male. Agli occhi del predicatore domenicano, la loro eccessiva compromissione con i ceti cittadini spesso ne rende inefficace l'azione. Sebbene l'ideale militare sia presente e gradito a questo autore, il quale spesso invita i prelati e i predicatori a "bellare", ad assumere le armi, a essere *milites*, egli vede negli ecclesiastici che assumevano paramenti e atteggiamenti tipici dei soldati una delle principali cause di corruzione per l'intero ordinamento sociale e cittadino<sup>64</sup>.

## 6. A titolo di confronto: Sovramonte da Varese, OMin, e gli eretici di Lombardia

In definitiva la predicazione di questo frate domenicano mi sembra perfettamente consonante con quella di un altro predicatore antieretico a lui contemporaneo, Sovramonte da Varese, frate minore attivo nell'area lombarda sempre intorno alla metà del XIII secolo e autore di una raccolta di 56 sermoni *In circulum anni*<sup>65</sup> conservati in due manoscritti, rispettivamente custoditi nella Biblioteca Universitaria di Pavia (ms. Aldini 43) e nella Bibliothèque Mazarine di Parigi (ms. 173)<sup>66</sup>. In entrambi i casi l'azione pastorale dei due predicatori tocca diversi aspetti nel vivere comune. Le loro opere, ricche di tracce di oralità, quando devono usare termini chiave della predicazione politica, ad esempio *bonum commune*, *rectores* e simili, diventano improvvisamente fumose. I due autori inoltre non sembrano interessati o in grado di rivolgersi alle autorità cittadine, cosa che invece poteva

---

<sup>64</sup> *FBC*, ff. 3ra, 90rb, 96vb e 100va.

<sup>65</sup> Ho avuto modo di occuparmi a più riprese di quest'autore, per cui mi permetto di rimandare ai miei contributi (E. Lombardo, «In viaggio verso Gerusalemme. Un itinerario spirituale nei *Sermones dominicales per circulum anni* Sovramonte da Varese», *Quaderni di Storia religiosa* 17 (2010) 119-148; Ead., «Da praça ao pergaminho. Os *Sermones In circulum anni* para Sovramonte da Varese, Omin, na Lombardia Franciscana», *Varia Historia* 31/5 (Jan-April 2015) 53-80, DOI: 10.1590/0104-87752015000100004) e alla bibliografia ivi riportata, in particolare M.P. Alberzoni, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, (Fonti e ricerche 1) Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1991, p. 175, Eadem, «I Francescani milanesi e gli studi di teologia tra Due e Trecento», in A. Ambrosioni et al. (cur.), *Medioevo e latinità. In memoria di Ezio Franceschini*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 3-34, p. 32 e Ead., «Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese», *Franciscana* 8 (2006) 31-62, 50-51; A. Lucioni, «La società varesina del Duecento. Novità di vita religiosa e inedite sperimentazioni di autonomia amministrativa», M.P. Alberzoni et al. (ed.), *Sulle tracce degli Umiliati*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 493-602, pp. 550-551; A. Rigon, «I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti», in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medioevale*, (Fonti e ricerche per la storia ecclesiastica padovana 9) vol. I, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1979, pp. 11-81, p. 48; A. Rigon, «La fortuna dei "Sermones" nel Duecento», in *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale* (prima pubblicato in *Actas do Congresso internacional Pensamento e Testemunho, 8.º centenario do nascimento de santo António*, vol. I, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1996, pp. 227-244), Viella, Roma 2002, pp. 69-88, pp. 74-75.

<sup>66</sup> Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 43. ff. 1ra-36rb (A); Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 143, ff. 182va-265ra (M).

fare, negli anni '30 del Trecento, un anonimo francescano di Todì incaricato dell'ufficio inquisitoriale<sup>67</sup>.

Una società abbastanza omogenea, quella narrata dai due predicatori, almeno nei suoi esiti, essendo quella lombarda più improntata al commercio, mentre quella provenzale viene presentata come ancora legata a ideologie nobiliari e militari, in cui si intravedono spiragli di preoccupazione per le esigenze assistenziali della popolazione.

Sia Pietro *Hispani* sia Sovramonte da Varese, nonostante l'impossibilità o il disinteresse nel rivolgersi direttamente alle autorità – si tratta pur sempre di sermoni modello, materiale di studio per i propri confratelli –, sono comunque in grado di formare il proprio pubblico rendendoli in grado di decodificare la realtà al fine di riconoscere in essa ciò che è buono e ciò che invece è devianza.

Il frate minore, per esempio, nel sermone per la domenica dell'ottava di Pasqua, accusa coloro che «ingrediuntur per spiritum phitonicum, per mammonam iniquitatis», «per gracias et secularem potestatem, ut filii magnatorum» e «per carnem et sanguinem» di essere veri e propri corruttori della Chiesa, finti pastori, anzi mercenari del Vangelo<sup>68</sup>. Sebbene in modo leggermente diverso rispetto al domenicano, anche Sovramonte redarguisce i propri ascoltatori relativamente alla diffusione delle dottrine eretiche tra le mura delle città lombarde<sup>69</sup>. Rispetto a Pietro, il frate minore si dimostra forse meno avvezzo al confronto diretto con gli eterodossi, o almeno meno conscio dei loro usi, finendo per pronunciare accuse limitate solamente alle credenze religiose, senza però scendere troppo nei particolari, senza far nomi, usando cioè un

---

<sup>67</sup> Si veda Lombardo, «Da praça ao pergaminho...», cit., pp. 107-116; Eadem, «La pragmatica politica nei sermoni politici tra Due e Trecento. Due casi di studio», in E. L. Sanfilippo – R. Lambertini (ed.), *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2017, pp. 91-117.

<sup>68</sup> A, ff. 15vb-16ra; M, ff. 22ra-rb «Quicumque igitur non ingreditur per Christum, sed per spiritum phitonicum, per mammonam (*sic!*) iniquitatis, per potestatem, per carnem et sanguinem, mercenarii sunt et fures. Quidam enim sunt qui non ingrediuntur per hostium, id est per Christum, sed per spiritum phitonicum. Phiton est demon garrulus in uentre hominum. Hec est lex secularis que garrit in ore legistarum. Propter quam tam in ecclesiis recipiuntur et ad dignitates promouentur [...] Item quidam ingrediuntur per mammonam iniquitatis [...] Item quidam ingrediuntur per gracias et secularem potestatem, ut filii magnatorum [...] Item quidam ingrediuntur per carnem et sanguinem [...] quia omnes tales prelati sunt mercenarii fures et latrones quoniam non ingrediuntur per hostium, id est propter amorem Christi, sed uenerunt aliunde, scilicet per supradicta, sed nota magni latrones aliunde quam per hostium permittunt alios latrones in domum qui, quicquid habere possunt, de domo capiunt et latronibus esset expectationibus porrigunt [...]»

<sup>69</sup> Per esempio, A, f. 8ra: «Tertio sicut sola uinea dat uinum, sic sola ecclesia habet uinum salutaris doctrine, unde Mt. VII.d (7, 16): Numquid *colligunt de spinis uuas aut de tribulis ficus*, id est hereticis, doctrinam salutarem, quasi dicat non uiuo uinum eorum fel draconum et uenenum aspidum insanabile»; A, f. 15vb: «Orti prelatorum sunt anime subditorum a quibus prelati sollicite debent cohibere suspectas personas et hereticas et ab eis sollicite debent euertere herbas uitiorum, quibus euulsis debent ibi seminare semen uerbi Dei et plantare ibi herbas uirtutum et bonorum operationum»; A, f. 19va: « [...]et maime cum quis fingit nouam heresim.»

repertorio che potremmo definire tradizionale<sup>70</sup>. Per il varesino è la stessa fede che plasma l'unità sociale e il suo incrinarsi minaccia la coesione in quanto allontana dal modello della città celeste. Anche la città in cui egli agisce è invasa dagli eretici, segno questo di un allarme comunemente percepito tra i predicatori dell'epoca nell'area compresa tra l'Italia settentrionale e la Francia meridionale. Sovramonte lancia dunque una serie di avvisi, sarà poi il suo pubblico a cogliere l'essenza di essi e sfruttarla per riconoscere le devianze, isolarle, sconfiggerle. Gli eretici, *eos qui dicunt, ii qui inter vos, hii qui contradicunt* la Sacra Scrittura sono «falsatores litterarum», perché diffondono false interpretazioni delle parole bibliche, e soprattutto sono «falsatores clauium Petri», perché si sovrappongono all'autorità ecclesiastica predicando e confessando senza averne l'autorità<sup>71</sup>. Questa loro capacità, garantita da un clima accondiscendente nei loro confronti da parte di alcuni mali prelati, distrugge l'armonia urbana. L'assenza di buoni pastori e predicatori permette a questi lupi di attaccare e sedurre le povere penitenti fin dentro le loro abitazioni, che diventano basi in cui agire nell'oscurità<sup>72</sup>. Pur considerando il largo utilizzo di *topoi* da parte di entrambi i predicatori, la consonanza con quanto finora visto nei sermoni di *Pietro Hispani* è evidente.

Anche le cause nei confronti dei prelati e dei chierici, accusati di essere silenti dinanzi al disfaccimento della fede e della vita cittadina, perché spaventati dal pericolo di denunciare un membro della propria famiglia o un suo nipote – seguendo il

---

<sup>70</sup> Per esempio nel confutare la dottrina che vedeva nel Battista una figura diabolica. A, ff. 2ra-2vb e 4ra-4va. A, f. 2ra: «Hoc dicunt heretici: Iohannes dubitauit cum misit discipulos interrogare Iesum: *Tu es qui uenturus est an alium expectamus?* [Mt. 11, 3] Et reuertentibus discipulis, preoccupatus morte, in dubitatione mortuus est et sic dampnatus est. Ad quid sic est respondendum, scilicet quod non sequitur: interrogauit ergo dubitauit, quia omnis interrogatio est dubitatio. Quod patet ut Christus interrogatur dicens: Cuius est numisma census? [cfr. Mt. 22, 19] Ergo dubitauit. Non est uerum uel probatum quod dubitauit ergo mortaliter peccauit. Non sequitur: quia omnis interrogatio siue dubitatio dampnosa, sicut patet in Thoma, sed, o sceleratissimi heretici, etsi dubitatio IOhannis esset dampnosa, non habetis in eubngelio quod in hac dubitatione defunctus fuerit. Immo nuntii eius ad eum reuerti potuerunt et sibi rennuntiare. Et si dicitis quod ante aduentum nuntiorum preoccupatus fuerit morte, ergo male precepisset Iesus dicens: *Ite rennuntiate Iohanni* [cfr. Mt. 11, 4] quod numquam potuisset, fecisset. Si premortus fuisset, ei sic Iesus impossibile precepisset, et sic nlon fuisset iugum eius suaue, sed importabile. Non ergo IOhannes dubitauit, sed discipuli dubitabant.»

<sup>71</sup> A, f. 24va: «Primi ergo falsi prophete sunt heretici quasi falsatores litterarum quia scripturam corrumunt male eam interpretando. Iterum sunt quasi falsatores clauium, scilicet Petri, quas contrafaciunt cum falso ligent et soluant cum non debeant, neque possint. Hii ueniunt in uestimentis ouium, id est in simplicitate uerborum, in asperitate uestimentorum et intrinsecus sunt lupi rapaces. Et hoc est quia tales uenefici sunt qui dum uenenum aliquibus ad bibendum porrigunt melle callicis ora liniunt, ut quod in calice latet, mortiferum non sentiant.»

<sup>72</sup> A, f. 24va: «Secundo luporum natura est in nocte circuire et in die in nemoribus latitare, sic heretici in nocte circum<irent> domos muliercule penetrantes, et hoc est quod fures sunt et latrones, et in die latitant in caueis et domibus suis docentes in tenebris, quia eorum dogmata tenebre sunt.»

varesino<sup>73</sup> –, per interesse, ignoranza o paura – stando alle parole del domenicano provenzale<sup>74</sup>, accomunano le due opere.

## 7. Conclusioni

Concludendo, l'opera di Pietro *Hispani*, opportunamente messa a confronto con sermoni simili e contemporanei, offre uno spaccato sulla percezione della città da parte di un predicatore domenicano che si trovò ad agire in un'epoca abbastanza precoce nella storia dell'Ordine. La sua opera permette di cogliere con dovizia di particolari l'idea che egli si era fatto – e intendeva divulgare – della diffusione del fenomeno ereticale all'interno della società provenzale del XIII secolo, in cui poteri politici ed ecclesiastici sembrano impotenti, se non compiacenti, nei confronti della pericolosa devianza dottrinale. Di particolare pregnanza è in ogni caso la dovizia di particolari con cui Pietro descrive la diffusione dell'eresia, i suoi rituali, le credenze e i conseguenti risvolti sociali e politici. Mi sembra insomma, che, nel cercare di celare nomi e fatti, perché i luoghi sono invece definiti, i sermoni *de tempore* di Pietro *Hispani* dicano molto sui rapporti tra gli uomini e le istituzioni dei suoi luoghi e dei suoi tempi.

La soluzione allo stato di agitazione perenne che affligge la città viene offerta dalla vasta diffusione di predicatori preparati e vigili, ma nelle terre del Midi anche questi uomini possono essere lupi travestiti da agnelli, falsi profeti o mercenari che corromperanno le anime e la vita comune. Si rende così necessario, per il predicatore, uno scrupoloso esame di chiunque intenda accingersi alla missione apostolica, limitando il numero degli ammessi alla predicazione. Dall'altro lato, compito della Chiesa è anche recidere il legame che lega diversi strati della società all'eresia, isolando i membri di quest'ultima insieme con gli ebrei, accomunati entrambi dall'essere percepiti come cause di disordine e di pericolo per la società cattolica. L'ordinamento ideale, la pace agognata, la città dei giusti. Questo è l'ideale magistralmente, eppur faticosamente, vergato dalla penna di Pietro *Hispani* e rimasto fino ad oggi silenziosamente nascosto tra i fogli del manoscritto fiorentino.

---

<sup>73</sup> A, f. 16ra: «Item magisterium animarum officium est ortolani. Ortolanus circa ortum suum tria facit: ortum suum sollicite a suspectis personis custodit, malas herbas euellit, et bonas plantat et plantatas inserit et insertas nutrit. Orti prelatorum sunt anime subditorum a quibus prelati sollicite debent cohibere suspectas personas et hereticas et ab eis sollicite debent euertere herbas uitiorum, quibus euulsis debent ibi seminare semen uerbi Dei et plantare ibi herbas uirtutum et bonorum operationum. Iere. I.d (1, 10): *Ecce ego constitui te hodie super gentes et super regna ut euellas et destruas et dissipas et ediffides et plantas*, sed multi sunt qui faciunt econuerso, quia bonum propositum et parentum et nepotum suorum, quandoque de cordibus eorum euelerunt et destruerunt.»

<sup>74</sup> FBC, f. 100va (nota 29).

OTTÓ GECSER\*

## The Canonization of St. Elizabeth, the Dominican Order, and the Inception of the Papal Inquisition in the 1230s

**Abstract:** St. Elizabeth of Hungary or Thuringia (1207-1231) was one of the most famous personalities of the thirteenth century: a female counterpart of St. Francis, a princess in the service of the poor, a prestigious relative in the genealogy of several royal and aristocratic dynasties. Her striving for Christian virtuosity made a strong impression on her contemporaries and, combined with her social standing, it rendered her a perfect candidate for papal canonization. That her sanctity was also connected to the fight against heresy has been pointed out more than once in historical scholarship but it has not received any systematic treatment so far, just like the reason for choosing the Dominican church of Perugia as the site of her canonization ceremony. The present article offers a new interpretation of the events that led to her inscription in the catalogue of saints by placing them in the broader context of contemporary anti-heretical campaigns, with a particular emphasis on the role played by the Dominicans in the latter.

**Keywords:** St. Elizabeth of Hungary; canonization; heresy; inquisition; Dominican Order.

**Resumo:** Santa Isabel da Hungria ou Turíngia (1207-1231) foi uma das personalidades mais famosas do século XIII: equivalente feminino de São Francisco, princesa a serviço dos pobres, parente de prestígio na genealogia de várias dinastias aristocráticas e reais. A sua procura pela virtuosidade cristã causou uma forte impressão nos seus contemporâneos e, combinada com a sua posição social, tornou-a uma candidata perfeita à canonização papal. Que a sua santidade estivesse também ligada à luta contra a heresia foi observado mais que uma vez na erudição histórica, mas não recebeu nenhum tratamento sistemático até

---

\* Ottó Gecser, Associate Professor, Faculty of Social Sciences, Eötvös Loránd University, 1/A Pázmány Péter sétány, 1117 Budapest, Hungary, gecsero@tatk.elte.hu.

In the course of writing this study, I held a Research Fellowship of the Alexander von Humboldt Foundation at the Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte of the Georg-August-Universität in Göttingen. I am grateful to Gábor Klaniczay and to the anonymous reviewers of the manuscript for their comments and criticisms. If not indicated otherwise, all translations or emendations of the sources cited are mine – O.G.

agora, tal como a escolha da igreja dominicana de Perugia como local da sua cerimônia de canonização. O presente artigo oferece uma nova interpretação dos eventos que levaram à sua inserção no catálogo dos santos, situando-os no contexto mais amplo das campanhas anti-heréticas da época, com particular ênfase no papel desempenhado pelos dominicanos.

**Palavras-chave:** Santa Isabel da Hungria; canonização; heresia; inquisição; Ordem Dominicana.

*To Gábor Klaniczay for his 70th birthday*

*«He had, moreover, the outmost devotion to St. Elizabeth: he celebrated mass at her altar every morning when he could, prepared a solemn and rich banquet on her feast-day and, out of devotion to his saint, invited his relatives and friends to the named festivity, as well; and every year on that day, he delivered a sermon in the friary for her praise and glory. And, due to his reverence for and devotion to this saint, he had an expensive and beautiful image made of her and also had himself depicted in it kneeling reverently; this image is painted on a beautiful panel and occupies a prominent place on the exterior of the church»<sup>1</sup>.*

So reads a passage from the short portrayal of Brother Taddeo (*Tadeus de Iaconis*, d. 1327), a largely unknown Dominican friar, in the *Cronica fratrum Sancti Dominici de Perusio* written (as to the sections relevant here) between 1327 and 1331<sup>2</sup>. The narrator of the *Cronica* did not find it necessary to comment on the object of Taddeo's devotion, to explain why exactly St. Elizabeth of Hungary/Thuringia (1207-1231) was his favorite – this must have been a self-evident choice for his readers in the friary. They had an altar dedicated to the saint, and the public exhibition of the image commissioned by Taddeo implies that the Dominicans of Perugia in the early fourteenth century were willing to identify with her in the eyes of those who visited their church. It was not the object of Taddeo's devotion that seemed noteworthy to the narrator but its intensity. That St. Elizabeth had an altar in the Dominican church of Perugia is also attested by one of her biographers, the Erfurt friar, Dietrich of Apolda OP, who wrote his *vita* of the saint between 1289 and 1294. According to him, Pope Gregory IX endowed the altar

*«by mercifully remitting thirty days of indulgence to those who visited it and prayed there day by day. Likewise, the friars of this house also celebrate St. Elizabeth's feast-*

---

<sup>1</sup> «Habuit autem et maximam devocionem ad beatam Elysabet in cuius altari omni mane celebrabat quando poterat, faciens in suo festo pictantiam sollempnem et pinguem convocando etiam suos consanguineos et amicos ad festum prefatum ob devocionem sue sancte; et illo die annualiter in eius preconium et laudem in conventu faciebat ipse sermonem. Et propter huius sancte reverentiam et devocionem ymaginem eius fieri fecit suntuosam et pulcram et se ipsum pingi fecit et reverenter genuflexus ibidem, que quidem ymago picta est in tabula pulcra et collocata est eminenti loco exterioris ecclesie». *La Cronaca di S. Domenico di Perugia*, ed. A. MAIARELLI, CISAM, Spoleto 1995, pp. 62-63, §. 106.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XX.

*day in a very solemn and devout manner, performing both the nightly and the daily office festively, sung to the tune of the office of their father, St. Dominic*<sup>3</sup>.

The indulgence given by the pope was probably meant for the local friars in the first place, because they were the ones who could the most conveniently visit the altar and pray there day by day. But why did Pope Gregory want to encourage the Dominican cult of a saint who, besides not having been a Dominican herself, had apparently no contact whatsoever with the Friars Preacher? When, still as a child, sometime in the first half of the 1210s, she had left the court of her father, King Andrew II (r. 1205-1235), to be betrothed to her future husband and to live with his family in the Wartburg near Eisenach, there were no Dominicans in Hungary yet – not even had the order existed officially<sup>4</sup>. In the territory of the Ludovingian dynasty in Thuringia and Hesse, where she spent most of her life, the Dominicans founded their first houses only after her death: between 1239 and 1242 in Eisenach and in 1290/1291 in Marburg<sup>5</sup>. Correspondingly, no Friar Preacher or nothing specifically Dominican is mentioned in the earliest narratives of her life written before or shortly after her canonization<sup>6</sup>.

Nevertheless, St. Elizabeth was canonized on 27 May 1235 by Pope Gregory IX in the Dominican church of Perugia<sup>7</sup>. The Perugian friars hosted the canonization cer-

---

<sup>3</sup> «Constitutum est ibidem altare in honore ipsius, quod idem summus pontifex Gregorius pia devocione honorans dotavit triginta dierum indulgenciam advenientibus cotidie et adorantibus misericorditer relaxando. Fratres quoque illius conventus diem festum beate Elyzabeth valde solempniter recolunt et devote officium tam nocturnum quam diurnum sub melodia officii patris sui sancti Dominici celebriter peragentes». *Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda*, ed. M. RENER, Elwert, Marburg 1993, p. 121 (bk. 8, ch. 12). For Dietrich's *vita*, see M. Werner, «Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie», in H. Patze (ed.): *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Thorbecke, Sigmaringen 1987, pp. 523-541; and D. Blume – M. Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalog*, Imhof, Petersberg 2007, p. 429, no. 281 (M. Werner).

<sup>4</sup> On the beginnings of the Dominican Order in Hungary, see N. Pfeiffer, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenverwüstung, 1241-1242*, Leemann, Zurich 1913, pp. 15-21; S. Tugwell, «The Evolution of Dominican Structures of Government II. The First Dominican Provinces», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 70 (2000) 5-109, on p. 50; B. Kertész, «A koldulórendek megtelepedése az "ország közepén"», in J. Csongai Horváth (ed.): *Az első 300 év Magyarországon és Európában. A Domonkos rend a középkorban*, Alba Civitas Történeti Alapítvány, Székesfehérvár 2017, pp. 10-22.

<sup>5</sup> Eisenach: Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Katalog*, cit., pp. 354-356, no. 232 (M. Werner). Marburg: T. Berger, *Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und in den Diözesen Speyer und Worms im 13. Jahrhundert. Ausbreitung, Förderung und Funktion*, Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 1994, p. 120.

<sup>6</sup> For these sources, see (with further literature) O. Ge策ser, «Lives of St. Elizabeth. Their Rewritings and Diffusion in the Thirteenth Century», *Analecta Bollandiana* 127 (2009) 49-107.

<sup>7</sup> For the canonization process, see J. Leinweber, «Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen», in *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog*, Thorbecke, Sigmaringen 1981, pp. 128-136; G. Klaniczay, «Proving Sanctity in the Canonization Process (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary)», in G. Klaniczay (ed.): *Procès de canonisation au Moyen Âge. Aspects juridiques*

emony of a saint who had nothing to do with their religious order, let alone its local branch. The starting point of this study is a simple question: Why was she canonized there and not elsewhere in the city? (Perugia itself, as we will see, was a rather obvious choice.) This simple question, which may look irrelevant and has never received any serious consideration, is expected to offer a new perspective on the events that preceded the ceremony in the Dominican church of Perugia. In the first two sections below, I will construe the problem of the ceremonial venue as a genuine one that cannot be solved by examining the Perugian context alone. In the third section, looking for its solution farther afield, I will turn to more complex and far-reaching issues: the relationship between the canonization of St. Elizabeth and the beginnings of the papal inquisition north of the Alps and, more generally, the propagandistic use of sanctity-in-the-making (as opposed to already approved sanctity) for campaigns against heresy<sup>8</sup>. The anti-heretical instrumentalization of Elizabeth's *fama sanctitatis* in the Marburg phase of her canonization process has been studied briefly by scholars of her cult, most notably Wilhelm Maurer and Matthias Werner, but never in its own right<sup>9</sup>. This means that it has not been put together systematically in one picture with the early history of the papal inquisition north of the Alps. Dyan Elliott has traced the parallel expansion of the canonization of saints and the inquisition of heretics from the thirteenth century onwards, where the case of Elizabeth features prominently<sup>10</sup>. She demonstrates how her confessor, Conrad of Marburg, shaped the behavior of the would-be saint in ways that fit the anti-heretical agenda of the papacy, and how the process of approving her holiness produced representations of her *vita*

---

*et religieux – Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*, École française de Rome, Rome 2004, pp. 117-148; id., «Il processo di canonizzazione di Santa Elisabetta. Le prime testimonianze sulla vita e sui miracoli», in L. Csorba – Gy. Komlóssy (eds.): *Annuario 2002-2004: Conferenze e convegni*, Accademia d'Ungheria in Roma, Rome 2005, pp. 220-232; O. Krafft, «Kommunikation und Kanonisation. Die Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen 1235 und das Problem der Mehrfachausfertigung päpstlicher Kanonisationsurkunden seit 1161», *Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte* 58 (2004) 27-82; id., *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation – Ein Handbuch*, Böhlau, Cologne – Weimar – Vienna 2005, pp. 385-394; H.G. Walter, «Der "Fall Elisabeth" an der Kurie. Das Heiligsprechungsverfahren im Wandel des kanonischen Prozessrechts unter Papst Gregor IX. (1227-1241)», in D. Blume – M. Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze*, Imhof, Petersberg 2007, pp. 177-192.

<sup>8</sup> In what follows, the term «inquisition» will be used exclusively in the sense of *inquisitio heretice pravitatis*.

<sup>9</sup> W. Maurer, «Die heilige Elisabeth und ihr Marburger Hospital», in id., *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, ed. E.-W. Kohls – G. Müller, 2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, II, pp. 284-319, on pp. 310-312; M. Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg», in E. Dettmering – R. Grenz (eds.): *Marburger Geschichte. Rückblick auf die Stadtgeschichte in Einzelbeiträgen*, Magistrat, Marburg 1980, pp. 121-166, on pp. 143-144; M. Werner, «Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der Heiligen Elisabeth von Thüringen», in J. Petersohn (ed.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Thorbecke, Sigmaringen 1994, pp. 449-540, on pp. 456-458.

<sup>10</sup> See D. Elliott, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004.



*et conversatio* that could serve the same purpose. Recognition of sanctity and refutation of heresy are connected here through episodes of an exemplary life meant to be used as an antidote to heterodox influence<sup>11</sup>. What I am interested in, however, is somewhat different. It is not how the earliest accounts of Elizabeth's *vita et conversatio* portray her – and the efforts of her confessor behind this portrayal – in terms of anti-heretical propaganda, but how the promotion of her sanctity became entangled in the fight against heresy during those less than four years that separated her death from the canonization ceremony in Perugia<sup>12</sup>. Within this four years, the focus will be on the role of the Friars Preacher whose relevance to the inscription of Elizabeth in the catalogue of saints has never been acknowledged, as far as I know, and whose involvement in, and attitudes to, the persecution of heretics led by Conrad of Marburg still needs some clarification<sup>13</sup>. The last two sections (not counting the epilogue) will concentrate on them: the fourth one will survey their anti-heretical activities in the German lands before the final phase of the canonization process, while the fifth one will bring us back to Perugia and the problem of the missing link between the Dominicans and St. Elizabeth<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibid., pp. 85-116. For a comparable case (without the element of canonization, though), see A. Vauchez, «La sainteté, arme contre l'hérésie. La Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry», in id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris 1999, pp. 175-188.

<sup>12</sup> A third type of relationship between approving sanctity and condemning heresy is constituted by the procedural similarities between the respective processes. For this relationship, which will not be considered in the present study, see Elliott, *Proving Woman*, cit., pp. 121-141; G. Klaniczay, «The Inquisition of Miracles in Medieval Canonization Processes», in C. Krötzel – S. Katajala-Peltomaa (eds.): *Miracles in Medieval Canonization Processes. Structures, Functions, and Methodologies*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 43-74.

<sup>13</sup> For the literature on Conrad of Marburg's persecution of heretics, see footnote 54. For the beginnings of the Dominican inquisition north of the Alps, see L. Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland unter Gregor IX. Ihre Herkunft, ihre Bedeutung und ihre rechtlichen Grundlagen*, Ebering, Berlin 1932, pp. 57-70; P. Segl, «Gregor IX., die Regensburger Dominikaner und die Anfänge der "Inquisition" in Deutschland», in L. Kolmer – P. Segl (eds.): *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburtstag*, Universitätsverlag, Regensburg 1995; id., «*Quoniam abundavit iniquitas. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem negotium inquisitionis durch Papst Gregor IX.*», *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998) 53-65; id., «Dominikaner und Inquisition im Heiligen Römischen Reich», in *Praedicatorum Inquisitores I. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition; Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (23-25 February 2002)*, Istituto Storico Domenicano, Rome 2004, pp. 205-233; and id., «Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzler und Hexen», in S. von Heusinger – E.H. Füllenbach – W. Senner (eds.): *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin – Boston 2016, pp. 512-516. See also the discussion in section four below.

<sup>14</sup> It is not the purpose of this study to provide a full account of the canonization of St. Elizabeth with all the presumable motivations and considerations behind it; for studies of a broader agenda in this respect, see the literature in footnote 7 above.

## 1. The canonization ceremony

The spring of 1234 saw the beginning of the greatest strife between Pope Gregory IX and the city of Rome during his pontificate<sup>15</sup>. The main goal of the city led by Senator Luca Savelli was to extend its territorial rule to a relatively large area in Northern Latium, previously controlled by Viterbo, to the detriment of papal hegemony. In addition, they demanded the free election of senators, as well as the right of coinage, and they even started to disregard the tax exemption of the Roman clergy. By May the situation must have become so precarious that Gregory, in spite of having allegedly argued that he was «lesser than God and greater than men, hence greater than the citizens of Rome», had to flee the Lateran for Rieti<sup>16</sup>. It was from there that he tried to manage his counteroffensive both in military and in diplomatic terms. He was visited there by Emperor Frederick II, who – in this unusually calm and harmonious phase of their relationship – was willing to provide military assistance to him. It was also in Rieti that he canonized St. Dominic and received Landgrave Conrad of Thuringia, who came to discuss, among other things, the conclusion of the canonization process of his late sister-in-law, Elizabeth, which had stopped in the previous summer<sup>17</sup>.

Nevertheless, in August, the expanding military operations or the fear thereof prompted the pope to move his court northward. In mid-September, after short stops in Spoleto and Foligno, he arrived in Perugia, where he was to stay for an entire year<sup>18</sup>. In October, Gregory appointed a new commission to investigate the life and miracles of St. Elizabeth in Marburg<sup>19</sup>. The commission was supposed to complete its task within five months, so that the results of the inquest could arrive in Perugia already in spring 1235, as they apparently did<sup>20</sup>. That the pope did not transfer his court from Perugia to Rome or elsewhere in the coming months may well have contributed to the fast conclusion of the process by the end of May 1235.

---

<sup>15</sup> I am relying here on the detailed reconstruction of the events in M. Thumser, *Rom und der römische Adel in der späten Stauferzeit*, Niemeyer, Tübingen 1995, pp. 269-281.

<sup>16</sup> The argument «minor est Deo et maior hominibus, ergo maior civibus romanis» is attributed to the pope by Roger of Wendover, *Chronica sive flores historiarum*, ed. H.O. COXE, 4 vols., English Historical Society, London 1841-1844, IV, p. 322 (with slightly different spelling).

<sup>17</sup> Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., pp. 148-151; H. Beumann, «Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236», in *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., p. 153; Krafft, *Papsturkunde und Heiligensprechung*, cit., pp. 367 and 391. See also the discussion starting at footnote 178 below.

<sup>18</sup> A. Paravicini Bagliani, «La mobilità della curia romana nel Duecento. Riflessi locali», in *Congresso storico internazionale «Società e istituzioni dell'Italia comunale. L'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)»*, (Perugia, 6-9 novembre 1985), Deputazione di storia patria per l'Umbria – English Historical Society, Perugia – London 1988, I, pp. 155-278, on p. 233; S. Zucchini, «Sedi della curia pontificia, 1198-1304», in V. Garibaldi – B. Toscano (eds.): *Arnolfo di Cambio. Una rinascita nell'Umbria medievale*, Silvana, Cinisello Balsamo 2005, pp. 39-51, on p. 48.

<sup>19</sup> *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, ed. G.H. PERTZ – K. RODENBERG, 3 vols., (MGH Epistolae) Weidmann, Berlin 1883-1894, I, p. 486, no. 599 (inc. *Ne possimus argui*; 11 October 1234). See also the discussion starting at footnote 187 below.

<sup>20</sup> Krafft, *Papsturkunde und Heiligensprechung*, cit., pp. 391-194. See also at footnote 196 below.

The events of Pentecost Sunday, 27 May 1235, when Elizabeth was inscribed in the catalogue of saints, are known from a contemporary source called *Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet propter quorundam detractiones et calumpnias*<sup>21</sup>. Previously it was believed to be of curial origin, but Otfried Krafft has convincingly argued that it should rather be connected to Central Germany where the canonization process was initiated; the «distortions and defamations» that the anonymous author intends to rectify may have originated in the environment of the archbishop of Mainz who had a long-standing conflict with Elizabeth's brothers-in-law<sup>22</sup>. «On the holy day of Pentecost», after the positive decision made in a consistory – as we learn from the *Processus et ordo* – the pope with all the prelates and

«several thousands of the faithful went, in a solemn procession guided by fanfares and the sound of horns, to the house of the Friars Preacher. In that very place, the aforementioned Brother Conrad, the once landgrave, whose favor the whole crowd was vying for, handed over large festive candles to the pope and to all prelates and religious, and distributed wax lights among the entire multitude, which thereafter he gave to the named [religious] house. [Then] a cardinal deacon, who assisted the supreme pontiff in matters of worship, properly read and explained to the people everything relevant from both the life and the miracles [of the would-be saint]. [Then] with common applauses and acclamations of everyone, with a copious flow of tears that delight the city of God, with solemn singing of angelic hymns whose sweet melody reached the sky, that blessed among women, holy Elizabeth, was solemnly canonized»<sup>23</sup>.

«Brother Conrad» mentioned here is none other than Conrad of Thuringia whom we have already met in Rieti. He is called «brother» and «once landgrave» because in the meantime, in November 1234, he joined the Teutonic Order, leaving his former

---

<sup>21</sup> The text is edited in A. Huyskens, *Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Elwert, Marburg 1908, pp. 142-146.

<sup>22</sup> Krafft, «Kommunikation und Kanonisation...», cit., pp. 74-78. Dietrich of Apolda OP based his own description of the canonization ceremony in *Die vita der heiligen Elisabeth*, cit., pp. 120-122 (bk. 8, ch. 12) on the *Processus et ordo*; see Krafft, *Papstkunde und Heiligsprechung*, cit., p. 395, n. 487. Throughout the years relevant to us, the archbishop of Mainz was Siegfried III; for him, see R. Schäfer, «Siegfried III. von Eppstein», in *Neue Deutsche Biographie*, XXIV, Duncker & Humblot, Berlin 2010, pp. 349-350. For his conflict with the landgraves and its impact on the canonization, see at footnotes 191-194 below.

<sup>23</sup> «Sacro autem die Pentecostes beatissimus pater Gregorius cum omnibus prelatibus antedictis et cum multis fidelium milibus sollempni processione ordinata cum tubis ductilibus et voce tube cornee domum adit fratrum predicatorum, ibidem supradicto fratre Conrado quondam lantravio, cuius favori omnis populus se acclinabat, ingentes et sollempnes candelas domino pape omnibusque prelatibus ac religiosis porrigente totique multitudini cereos distribuite, quos postmodum dicte domui assignavit. Lectis itaque et expositis populo tam de vita quam de miraculis omnibus ad rem facientibus, prout oportuit, a dyacono cardinale, qui summo pontifici tunc in divinis ministrabat, communi omnium applausu et acclamatione, lacrimarum flumine uberrimarum Dei civitatem letificante, cum sollempni decantatione hymni angelici, cuius dulce melos tangebatur celos, sollempniter canonizata est illa benedicta inter mulieres beata Elyzabet». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 142-146.

position, previously shared with his brother, entirely to the latter<sup>24</sup>. His generosity did not stop – as it seems – with having spent a fortune on candles and wax lights needed for the ceremony in the narrow sense:

*«The aforementioned brother Conrad, besides inviting roughly three hundred religious for lunch, supplied several monasteries lying further away, male anchorites and female recluses living in poverty at home, as well as those of the Order of St. Francis with sufficient amounts of bread, wine, fish, and dairy products on the same day. In addition, he donated most abundantly of bread, meat, wine, and money to the poor of several thousands, in the name of the Teutonic Order and in honor of God»<sup>25</sup>.*

Elizabeth's canonization, then, was hosted by a religious order, the Dominicans, with whom she had no contact whatsoever in the course of her life, and it was (partly) sponsored by another one, that of the Teutonic Knights, which she had not been involved with either, but which her brother-in-law had become a member of. The Franciscans, on the other hand, with whom both the saint and her affinal family had a long-standing relationship, appear on the margins alone, as receivers of gifts from Brother Conrad.

## 2. The Dominicans of Perugia and the ceremonial venue

The Dominicans had settled in Perugia somewhat more than a year before the canonization of St. Elizabeth. On 4 February 1234, the *podestà* donated them, in the name of the city, two adjoining plots of land in the vicinity of St. Peter's Gate, just outside the walls, in order that the friars build a church and a friary there<sup>26</sup>. The properties had been bought by the *podestà* from their previous owners a few days earlier, and

---

<sup>24</sup> *Annales Erphordenses Fratrum Praedicatorum*, ed. O. HOLDER-EGGER, in *MGH, SS rer. Germ.*, XLII, Hahn, Hannover – Leipzig 1899, pp. 80-116, on p. 88; O. Dobenecker, *Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae*, 4 vols., Verein für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, Jena 1895-1939, III, p. 89, no. 474; Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., pp. 148-149; H. Boockmann, «Die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg und die frühe Ordensgeschichte», in *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., pp. 142-144.

<sup>25</sup> «Dictus vero frater Conradus circiter trecentos religiosos ad prandium invitavit, multis preterea cenobiis aliquantisper distantibus, heremitis reclusis sororibusque domesticis paupertatis et ordinis beati Francisci in pane, vino et piscibus et lacticiniis sufficienter eo die ministrabat. Insuper multis milibus pauperum in pane, carnibus, vino et denariis sub titulo domus Theutonicorum ad honorem Dei largissime tribuebat». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 146. For Conrad's sponsorship of the ceremony, see also Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., p. 395, n. 489.

<sup>26</sup> A. Bartoli Langeli, *Codice diplomatico del comune di Perugia. Periodo consolare e podestarile (1139-1254)*, 3 vols., Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1983-1991, I, pp. 305-306, no. 140. For the beginnings of the Dominican order in Perugia, see (with further literature) C. Bohm, «La Cronica del Convento di San Domenico di Perugia di fra Giacomo Gualtieri», *Memorie Domenicane* 35 (2004) 157-184, on pp. 158-166; A. Grohmann, «L'insediamento dei frati predicatori nella città di Perugia», in G. Rocchi Coopmans de Yoldi – G. Ser Giacomi (eds.): *La Basilica di San Domenico di Perugia*, Quattroemme, Perugia 2006, pp. 59-72.

both comprised, among others, vineyards and buildings<sup>27</sup>. The act of donation must have been a solemn event marked by the presence of many dignitaries and a large crowd. The charter that records the event starts to enlist the dignitaries present in the following order: «the esteemed lord Salvus, bishop of Perugia, the esteemed lord Gerard, archpriest of Perugia, Brother Thomas, minister of the Friars Minor staying in Perugia, as well as other Friars Minor and several clerics»<sup>28</sup>. The list continues with the subordinates of the *podestà* and ends with a reference to a great multitude of men and women of all ranks<sup>29</sup>.

Not much time after his arrival in the city, Gregory IX gave an indulgence of one year and forty days to those who support the construction of the Dominican church and friary<sup>30</sup>. By the time of the canonization of St. Elizabeth in next May, a *domus fratrum predicatorum* mentioned by the *Processus et ordo* must have been there, possibly incorporating or re-using some of the buildings received with the two plots<sup>31</sup>. Nevertheless, one year is way too short for constructing anything particularly suitable for a large-scale event. It was obviously not because of their local infrastructure that the Dominicans were chosen to be the hosts of the canonization ceremony.

This point is important because if the Dominicans were not connected to Elizabeth in any way during her lifetime, her canonization was promoted and sponsored by her brother-in-law, Conrad of Thuringia, together with the Teutonic Order, and the Dominican site was not particularly suitable for the ceremony, then why did the latter take place there? Evidently, the festivities could not have been hosted by the Teutonic Knights themselves because they had no house in Perugia<sup>32</sup>. Not having their own venue must have put them in a difficult position, because a known place, like the Dominican church, is much easier to remember than an unknown sponsor. But if not by the knights, the canonization could have been easily hosted by the cathedral<sup>33</sup>. Carla

---

<sup>27</sup> Bartoli Langeli, *Codice diplomatico*, cit., I, pp. 302-305, nos. 138-139.

<sup>28</sup> «Domino Salvo venerabili episcopo Perusino, domino Gerardo reverendo archipresbitero Perusino, fratre Thomaxio ministro fratrum minorum Perusio commorantium et aliis fratribus minoribus et clericis multis». *Ibid.*, p. 306.

<sup>29</sup> «[M]axima multitudine militum, peditum, dominarum et aliorum mulierum copia vehementi». *Ibid.*

<sup>30</sup> *Les Registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape*, ed. L. AUVRAY, 4 vols., Fontemoing, Paris 1896-1955, I, c. 1218, no. 2308.

<sup>31</sup> According to the sixteenth-century local historian, Timoteo Bottoni OP, the canonization took place «nella chiesa nostra vecchia [...] sopra l'altare de la cappella Cinagli posta sotto il campanile di detta chiesa», which may mean that this chapel had already been completed by May 1235 within a larger Dominican complex still under construction. Bottoni is quoted in Bohm, «La Cronica del Convento...», cit., p. 161, n. 16.

<sup>32</sup> For the houses of the Teutonic Order in Central Italy, see K. Forstreuter, *Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie*, 4 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960-1976, I, pp. 18-28; T. Frank, «Der Deutsche Orden in Viterbo (13.-15. Jahrhundert)», in F. Felten – J. Jaspert – S. Haarländer (eds.): *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1999, pp. 321-343.

<sup>33</sup> The pope was probably lodged in the house of the canons on the cathedral square as later popes were in better documented cases, see F. Frascarelli, «La curia papale a Perugia nel Duecento», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia. Studi storico-antropologici*,

Frova has seen in preferring «una chiesa ancora *in fieri*» to the cathedral a clear sign of favor, both pontifical and municipal, towards the Friars Preacher<sup>34</sup>. This must be true but there is, I assume, more to the story of why choosing the Dominicans instead of the cathedral – or instead of the Franciscans, for that matter.

Even if Elizabeth was not a Franciscan tertiary as later Franciscans came to see her, the importance of her connections with the Friars Minor, as well as the influence of the latter on her, should not be underestimated<sup>35</sup>. Her first known confessor (*magister disciplinae spiritualis*), Bother Rodeger, probably active in this capacity between 1222 and 1223, was a Franciscan<sup>36</sup>; not much later, in 1225, the Franciscans settled in Eisenach under her auspices<sup>37</sup>; then «she spun wool with her attendants and arranged for cloth to be made from it to be used for clothing for the Friars Minor and the poor», as one of her handmaids recalled during the second series of canonization hearings in January 1235<sup>38</sup>; and, finally, she chose St. Francis as the patron saint of her Marburg hospital in late 1228, merely a few months after his canonization in July of the same year, being thus the first to dedicate any ecclesiastical institution to the Poverello outside Italy<sup>39</sup>. The Franciscans were far from being ungrateful. On Good Friday 1228, in Eisenach – after the death of her husband – Elizabeth «placed her hands on the altar of a certain chapel in town – the same chapel where she had installed the Friars Minor – and, in the presence of certain Franciscan brothers,

---

15/1 (1977-1978) 154-213, on p. 209. The consistory to approve of the new saint must have convened in a closed space where participants could easily hear each other and could be seated, for which the chapter hall of the cathedral seems to have been the best candidate.

<sup>34</sup> C. Frova, «Cultura e comunicazione. I Predicatori a Perugia tra Duecento e Trecento», in ead., *Scritti sullo Studium Perusinum*, ed. E. BELLINI, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 2011, pp. 139-170, on p. 142.

<sup>35</sup> For her later perception as a tertiary, see O. Gecser, *The Feast and the Pulpit. Sermons and the Cult of St. Elizabeth of Hungary, 1235–ca. 1500*, CISAM, Spoleto 2012, pp. 60-64.

<sup>36</sup> *Chronica Fratris Iordani a Iano ordinis Fratrum Minorum*, in *Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, I, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, p. 10; M. Werner, «Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg», in Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Aufsätze*, cit., pp. 109-135, on pp. 109-112.

<sup>37</sup> Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 157; Werner, «Elisabeth von Thüringen, Franziskus...», cit., p. 111.

<sup>38</sup> «[I]psa cum suis ancillis lanam filabat, telam fieri faciens ad vestes fratrum minorum et pauperum». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 118. English translation: *The Life and Afterlife of St. Elizabeth of Hungary. Testimony from Her Canonization Hearings*, trans., notes, intr. K. B. WOLF, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 198. For the depositions of Elizabeth's four handmaids, see (with further literature) I. Würth, «Die Aussagen der vier "Dienerinnen" im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten "Libellus"», in Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Aufsätze*, cit., pp. 187-192; L. Vogel, «Der Libellus der vier Dienerinnen. Beobachtungen zur Entstehung, Datierung und Wirkungsgeschichte», in C. Bertelsmeier-Kierst (ed.): *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, pp. 171-194.

<sup>39</sup> *Hessisches Urkundenbuch, Erste Abtheilung. Urkundenbuch der Deutschordens-Ballei Hessen*, ed. A. Wyss, 3 vols., Hirzel, Leipzig 1879-1899, I, pp. 16-17, no. 18 (19 April 1229); *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., pp. 428-429, no. 76 (T. Franke); Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Katalog*, cit., pp. 142-143, no. 84 (O. Krafft).

renounced her parentage, her children, her own free will, and all of the pomp of this world», according to her second and definitive confessor, Conrad of Marburg (not to be confused with her brother-in-law, Conrad of Thuringia)<sup>40</sup>. If it is true that her affinal family was intent on finding her a new husband, which she was so determined to avoid that even considered cutting off her own nose – as we learn from the reminiscences of one of her handmaids<sup>41</sup> – then the hosts of her ceremonious renouncement must have run the risk of losing the favor of the Ludovingians. But, apparently, no (long-term) conflict had ensued, because we find a Franciscan friar, Angelus, among the signatories of a letter sent to the pope in August 1232, asking him to inscribe the deceased landgravine in the catalogue of saints, and attaching a list of *post mortem* miracles attributed to her intercession<sup>42</sup>.

The whereabouts and character of the first Franciscan settlement in Perugia has not been preserved in contemporary sources. Moreover, the remnants of medieval oral traditions, as they have survived in the work of erudite local historians of the sixteenth and seventeenth centuries, are not entirely consistent with each other, and they may well have been revised in order to emphasize Perugia's early efforts at supporting a religious order that was to become highly regarded later on<sup>43</sup>. But even if these local historians are wrong when they suggest an established Franciscan presence in the city already in the 1210s, or when they antedate the beginnings of later establishments, by the time of the Dominican arrival in Perugia the Franciscans must have had a church and a friary in an area north-west of the city center called *Pástina*<sup>44</sup>. They also had an apparently good relationship with local dignitaries, since «Brother Thomas, minister of the Friars Minor staying in Perugia», was the third guest listed after the bishop and the archpriest in the charter that recorded the festive donation of two plots of land to the Dominicans in 1234, as we have seen above. Given their position in the city and their probably more developed infrastructure, they would surely have been capable of hosting the canonization ceremony, had they been asked and interested to do so. Now the question is, why they had not been.

Still in Elizabeth's lifetime, in 1229, Gregory IX granted an indulgence of forty days to anyone who visited the St. Francis hospital in Marburg *in sollemnitate* of its patron saint (4 October), and of twenty days if the visit took place within the octave of the same feast<sup>45</sup>. This promotion of the cult of St. Francis in Central Germany, focusing on

---

<sup>40</sup> «[P]ositis manibus super altare in quadam capella sui oppidi, ubi Minores fratres locaverat, presentibus quibusdam fratribus, parentibus et pueris, et proprie voluntati et omnibus pompis mundi [...] renuntiavit». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 157. English translation: *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., p. 93.

<sup>41</sup> Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 123-124; *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., pp. 203-204.

<sup>42</sup> *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 25-29, no. 28; *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., pp. 83-95. For the dating and the other signatories of the letter, see footnote 68 below.

<sup>43</sup> A.I. Galletti, «Insediamento e primo sviluppo dei frati Minori a Perugia», in U. Nicolini (ed.): *Francescanesimo e società cittadina. L'esempio di Perugia*, CISAM, Spoleto 1992, pp. 1-44, on pp. 2-5.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>45</sup> See *supra* footnote 39.

the very scene of Elizabeth's life, was bound to come into conflict – after her death – with Elizabeth's growing *fama sanctitatis*<sup>46</sup>. As Roberto Paciocco has observed, none of the miracles recorded in her process of canonization and approved by the papacy is reported to have happened on 4 October, in spite of the indulgence conceded in 1229<sup>47</sup>. Two further letters of indulgence issued for the hospital by Gregory IX after the opening of the process no longer mention St. Francis<sup>48</sup>. Paciocco interprets these developments as aiming at the dissociation of the Marburg cult site from the Poverello. Those who might have been the most immediately interested in such a dissociation were the Teutonic Knights. The hospital was transferred to them in the summer of 1234 and they became, through Conrad of Thuringia, the main supporters and promoters of the canonization, as we have seen in section one above<sup>49</sup>. Moreover, as it was pointed out by Matthias Werner and then emphasized by Paciocco, the documents created during the second phase of the canonization process in 1234-1235 tend to downplay the relevance and the extent of Elizabeth's Franciscan connections<sup>50</sup>. On this account, then, it was not in the interest of the Teutonic Order to let the Franciscans be the hosts of the canonization ceremony in Perugia.

But this is not yet the whole story. There is also another and largely complementary interpretation of the relationship between St. Elizabeth and the Franciscans at this point in the history of her cult, put forward by Maria Pia Alberzoni<sup>51</sup>. According to her, the early attitude of the Friars Minor to the saint was largely determined by the conflict between the lay and the clerical party within the order or, more precisely, between those who stuck to the original idea of the lay brotherhood (*fraternitas*) and those who envisaged their future as members of a religious order in the proper sense. Elizabeth's self-definition as «sister in the world» (*soror in seculo*) – someone who is neither a nun, nor a secular woman, or both at the same time<sup>52</sup> – and her resulting way of life in the hospital suggest that she was, quite probably, not a favorite with the clerical party. If the latter group had

---

<sup>46</sup> R. Paciocco, «Il Papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)», in *Il Papato duecentesco e gli Ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998)*, CISAM, Spoleto 1998, pp. 263-341, on pp. 332-334. Cf. Maurer, «Die heilige Elisabeth...», cit., pp. 313-316.

<sup>47</sup> Paciocco, «Il Papato e i santi...», cit., p. 333.

<sup>48</sup> *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 29-30, nos. 29-30 (12 October 1232); Paciocco, «Il Papato e i santi...», cit., p. 333.

<sup>49</sup> For the transfer of the hospital, see *infra* at footnotes 179-182.

<sup>50</sup> Werner, «Mater Hassiae...», cit., pp. 465-466; Paciocco, «Il Papato e i santi...», cit., pp. 334-335; see also Gecker, *The Feast and the Pulpit*, cit., pp. 10-12.

<sup>51</sup> M.P. Alberzoni, «Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das Franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen», in Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Aufsätze*, cit., pp. 47-55, on pp. 50-52. See also Werner, «Elisabeth von Thüringen, Franziskus...», cit., p. 112; and Gecker, *The Feast and the Pulpit*, cit., pp. 12-15, 92-93.

<sup>52</sup> Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 135; *Der sogenannte libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, ed. A. HUYSKENS, Kösel, Munich – Kempten 1911, p. 69. For this idea and its context, see K. Elm, «Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth», in *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., pp. 7-28.



any influence in Perugia, then local Franciscans may have been uninterested in a marked association with her cult.

Now we have some explanations for why the other potential hosts and sites of the canonization of St. Elizabeth in Perugia were not chosen: the Teutonic Order had no house in the city, while the Franciscans, who probably had a suitable site (or, at least, a not less suitable one than the Dominicans), may have caused concerns for the Teutonic Order or may have lacked the unequivocal willingness to be associated with the new saint. Matthias Werner has suggested that entrusting the ceremony to the Dominicans instead of the Franciscans in Perugia was meant to counterbalance the Franciscan influences in Elizabeth's cult according to the expectations and interests of the Teutonic Order<sup>53</sup>. This is a convincing suggestion if the question is why not the Franciscans were the hosts of the ceremony, but it cannot answer the question of why it was not held in the cathedral, then. The cathedral would have evidently been the most suitable place and neutral enough – especially seen from Marburg – for not creating new associations between the cult of St. Elizabeth and a third party, to the detriment of the Teutonic Knights. Carla Frova, as we have seen, understood the preference given to the Dominicans over the cathedral as a means of promoting the latter by both the pope and the *comune*. But why exactly this form of promotion for an order that could hardly feel neglected in Perugia? Why was it considered expedient for them? Did the pope merely have in mind the fate of the local Dominicans alone? And why did the Teutonic Knights agree on associating the new cult promoted by them to the Friars Preacher as well? For answering these questions (or, at least, for attempting to do so) we have to go back in time and recount the events that led up to the canonization ceremony in Perugia.

### 3. Conrad of Marburg: promotion of sanctity and persecution of heresy

It was in 1227, still in the lifetime of St. Elizabeth and even before the foundation of her hospital in Marburg, that Gregory IX entrusted her second and definitive confessor, the already mentioned Conrad of Marburg – a (probably) secular cleric who had mainly been active as a papal preacher of the cross since the times of Pope Innocent III – with searching for heretics in Germany (*in partibus Theutonie*)<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Werner, «Mater Hassiae...», cit., p. 466, n. 78.

<sup>54</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 277, no. 362 (inc. *Sollicitudinem tuam*; 12 June 1227). For Conrad's role in the persecution of heretics in thirteenth-century Germany, see Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., pp. 71-90; N. Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, The University of Chicago Press, Chicago 2000 [1975], pp. 41-50; A. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981) 641-693; id., «Konrad von Marburg und die Ketzer seiner Zeit», in *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., pp. 70-77; D. Kurze, «Anfänge der Inquisition in Deutschland», in P. Segl (ed.): *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, Böhlau, Cologne – Weimar – Vienna 1993, pp. 131-193; B.-U. Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Fahlbusch, War-

Gregory seems to have assumed that heresy in Germany was not a particularly evident and visible problem, since he underpinned the importance of Conrad's mission by arguing that «the more secretly such a plague is creeping on, the more serious is the destruction of the Lord's vine among the simpleminded»<sup>55</sup>. At this point, Conrad's papal mission looked like a preventive measure meant to stop the growth of heresy at an early stage.

Four years later, in a second extant letter to Conrad about matters of heresy – written on 11 October 1231, a month before the death of St. Elizabeth – the pope painted a quite different picture of the situation in Germany. With reference to a now-lost missive he had received from the archbishops of Trier and Mainz, Gregory declared that «*the inimical man sowed weeds among the good seeds* [Mt. 13, 25] of faith almost everywhere in Germany to such an extent that not merely cities but even towns and villages are infected by the vice of heretical depravity»<sup>56</sup>. In view of what appeared to be an emergency, the pope gave permission to Conrad to take measures on his own against heresy, over and above its mere investigation, by ordering him «that you proceed carefully and work efficiently towards the extirpation of heretical depravities from those regions, summoning assistants, whom you regard as suitable, from wherever you want, and invoking, if needed, the secular arm as well»<sup>57</sup>. Conrad was also allowed to excommunicate the supporters of heretics, as well as to lay their lands under interdict, and to use ecclesiastical punishments without appeal against those who disobeyed him<sup>58</sup>. These extensive powers earned him the reputation in modern historiography of having been the «first papal inquisitor», in the sense of someone entrusted by the pope of investigating, prosecuting,

---

endorf 1996, pp. 1-21; M. Fischer, «Konrad von Marburg und die Anfänge der Inquisition in Deutschland», *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 55 (2004) 161-195; U. Brunn, *Des contestataires aux «cathares». Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Institute d'Études Augustiniennes, Paris 2006, pp. 497-540; K. Utz Tremp, *Von der Häresie zur Hexerei. "Wirkliche" und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*, Hahn, Hannover 2008, pp. 311-339; A. Sommerlechner, «*Procellosa illa persecutio*. Die Ketzerverfolgung Konrads von Marburg und Roberts le Bougre und die Geschichtsschreibung ihrer Zeit», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 119 (2011) 14-43; and K. Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011, pp. 75-98.

<sup>55</sup> «[P]estis huiusmodi, quanto serpit occultius, tanto gravius vineam Dominicam in simplicibus demolitur». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 277.

<sup>56</sup> The letter (inc. *Cum de summo*) is edited in Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 190-193; the quotation stems from p. 191: «inimicus homo super bonum semen fidei fere per totam Alamaniam zyzania seminavit adeo, quod non solum ciuitates sed et castra et uille uicio sunt heretice prauitatis infecte».

<sup>57</sup> «[Q]uatinus coadiutoribus tibi, quos ad hoc uideris idoneos vndecumque uolueris, aduocatis ad exstirpandam de partibus illis hereticas prauitates, aduocato etiam ad hoc si necesse fuerit brachio seculari, des diligens studium et operam efficacem». *Ibid.*, pp. 191-192.

<sup>58</sup> [D]es diligens studium et operam efficacem in receptatores, defensores et fautores eorum excommunicationis et in terram eorum interdicti sententias promulgando. [...] [U]t contradictores et rebelles per censuram ecclesiasticam appellatione remota compescere ualeas, auctoritate tibi presentium liberam concedimus facultatem. *Ibid.*, pp. 192-193.

and judging cases of heresy on his own, without recourse to the jurisdiction of local bishops and archbishops<sup>59</sup>.

In addition to conferring unprecedented rights of coercion and judgement on Conrad, the papal letter of 11 October 1231 also proclaimed two further measures, which were meant to ensure the success of the mission at large. On the one hand, Gregory granted an indulgence of three years to those «who, by their own decision, provide help, advice, or goodwill to you in fighting the heretics, their patrons, concealers, and defenders in fortifications and castles, and others who rebel against the Church»; and in case the armed assistants of Conrad happened to die in combat, a plenary indulgence would be their reward<sup>60</sup>. Even if Gregory does not say it explicitly (he does not refer to taking the cross or to the crusader's vow signified by it), he comes here very close to launching a crusade against the heretics.

On the other hand, the pope saw to it that official interpretations of heresy and the corresponding orthodox views would become widely known through preaching. He gave an indulgence of twenty days to all those who went to hear Conrad's sermons wherever he was delivering them<sup>61</sup>. Through this papal commission to preach and the indulgence reinforcing it, the cause of Elizabeth's canonization and that of Conrad's campaign against heresy became closely connected: by inspiring pilgrimages to Marburg in his sermons all over Central Germany – and in this he must have been helped by the assistants he was supposed to select according to the papal instructions – Conrad could secure the rapid growth of alleged miraculous cures at Elizabeth's grave, which were then ready to be used against the heretics as proofs for the superiority of Roman orthodoxy<sup>62</sup>. The area of his inquisitorial activity (as far as it can be grasped on the basis of the extant source material) – an area east of the Rhine extending, roughly,

---

<sup>59</sup> Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 643-645; Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., p. 312; and Sullivan, *The Inner Lives*, cit., p. 76.

<sup>60</sup> «[Q]ui ad inpuandum hereticos fautores, receptatores et defensores eorum in munitionibus et castellis uel alias contra ecclesiam rebellantes tibi ex animo auxilium et consilium prestiterint uel fauorem [...] tres annos de iniuncta sibi penitentia relaxamus. Et si qui ex hiis in prosecutione huius negotii forte decesserint, eis omnium peccatorum, de quibus corde contriti ac ore confessi sunt, plenam ueniam indulgemus». Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 192-193.

<sup>61</sup> «[O]mnibus, qui ad predicationem tuam accesserint, in singulis ciuitatibus, viginti dies [...] de iniuncta sibi penitentia relaxamus». Ibid., p. 192. No such indulgences granted to audiences of sermons are known from the period before Innocent III, and they seem to have been rare and restricted to the listeners of crusade sermons before Gregory IX. During the papacy of the latter, preaching indulgences became more frequent and their use was extended to audiences other than potential crusaders, but they were meant to promote, almost entirely, Dominican preachers. The first Dominican whose preaching mission was supported with such an indulgence (on 16 May 1227) was Jordan of Saxony; he was to preach, without thematic restriction, everywhere in the German lands. See E. Doublier, *Abläss, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Böhlau, Cologne – Weimar – Vienna 2017, pp. 92-96 and p. 574, no. 1.

<sup>62</sup> It has been supposed by Maurer, «Die heilige Elisabeth...», cit., p. 312, n. 40, that both the already mentioned Franciscan friar, Angelus (see at footnote 42 above), and a certain «preacher Master Theobald» (*magister Theobaldus predicator*; see *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 26-27; *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., pp. 85 and 87), who appears as a witness in the list of miracles sent to the pope in August 1232, belonged to the presumably rather broad circle of Conrad's

until Cologne and Erfurt in the North and Trier and Worms in the South – was largely the same as the one covered by the geographical origins of pilgrims in Marburg<sup>63</sup>.

Conrad made the St. Francis hospital his headquarters. He went out of his way to secure its independence after the death of the landgravine, who had wanted to bequeath it to the Order of St. John of Jerusalem<sup>64</sup>. The Knights Hospitaller were not shy to claim their inheritance, and Conrad could have hardly remained there in charge had they managed to acquire it. Nevertheless, Elizabeth was not the owner of the property – the land was given to her for lifetime use by her brothers-in-law – and Conrad of Marburg successfully pleaded the landgraves, right after her death, to transform the hospital into an independent institution; the inheritance claims of the Order of St. John were conclusively rejected by a papal commission in August 1232<sup>65</sup>. Two months later, the pope appointed Conrad guardian of the hospital, licensing him to use immediate ecclesiastical punishments against those who would make any trouble there<sup>66</sup>. The hospital-headquarters was particularly well-suited for Conrad's purposes: it was centrally located in his area of operation making him easy to travel back and forth; it put him visibly in the focus of Elizabeth's growing *fama sanctitatis*; and it was on the territory of his most powerful secular allies, the landgraves of Thuringia. In addition, the high number of pilgrims in Marburg on major feast-days made it possible for Conrad to address big crowds of people from heterogenous geographical and social environments who could then carry his message to all parts and milieus of Central Germany<sup>67</sup>.

---

assistants. For aides mentioned in narrative sources of his inquisitorial activity, see at footnotes 90 and 127-128 below.

<sup>63</sup> His presence in Erfurt (on 5 May 1232) is explicitly mentioned in the *Annales Erphordenses*, cit., p. 82, while his presence in Cologne, Trier, and Worms can only be assumed, but the area marked by these four cities looks like a good approximation. Cf. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 646, n. 8; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 6-8. For the pilgrims, see *Sankt Elisabeth – Fürstin, Dienerin, Heilige*, cit., pp. 450-452, no. 94 (with map no. 5; U. Braasch). For the overlap between the places where the pilgrims came from and the places where the heretics were burnt, see also Werner, «Mater Hassiae...», cit., p. 457 (with reference to the example of Grünberg in Hesse).

<sup>64</sup> Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., pp. 139-140; *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, p. 22, no. 25 (without date).

<sup>65</sup> Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., pp. 140-142; *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 23-25, no. 27 (2 August 1232).

<sup>66</sup> «[H]ospitale ipsum manuteneas, protegas et defendas, non permittens illud et degentes in ipso ab aliquibus indebite molestari, molestantes hujusmodi per censuram ecclesiasticam appellatione postposita conpscendo». *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, p. 31, no. 33 (inc. *Hospitale in Marburg*; 14 October 1232).

<sup>67</sup> He is known to have preached at the Marburg grave in the Holy Week, on and around the Feast of St. Lawrence (10 August), and right after St. Martin's Day (11 November) in 1232; on the basis of the temporal distribution of recorded pilgrimages, he may well have preached much more frequently, also at Easter and Pentecost, on Midsummer Day (24 June), between Michaelmas (29 September) and St. Francis' Day (4 October), between St. Martin's Day and the anniversary of Elizabeth's death (16 November), as well as on Epiphany in the subsequent year. See Maurer, «Die heilige Elisabeth...», cit., p. 311.

Given this background, it comes as no surprise that the already mentioned letter sent by Conrad of Marburg and others to the pope in August 1232, asking him to inscribe Elizabeth in the catalogue of saints on the basis of a series of *post mortem* miracles attributed to her intercession, commences with the following words:

«In the region of Germany, where the orthodox faith had typically flourished, the virulent seed of heretical depravity began to sprout and spread most dangerously. But Christ, who does not allow his own to be tempted beyond their power, raised up various kinds of torments and death for the sake of overcoming the pertinacity of the heretics, whom now he crushes and refutes in a most marvelous manner, revealing the truth of our faith through a great many miracles and prodigies that he works to his own glory and to the honor of that lady of happy memory, Elizabeth, the former landgravine of Thuringia»<sup>68</sup>.

On 13 October 1232, Pope Gregory appointed three commissioners – the archbishop of Mainz, the abbot of the Cistercian monastery of Eberbach, and Conrad of Marburg – to conduct an inquiry into the life and miracles of the former landgravine, and sent them a short series of instructions about the proper hearing of the witnesses<sup>69</sup>. A day

---

<sup>68</sup> «In partibus Alamannie, ubi fides orthodoxa vigere consueverat, pullulare ceperat virulentum semen heretice pravitatis et periculosissime dilatari. Sed Cristus, qui temptari suos non patitur supra vires, pro hereticorum pertinacia convincenda tormentorum et mortis varia suscitavit genera contra eos, quos nunc etiam modo mirabili comprimit et confutat, nostre fidei veritatem ostendens per miracula plurima et virtutes, que ad suam gloriam et honorem felicis recordationis domine Elysabeth olim lantgravie Thuringye (!) multipliciter et magnifice operatur». *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, p. 25. The English translation, with some changes, follows that of *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., p. 83. The letter is undated but it must have been sent sometime after 11 August (the date of the last deposition) and well before 13 October (the date of the pope's first answer), so August looks like a reasonable guess; see Dobenecker, *Regesta diplomatica*, cit., III, pp. 53-54, no. 279. Besides Conrad, the letter was also signed by the archbishop of Mainz; the Cistercian abbots of Arnsburg and Bildhausen; the Premonstratensian abbots of Rommersdorf, Arnstein, and Cappel; the priors of Bingen and Wirberg; the deacon of Momberg; as well as the already mentioned Franciscan friar, Angelus (see at footnote 42 above). The recording of miracles attributed to Elizabeth's heavenly intercession had already started days or weeks after her death; a surviving thirteenth-century list of twelve pieces (ed. in Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 150), running from 20 November 1231 to 18 March 1232, was probably excerpted from a letter, now lost, that had been sent from Marburg to the Benedictine Abbey of Liesborn sometime after the date of the last miracle; see Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 94-95; Dobenecker, *Regesta diplomatica*, cit., III, p. 49, no. 255; Klaniczay, «Proving Sanctity...», cit., pp. 122-123.

<sup>69</sup> The letter of appointment (inc. *Ut ceci viam*) and the instructions (inc. *Testes legitimi*) are edited in *Codex diplomaticus Saxonie regie, Erster Haupttheil. Urkunden der Markgrafen von Meissen und Landgrafen von Thüringen*, ed. O. POSSE – H. ERMISCH, 3 vols., Giesecke & Devrient, Leipzig 1882-1898, III, pp. 327-328, nos. 472-473. For earlier editions, see *Bullarium Fratrum Praedicatorum*, ed. T. RIPOLL, 8 vols., Mainardi, Rome 1729-1740, I, p. 40, nos. 55-56; *Bullarium Franciscanum*, ed. J.H. SBARALEA, 4 vols., Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Rome 1759-1768, I, pp. 85-86, no. 79; cf. Dobenecker, *Regesta diplomatica*, cit., III, p. 56, nos. 286-289. For the instructions, which were to have a long-lasting impact on subsequent processes of canonization, see A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trans. J. BIRRELL, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 50; R. Paciocco, «Sublimia negotia». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei frati minori*,

later, in a second and more detailed letter about the same subject, addressed to the three commissioners, Pope Gregory acknowledged the anti-heretical potential of the proposed canonization:

«*The Holy Mother Church also rejoices, beyond doubt, when in her glittering firmament illuminated by the splendor of various saints a new translucent star appears, distinguished by a remarkable and outstanding light that drives away the darkness of those who ignore the Lord, confounds the perverted teaching of the heretics, and increases the holy credulity of the faithful*»<sup>70</sup>.

It was, of course, not the first time that sanctity was perceived and meant to be used as an antidote to heresy. It has been shown by Roberto Paciocco how systematically the popes, from Innocent III through Gregory IX, have employed the topos of *confusio heretice pravitatis* in their letters of canonization in order to underpin the relevance of new saints from Homobonus of Cremona (d. 1197, can. 1199) onwards<sup>71</sup>. The *litterae* of Pope Innocent III about the canonization of Empress Cunigunde (d. 1040, can. 1200), the wife of Emperor Henry II – which states that God frequently honors his saints «by making signs and wonders in their memory, which confound heretical depravity and confirm Catholic faith» – may have even been known as a model to Conrad of Marburg<sup>72</sup>. What seems to be new, however, in the petition of August 1232 and Pope Gregory's reply of 14 October is that the topos of *confusio heretice pravitatis* appears right at the beginning of the canonization process and not merely in the propaganda for an already canonized saint. This is the main reason given here for opening the process.

---

Centro Studi Antoniani, Padua 1996, pp. 43-46; id., *Canonizzazioni e culto dei santi nella cristianità (1198-1302)*, Porziuncola, Assisi 2006, pp. 57-60; T. Wetzstein, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Böhlau, Cologne – Weimar – Vienna 2004, pp. 337-340, 538-539; Klaniczay, «Proving Sanctity...», cit., pp. 123-124; and Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., pp. 388-389.

<sup>70</sup> «Exultat nimirum et sancta ecclesia mater, cum in eius fulgido firmamento diversis sanctorum splendoribus illustrato fulget de novo sidus perspicuum singularis et precellentis luminis ostensivum, per quod ignorantium dominum tenebre propelluntur, per quod hereticorum perversum dogma confunditur et fidelium beata credulitas adaugetur». The letter (inc. *Visibillum et invisibillum*) is edited in *Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, pp. 328-329, no. 474; quotation: p. 329. For the whole text and its earlier editions, see the appendix below.

<sup>71</sup> R. Paciocco, *Da Francesco ai «Catalogi Sanctorum». Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (secoli XIII-XIV)*, Porziuncola, Assisi 1990, pp. 25-47. For comparable cases of non-canonized sanctity, see Elliott, *Proving Woman*, cit., pp. 47-84; and A. Vauchez, «La sainteté, arme contre l'hérésie...», cit.

<sup>72</sup> «Nam ut sue uirtutis potentiam mirabiliter manifestet et nostre salutis causam misericorditer operetur, fideles suos, quos semper coronat in celo, frequenter etiam honorat in mundo, ad eorum memorias signa faciens et prodigia, per que prauitas confundatur heretica et fides catholica confirmetur». The text is edited in J. Petersohn, «Die Litterae Papst Innocenz' III. zur Heiligsprechung der Kaiserin Kunigunde (1200)», *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 37 (1977) 1-25, on pp. 21-25; quotation: p. 22.

Conrad's basic idea may well have been to use the canonization process *itself*, and not merely its written products and spinoffs – canonization hearings, canonization letters and other hagiographical texts based on them – as means of an extensive campaign against heresy; to involve those who were potentially exposed to heretical teaching – and, possibly, even some of the heretics themselves – in the making of a Catholic saint; and to legitimize the persecution led by him through acting like a heavenly commissioned impresario of the would-be saint<sup>73</sup>. Such an exploitation of the canonization process itself was made possible by its exact synchronicity with the first ever wave of papal inquisition (in Central Germany and in general), and by Conrad's leading role in both. Hope linked to the saint and fear linked to the inquisition could go hand in hand, relying on – and contributing to – the same *effervescence collective*.

The synergic relationship between canonization and persecution seems to have been alluded to in the petition of August 1232 as well. Besides the benefits to be expected from the miracles at the Marburg grave, it also mentioned (as quoted above) «various kinds of torments and death», raised by Christ against the heretics, which are difficult not to interpret as a reference to Conrad's own activity as papal inquisitor. This activity had a substantial echo in contemporary narrative sources in that Central German area his entire life was apparently connected to<sup>74</sup>. The sources concur in their assessment that Conrad breached practically all established rules of procedural law: there was no clear distinction between the depositions of suspects and witnesses; suspects were given no opportunity to defend themselves; there was not much choice beyond pleading guilty and denouncing others or claiming innocence and dying on the pyre; and there was no possibility to appeal against Conrad's sentences. Chroniclers found the number of executed victims – and, especially, that of the innocent among them – astonishing<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> A woman is reported to have been freed from a polyp on her nose after quitting the Waldensians, confessing her sin, and visiting Elizabeth's grave. See Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 174-175, no. 14; *The Life and Afterlife of St. Elizabeth*, cit., pp. 109-110, no. 14. She is the only person who is known to have revealed her former affiliation with a heretical group during the canonization process. Since the heretics themselves could be supposed to question the veracity of miracle accounts, Conrad's propaganda campaign must have aimed at the *potential* heretics in the first place – at those who were undecided about which side to choose.

<sup>74</sup> For an overview of the sources and a discussion of their particular ways of representing the events in question, see Sommerlechner, «*Procellosa illa persecutio...*», cit. The most detailed accounts are to be found in the *Annales Erphordenses*, cit., pp. 82, 84-87; the *Annales Wormatienses a. 873-1366*, ed. H. PERTZ, in *MGH Scriptores*, XVII, Hahn, Hannover 1861, pp. 37-73, on pp. 38-40; the *Chronica Albrici Monachi Trium Fontium a Monacho Novi Monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. SCHEFFER-BOICHORST, in *MGH Scriptores*, XXIII, Hahn, Hannover 1874, pp. 674-950, on pp. 931-932; and the *Gesta Treverorum continuata*, ed. G. WAITZ, in *MGH Scriptores*, XXIV, Hahn, Hannover 1879, pp. 368-414, on pp. 400-402. For a concise reconstruction of the events based on these four sources, see Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 648-651. See also footnote 54 above.

<sup>75</sup> Sommerlechner, «*Procellosa illa persecutio...*», cit., pp. 31-32. For Conrad's way of proceeding against the heretics, see Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 665-690; Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 171-176; and Utz Tremp, *Von der Häresie zur Hexerei*, cit., pp. 334-337.

In addition to the burning stakes and a general atmosphere of dread and insecurity that Conrad brought to Central Germany, his inquisition also resulted in some presumed findings about a new kind of heresy. What Conrad believed to have found and started to eradicate was reported to the pope in a letter authored by him – together with the archbishop of Mainz and the bishop of Hildesheim – more or less simultaneously with compiling the results of the official canonization hearings in Marburg, sometime in the spring of 1233<sup>76</sup>. This letter is now lost but a paraphrase or summary of its sections deemed relevant by the pope survives in Gregory's (in)famous response, the *Vox in Rama*, sent – with the same wording, save the concluding instructions in the end – to four recipients between 11 and 14 June 1233: Emperor Frederick II, his son, King Henry (VII), the authors of the original report, and the bishops of the Archdiocese of Mainz<sup>77</sup>. According to Gregory's portrayal of the situation in the *Vox in Rama* letters, the heretics in Germany (*Alemannia*) attacked the Church from the inside with «the poisoned arrows of a new error and a confusion unheard of»<sup>78</sup>. Their new error apparently consisted in worshipping the Devil<sup>79</sup>. The letters are primarily concerned with a detailed description of the initiation rites of this alleged sect of Devil worshippers. Such a focus (which may or may not have been in the original report) gives the impression that we are dealing here with an elite corps recruited on the toughest standards of the underworld by Lucifer himself, constituting, thus, a truly formidable enemy of the church.

The trials all novices were supposed to pass, according to the *Vox in Rama* letters, rested on two kinds of transgression, overstepping the established boundaries of physical aversion and sexual mores. First, the novice had to kiss the buttocks of a toad or its mouth with tongue-to-tongue contact<sup>80</sup>; then an excessively thin and pale

<sup>76</sup> The *Epistola examinatum miraculorum sancte Elyzabet ad dominum papam*, ed. in Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 155, has survived without date in later copies, but – assuming that it was sent to the pope, together with the miracle depositions, right after the last hearings – it can be dated to the end of February or the beginning of March 1233; see Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 85-88 and 151-154. The bishop of Hildesheim, already at this point and until the end of the period relevant for us, was Conrad II; for him, see Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 179-184; for the archbishop of Mainz, see footnote 22 above.

<sup>77</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 432-435, no. 537, edited from the papal registers; for a newer, annotated edition (from a copy in Basel, UB, Cod. B. X. 14) with German translation, see Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 25-39. The most detailed and comprehensive analysis of the *Vox in Rama* letters is *ibid.*, pp. 1-329; for a succinct discussion of their content, see Utz Tremp, *Von der Häresie zur Hexerei*, cit., pp. 318-327. Gregory IX also sent a shorter answer to Conrad of Marburg separately on 10 June 1233, which includes the prescriptive sections of the *Vox in Rama* letters but not the descriptive ones, see *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 429-430, no. 533 (inc. *O altitudo divitiarum*).

<sup>78</sup> «[V]enenatis sagittis novi erroris et confusionis [...] inaudite». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 432, ln. 36-37; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 26, §. 7.3.

<sup>79</sup> For the complex and far-reaching history of this accusation, leading from the condemnation of the Paulicians in eighth-century Armenia to the great witch-hunt in early modern Europe, see the classic account in Cohn, *Europe's Inner Demons*, cit.

<sup>80</sup> «[A]pparet ei species quedam rane, quam bufonem consueverunt aliqui nominare. Hanc quidam a posterioribus et quidam in ore damnabiliter osculantes, linguam bestie intra ora sua recipi-



man of deep black eyes, nothing but skin and bones, whose touch felt like ice; and, finally, a black cat on its backside<sup>81</sup>. These trials of disgust and visceral fear were to be followed by an orgy with candles out, involving same-sex arrangements as well<sup>82</sup>. After the orgy, a man would appear to ceremoniously accept the novice in the sect; «above the kidneys, as they say, he shines brighter than the sun, below them is as hairy as a cat»<sup>83</sup>. The description of the initiation rites is supplemented by two further characteristics of the alleged sect: at Easter, after taking communion, they carry home the consecrated host in their mouth and spit it in the latrine; and they believe that God banished Lucifer from Heaven unjustly and by force and cunning, and it is Lucifer who has created the celestial world, where he will return by banishing God himself<sup>84</sup>.

Pope Gregory seems to have perceived the alleged sect of Devil worshipers, which also appears in other sources related to Conrad's inquisition, as a new or entirely unusual phenomenon<sup>85</sup>. The spread of the *novus error* was to be stemmed quickly at its place of origin. Gregory sent the *Vox in Rama* letters to the highest authorities (listed above) urging them, one after the other, to a concentrated and coordinated campaign against the Devil worshippers and their supporters, invoking «the power of [both] the spiritual and the material sword»<sup>86</sup>. This campaign was overtly set on an equal footing with the crusades *stricto sensu*: «On all those truly penitent and confessed who, having taken up the sign of the cross, gird themselves for the exter-

---

unt et salivam». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 433, ln. 9-11; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 27, §. 12.3-6 (with a slight difference of spelling).

<sup>81</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 433, ln. 13-20; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 27, §§. 13.1-14.7.

<sup>82</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 433, ln. 24-30; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 27-28, §. 16.1-11. For medieval orgy accusations, a frequent concomitant of the accusation of Devil worship, see Cohn, *Europe's Inner Demons*, cit.; and G. Klaniczay, «Orgy Accusations in the Middle Ages», in M. Hoppál – E. Csonka-Takács (eds.): *Eros in Folklore*, Akadémiai, Budapest 2002, pp. 38-55.

<sup>83</sup> «[A] renibus sursum fulgens et sole clarior, sicut dicunt, deorsum hispidus sicut gattus». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 433, ln. 32-33; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 28, §. 17.7-8 (with slight differences of spelling).

<sup>84</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 433, ln. 37-43; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 28, §. 19.1-21.4.

<sup>85</sup> For other contemporary sources overlapping with the *Vox in Rama* letters in their representation of the Devil worshippers, see Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 651-660; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 39-58; and Brunn, *Des contestataires aux «cathares»*, cit., pp. 501-529. For Pope Gregory's perception of their novelty or unusualness, see footnote 78 above. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 660-665, has argued that the errors attributed to this alleged sect originated in a distorted image of Catharism but, by the time of the persecutions led by Conrad of Marburg, the Cathars in Germany were already on the brink of extinction. Cohn, *Europe's Inner Demons*, cit., pp. 51-52, believed that accusations in the *Vox in Rama* letters were meant to target the Waldensians.

<sup>86</sup> «[A]dvocetis\* contra eos, receptatores, defensores et fautores ipsorum spiritualis et materialis gladii potestatem». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 434, ln. 32; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 31, §. 29.14-15 (with \*advocent instead of «advocetis»).

mination of the said heretics, we bestow the same indulgence and the same privilege that are granted to those who go in aid for the Holy Land»<sup>87</sup>.

Although military mobilization against the heretics in Central Germany remained on the agenda for some time, as we will see, Conrad of Marburg could only have a very limited role in it. His inquisitorial activities exposed him to a conflict that grew bigger than he could handle, and it led to his demise. The starting point of the conflict was his having accused a powerful aristocrat, Count Henry III of Sayn, of heresy<sup>88</sup>. The count, however, managed to transfer his case – together with those of other high-ranking defendants – to the *Hoftag* of King Henry (VII) in Mainz. Here, on 25 July 1233 (that is, two weeks after the *Vox in Rama* letters), he was practically acquitted – even if he still had to wait a few months until the definitive clearing of his name – because the witnesses summoned by Conrad either revoked their depositions or proved to be legally incompetent. This was a major defeat for the inquisitor in the presence of the foremost princes of the Empire, both ecclesiastical and secular, which must have reinforced the self-confidence of his (presumably many) adversaries, and even some of his previous supporters turned away from him. After the *Hoftag* – as the annals of the Erfurt Dominicans report – the king, together with the archbishops of Trier and Mainz, sent an envoy to Rome to ask the pope's opinion about Conrad's manner of proceeding in cases of heresy<sup>89</sup>. Even so, Conrad continued his hardliner course of action and preached the crusade against those who failed to appear at the *Hoftag* in spite of having been cited. Whereupon, on his way back to Marburg, on 30 July, he was murdered together with his Franciscan companion, Gerhard Lutzelkolb<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> «[O]mnibus vere penitentibus et confessis, qui crucis assumpto caractere ad eorundem hereticorum exterminium se accinxerint, illam indulgentiam idque privilegium elargimur, que accedentibus in Terre Sancte subsidium conceduntur». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 434, ln. 36-39; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., p. 31, §. 30.5-9 (with slight differences of spelling).

<sup>88</sup> For the reconstruction of these events, see Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 650 and 684-689; Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 11-15; and Sullivan, *The Inner Lives*, cit., pp. 91-98. R. Gramsch, *Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigtum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225-1235*, Thorbecke, Ostfildern 2013, pp. 296-300, has suggested that – since Count Henry III of Sayn and three other aristocratic defendants accused of heresy by Conrad of Marburg belonged to the same kin group tightly connected to the archbishops of Cologne, Mainz, and Trier – Conrad chose his high-ranking victims according to the exigencies of an aggressive *Westpolitik* of the landgraves of Thuringia.

<sup>89</sup> *Annales Erphordenses*, cit., p. 85. The other extant source of this mission, the *Annales Wormatienses*, cit., p. 39, replaces the single envoy by an entire clerical delegation accompanying Count Henry himself; cf. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 686, n. 136.

<sup>90</sup> *Annales Erphordenses*, cit., p. 84; *Annales Wormatienses*, cit., p. 40; *Chronica Albrici*, cit., p. 931 (mentioning two – unnamed – Franciscan companions murdered together with Conrad); *Gesta Treverorum*, cit., p. 402. J.B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1977, p. 144, n. 40, points out with reference to Gerhard Lutzelkolb that «[a] knight named Henry Lutzelkolb witnessed several charters in the hospital of St. Francis in Marburg» (namely *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 36-37, no. 37; pp. 55-56, no. 56; p. 75, no. 84; and p. 86, no. 101). «It seems very likely», he concludes, «that Henry and Gerhard Lutzelkolb and Conrad of Marburg were kinsmen». Although Freed offers no argument for the

With Conrad's death, both the cause of Elizabeth's sanctity and the campaign against heresy in Central Germany lost their main promoter. The canonization process was put on hold for more than a year, until the appointment of a new commission to investigate her life and miracles in October 1234, as we have seen earlier<sup>91</sup>. The fight against religious dissidence continued for a while, but more intermittently and at a much lower intensity, as we will see later. Before picking up these threads again, however, we have to make a short digression about the anti-heretical activity of another protagonist of the events I am trying to reconstruct, namely, the Friars Preacher.

#### 4. The Dominican Order and the fight against heresy north of the Alps, 1231-1234

As I mentioned at the beginning of this study, the Friars Preacher came too late to the places where Elizabeth lived to have any personal contact with, or influence on, her. Nonetheless, they were present in the broader area where her earliest cult was to unfold from 1231 onwards<sup>92</sup>. It was in this very year, that of her death, that the Dominicans of Germany received their first papal commissions in matters of heresy. Still in Elizabeth's lifetime, in May 1231, Pope Gregory sent three important documents – promulgated previously in Rome – to the provincial prior and to all conventual priors of the order in *Teutonia*: his anti-heretical statutes that commence with the words *excommunicamus et anathematizamus*, the constitutions of the Roman senator, Annibaldo degli Annibaldi, *contra Patarenos*, and a short directive about how future senators of Rome should take an oath to enforce Annibaldo's constitutions. A letter prefacing the three documents instructed the friars to proclaim the statutes in their sermons, as well as to encourage and persuade «the potentates and the officeholders» that they ratify «the constitutions formulated by the senator» and have them registered in the urban law-books<sup>93</sup>.

---

inclusion of Conrad in this kin group, the Lutzelkolbs may well have belonged to the inner circle of his aides. See also at footnote 62 above and footnotes 127-128 below.

<sup>91</sup> See *supra* at footnote 19.

<sup>92</sup> Freed, *The Friars and German Society*, cit., pp. 210-221; Berger, *Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz*, cit., pp. 194-197; M.G. Del Fuoco, «Insediamento e sviluppo dei Frati Predicatori in Germania nel secolo XIII», in *I frati Predicatori nel Duecento*, Cierre, Verona 1996, pp. 171-201, on pp. 198-201.

<sup>93</sup> See the edition of the three documents together with the pope's letter accompanying them (inc. *Solent heretici*; 21 May 1231) – on the basis of an original exemplar now in the city archives of Strasbourg – in V. Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos Gregors IX.», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 130 (2013) 203-261, on pp. 246-251, nos. 1-2; the passage I cited from is on pp. 250-251: «Volentes igitur, ut statuta et constitutiones huiusmodi ubique rite serventur, ecce ipsa vobis sub bulla nostra mittentes, discretioni vestre per apostolica scripta mandamus, quatinus statuta nostra in vestris predicationibus publicantes et facientes per fratres vestros sollempniter publicari, potestates et officiales, qui pro tempore fuerint, ut constitutiones a senatore prolatas statuunt et in capitulariis civitatum suarum faciant annotari, moneatis prudenter et efficaciter inducatis». For an earlier edition of the three documents from the papal registers, without

At the beginning of June, King Henry (VII) wrote «to all princes and barons and to all loyal subjects of his kingdom» that he had taken the Dominicans of Regensburg, in their capacity as «preachers of the word of God and, especially, [as] those who are striving to eradicate heresy for the sake of the holy church», under his protection. In the same letter he also commanded his recipients to provide safe-conduct for the Regensburg friars, wherever they would like to go, and custody for their suspects of heresy<sup>94</sup>.

On 22 November 1231, six weeks after authorizing Conrad of Marburg as prosecutor and judge of heretics and a week after the death of St. Elizabeth, Pope Gregory sent a letter beginning with the words *Ille humani generis* to the prior and two friars of the same Dominican house<sup>95</sup>. This letter was also sent, with unchanged wording, to the Dominicans in Friesach, in Carinthia, five days later, and to those in Strasbourg, with slight modifications, a year later, in November or December 1232<sup>96</sup>. In these letters,

---

the letter, see *Les Registres de Grégoire IX*, cit., I, cc. 351-354, nos. 539-541. Besides the Dominicans in *Teutonia*, the letter and the three documents were also sent, a day later (22 May), to all German archbishops and bishops, the archbishop of Milan and his suffragans, and the bishops of Tuscany; a month later (on 20 and 25 June), it was sent to the archbishops of Salzburg and Trier and their suffragans as well. In addition, a certain Brother Hugo was subsequently charged by the pope with disseminating the documents personally in the German lands. See Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 208.

<sup>94</sup> «[U]niuersis principibus et baronibus et omnibus regni sui fidelibus [...] fratres predicatorum domus Ratisponensis uerbi dei predicatorum et presertim pro sancta ecclesia in extirpandis hereticis laborantes in nostram protectionem accepimus [...] ipsos beniuole recipientes ducatum eisdem cum a uobis exegerint prebeatibus quocumque uoluerint proficisci et hereticos quos deprehenderint in ciuitate in qua presidere decreuerint adduci absque dilationis obstaculo faciatis». The letter (written on 1 June 1231) is edited in Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., p. 93. It is unclear why exactly the Dominicans of Regensburg were chosen by the king, or if other already existing German Dominican houses – like Bremen, Erfurt, Magdeburg, Leipzig, Lübeck, Worms or Würzburg (see the literature in footnote 92 above) – also received such letters of protection or not.

<sup>95</sup> The letter is edited in Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., pp. 94-96. That it was sent to an intentionally *unnamed* prior, meaning the present one and any of his successors in the future, and not to a prior named Burkhard as usually understood, has been pointed out by Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 243.

<sup>96</sup> Friesach: *Acta imperii inedita saeculi XIII*, ed. E. WINKELMANN, 2 vols., Wagner, Innsbruck 1880, I, pp. 499-500, no. 624. Strasbourg: Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., pp. 255-258, no. 5; the erroneous date of the original can be understood to mean 26 November, 2 December, or 5 December 1232. The logic behind selecting merely three Dominican houses in the German lands, and specifically these three, is not clear; nor is it evident that there were no additional ones (cf. footnote 94 above). On 3 and 4 February 1232, the pope wrote to Henry I, Duke of Brabant (ed. in *Bullarium Fratrum Praedicatorum*, cit., I, p. 37, no. 51) and to Otto II, Duke of Bavaria (ed. in Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., pp. 96-98) – using the *arena* and the *narratio* of the *Ille humani generis* letters but adding a different *dispositio* – with the aim of encouraging the two princes to support the anti-heretical mission of the Dominicans. If this support was meant to be provided for a local Dominican house, then writing to Duke Henry implies that some Brabant friars had also received an *Ille humani generis* letter, just like their confreres in Regensburg in the territory of Duke Otto. Later on, and outside the German lands, the letter was also sent to the provincial priors of the Dominicans in Provence (22 April 1233) and in Lombardy (20 May 1237); see Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 256.

just like in the one sent to Conrad on 11 October 1231, the starting point of the pope was the increasing visibility and activity of the heretics in Germany:

*[They] have lain concealed for a long time, scuttling about in hiding like crabs and, like little foxes, attempting to destroy in secret the vine of the Lord of Hosts; now, however, led by their sins out in the open, they manifestly presume to rise up against [the Church] like horses ready for battle, and preaching publicly in certain places, they seek food in the simple and prey in the learned; and wishing to entrap anyone of the faithful in their wiles, they have made themselves teachers of error, who once were students of truth. Wherefore it is fitting that we rise up against them manfully, so that their heresy may be confounded entirely, and the faith of Christ may flourish everywhere»<sup>97</sup>.*

Given this increased visibility and activity, and the professed necessity of a «manful» reaction, Gregory wanted the Dominicans to be involved in the escalating fight against heresy well beyond the promulgation of papal statutes. The pope buttressed their anti-heretical preaching by an indulgence of twenty days granted to their audience, just like in the case of Conrad of Marburg, and they could launch a quasi-crusade against the heretics and their supporters with the same incentives that Conrad could use on the basis of his papal authorization of 11 October 1231<sup>98</sup>. Nevertheless, the powers given to the friars were generally more limited than those given to Conrad before them. They were allowed to use ecclesiastical punishments against those who disobeyed them but not without appeal as Conrad was<sup>99</sup>. The right to excommunicate and lay under interdict is not mentioned here at all. And whereas Conrad had complete freedom in terms of what to do on the ground, the Dominicans had to follow a recipe:

*«We strongly seek, urge, and exhort your wisdom, rigorously instructing and commanding you by apostolic letter, under invocation of the divine judgment, that you*

---

<sup>97</sup> «Licet enim heretici hactenus diutius latitantes, sicut cancer serperent in occulto et uelut uulpes latenter niterentur vineam domini Sabaoth demoliri, iam tamen peccatis exigentibus in aperto quasi equi parati ad prelium presumunt manifeste insurgere contra eam in quibusdam locis publice predicando querentes in cibum simplices et in predam edoctos ac illaqueare nichilominus fideles quoslibet suis circumuentionibus cupientes facti magistri erroris qui numquam fuerant discipuli ueritatis. Unde expedit, quod\* insurgatur uiriliter contra eos, ut eorum omnino heresi confutata per totum uigeat fides Christi». Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., p. 94. Cf. the Friesach letter, *Acta imperii inedita*, cit., I, p. 500, ln. 7-13 (word for word the same); and the Strasbourg letter, Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 256 (\*expedit ut instead of «expedit quod»). The English translation relies, with strong revisions, on *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, ed. E. PETERS, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1980, p. 196. See also footnote 176 below.

<sup>98</sup> Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., pp. 95-96; see also the footnotes 60-61 and the related discussion above.

<sup>99</sup> The overlaps between the inquisitorial authorization of Conrad and the *Ille humani generis* letter sent to the Regensburg friars are highlighted in Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 190-193; see also Segl, «Gregor IX., die Regensburger Dominikaner...», cit., p. 312.

*deliver a general sermon to the prelates, the clergy and the people, after having them called together where it seems useful to you, and seek out with diligence and solicitude those who are heretics or are infamed of heresy, with the assistance of anyone suitable for accomplishing this task solicitously. If you should discover heretics or people infamed of heresy, unless they should be willing, upon examination, to obey the commands of the Church unconditionally, you are to proceed against them according to our statutes against heresy recently promulgated, as well as against the concealers, defenders, and patrons of heretics as the statutes state»<sup>100</sup>.*

The «general sermon» (*predicatio generalis*) that stands at the beginning of the here described procedure is to be understood – for lack of a source closer in time and space – in the light of the somewhat later *Ordo processus Narbonensis*, the first known manual for inquisitors, written in the 1240s (probably in 1244) by an unnamed Dominican for his confreres in Southern France<sup>101</sup>. According to the *Ordo*, after having chosen a convenient center for the regional operations of the inquisition and having called «the clergy and people together there, we deliver a general sermon, in which we read aloud the letters of both the Lord Pope and the prior of the province concerning the form and the authorization of [our] investigation, and

---

<sup>100</sup> «[D]iscretionem\* uestram rogamus monemus et hortamur attente per apostolica uobis scripta sub diuini obtestatione iudicii districte precipiendo mandantes, quatinus prelati\*\* clero et populo conuocatis generalem faciatis predicationem, ubi comodius uideritis expedire, et adiunctis uobis discretis aliquibus ad hec sollicitius exequenda diligenti perquiratis sollicitudine de hereticis et etiam infamatis et, si quos culpabiles uel infamatos inueneritis, nisi examinati uelint absolute mandatis ecclesie obedire, procedatis contra eos iuxta statuta nostra contra hereticos nouiter promulgata, in receptatores defensores et fautores hereticorum secundum eadem statuta nichilominus processuri». Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., p. 95. The respective section of the letter sent to Friesach is word for word the same (see *Acta imperii inedita*, cit., I, p. 500, ln. 21-29). In the Strasbourg letter there are some differences: \**universitatem* instead of «discretionem»; \*\**aliquos de fratribus vestris in lege domini eruditos, quos ad hoc idoneos esse noveritis, ad partes Alemannie transmittatis, qui* instead of «prelati»; and all further verbs in second person plural are switched to third person plural (see Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 257). The English translation is a heavily modified version of *Heresy and Authority*, cit., p. 197.

<sup>101</sup> Its best edition is L.J. Sackville, «The Ordo processus Narbonensis. The Earliest Inquisitor's Handbook, Lost and Refound», *Aevum* 93 (2019) 363-395, on pp. 375-380 (from the *codex unicus* Madrid, Biblioteca Complutense, BH MSS 55, rediscovered by the editor). For its dating and authorship, see L. Kolmer, *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Röhrscheid, Bonn 1982, pp. 198-203; and Sackville, «The Ordo processus Narbonensis...», cit., pp. 365-366. The *predicatio generalis* had obviously nothing to do with the *sermo generalis*, the ritual event of pronouncing and explaining in public the sentences of those who were found guilty by the inquisition (the *auto-da-fé*, in a later terminology). An early version of this ritual was already in place by 1244, because the Council of Narbonne held in that year required those who confessed their sins against the faith and abjured heresy to attend it as a form of penance. See Kolmer, *Ad capiendas vulpes*, cit., pp. 193-194; and Sackville, «The Ordo processus Narbonensis...», cit., p. 378. For the full-fledged *sermo generalis*, based on Bernard Gui's *Practica inquisitionis*, see G.G. Merlo, «Il sermo generale dell'inquisitore come sacra rappresentazione anomala», in id., *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Mulino, Bologna 2008, pp. 87-103.

we make what explanation is necessary»<sup>102</sup>. To be sure, by the 1240s, the Dominican inquisition had developed a more established character, making the general sermon less important<sup>103</sup>. But in 1231, in the very beginning, the public display of authority and the clarification of concepts and rules must have been crucial, even for the local prelates, who disappeared from the proposed audience of the sermon already in the Strasbourg version of the *Ille humani generis* letters one year later<sup>104</sup>. Moreover, the *Ordo* – in contrast to the *Ille humani generis* letters – makes clear provision for how to summon, through their parish priests, those who might have sinned against the faith but are willing to repent it, abjure heresy, and help the inquisition, encouraged (in the case of first-time offenders) by immunity from imprisonment for a period of grace<sup>105</sup>. In the absence of such a method, the general sermon may have also been used as a starting point for the recruitment of informants (that the letters seem to refer to as «suitable assistants») by advertising, as it were, the job from the pulpit. Thus, the first Dominican inquisitors in the German lands, if they wanted to follow the instructions sent them by Gregory IX, were to rely more on informal networks – and, hence, on local knowledge and popular acceptance – than their colleagues in Southern France in the 1240s were. This was, quite possibly, not without some relevance for how the Friars Preacher came to be connected to St. Elizabeth, as we will see.

The second part of the above quotation from the *Ille humani generis* letters is centered on the imperative that the recipients had to «proceed» (*procedatis*) against the heretics and their supporters according to the papal statutes promulgated earlier. It is a rather vague mandate, because the statutes (just like the constitutions of Annibaldo degli Annibaldi) were mainly concerned with the penalties to be levied against the offenders, and not with the legal procedure to be followed<sup>106</sup>. Still, by

---

<sup>102</sup> «*Clero et populo convocatis generalem faciamus predicationem, litteris tam domini pape quam prioris provincialis de inquisitionis forma et commissione publice legimus, et sicut convenit explanamus*». Sackville, «The Ordo processus Narbonensis...», cit., p. 375 (my italics – O.G.); the translation follows *Heresy and Authority*, cit., p. 200 (slightly modified). The italicized clause in the Latin text is word for word the same as its counterpart in the *Ille humani generis* letters; see footnote 100 above.

<sup>103</sup> It is called «eine sicherlich überflüssige Maßnahme» in Kolmer, *Ad capiendas vulpes*, cit., p. 203.

<sup>104</sup> See *supra* footnote 100.

<sup>105</sup> Sackville, «The Ordo processus Narbonensis...», cit., p. 376. For an analysis of the inquisitorial procedure around 1244 in Southern France as described in the *Ordo*, see Kolmer, *Ad capiendas vulpes*, cit., pp. 203-208.

<sup>106</sup> An at least partially procedural instruction is the following one from Annibaldo's constitutions: «hereticos, qui fuerint in Urbe reperti, presertim per inquisitores datos ab ecclesia vel alios viros catholicos, senator capere teneatur et captos etiam detinere, postquam fuerint per ecclesiam condemnati infra octo dies animadversione debita puniendos» (Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., p. 249). Peter Segl has seen here a division of labor between the inquisitors as merely investigators, the diocesan church as the court of justice, and the secular authorities as executors of physical punishments. Based on this (supposed) division of labor and the lack of any explicit reference to the jurisdictional autonomy of inquisitors, he concludes (in Segl, «Gregor IX., die Regensburger Dominikaner...», cit., pp. 314-315; id., «*Quoniam abundavit iniquitas...*», cit., pp. 62-63; and id., «Dominikaner und Inquisition...», cit., pp. 219-220 – without the reservations of P. Segl, *Ketzler*

telling them to follow his directives about punishment, the pope could hardly have an intention other than authorizing the Dominicans to process and sentence their suspects, that is, to be inquisitors in essentially the same way as Conrad of Marburg was. This is why Dietrich Kurze has dubbed 22 November 1231, the date of the Regensburg *Ille humani generis* letter, the «*dies annunciationis* of the Dominican inquisition» in general<sup>107</sup>.

The vagueness of the Dominican mandate may have been related to the anticipation of potential conflicts between the friars and the local prelates over the limits of inquisitorial jurisdiction. Without a precise formulation, the legal procedure to be followed was open to negotiation. The friars of Regensburg, Friesach and Strasbourg were commissioned by the pope to fight against heresy simply in *Alama(n)nia* (or *Alemania*), without further territorial restrictions<sup>108</sup>; the same is implied by the address of the king's letter of protection for the Regensburg Dominicans quoted above. Thus, in principle, the friars had to be ready to fit their anti-heretical mission in different diocesan environments, even if they were probably supposed to focus on areas not too far from their houses. Moreover, in contrast to Conrad of Marburg, who was on the ground since the times of Innocent III and had a long record of efficient cooperation with bishops and archbishops, the Dominicans were (relative) newcomers in many places.

Whereas the pope is known to have engaged merely three Dominican houses of the German lands in the fight against heresy, Emperor Frederick II, through his own anti-heretical instructions in March 1232, helped sending two further ones, those of Würzburg and Bremen, to the frontline. The instructions were addressed to all secular and ecclesiastical leaders of the Empire, and each of their exemplars named one of five Dominican houses (Bremen, Friesach, Regensburg, Strasbourg and Würzburg), which the emperor declared to have taken under his protection and ordered to be assisted in matters of heresy by his addressees, just like his son did earlier in the case of Regensburg<sup>109</sup>. Thus, by the end of 1232, the war on heresy had, at least, five

---

*in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Schönigh, Paderborn 1985, p. 71) that the Dominicans in Regensburg and Friesach, as well as in Strasbourg, were commissioned to search for heretics but not to judge them. The senator's instruction, however, concerns the expected behavior of the secular authorities alone and the lack of reference to the jurisdictional autonomy of inquisitors seems to follow from the nature of the document. See also Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., pp. 242-245.

<sup>107</sup> «Es war der 22. November 1231, den man, wenn nicht noch frühere Belege auftauchen, als *dies annunciationis* der Dominikanerinquisition bezeichnen könnte». Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., p. 158.

<sup>108</sup> Förg, *Die Ketzerverfolgung in Deutschland*, cit., p. 95; *Acta imperii inedita*, cit., I, p. 500; Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., pp. 256-257. Cf. Segl, *Ketzer in Österreich*, cit., p. 68.

<sup>109</sup> *Friderici II Constitutiones*, ed. L. WEILAND, in *MGH Const.*, II, Hahn, Hannover 1896, pp. 54-389, on pp. 195-197, no. 158; Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., pp. 252-255, no. 4. Cf. K.-V. Selge, «Die Ketzerpolitik Friedrichs II», in J. Fleckenstein (ed.): *Probleme um Friedrich II*, Thorbecke, Sigmaringen 1974, pp. 309-343, on pp. 334-335, n. 64; and Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 160-161. For the king's letter of protection for the Regensburg friars, see footnote 94; for the Dominican houses commissioned by the pope, see footnote 96.



Dominican headquarters in the German lands, but all of them lay outside the area where Conrad of Marburg was operating.

The most active of the five Dominican houses explicitly connected to the fight against heresy in the early 1230s or, more precisely, the only active one beyond doubt was that of Bremen<sup>110</sup>. Here the local friars came to be involved in a violent conflict, which had been mounting between the archbishop of Bremen and the counts of Oldenburg, on the one hand, and the Stedinger, a group of freeholding peasants from a colonized marshland west of Bremen, on the other<sup>111</sup>. The cause of the conflict was variously understood by contemporary chroniclers as the unwillingness of the peasants to pay what was due to the archbishop in the capacity of prelate or landowner, or as encroachments by his men, or those of the counts, on the liberties of the peasants<sup>112</sup>. As the hostilities escalated, the archbishop excommunicated the Stedinger and then, on 2 March 1231, a synod of the archdiocese declared them heretics<sup>113</sup>. It was at this point (at the latest) that the Dominicans entered the scene. The pope, in a letter of July 1231, commissioned the bishop of Lübeck together with the prior of the Bremen friary and another local Dominican, John of Wildeshausen (Iohannes Teutonicus), who was to make a great career afterwards as bishop of Bosnia and master general of the order, to «do all what you can in our name to make them [the Stedinger] renounce their evil customs, by means that you find expedient, summoning local noblemen and potentates to tame their faithlessness, so that through your efforts they convert from their way of error to the Lord»<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> On 17 October 1234, the bishop of Strasbourg and two local Dominicans received a letter from the pope with reference to the case of a layman, Bruno of Offenburg, who – in spite of having abjured heresy in front of the Dominican inquisitors, repented his sins against the faith, and took the sign of the cross in aid of the Holy Land – was ill-treated by the *Schultheiß* and some local clerics. Unfortunately, the role of the Friars Preacher in his story *before* his abjuration remains in the dark. See *Urkundenbuch der Stadt Straßburg*, ed. W. WIEGAND et al., 7 vols., Tübingen, Strasbourg 1879-1900, 4.1, pp. 51-52, no. 47 (inc. *Accedens ad apostolicam*); Bivolarov, «Die Capitula contra Patarenos...», cit., pp. 212-213.

<sup>111</sup> R. Köhn, «Die Stedinger in der Geschichtsschreibung», *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 63 (1991) 139-202, on pp. 145-149.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 149-153.

<sup>113</sup> R. Köhn, «Die Verketzerung der Stedinger durch die Bremer Fastensynode», *Bremisches Jahrbuch* 57 (1979) 15-85, on p. 29, n. 29, and pp. 75-78; id., «Die Teilnehmer an den Kreuzzügen gegen die Stedinger», *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 53 (1981) 139-206, on p. 139, n. 1. The Stedinger were not pigeonholed by the synod into an established category of religious dissidents, nor were they proclaimed to constitute a new kind of heterodoxy (like the alleged Devil worshipers in Central Germany). The main legal claim to underpin their heretical status was based on their presumed indifference to the excommunication they had been punished with. This was aggravated by their reportedly violent behavior with regard to ecclesiastics and ecclesiastical property, as well as by their supposed neglect of the traditions of the church, breaking of oaths, profanation of consecrated hosts, and magical practices. See Köhn, «Die Verketzerung...», cit., pp. 32-73.

<sup>114</sup> «[A]d revocandos illos ab huiusmodi perversitatibus vice nostra intendere procuretis, quibus modis videritis expedire, nobiles et potentes vicinos ad edomandam illorum perfidiam invocando, ita quod per sollicitudinem vestram illi ab errore vie sue ad dominum convertantur». The letter is edited in *Bremisches Urkundenbuch*, ed. D.R. ЕНМСК et al., 7 vols., Müller etc., Bremen 1871-1993, I, pp. 196-

The expectation of the pope and the archbishop that the conversion of the Stedinger would be possible to accomplish with the help of «local noblemen and potentates», was proven ill-founded: they were unwilling to help<sup>115</sup>. Hence, in October 1232, the pope launched a crusade against the rebellious peasants. The cross was to be preached by the addressees of his call, the bishops of Lübeck, Minden, and Ratzeburg, or by «anyone from the order of the Friars Preacher, whom you find suitable», in the dioceses of Bremen, Hildesheim, Minden, Münster, Osnabrück, Paderborn, and Verden, that is, in areas surrounding the Stedinger<sup>116</sup>. Their preaching campaign was supported by the now usual indulgence of twenty days granted to their audience<sup>117</sup>. Sometime before the end of March 1233, Gregory IX wrote separately to the burghers of Bremen as well, encouraging them to participate in the crusade, and Frederick II or Henry (VII) placed the Stedinger under the imperial ban<sup>118</sup>.

In spite of all these efforts, however, the first crusader army, probably rather small, was defeated by the Stedinger on 6 July 1233<sup>119</sup>. Some two weeks before the defeat, in a new call for crusade, the pope granted plenary indulgence to anyone who took up arms against the rebellious peasants under the sign of the cross<sup>120</sup>. Besides the insufficient motivation provided by the earlier indulgence of merely three to five years<sup>121</sup>, another factor that may have prompted the pope to make the indulgence raise was the other crusade he had launched a few days earlier in the *Vox in Rama* letters (11-14 June 1233) against the supposed Devil worshippers in Central Germany. That crusade, as we have seen in the previous section, was set on equal footing with the expeditions to the Holy Land, and without upgrading the incentive of the Stedinger-crusade to the same level, the former might have drained the latter of potential fighters<sup>122</sup>. The

---

197, no. 166 (inc. *Si ea que*; 26 July 1231); quotation: p. 196. For the activity of John of Wildeshausen in the Bremen context, see Köhn, «Die Verketzerung...», cit., p. 83.

<sup>115</sup> Köhn, «Die Verketzerung...», cit., pp. 73-74; Köhn, «Die Teilnehmer...», cit., pp. 140-141.

<sup>116</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 393-394, no. 489 (inc. *Lucis eterne lumine*; 29 October 1232), on p. 394: «Volumus etiam ut aliquos de ordine fratrum Predicatorum, quos videbitis expedire, in partem sollicitudinis assumatis». On 19 January 1233, the pope also charged the bishops of Hildesheim, Münster, Osnabrück, Paderborn, and Verden with the task of crusade preaching; here the potential assistance of the Dominicans was not mentioned. See *Osnabrücker Urkundenbuch*, ed. F. PHILIPPI et al., 6 vols., Verein für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück, Osnabrück 1892-1989, I, pp. 242-243, no. 306 (inc. *Clamante ad nos*).

<sup>117</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 394.

<sup>118</sup> Both moves are only known from a letter of the archbishop of Bremen written on 22 March 1233, and edited in *Bremisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 204-208, no. 172, with reference to the pope's encouragement of the burghers and the imperial ban on p. 205. Cf. Köhn, «Die Teilnehmer...», cit., pp. 141 and 143.

<sup>119</sup> Köhn, «Die Teilnehmer...», cit., p. 141.

<sup>120</sup> The new call of 17 June 1233 – addressed again to the bishops of Lübeck, Minden, and Ratzeburg – is edited in *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 436-437, no. 539 (inc. *Littere vestre nobis*).

<sup>121</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 394.

<sup>122</sup> C.T. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 55. Additionally, the first call for crusade against the Stedinger, by explicitly referring to the fighters as «the faithful who have taken up the cross» («signo crucis assumpto fideles...», *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 394) but refraining from

renewed preaching campaign, buttressed by the plenary indulgence, proved to be successful, and a second, much bigger crusader army defeated the Stedinger on 27 May 1234<sup>123</sup>.

The suppression of the Stedinger revolt and the persecution led by Conrad of Marburg unfolded in two clearly different geographical areas, in different ways, and with different aims. They were kept tightly separate in papal correspondence as well. The two main points of contact between them were the overlapping pools of potential crusaders and the double involvement of the bishop of Hildesheim, but neither of the two had perceivable consequences. Friars Preacher participated not merely in the first series of events but also in the second one (as we will see in the next paragraph), even if they had no leading role in either of them. As discussed above, no *Ille humani generis* letter (or anything similar) is known to have been sent to any Dominican house in Northern or Central Germany; the Bremen friary had imperial protection concerning its anti-heretical activity but no imperial mandate to exercise such an activity. Its prior was one of the addressees of the first known papal letter about the Stedinger, but he ceased to be addressed by its sequels. The other Dominican addressee of this letter, John of Wildeshausen, left for Hungary, sometime between 1231 and 1232, to become the provincial prior there<sup>124</sup>. Yet, the Dominicans were to be engaged as helpers in preaching the cross according to the first call for crusade, as we have seen above, and the second call praised their previous efforts made in the mobilization of potential fighters<sup>125</sup>; and it is known from narrative sources that the Bremen friars continued to be rather active in the renewed campaign after the second call as well<sup>126</sup>.

If the suppression of the Stedinger revolt saw the official and organized contribution of the Dominicans – who were, nonetheless, far from having been the main orchestrators of the events – their role in the persecution led by Conrad of Marburg seems to have been downright unofficial and spontaneous. All the relevant information available to us comes from three narrative accounts. The continuation of the *Gesta Treverorum* tells us – after naming «a certain Conrad, by surname Tors, and John, who had a missing eye and a missing hand», as the chief inquisitorial aides of Conrad of Marburg – that «in some cities, Dominicans cooperated with him and his aforementioned assistants». It is related here about the latter that they were converted heretics, nothing more<sup>127</sup>. The *Annales Wormatienses*, on the other hand, talk about

---

granting them plenary indulgence, went against the third constitution of the Fourth Lateran Council, which stated that «Catholici vero qui, crucis assumpto caractere, ad haereticorum exterminium se accinxerint, illa gaudeant indulgentia, illoque sancto privilegio sint muniti, quod accedentibus in Terrae Sanctae subsidium conceditur». *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. G. ALBERIGO et al., Herder, Basel 1962, p. 210. The same problem was avoided by more cautious wording in the inquisitorial authorization sent to Conrad of Marburg on 11 October 1231; see at footnote 60 above.

<sup>123</sup> Köhn, «Die Teilnehmer...», cit., p. 142.

<sup>124</sup> Pfeiffer, *Die ungarische*, cit., pp. 63-64.

<sup>125</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 436-437.

<sup>126</sup> Köhn, «Die Teilnehmer...», cit., p. 171; Maier, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 55-56.

<sup>127</sup> «Conradus quidam cognomento Tors et Iohannes carens uno oculo et una manu; qui duo ex hereticis conversi fuisse ferebantur. [...] Cooperabantur autem ei et ministris suis prefatis Predicator-

«a friar called Conrad Dorso», who was «completely unlettered and of the Order of Preachers, and he brought along a certain layman named John who was one-eyed and maimed and absolutely vile indeed»<sup>128</sup>. The same *Annales* also mention «some [Friars] Preacher and Friars Minor [who] were so much involved with [Conrad of Marburg and his two assistants], that receiving orders from them, even if these had no authorization whatsoever from the Apostolic See, they obeyed them and burnt [heretics] just as the former did»<sup>129</sup>. Finally, «someone from the Order of Preachers, known by his nickname as Torso, announced the death of Conrad of Marburg to the pope», as we learn from the annals of the Erfurt Dominicans<sup>130</sup>.

Whether Tors/Dorso was a Dominican (let alone, a «completely unlettered» one), and whether he was identical with the Dominican messenger, Torso, is anything but clear. The identity case is further complicated by the fact that, according to the *Annales Wormatienses*, both Conrad Dorso and One-Eyed John were killed, the former in Strasbourg, the latter in Friedberg in Hesse<sup>131</sup>. Nevertheless, even the *Annales Wormatienses* (and not merely the Erfurt annals) make the pope receive the news of the inquisitor's death from a Friar Preacher, which shows a certain level of involvement and interest in the matter on behalf of the Dominicans in Central Germany<sup>132</sup>.

## 5. The Friars Preacher and the canonization of St. Elizabeth

By January 1233, when the first papal commission convened and began hearing the witnesses of Elizabeth's miracles, the Dominicans north of the Alps had already been involved in various ways in the fight against religious dissidence, as we have just seen. Some of them, in Southern Germany, had been authorized to proceed against the heretics on their own; some, in Northern Germany, had been hired to preach the

---

res per singulas civitates». *Gesta Treverorum*, cit., p. 400.

<sup>128</sup> «Venit namque quidam frater dictus Conradus Dorso, et erat laicus totalis et de ordine Predicatorum, et adduxit secum quendam secularem nomine Iohannem, qui erat luscus et mancus et vere totus nequam». *Annales Wormatienses*, cit., pp. 38-39. Cf. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 648, n. 19; Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 164-166.

<sup>129</sup> «[Q]uidam de Predicatoribus et de fratribus Minoribus totaliter adhererunt eis, quod ipsi ab eis mandata recipientes, qui tamen nullum mandatum a sede apostolica habebant, et obedierunt eis et combusserunt sicut et illi». *Annales Wormatienses*, cit., p. 39. The ignorance or denial of Conrad of Marburg's papal authorization belongs to the problematic nature of this source; see footnote 132 below.

<sup>130</sup> «[Q]uidam ordinis Predicatorum Torso agnomine veniens mortem magistri Cunradi de Marburg pape nunciavit». *Annales Erphordenses*, cit., p. 86.

<sup>131</sup> «Frater vero Dorso fuit occisus apud Argentinam, et Iohannes suspensus apud Frideberg». *Annales Wormatienses*, cit., p. 40.

<sup>132</sup> «Et statim de fratribus Predicatoribus qui propter ipsos sui honoris et sacre scripture imitatores existerent, nuntium ad curiam Romanam de eorum [i.e. Conrad of Marburg, Gerhard Lutzkolb, Conrad Dorso, and One-Eyed John] interfectione miserunt». *Annales Wormatienses*, cit., p. 40. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 647, attributes «einen äußerst geringen Quellenwert» to the *Annales Wormatienses*, but their independence from the *Annales Erphordenses* seems uncontested.

cross against the Stedinger; and some, in Central Germany, had assisted Conrad of Marburg in the persecution led by him. In general, they seem to have been either inactive or fighting merely in the second lines of the war on heresy. As to the cause of Elizabeth's sanctity, if they had any role in promoting it as aides in Conrad's inquisition, this remains entirely invisible to us. What is the answer to our question, then? If the Dominicans had nothing to do with Elizabeth either in her life or after her death, how could they become the hosts of her canonization ceremony in Perugia? Why was this choice attractive to them, to the pope, or to anyone? One missing piece from the answer is constituted by the events after the murder of Conrad of Marburg on 30 July 1233, where we have left the story of Elizabeth's canonization above. But the death of the inquisitor and its consequences – to which I will turn soon – were not the only development that brought Elizabeth's sanctity closer to the Dominicans and the Dominicans closer to her. When on 13 July 1233 (more than two weeks before Conrad's death) Pope Gregory charged three Bolognese clerics with making an inquest into the life and miracles of Dominic of Caleruega, the anti-heretical function of sanctity proposed by Conrad of Marburg must have been on his mind. The argumentation in the *arenga* of his letter sent to Bologna culminated in, and ended with, the following passage:

*«The Holy Mother Church also rejoices, beyond doubt, when in her glittering firmament illuminated by the splendor of various saints a new translucent star appears, distinguished by a remarkable and outstanding light that drives away the darkness of those who ignore the Lord, confounds the perverted teaching of the heretics, and increases the holy credulity of the faithful»<sup>133</sup>.*

This passage, just like the entire *arenga* (along with parts of the *narratio* and almost everything in the *dispositio*) is word for word the same as its counterpart in the processual mandate sent to the commissioners in Marburg nine months earlier, on 14 October 1232<sup>134</sup>. If the purpose of the *arenga* in a charter is to justify the *dispositio*, then the pope apparently wanted to justify the opening of the two processes of canonization in the same way. This suggests that Conrad of Marburg's idea of combining persuasion with coercion, miracles at the grave with death on the stake in fighting religious dissidence struck a chord with the pope and, even more importantly, seemed instructive to him in the context of reshaping the memory of a saintly founder, whose brethren was on the way of becoming a primary organ of papal inquisition.

---

<sup>133</sup> «Exultat nimirum et sancta mater ecclesia, cum in eius fulgido firmamento diversis sanctorum splendoribus illustrato fulget de novo sydus perspicuum singularis et precellentis luminis ostensivum, per quod ignorantium dominum tenebre propelluntur, per quod hereticorum perversum dogma confunditur et fidelium beata credulitas adaugetur». The letter is edited in *Acta Canonizationis S. Dominici*, ed. A. WALZ, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, XVI, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Rome 1935, pp. 91-194, on pp. 115-117; quotation: p. 116. Cf. L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, CISAM, Spoleto 1996, pp. 21-23; Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., pp. 365-366; Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi*, cit., pp. 70-71.

<sup>134</sup> See footnote 70 above and the comparison of the two letters in the appendix below.

Gregory's letter to the Bolognese clerics came slightly more than seven weeks after the festive translation of Dominic's body in the same city at night between 23 and 24 May 1233<sup>135</sup>. Dominic, who died twelve years earlier, had no previous cult either within or outside the order founded by him, but the translation – which, in principle, should have followed the canonization but in this case had the function of enabling the saint to acquire the still missing *fama sanctitatis* necessary for opening the process – was to stop this neglect. The ceremony in San Niccolò delle Vigne in the presence of all kinds of dignitaries, ecclesiastical and secular, from the city and from elsewhere, confirmed the exceptional character of Dominic's body. Upon opening his coffin – according to various witnesses – a miraculously sweet but entirely unknown fragrance filled the church<sup>136</sup>.

The idea of the translation seems to have been closely connected to the preaching activity of John of Vicenza OP in Bologna, in the spring of 1233, and to the broader context of the so-called Alleluia or Great Devotion of the same year – a movement of religious revival and non-violent conflict resolution («peacemaking») in cities of Northern Italy initiated or catalyzed by mendicant friars who gave it, among other things, a strong anti-heretical bias<sup>137</sup>. During the canonization hearings in Bologna, in August 1233, Stephen of Spain OP, prior of the province of Lombardy, told the commissioners that he

*«firmly believes that the grace that in these times was conferred upon the Friars Preacher in Lombardy, and also in other provinces, was conferred or even augmented through the prayers and merits of Brother Dominic. Asked why he believes this, he responded that from after Brother John of Vincenza began to preach the revelation made to him from heaven about Brother Dominic, and to relate his life, manners, and sanctity to the people, and [Stephen], with other brothers, began to discuss the translation of the aforesaid Brother Dominic's body, from then on manifestly there shone forth and appeared more grace, both in the brothers who preached his life and sanctity and also in the people who heard them. [This] is clear through the effect in the cities of Lombardy, in which the greatest multitude of heretics was burned, and more than 100,000 people, who did not know whether they ought to adhere to the Roman church or to the heretics, were sincerely converted to the catholic faith of the Roman church by the sermons of the Friars Preacher»<sup>138</sup>.*

<sup>135</sup> For the translation, see Canetti, *L'invenzione della memoria*, cit., pp. 26-66.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 27-32.

<sup>137</sup> For the role of John of Vicenza in the translation, see *ibid.*, pp. 69-89; M. Rainini, «Giovanni da Vicenza, Bologna e l'ordine dei predicatori», *Divus Thomas* 109 (2006) 146-175, on pp. 159-171; and C.C. Ames, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, pp. 98-100. For the Alleluia movement, see A. Vauchez, «Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 78 (1966) 503-549; and A. Thompson, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Clarendon, Oxford 1992.

<sup>138</sup> «Item dixit predictus testis quod firmiter credit, quod gratia que his temporibus collata est fratribus predicatoribus in Lombardia et etiam in aliis provinciis, precibus et meritis fratris Domini sit collata vel etiam augmentata. Interrogatus quare hoc credit, respondit quod ab illo tempore,

With these comments, Brother Stephen may well have meant (more or less consciously) a *post festum* rationalization of why the sanctity of Dominic had suddenly become a major concern for the order after twelve years of neglect. Nevertheless, the close connection perceived (or said to have been perceived) by him between preaching, persecution, and translation is strikingly similar to the activity of Conrad of Marburg in Central Germany.

I do not want to claim that Conrad had any influence on the Alleluia movement, but the analogy of the two, otherwise rather dissimilar, developments north and south of the Alps *in this respect* may have caught the attention of Gregory IX as he wrote to the three Bolognese clerics with the aim of appointing them commissioners in the process of St. Dominic<sup>139</sup>. Unfortunately, the formal petition for Dominic's canonization, which was carried to the papal court by representatives of the ecclesiastical and secular elite of Bologna a few days after the translation, has not survived<sup>140</sup>. It may be the case that the synergic relationship between preaching, persecution, and translation was not perceivable in May 1233 (possibly not even for Brother Stephen). By mid-July, however, after having seen the effects of the translation in Bologna and with the example of Conrad of Marburg and St. Elizabeth in mind, the pope may have realized that Dominic's process of canonization could provide demonstrative arguments against the heretics and charismatic legitimacy for the inquisitors in the same way as the canonization of Elizabeth was supposed to do<sup>141</sup>. Of course, it is one thing to see

---

postquam frater Iohannes Vincentinus cepit predicare revelationem sibi de fratre Dominico divinitus factam et vitam et conversationem et ipsius sanctitatem populo nunciare, et ipse testis cum aliquibus fratribus cepit tractare de translatione corporis predicti fratris Dominici, ex tunc manifeste refusit et apparuit amplior gratia tam in fratribus, qui eius vitam et sanctitatem predicabant, quam etiam in populis qui eos audiebant, sicut patet per effectum in civitatibus Lombardie, in quibus maxima multitudo hereticorum est combusta, et plusquam centum millia hominum, qui nesciebant utrum ecclesie Romane an hereticis deberent adherere, ad catholicam fidem Romane ecclesie per predicationes fratrum predicatorum ex corde sunt conversi». *Acta Canonizationis S. Dominici*, cit., p. 158, no. 39 (13 August 1233); English translation: Ames, *Righteous Persecution*, cit., 99 (with minor differences). John of Vicenza is recorded to have sentenced to death and burned sixty heretics in Parma before arriving in Bologna; see Vauchez, «Une campagne de pacification...», cit., p. 527.

<sup>139</sup> Another example of transferring instruments of propaganda from the North to the South in the context of the Alleluia movement is the use of indulgences (granted to the listeners) in the service of Dominican preaching campaigns. John of Vicenza seems to have been the first friar whose mission was supported with this instrument in Italy (from 13 July 1233 onward). Before him, between 1227 and 1233, Dominicans of Northern and North-Eastern Europe are known to have received the same support from the pope in seven cases. Then, shortly before John's turn, on 19 and 22 April 1233, Dominicans in Southern France were also equipped, for the first time, with such a tool of stimulating potential audiences. See Doublier, *Abläss, Papsttum und Bettelorden*, cit., pp. 101 and 574-578 (nos. 1, 4, 5, 7-13), and footnotes 61 and 98 above.

<sup>140</sup> Canetti, *L'invenzione della memoria*, cit., p. 119.

<sup>141</sup> Rainini, «Giovanni da Vicenza...», cit., pp. 169-170, has argued that the idea of canonizing St. Dominic may well have been formulated in the papal curia as early as the spring of 1233, but it remains unclear what role the fight against heresy could play in their plans at this point. It is not impossible that the case of Conrad of Marburg and St. Elizabeth, seen from the perspective of the Alleluia movement, helped clarifying the anti-heretical potential in Dominic's sanctity and in the very process that led to its approval.

a connection between the cases of St. Elizabeth and St. Dominic in terms of their relevance for the ongoing war on heresy, and another to associate her consciously with the Friars Preacher with whom she had nothing to do so far. I believe that the idea of such an association emerged in the aftermath of the *Hoftag* of Mainz on 25 July 1233.

If the information of the Erfurt Dominicans is correct, then, right after the *Hoftag*, an envoy was dispatched to Rome to ask the pope's opinion about Conrad of Marburg's manner of prosecuting heresy<sup>142</sup>. Quite probably and understandably, the dispatchers – King Henry (VII) and the archbishops of Trier and Mainz – did not rush to let Gregory IX also know about the assassination of the inquisitor five days later. This may have delayed the arrival of the news to the curia and lends credit to the story – told both by the *Annales Wormatienses* and the Erfurt annals<sup>143</sup> – that it was a Dominican messenger, someone not representing either the king or the archbishops, who announced the death of his trusted man to the pope. Whether or not, the news certainly reached the pontiff sometime before 21 October, the day on which he wrote a letter to the bishop of Hildesheim appointing him as the new guardian of the St. Francis hospital, because «the late revered Master Conrad of Marburg», its former guardian, had «met his death by swords»<sup>144</sup>.

Still on the same day, 21 October, Pope Gregory wrote another letter that matters to us, this time to the archbishop of Mainz, the bishop of Hildesheim, and the provincial prior of the Dominicans in *Teutonia* concerning the fight against religious dissidence<sup>145</sup>. The archbishop and the bishop – as we have seen in section three above – had coauthored, with Conrad of Marburg, the report on the alleged Devil worshippers sent to the pontiff in the spring of 1233, and the three of them were the addressees of one of the *Vox in Rama* letters in mid-June of the same year<sup>146</sup>. By addressing them again some four months later – replacing Conrad, not too surprisingly, with the Dominican provincial in the triad – suggests that the pope wanted to see continuity in the ongoing war on heresy. The starting point of the letter is the decline of *Teutonia* due to the spread of heterodox views and morals, which is then rhetorically counterbalanced by presenting a small group of the righteous, the «seeds of blessing» left behind by the Lord, who are the only hope of the country. This group is said to consist of the addressees of the letter, «other prelates and church personnel», the «friars of the Order of Preachers», and some «truly courageous noblemen»<sup>147</sup>. As a final point, the addressees are instructed to:

<sup>142</sup> See *supra* at footnote 89.

<sup>143</sup> See *supra* at footnotes 130-132.

<sup>144</sup> The letter is edited in *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 35-36, no. 36 (inc. *Beati Francisci gloriosa*). The quoted phrases stem from p. 36: «Cum itaque nos olim [...] hospitale predictum a calumpniis hominum et incurisibus impiorum eripere cupientes pie memorie magistrum Conradum de Marburch conservatorem dedissemus eidem et nunc illo gladiis occumbente sit absque presidio defensoris».

<sup>145</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 451-452, no. 558 (inc. *Dolemus et vehementi*).

<sup>146</sup> See *supra* at footnote 77.

<sup>147</sup> «[N]isi Dominus reliquisset in ea benedictionis semen [...] vos et alii ecclesiarum prelati et persone, fratres quoque ordinis Predicatorum [...] nec non viri nobiles vere fortes». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 451.



«engage pious God-fearing men who are well-versed in law and then go forward with the examination, sentencing, and reconciliation [of heresy suspects] according to the prescriptions of the ecumenical council and the statutes recently issued by us, ensuring with sufficient care that evildoers are punished for their temerity in such a way that the purity of innocence may not be hurt»<sup>148</sup>.

The pope's insistence here on safeguarding innocence (as well as on legal professionalism) has been taken as an allusion to Conrad's previous failure in this respect<sup>149</sup>. If this was Gregory's intention, indeed, then his criticism of the deceased inquisitor was not only vague and indirect, but it was also meant to be restricted to a small circle of brothers-in-arms, because two days later, addressing a much wider circle, he adopted a very different tone. The letter of 23 October was written to «archbishops and bishops, abbots, and other prelates of churches located in *Teutonia*»<sup>150</sup>. It commences with a lengthy *arenga* woven from references to mourning the death of great men in the Bible. Then it turns to the addressees: «So what is this, oh prelates, that you do not weep for Master Conrad of Marburg, bridesman of the church, servant of light, cruelly murdered by sons of darkness, as if you were the least concerned about the damage to the flock entrusted to you?»<sup>151</sup> This reprimand is followed by a series of rhetorical questions and related comments, which emphasize the merits of the late inquisitor and compare him to Biblical heroes. In the last portion of the letter, the recipients are commanded by the pope to publicly announce to the faithful in their dioceses on each Sunday and feast-day that the murderers, as well as their accomplices and supporters, are excommunicated and their places of residence are under interdict as long as they do not repent their sin and turn to the Apostolic See for absolution<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> «[A]ssumptis vobiscum viris religiosis et Deum timentibus ac in iure peritis, in examinatione, condemnatione et reconciliatione secundum formam concilii generalis et statuta nuper a nobis edita procedatis, attentius provisuri ut puniatur sic temeritas perversorum, quod innocentie puritas non ledatur». *Ibid.*, I, p. 452. For the statutes mentioned here, see footnote 93 above.

<sup>149</sup> Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., pp. 174-175. The pope started to stress legal professionalism already in late 1232, by inserting a sentence to this effect in the Strasbourg version of the *Ille humani generis* letters (see footnote 100 above). According to the *Annales Erphordenses*, cit., pp. 85-86, when the pope learned about the methods of Conrad of Marburg from the envoy of the king and the archbishops of Trier and Mainz sent to him after the Mainz *Hoftag* in July 1233 (see at footnote 89 above), he initially judged them invalid; but upon receiving the news of the assassination from the Dominican friar Torso (see *supra* at footnote 130), he became so angry that he almost divested the royal envoy of his ecclesiastical benefices – only the cardinals and some Dominican friars present could dissuade him from doing so.

<sup>150</sup> The letter – inc. *Vox in Rama*, but with an *arenga* entirely different from the earlier letters of the same incipit (see footnote 77 above) – is edited in *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 453-455, no. 560; the quotation stems from p. 453: «Archiepiscopis et episcopis, abbatibus et aliis ecclesiarum prelatibus per Teutoniam constitutis».

<sup>151</sup> «Quid est igitur, o prelati, quod velut si commissorum dampna gregum minime curaretis, magistrum Conradum de Marburch, ecclesie parantinphum, ministrum luminis, interemptum crudeliter a tenebrarum filiis non defletis?» *Ibid.*, p. 454.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 454-455.

Gregory IX, in other words, does not seem to have been willing to distance himself from the inquisitor and his legacy in public, or at all. On the contrary, he wanted to carry on the anti-heretical campaign initiated by Conrad, as it turns out from a further letter sent to his triad of confidants – the archbishop of Mainz, the bishop of Hildesheim and the Dominican provincial – slightly more than a week later, on 31 October<sup>153</sup>. After praising Conrad of Marburg once again, calling him «preeminent herald of the highest king», and arguing that Satan, whose servants committed the murder, would continue his machinations to the detriment of the Church, the pope commanded the addressees of the letter to preach the crusade against the «vipers, who try to destroy the family of the Creator»<sup>154</sup>. Those who assumed the sign of the cross were granted plenary indulgence just like «those who go to Jerusalem»<sup>155</sup>. At this moment, then, the Dominicans of *Teutonia* were involved in the organization of two parallel crusades, one in Northern Germany against the Stedinger and one in Central Germany against other religious dissidents whom the *Vox in Rama* letters identified as Devil worshippers while the present letter left unspecified. Moreover, whereas in the anti-Stedinger crusade the Dominicans had auxiliary functions alone, in the newly initiated one – to be preached in the area where Elizabeth's *fama sanctitatis* was unfolding – they were supposed to play a leading role.

In spite of this supposition, however, merely one member of the triad of papal confidants is known to have been acting the way Gregory wanted him to act. It was the bishop of Hildesheim who, according to the annals of the Erfurt Dominicans, «marked the people with the sign of the cross in the same year [1233] in Thuringia and Saxony against the perfidious heretics»<sup>156</sup>. The efficiency of his crusade propaganda is also attested by a papal letter of protection issued early in the following year for seven aristocrats who had assumed the sign of the cross at the bishop's instigation. One of these aristocrats was St. Elizabeth's older brother-in-law, Landgrave Henry (Heinrich Raspe) of Thuringia<sup>157</sup>. His younger brother, Conrad, whom we have already met in Rieti and Perugia, had been under papal protection since the previous October for «his services [to the Apostolic See] and defense of the Catholic faith particularly in these times when the flaw of heresy, provoked by sins, has a rather wide diffusion». His protected status was to be guaranteed by the bishop of Hildesheim<sup>158</sup>.

---

<sup>153</sup> Ibid., pp. 455-456, no. 561 (inc. *Querit assidue perfidia*).

<sup>154</sup> «[R]egis eterni populum in eisdem partibus constitutum ad hoc sacris et attentis exhortationibus inducatis, ut suscepto cum reverentia signaculo sancte crucis constantis animi fulcimenta suscipiant et ad perdendas viperas, que familiam querunt extinguere Conditoris, potenti virtute se dirigant et procedant». Ibid., p. 456.

<sup>155</sup> «[O]mnium peccatorum suorum veniam sicut euntibus Ierosolimam indulgemus». Ibid.

<sup>156</sup> «[S]uper perfidos hereticos eodem anno in Thuringia atque Saxonia populum cruce signavit». *Annales Erphordenses*, cit., p. 84.

<sup>157</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 466-467, nos. 572-573 (inc. *Tam sinceritatis affectum*; 11 February 1234).

<sup>158</sup> «[S]ervitium suum et defensionem catholice fidei presertim hoc tempore, in quo labes heretica peccatis exigentibus latius est diffusa». Ibid., pp. 450-451, no. 561 (20 and 23 October 1233; inc. *Dignum est et consonum*); quotation: p. 451.

On 2 February 1234, a new *Hoftag* was convened in Frankfurt, the second one after that of Mainz in the previous summer to discuss (among other things) the injustices attributed to the inquisitorial activity of Conrad of Marburg<sup>159</sup>. At the *Hoftag* – as we learn from the annals of the Erfurt Dominicans – the king openly attacked the bishop of Hildesheim for recruiting crusaders against the heretics<sup>160</sup>. The bishop, in turn, not merely defended himself and the cause of the crusade, but «with Brother Otto of the Order of Preachers stood up entirely for the late Master Conrad».<sup>161</sup> Even so, in a later session, which only bishops and other prelates attended, the majority took sides against the late inquisitor, and one of them is reported to have even said that «Conrad of Marburg would deserve to be exhumated and burnt like a heretic»<sup>162</sup>. Later on, the discussion was interrupted by the appearance of a group of falsely accused victims of Conrad's inquisition carrying a cross in front of them, as in a procession, and clamorously detailing their grievances. In the ensuing emotional tension, «those who came down on the side of Master Conrad had little hope to escape from the hands of their adversaries»<sup>163</sup>. Finally, on 6 February, Henry III Count of Sayn, whose acquittal remained incomplete in Mainz, as we have seen above, was ceremoniously cleared of all accusations of heresy in the presence of several prelates and other clerics including nine bishops, twelve abbots, twelve Friars Minor and three Friars Preacher<sup>164</sup>.

In contrast to this version of the events related by the annals of the Erfurt Dominicans, the much shorter and less specific account of the *Gesta Treverorum* does not report any conflict to have happened at the Frankfurt *Hoftag*. It merely tells the story of how the Count of Sayn was formally acquitted, with the bishop of Hildesheim being in the role of something like the master of ceremonies who solemnly invited the count to forgive his accusers<sup>165</sup>.

On 11 February, the king released a decree, in which he ordered, among other things, that the principle of impartial judgement in court (*iudicii equitas*) shall be applied to cases of heresy as well<sup>166</sup>. According to the colophon of its sole complete

---

<sup>159</sup> *Annales Erphordenses*, cit., pp. 85-87; *Gesta Treverorum*, cit., p. 402.

<sup>160</sup> «Igitur rex in conventu principum Hildesheimensem episcopum accusare cepit, pro eo quod super hereticos populum cruce signavit». *Annales Erphordenses*, cit., p. 86.

<sup>161</sup> «[C]um fratre Ottone ordinis Predicatorum partem magistri Cunradi defuncti diligenter tuebatur». Ibid.

<sup>162</sup> «Cunradum de Marburc dignum fore extumulandum ac velut hereticum concremandum». Ibid.

<sup>163</sup> «[H]i qui ex parte magistri Cunradi exstiterant se manus adversariorum desperarent evadere». Ibid., p. 85.

<sup>164</sup> Ibid., pp. 86-87.

<sup>165</sup> *Gesta Treverorum*, cit., p. 402. Cf. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., p. 688; Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., p. 182, n. 184.

<sup>166</sup> The original text of the decree – also known as the Frankfurt *Landfriede(n)* of 1234 – has survived in a full version in Zürich, Zentralbibliothek, C 88, and in a shorter one embedded in the *Chronica Albrici*, cit., pp. 933-934. The former has been edited in G. Morin, «La constitution de Francfort, 11 février 1234. Texte intégral, d'après le manuscrit Zurich C 88/292», *Revue bénédictine* 35 (1923) 102-105, on pp. 103-105; and in G. Brunetti, *Il frammento inedito «Resplendente stella de albur» di Giacomino Pugliese e la poesia italiana delle origini*, Niemeyer, Tübingen 2000, pp. 37-40. Cf. Patschovsky, «Zur Ketzerverfolgung...», cit., pp. 687-688, n. 142.

exemplar, thirty-eight *Reichsfürsten* were present in Frankfurt when the decree was released, implying a rather wide consensus (however difficult it may have been to forge)<sup>167</sup>. One day later, still in Frankfurt, the king issued a charter to the benefit of the bishop of Hildesheim (obviously at the request of the latter), in which he forbade the burghers of Hildesheim to summon clerics before their own court as they had reportedly done<sup>168</sup>. All this suggests that the conflict between the king and the bishop at the *Hoftag* may not have been particularly deep or both parties may have quickly backed up from their combative positions.

With its emphasis on conflict, the Dominican version of the Frankfurt events underlines the loyalty of the bishop of Hildesheim and Brother Otto to the first papal inquisitor without contradicting the criticisms that appear to have been the majority opinion. Such a solution was, perhaps, a compromise devised retrospectively in order to make the Dominican stance in the spring of 1234 look more consistently pro-papal – which, at this point, also meant pro-imperial – after the fall of King Henry: his row with his father in the autumn of the same year, his consequent excommunication, and the *de facto* end of his rule in the summer of 1235<sup>169</sup>. Before the exacerbation of this strife between father and son, the frontlines were probably much less clear.

Not much time after Frankfurt, in early April, a third and last *Hoftag* concerned with Conrad of Marburg's inquisitorial activity was held in Mainz. It gave an opportunity to formulate, from the distance of almost a year, a synthetic judgement of the errors and excesses attributed to him. A written version of this judgement authored by the Archbishop of Mainz and a Friar Preacher called Bernard was sent to the pope after the *Hoftag*<sup>170</sup>. Brother Bernard's involvement seems to imply, if juxtaposed to Brother Otto's behavior in Frankfurt, that the Dominicans were divided about the evaluation of Conrad's legacy. Some of them, like Bernard, may have sided with the critics, while others, like Otto, may have felt allegiance to the late inquisitor. All those who were involved in the persecutions led by Master Conrad may well have been in the second

---

<sup>167</sup> «Numerus autem principum ecclesiasticorum et mundanorum, preter comites et nobiles, qui curie interfuerunt apud Frankonfvrt\* xxxvij». Morin, «La constitution de Francfort...», cit., p. 105, ln. 73-75 (with different punctuation); Brunetti, *Il frammento*, cit., p. 40, ln. 141-145 (\**frakonfort* instead of «Frankonfvrt»). According to the letter mentioned in footnote 170 below, the Frankfurt *Hoftag* was attended by «archiepiscopis et episcopis usque ad 25 et multis imperii principibus» (p. 931).

<sup>168</sup> *Urkundenbuch der Stadt Hildesheim*, ed. R. DOEBNER, 9 vols., Gerstenberg, Hildesheim 1881-1901, I, pp. 68-69, no. 131.

<sup>169</sup> For the ultimate break between Henry (VII) and Frederick II, see (with further literature) W. Stürner, «König Heinrich (VII.): Rebell oder Sachwalter staufischer Interessen?», in C. Hillen – W. Stürner – P. Thorau (eds.): *Der Staufer Heinrich (VII). Ein König im Schatten seines kaiserlichen Vaters*, Gesellschaft für staufische Geschichte, Göppingen 2001, pp. 12-42, on pp. 27-35; B. Weiler, *Kingship, Rebellion and Political Culture. England and Germany, c. 1215–c. 1250*, Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2007, pp. 3-10; and, in particular, Gramsch, *Das Reich als Netzwerk*, cit., pp. 303-349 (with an entirely new interpretation that puts the emperor in the role of the troublemaker instead of the king).

<sup>170</sup> The letter of the archbishop and Brother Bernard has survived in a sole version embedded in *Chronica Albrici*, cit., pp. 931-932. That this version is not simply the reproduction of the original has already been demonstrated by the editor of the text (see p. 932, n. 9).

group. It is not impossible either that Otto belonged to a Dominican house in Central Germany, where the friars were, possibly, pro-Conrad, while Bernard came from the South where the friars, licensed to do essentially the same as Conrad did, considered him a nuisance who impeded their office to gain any acceptance right from the beginning. The heartland of King Henry's rule was also in the South where he, as we have seen above, issued a letter of protection for the Dominicans of Regensburg<sup>171</sup>. It might not be accidental that the otherwise well-informed annals of the Erfurt friars do not report anything about the April *Hoftag*<sup>172</sup>. Overall, the Dominicans of (Central) Germany must have faced a serious dilemma. Conrad's inquisitorial activity, as suggested by its contemporary historiography, had a consistently bad press throughout Central Germany and beyond<sup>173</sup>. Defending it was neither an easy nor a particularly rewarding task for a new religious order, which was about to take roots in the area. Criticizing it, on the other hand, meant indirect criticism of the papal conception of fighting heresy, since the pope never distanced himself from Conrad but, on the contrary, praised him as a martyr more than once, as we have seen above. Moreover, as we have also seen, the Dominicans were supposed to continue a part of Conrad's work, namely the recruitment of a crusader army against the heretics, even if there is no evidence that they followed the papal instructions indeed, as the bishop of Hildesheim did.

Apart from the strife between King Henry and his father, another event in 1234 that may well have reinforced the pro-inquisitorial and, thus, the pro-Conrad stance among the Dominicans of (Central) Germany was the canonization of St. Dominic in Rieti on, or slightly before, 3 July<sup>174</sup>. The canonization letter *Fons sapientie* was sent from the papal curia to all over western Christendom in many exemplars produced continuously from July until next March<sup>175</sup>. Using the martial image of the four chariots from Zechariah 6,1-8, the letter summarizes the history of the Church in four phases from the times of the martyrs until the appearance of the mendicant orders. The fourth phase is described in utterly apocalyptic terms as the «eleventh hour» (*hora undecima*), in which little foxes – that is, the heretics – try to destroy the vine of the Lord, that is, the Church<sup>176</sup>. Dominic was an «illustrious shepherd and leader of the people of God» in this last age of mankind. «As he shot his arrows at the pleasures

---

<sup>171</sup> See *supra* at footnote 94.

<sup>172</sup> In general, the Erfurt annals seem to be the least critical of Conrad's inquisition among its main contemporary sources (see footnote 74 above). They do report in detail some negative opinions formulated by others without articulating, however, their own criticism of the inquisitor.

<sup>173</sup> See *supra* the discussion at footnote 74.

<sup>174</sup> Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., p. 367.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 369-375. The letter is edited in *Acta Canonizationis S. Dominici*, cit., pp. 190-194.

<sup>176</sup> *Acta Canonizationis S. Dominici*, cit., pp. 191-192. For an analysis of the letter, see G.G. Merlo, «*Militia Christi* come impegno antieretico (1179-1233)», in «*Militia Christi*» e *Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989)*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 355-386, on pp. 367-370; and Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., pp. 378-384. For the image of the foxes and the vine (from Song of Songs 2, 15) in anti-heretical contexts, see L.J. Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*. York Medieval Press, York 2011, pp. 156-161. For its occurrence in the *Ille humani generis* letters, see at footnote 97 above.

of the flesh and sent his lightnings onto the stony minds of the impious, the entire sect of the heretics trembled with fear, and the entire church of the faithful rejoiced». He «founded the new Order of Preachers through his merits, directed it through his example, and did not cease to support it through his miracles, visible and proven»<sup>177</sup>. The image of Dominic and the Dominicans emerging from the letter of canonization, with its firmly anti-heretical bent, must have strengthened the developing inquisitorial identity of the friars. And the letter also suggests that the miracles of the new saint were supposed to legitimize the mission of the order founded by him. Nevertheless, north of the Alps, where Dominic's recently initiated cult was entirely absent, not much growth of acceptance could be expected from it, especially after the persecution led by Conrad of Marburg. A more entrenched source of legitimacy was needed.

The reader may remember that Conrad of Thuringia, the brother-in-law of the deceased landgravine, also came to Rieti in the summer of 1234<sup>178</sup>. With regard to the canonization process, the most immediate result of his meeting with Pope Gregory seems to have been the already mentioned transfer of the St. Francis hospital to the Teutonic Order<sup>179</sup>. The hospital, as we have seen in section three, had been left by Elizabeth to the Order of St. John of Jerusalem, but Conrad of Marburg managed to turn it into an independent institution instead, which he used as his headquarters<sup>180</sup>. Independence, however, was not without its downsides. It could lead to financial instability or – if the pilgrims visiting Elizabeth's grave would be generous enough in their donations – to financial infringements by local potentates. The bishop of Hildesheim, its new guardian after the assassination of Conrad of Marburg, surely did his best to safeguard the institution but, in contrast to Conrad, he could hardly spend much time there. Moreover, there was no guarantee that a subsequent bishop would be similarly interested in preserving its independence. The cult site needed a long-term owner to take care of it – and also to invest in it, starting with the costs of concluding the canonization process. A powerful military order favored by both pope and emperor, which stood outside episcopal jurisdiction was a good candidate. By taking over several hospitals already before and parallel to that in Marburg, the Teutonic Order was trying to strengthen its charitable profile besides the military one. Elizabeth as a potential hospital saint was well-suited to this new-old image, and Marburg, being in the middle of the German lands, was also promising as an administrative center for the order<sup>181</sup>. The Ludovingian dynasty, for its part, had belonged to the foremost patrons of the

---

<sup>177</sup> «Quo sagittante delicias carniū et fulgurante mentes lapideas impiorum omnis hereticorum secta contremuit, omnis ecclesia fidelium exultavit. [...] Pastor et dux inclitus in populo Dei factus, novum Predicatorum ordinem instituit meritis, ordinavit exemplis, nec miraculis confirmare desiit evidentibus et probatis». *Acta Canonizationis S. Dominici*, cit., pp. 192-193.

<sup>178</sup> See *supra* at footnote 17.

<sup>179</sup> See *supra* at footnote 49.

<sup>180</sup> See *supra* at footnotes 64-65.

<sup>181</sup> Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., pp. 152-154; Boockmann, «Die Anfänge des Deutschen Ordens...», cit., U. Arnold, «Elisabeth und Georg als Pfarrpatrone im Deutschordensland Preußen. Zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens», in U. Arnold – H. Liebing (eds.): *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700-jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg*, Elwert, Marburg 1983, pp. 163-185, on pp. 169-170.

Teutonic Knights in the Empire, and Landgrave Conrad would join them some four months later, as it was already mentioned in section one<sup>182</sup>.

The transfer of the hospital to the Teutonic Order was sanctioned by two papal letters, one addressed to the knights and one to the Marburg personnel, on 1 July in Rieti<sup>183</sup>. If the landgrave negotiated the transfer in person – which is not mentioned in either of the two letters but seems reasonable to suppose – then he must have arrived in Rieti sometime in June<sup>184</sup>. In this case it is highly probable that he attended the canonization ceremony of St. Dominic, where he could see how such an event looked like and what kinds of preparation it called for<sup>185</sup>. Apart from the ceremonial requirements, the canonization of St. Dominic could also serve as a point of reference in discussing the various expectations, political or other, concerning the approval of Elizabeth's saintly status. One of these expectations must have been the role of her cult in countering heresy, the explicit reason why her process of canonization had been opened almost two years earlier. Although the Teutonic Knights themselves were probably more interested in Elizabeth's becoming a hospital saint, this did not contradict the anti-heretical instrumentalization of her cult by others. Especially not, if these others were the Friars Preacher, who had been repeatedly entrusted by Pope Gregory IX, from 1230 onward, with recruiting crusaders to fight against the *pagani Pruteni* under the leadership of the Teutonic Order, and who were to play a crucial role in Christianizing Prussia as well<sup>186</sup>. As far as the Dominicans are concerned, the cult of St. Elizabeth with its anti-heretical orientation and its popularity could be expected to confer on them a certain amount of legitimacy the cult of St. Dominic

<sup>182</sup> See at footnote 24 above.

<sup>183</sup> *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 38-41, nos. 40-41.

<sup>184</sup> This seems to be the implication of Werner, «Die heilige Elisabeth und die Anfänge...», cit., p. 148. Werner, «Mater Hassiae...», cit., p. 461, n. 58 uses another papal letter written in Conrad's favor in Rieti (see footnote 194 below) to set his arrival before 22 June. At an unspecified date in July but still in Rieti, Emperor Frederick II took the hospital under his protection and confirmed the lawfulness of all its possessions (*Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 41-42, no. 42). By this time Landgrave Conrad was already in the city for sure, because the imperial charter refers to his presence: «[D]ilectus princeps et consanguineus noster Conradus junior langravivus frater Henrici Turingie langravii, Saxonie comitis palatini constitutus in presentia nostra...», *Hessisches Urkundenbuch*, cit., I, pp. 41-42. He is also named as a witness in two further charters issued by the emperor in July in Rieti, but neither of the two bears a more precise date; see Dobenecker, *Regesta diplomatica*, cit., III, pp. 82-83, nos. 439 and 442.

<sup>185</sup> An original exemplar of Dominic's letter of canonization, now in the state archives of Ludwigsburg, once belonged to the Teutonic Order. It is not impossible that this exemplar was acquired by Conrad of Thuringia in Rieti, as Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., p. 373, n. 370, hypothetically suggests.

<sup>186</sup> Maier, *Preaching the Crusades*, cit., pp. 49-52; J. Sarnowsky, «Dominikaner und Franziskaner im Ordensland Preußen», in M. Robinson – J. Röhrkasten (eds.): *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*, LIT, Berlin 2010, pp. 43-64. The reference to «pagani Pruteni» stems from the papal letter *Cum misericors* addressed to the Friars Preacher in the archdioceses of Bremen and Magdeburg, as well as in Poland, Pomerania, Moravia, Sorbia (*Surabia*), Holstein, and Gotland, on 17 September 1230, calling them on to preach the crusade; see *Preußisches Urkundenbuch. Politische Abteilung*, ed. R. PHILIPPI et al., 6 vols., Hartung – Elwert, Königsberg – Marburg 1882-1986, I.1, p. 62, no. 81.

was unable to provide north of the Alps. The ceremonial venue of Elizabeth's canonization was probably not chosen in Rieti yet, because the future whereabouts of the papal curia must have depended on the military developments in Northern Latium. But the involvement of the Dominicans in the festivities may well have been decided already at this point.

A further issue that was quite possibly discussed and resolved in Rieti was the constitution of the second papal commission to complete the Marburg phase of the process. The new commission that came to be appointed in October consisted of the bishop of Hildesheim, the abbot of Georghenthal OCist, and the abbot of Hersfeld OSB<sup>187</sup>. It was charged, in the first place, with sending – officially and safely – the protocols of the previous inquiry to the papal curia and, by implication, ensuring their authenticity. It was only supposed to hold additional hearings if the original depositions had not been available in Marburg<sup>188</sup>. Given this mandate, it is striking that neither of the two members of the first commission who were still alive – the archbishop of Mainz and the abbot of Eberbach OCist – were invited to the second one, even if locating materials from the first inquiry must have been easier for them<sup>189</sup>. This suggests that the pope had concerns about the work of the old commission. On the basis of their processual mandate, the former commissioners failed to comply

---

<sup>187</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 486; see also at footnote 19 above. Some contemporary sources, including the *Processus et ordo* cited in section one (see at footnote 21), mixed up the members of the second commission with those of the first; see Krafft, *Papsturkunde und Heiligensprechung*, cit., p. 392, n. 470.

<sup>188</sup> «[I]nquisitionem, quam de miraculis beate recordationis Helysabeth [...] fieri mandavimus, nobis per solempnes nuntios, quorum committi meritis tanti excellentia negotii debeatur, ad nostram presentiam infra quinque menses post susceptionem presentium destinatis. Verum si prefata inquisitio forte pre manibus non habetur, vos [...] testes eosdem, quos dicti archiepiscopus [Maguntinus] et magister [Conradus] super ipsius E. miraculis receperunt, aut alios [...] examinantes qua convenit sollicitudine diligenti, dicta eorum et seriem testimonii de verbo ad verbum in scriptis fideliter redigi faciatis». *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, p. 486. By recording twenty-three new miracles (ed. in Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 243-262, nos. 1-6 and 8-24), the second commission did evidently more than it was officially supposed to do. By hearing Elizabeth's four handmaids (ed. in Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 112-140), on the other hand, it may have scrupulously followed its mandate, because the former commissioners are known to have interrogated «etiam familiam eiusdem religiosam et Deum timentem sollicite». The testimonies resulting from these interrogations were deliberately left out of the final protocols submitted to the curia – with the excuse that there was nothing new in them (see the letter cited in footnote 76 above) – and it is quite possible that the second commission could not find them anymore in the autumn of 1234; cf. Vogel, «Der Libellus der vier Dienerinnen...», cit., pp. 181-183. The protocols of the first inquiry sent by Conrad of Marburg to the curia in February or March 1233 were given back to the new commissioners, as we learn from a reference in their own protocols of 1235: «in transcripto domini pape nobis per magistrum Hermanum domus Theutonice remisso, quod magister Conradus domino pape miserat». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 263. The submitted version of the protocols was probably meant to facilitate the work in case nothing had been found on site, but it could be also used to point out deficiencies, which needed further attention.

<sup>189</sup> The archbishop died in 1249 (Schäfer, «Siegfried III...», cit.), the abbot in 1247 (H. Bär, *Diplomatische Geschichte der Abtei Eberbach im Rheingau*, Verein für Nassauische Alterthumskunde, Wiesbaden 1851, p. 142).



with some of the rules given to them by the pope: not all commissioners were present at all hearings; they focused almost entirely on the miracles attributed to Elizabeth and neglected her way of life (which, for that matter, seems to have been in harmony with the anti-heretical function of the process as I described it in section three above); and they – more precisely: Conrad of Marburg – apparently sent the protocols to the curia immediately after the hearings instead of waiting for the pope’s solicitation to do so<sup>190</sup>. Nevertheless, the abbot of Eberbach and, especially, the archbishop of Mainz were too high-standing figures to be ignored for some shortcomings alone that could have been corrected rather easily.

The archbishop of Mainz was a main rival of the landgraves of Thuringia in terms of influence and hegemony in the Central German area. A particularly conflictual phase of their relationship started in the autumn of 1232, when on 15 September – right after Conrad of Marburg and others, including the archbishop, had sent a petition to the pope to inscribe Elizabeth in the catalogue of saints – Landgrave Conrad attacked and destroyed Fritzlar, the most important administrative center of the archbishop in Hesse<sup>191</sup>. It was due to the diplomatic skills of Conrad of Marburg, and his having enjoyed the trust of both parties, that they could reach a settlement with each other sometime at the turn of 1232 and 1233<sup>192</sup>. After the murder of Conrad of Marburg, the newly forged balance between the two players disappeared, partly because there was nobody to mediate between them with the same efficacy, and partly because they took different sides in the controversy around Conrad’s legacy and in the strife between King Henry (VII) and Emperor Frederick II<sup>193</sup>.

We have seen above that in October 1233 the archbishop still belonged – together with the bishop of Hildesheim and the Dominican provincial – to a triad of papal confidants in matters of heresy, but no further letter about this topic is known to have been addressed to him later on. The king, for his part, was openly critical of Conrad already in February at the Frankfurt *Hoftag* (if we can trust the account of the Erfurt Dominicans) and the archbishop followed suit in April, at the latest, when, after the second Mainz *Hoftag*, he co-authored a critical assessment of the anti-heretical activity of Conrad of Marburg. The landgraves, on the other hand, received papal letters of protection for their services in the fight against heresy in October 1233 and in February 1234, as we have also seen. Additionally, already in Rieti, the pope exempted all ecclesiastical institutions in the archdiocese of Mainz under the right of patronage of

---

<sup>190</sup> Leinweber, «Das kirchliche...», cit., pp. 132-133; Krafft, *Papsturkunde und Heiligssprechung*, cit., pp. 389-390; Würth, «Die Aussagen der vier “Dienerinnen”...», cit., pp. 187-188. See also footnote 188 above and the processual mandate in the appendix below.

<sup>191</sup> M. Werner, «Reichsfürst zwischen Mainz und Meissen. Heinrich Raspe als Landgraf von Thüringen und Herr von Hessen (1227-1247)», in M. Werner (ed.): *Heinrich Raspe – Landgraf von Thüringen und römischer König (1227-1247). Fürsten, König und Reich in spätstaufischer Zeit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, pp. 125-272, on pp. 158-163. For the petition, see footnote 68 above.

<sup>192</sup> The charter that recorded the settlement has only survived in a later transumpt; see *Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, p. 335, no. 480. The exact date of the settlement is unknown, but it must have taken place before 4 February 1233, when the pope confirmed it; see *ibid.*, pp. 337-338, no. 483.

<sup>193</sup> Werner, «Reichsfürst zwischen Mainz und Meissen...», pp. 169-170.

the landgraves of Thuringia or the Teutonic Order from paying a newly levied tax that was meant to finance the huge debts of the archdiocese to Italian moneylenders<sup>194</sup>. In such a constellation, the landgraves must have been afraid that, as a member of the second commission, the archbishop would attempt to slow down or even stop the canonization process of their sister-in-law, and it is quite probable too that the pope had similar fears<sup>195</sup>. After the second commission had completed its task, as we learn from the already cited *Processus et ordo*, the bishop of Hildesheim sent the results to the pope with a delegation led by Conrad, the once landgrave now Teutonic knight, the Cistercian abbot of Buch, and a certain Master Salomon *verbi Dei predicator*<sup>196</sup>. The bishop and his fellow commissioners also appended to the protocols a new petition, in which the signatories – «archbishops, bishops, abbots, provosts and prelates, together with dukes, marquis and various secular princes and other nobles of the holy empire, both male and female» – reportedly asked the pope that he:

*«do not allow the lamp burning with love and shining as an example for others to darken under the cloud of evil deprecation or suffocate under the bushel of heretical suppression. The heavenly witness, the true judge, her unquestionable confidant has given admirable and outstanding testimony for [Elizabeth] and, since human judgement must imitate, as far as it can, the divine one, who is glorified by the Church Triumphant shall be honored by the Church Militant, who is revered by the citizens of heaven shall be venerated by the inhabitants of [all] countries, for whom the choirs of angels rejoice together, shall enjoy the devotion of those living on earth<sup>197</sup>».*

Apparently, then, the bishop of Hildesheim managed to forge a wide consensus about the canonization of the deceased landgravine, even if her cult was purportedly endangered by some who wanted to relegate her to oblivion (referring, perhaps, to the archbishop of Mainz and his circle) and by her *post mortem* archenemies, the heretics. The canonization letter *Gloriosus in maiestate*, first issued on 1 June 1235, presents a much more balanced image of Elizabeth's saintly achievements than the

---

<sup>194</sup> *Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, pp. 346-347, no. 498 (inc. *Ad audientiam nostram*; 22 June 1234); Werner, «Reichsfürst zwischen Mainz und Meissen...», pp. 170-171.

<sup>195</sup> The archbishop switched over to the imperial party in the conflict between Henry (VII) and Frederick II sometime in the winter of 1234/1235; see *ibid.*, pp. 176-177. This was certainly too late for his involvement in the canonization and may not have diminished the antagonism between him and the landgraves.

<sup>196</sup> Huyskens, *Quellenstudien*, cit., p. 143. For the *Processus et ordo*, see at footnote 21 above.

<sup>197</sup> «Cum multis preterea archiepiscopis, episcopis, abbatibus, prepositis et prelatibus, cum ducibus, marchionibus et diversis secularibus principibus aliisque sacri imperii nobilibus utriusque sexus prefatus episcopus sui que college [...] unanimiter ac humiliter supplicantes [...] quatinus lucernam ardentem in caritate ac lucentem aliis in exemplum, cui testis in celo fidelis iudex et conscius eius evidens admirabile testimonium perhibet ac excellens, cum humanum iudicium, quantum potest, divinum debeat imitari, non sineret sub nubilo sinistre derogationis obscurari vel sub modio heretice depressionis suffocari, ut quam triumphans glorificat ecclesia, militans honorificet, quam celi cives reverentur, terrarum incole venerentur, cui chori congaudent angelorum, devotio deserviat terrenorum». Huyskens, *Quellenstudien*, cit., pp. 143-144. No complete text of the second petition is known to have survived, only its summary in the *Processus et ordo*.

second petition seems to have done, but her relevance to fighting heresy looms large here as well:

«Her spirit not merely glows in the abyss with celestial splendor but also glitters in the depth of this darkness with many glorious miracles, whose power makes faith, hope, and love grow in Catholics, shows the way of truth to the faithless, and piles up material for bringing great ruin to the heretics, until they become wrapped up in the whirlwind of amazement that due to the merits of the said holy woman [...] the right hand of God gives life to the dead, vision to the blind, hearing to the deaf, speech to the mute, and movement to the lame, [and that] wide areas of Germany, which they were eager to infect with the doctrine of death, are now seen to rejoice greatly in the embrace of heavenly teaching»<sup>198</sup>.

Quite strikingly – especially if we compare this passage with the previous one taken from the *Processus et ordo* quoting or paraphrasing the petition of the second commission – the canonization letter talks about heresy in *Theotonia* in the past tense: previously it posed a great danger but, due to the merits and miracles of St. Elizabeth, now it ceases to do so<sup>199</sup>. As if the *Gloriosus in maiestate* had been an olive branch offered to the German lands to end the long war – or wars – on heresy. In Northern Germany, the Stedinger had been defeated a year earlier, on 27 May 1234<sup>200</sup>. In Central Germany, the problem of religious dissidence, detached from the idea of the alleged Devil worshippers, had grown into a controversy around the legacy of Conrad of Marburg mapped onto the strife between King Henry (VII) and Emperor Frederick II<sup>201</sup>. Now that the king had been excommunicated and the emperor crossed the Alps, this conflict was about to end – the pro-Conrad, pro-inquisition party was about to win. The canonization put Conrad on the right-hand side of the new saint: he was not to be remembered as papal inquisitor but as the confessor of St. Elizabeth. The last two letters Pope Gregory is known to have sent to the German lands in matters of

---

<sup>198</sup> For the most recent edition of the letter, see L. Santifaller, «Zur Originalüberlieferung der Heiligssprechungsurkunde der Landgräfin Elisabeth von Thüringen aus dem Jahre 1235», in K. Weiser (ed.): *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen*, Wissenschaftliches Archiv Bad Godesberg, Bad Godesberg 1967, pp. 79-81. The quotation stems from p. 80: «[I]llius spiritus et in superni fulgoris abyssu rutilat et in huius profundo caliginis multis coruscat miraculis gloriosis, quorum uirtute catholicis fidei, spei et caritatis augmenta proueniunt, perfidis uia ueritatis exponitur et hereticis confusionis multe materia cumulatur, dum stuporis turbine obuoluti, quod dicte sancte meritis [...] uita mortuis, lumen cecis, auditus surdis, uerbum mutis et gressus claudis celesti dextera conferuntur, partes Theotonie spatiosas, quas mortis dogmate gestiebant inficere, in doctrine celestis amplexibus cernunt multipliciter exultare». The letter is also edited, among others, in *Bullarium Franciscanum*, cit., I, pp. 162-164, no. 170; and *Hessisches Urkundenbuch*, I, pp. 51-53, no. 54. For a detailed analysis of its diffusion, form, and content, see Krafft, *Papsturkunde und Heiligssprechung*, cit., pp. 397-409.

<sup>199</sup> Cf. A. Vauchez, «Grégoire IX et la politique de la sainteté», in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti. Atti del XXXVIII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2010)*, CISAM, Spoleto 2011, pp. 351-377, on p. 375.

<sup>200</sup> See *supra* at footnote 123.

<sup>201</sup> See the discussion starting at footnote 153 above.

heresy – some two months after the ceremony in the Dominican church of Perugia – concerned the murderers of Conrad of Marburg and their punishment<sup>202</sup>. When the bishop of Hildesheim, who was one of the addressees of these letters – alongside the archbishop of Salzburg and the Abbot of Buch – was newly charged by the pope with preaching the cross in next autumn, the crusaders he was supposed to recruit were not to fight against heretics, but to go in aid of the Holy Land<sup>203</sup>.

## 6. Epilogue

«Among the feasts of saints, this feast belongs more particularly to the Preachers, because of the special revelation she had about us as she saw the order in the bosom of the Virgin; because of the special devotion she had to us from then on, for which she died in the arms of the friars; because of the special edification she bequeathed to us in her threefold state [of virgin, wife, and widow]».

This is how James of Benevento OP (flor. ca. 1255-1271), a friar of the Roman province of the order, starts the second of his altogether three sermons for the feast of St. Elizabeth<sup>204</sup>. What he may have had in mind here is suggested by a Dominican *vita* of the saint written in Bohemia between 1367 and 1377. According to this *vita*, Elizabeth initially refused to help the friars of St. Dominic to settle in the territory of her husband with the excuse that she had already granted this favor to the Franciscans. But then, appearing to her in a vision, the Virgin Mary revealed to Elizabeth that she loved and protected the Dominicans more than any other religious order, after which Elizabeth «started to love the Order of Preachers»<sup>205</sup>. Although the extent to which James and the Bohemian *vita* appropriate the cult is entirely unusual among the Friars Preacher, the decades right after the canonization saw an upsurge of interest in St. Elizabeth on the part of the order. The clearest sign of this upsurge is that all significant Dominican collections of *legendae novae*, short lives of saints compiled for the purposes of preaching in the first place, contain a chapter dedicated to her, even if very few contemporary saints are considered in

---

<sup>202</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 544-547, no. 647/I-II (I: inc. *Vine Domini cultores*; 26 July 1235. II: inc. *Cum interfectores*; 31 July 1235); cf. Hergemöller, *Krötenkuß und schwarzer Kater*, cit., pp. 20-21.

<sup>203</sup> *Epistolae saeculi XIII*, cit., I, pp. 561-562, no. 664 (inc. *Quantum nos urgeat*; 28 September 1235); cf. Kurze, «Anfänge der Inquisition...», cit., p. 183, n. 187.

<sup>204</sup> «Inter festa sanctorum istud festum est specialis predicatorum, propter specialem revelationem, quam de nobis habuit, quia vidit ordinem in gremio virginis, propter specialem devocionem, quam in nobis ex tunc habuit, unde in manibus fratrum mortua est». The sermon is edited in Gecser, *The Feast and the Pulpit*, cit., pp. 332-333; the Latin quotation stems from p. 332, the English translation from p. 101.

<sup>205</sup> «[C]epit ordinem predicatorum diligere»; Praha, Národní knihovna, XIII D 20, f. 214r. See also Werner, «Mater Hassiae...», cit., p. 454, n. 26; Blume – Werner (eds.): *Elisabeth von Thüringen. Katalog*, cit., p. 350, no. 231 (P. Kubín); and Gecser, *The Feast and the Pulpit*, cit., p. 101.

them<sup>206</sup>. This suggests that the authors of these collections – John of Maily OP (d. ca. 1260), Vincent of Beauvais OP (d. 1264), Bartholomew of Trent OP (d. after 1278), and James of Voragine OP (d. 1298) – all expected their confreres to use episodes from Elizabeth's life in their sermons. It was also proposed at the Paris general chapter of 1243 to elevate 19 November to the high grade of a nine-lesson feast in the liturgy of the order<sup>207</sup>. Nevertheless, if the friars needed St. Elizabeth in the months or years immediately before the canonization to help them legitimize their anti-heretical activities north of the Alps, as I argued above, then with the shifting geographical focus of these activities towards the South of France, where she was little known, their attitude to her must have changed. The plan to raise the status of her feast-day to the level of nine lessons has never been accomplished. In terms of the liturgical reform introduced by Humbert of Romans OP in 1254, the Elizabeth-day was to be observed as a simple *memoria*<sup>208</sup>. Moreover, on 9 March 1253, in the Dominican church of Perugia, Pope Innocent IV inscribed in the catalogue of saints the murdered inquisitor, Peter of Verona OP, also known as Peter Martyr<sup>209</sup>. If Elizabeth, who does not seem to have been acquainted either with the Order of Preachers or with any group of heretics in her lifetime, was needed for a while to strengthen the anti-heretical line in the collective identity of the friars, she had no such use anymore. She could hardly compete with someone like her own confessor. Dominicans in Central Italy – especially in the Roman province of the order that comprised Perugia as well – continued to venerate her, just like their confreres in other areas of Europe where her cult was important for reasons of dynastic connections<sup>210</sup>. But this veneration had – most probably – nothing to do with heresy.

---

<sup>206</sup> John of Maily, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum. Supplementum hagiographi- cum; Editio princeps*, ed. G.P. MAGGIONI, SISMEL, Florence 2013, pp. 467-473, 541-551; Vincent of Beauvais, *Speculum maius*, 4 vols., Douai 1624, IV, p. 1279; Bartholomew of Trent, *Liber epilogo- rum in gesta sanctorum*, ed. E. PAOLI, SISMEL, Florence 2001, pp. 344-345; and James of Voragine, *Legenda aurea*, ed. G.P. MAGGIONI, 2 vols., SISMEL, Florence 1998, II, pp. 1156-1179. For the *vitae* of St. Elizabeth in these collections, with the exception of the first one, see Gecser, «Lives of St. Eliza- beth...», cit., pp. 66-73; and Gecser, *The Feast and the Pulpit*, cit., pp. 15-19. For the *legendae novae*, see G. Philippart, *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Brepols, Turnhout 1977, pp. 45-48.

<sup>207</sup> «Item. Fiat festum ix lectionum de xi milium virginum. Similiter et de sancta Helisabeth». *Acta Capitulum generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. B.M. REICHERT, 2 vols., Collegium Angelicum, Rome 1898-1899, I, p. 27. Cf. P. Gleeson, «Dominican Liturgical Manuscripts before 1254», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 42 (1972) 81-135, on p. 90.

<sup>208</sup> *Ordinarium iuxta ritum Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. F.M. GUERRINI, Collegium Angelicum, Rome 1921, pp. 107 and 265; Gleeson, «Dominican Liturgical...», cit., p. 91. For the litur- gical reform, see L.E. Boyle – P.-M. Gy (eds.): *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L. 1*, École française de Rome, Rome 2004.

<sup>209</sup> Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung*, cit., p. 471; D. Prudlo, *The Martyred Inquisitor. The Life and Cult of Peter of Verona (†1252)*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 79-80.

<sup>210</sup> For the regional cult of St. Elizabeth in the Dominican order, see Gecser, *The Feast and the Pulpit*, cit., pp. 82-83, 101-112, 115-117, and 137-139. For her dynastic cult, see G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 195-279.

## Appendix

### Papal mandates for investigating the life and miracles of St. Elizabeth and St. Dominic

*Pope Gregory IX charges Siegfried III, archbishop of Mainz, Raymond, abbot of Eberbach OCist, and Conrad of Marburg with making an inquest into the life and miracles of St. Elizabeth. 14 October 1232<sup>211</sup>.*

*Pope Gregory IX charges Tancred, archdeacon of Bologna, Thomas, prior of S. Maria di Reno, and Palmerio, canon of Campagnola OSA with making an inquest into the life and miracles of St. Dominic. 13 July 1233<sup>212</sup>.*

Visibilium et invisibilium conditor cuncti potens et eternus, etsi grata multorum perpetuitate bonorum populum reficiat, quem plasmavit, illum tamen gratorum successiva recreat creatione novorum, eo quod illa humane conditionis affectibus et sue salutis effectibus sint votiva, prout probat inspectio florum amena recentium et exhibet perceptio fructuum gratuita novellorum. Igitur ad eternas delicias fidelibus exponendas, ad dandum gentibus fidei, spei et caritatis augmentum, ad dirigendos in viam pacis et claritatis eterne pedes in tenebris et mortis umbra sedentium solis et lune mirificus operator in celesti solio nova producit lumina lucis inextinguibilis emissiva, per que cordibus devotorum querentium luminis ineffabilis lucidissimas mansiones immensitas exultationis infunditur, et alias infi-

Visibilium et invisibilium conditor cunctipotens et eternus et si grata multorum perpetuitate bonorum populum reficiat quem plasmavit, illum tamen gratorum successiva recreat creatione novorum eo, quod illa humane conditionis affectibus et sue salutis effectibus sint votiva, prout probat inspectio florum amena recentium et exhibet perceptio fructuum gratuita novellorum. Igitur ad eternas delicias fidelibus exponendas, ad dandum gentibus fidei, spei et charitatis augmentum, ad dirigendos in viam pacis et claritatis eterne pedes in tenebris et mortis umbra sedentium solis et lune mirificus operator in celesti solio nova producit lumina lucis inextinguibilis emissiva, per que cordibus devotorum, querentium luminis ineffabilis lucidissimas mansiones immensitas exultationis infunditur et alias infi-

---

<sup>211</sup> *Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, pp. 328-329, no. 474, with unchanged orthography and punctuation; intitulation, address, and date are omitted. This edition from a contemporary copy made in the Premonstratensian monastery of Rommersdorf (now in the state archives of Koblenz) has been collated with earlier editions from the archives of the Dominican Order (in *Bullarium Fratrum Praedicatorum*, cit., I, p. 41, no. 57) and from the papal registers (in *Bullarium Franciscanum*, cit., I, pp. 86-87, no. 80). Differences from the parallel text are in small caps.

---

<sup>212</sup> *Acta Canonizationis S. Dominici*, cit., pp. 115-117, with unchanged orthography and punctuation; intitulation, salutation, and date are omitted. Differences from the parallel text are in small caps.

nita beneficiorum genera conferuntur. Porro letantur plures huius presentia temporis solam stellam in die prospicere, qui decurse noctis tempore innumeras se recolunt inspexisse. Gaudebant et magi fulgorem siderum, que ab initio dei sapientia fecerat intueri, sed spectantes novam stellam in oriente regis nati nuntiam, gaudio inexplicabili sunt perfusi. Exultat nimirum et sancta ecclesia mater, cum in eius fulgido firmamento diversis sanctorum splendoribus illustrato fulget de novo sidus perspicuum singularis et precellentis luminis ostensivum, per quod ignorantium dominum tenebre propelluntur, per quod hereticorum perversum dogma confunditur et fidelium beata credulitas adaugetur. Sane CUM LETITIA DULCIUM LACRIMARUM CONCURSIBUS COMMUTATA pridem, DILECTE FILI FRATER CONRADE, EX LITTERIS TUE DEVOTIONIS accepimus, quod ILLE ARTIFEX GLORIOSUS, QUI TERRAM IN AURUM ET AQUAM ALTERAT IN CRISTALLUM, CLARE MEMORIE ANCILLAM SUAM ELISABETH, QUONDAM CARISSIMAM IN CHRISTO FILIAM NOSTRAM LANTGRAVIAM TURINGIE IURE NATURE FRAGILEM ET LABILEM DEMUM DONO GRATIE IN CULTU DIVINI NOMINIS STABILEM ET ROBUSTAM AC TANDEM MUNDANE MISERIE CONPEDIBUS EXPEDITAM aggregavit collegio supernorum, gloriam concessisse beatitudinis signis exprimens gloriosus. Nam circa sepulchrum eius et locis aliis per invocationem sui nominis et devotionis sincere suffragia, VITAM MORTUIS, LUMEN CECIS, AUDITUS SURDIS, VERBUM MUTIS ET GRESSUS CLAUDIS CELESTI DEXTERA CONFERUNTUR.

Verum et si per virtutum insignia, quibus olim IAM DICTA LANTGRAVIA extitit MULTIPLICITER insignita, seu per famosa miracula, quibus eius sancta rutilare

nita beneficiorum genera conferuntur. Porro letantur plures huius presentia temporis solam stellam in die prospicere, qui decurse noctis tempore innumeras se recolunt inspexisse. Gaudebant et magi fulgorem syderum, que ab initio Dei sapientia fecerat intueri, sed spectantes stellam novam in Oriente, Regis nati nuntiam, gaudio inexplicabili sunt perfusi. Exultat nimirum et sancta mater ecclesia cum in eius fulgido firmamento diversis sanctorum splendoribus illustrato fulget de novo sydus perspicuum singularis et precellentis luminis ostensivum, per quod ignorantium dominum tenebre propelluntur, per quod hereticorum perversum dogma confunditur et fidelium beata credulitas adaugetur. Sane GAUDENTES pridem accepimus, quod RECOLENDE MEMORIE FRATER DOMINICUS, PLANTATOR PREDICATORUM ORDINIS ET MAGISTER, DIVINA MISERICORDIA FACIENTE, aggregatus existat collegio supernorum, gloriam concessisse beatitudinis signis exprimens gloriosus, nam circa sepulchrum eius et locis aliis per invocationem sui nominis et devotionis sincere suffragia, MULTA MIRACULA CIRCA MULTOS MIRABILIS IN ALTIS DOMINUS MULTIPLICITER OPERATUR.

Verum, etsi per virtutum insignia, quibus olim MEMORATUS FRATER extitit MULTIFORMITER insignitus, seu per famosa miracula, quibus eius sancta rutilare

dicitur sepultura celestis sponse<sup>2123</sup> vocibus esse de sanctorum numero debeat affirmari; tamen quia mentibus ambiguis subito rei veritas non clarescit et repentinis non solet miraculorum re-  
latibus quorundam spiritus exultare, eo quod omne rutilum nomen non impetrat auri, nec ebur quodlibet niveum imitatur, nos, quos providentia preambula decet festinos in certis et lentos in dubiis<sup>213</sup> inveniri, discretioni vestre, de qua in domino plenam fiduciam obtinemus, PER APOSTOLICA SCRIPTA mandamus, quatinus provide attendentes, quod lux vera<sup>214</sup> sanctorum dominus Ihesus Christus signis publicis et prodigiis evidentibus trepidantia discipulorum pectora roboravit, mentes eorum nubilas de resurrectionis ammiranda gloria expresse certitudinis clarificans fulcimentis, vitam et conversationem LANTGRAVIE MEMORATE, quibus deo et hominibus noscitur placuisse, nec non miracula, que deo auctore de sui corporis sanctitate procedunt habita pre oculis sola divine reverentia maiestatis per testes idoneos studeatis inquirere cauta diligentia et sollicitudine vigilantis. Que in scriptis redacta sub sigillis vestris fideliter conservetis, illa nobis, postquam mandatum apostolicum receperitis, per fideles et sollempnes nuntios transmissuri.

dicitur sepultura, celestis sponse vocibus de sanctorum esse numero debeat affirmari, tamen quia mentibus ambiguis subito rei veritas non clarescit et repentinis non solet miraculorum re-  
latibus quorundam spiritus exultare, eo, quod omne rutilum nomen auri non impetrat nec ebur quodlibet niveum imitatur, nos, quos providentia preambula decet festinos in certis et lentos in dubiis inveniri, discretioni vestre, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, mandamus, quatinus provide attendentes, quod lux vera sanctorum dominus Ihesus Christus signis publicis et prodigiis evidentibus trepidantia discipulorum pectora roboravit, mentes eorum nubilas de resurrectionis ammiranda gloria expresse certitudinis clarificans fulcimentis, vitam et conversationem PREDICTI FRATRIS, quibus Deo et hominibus noscitur placuisse, necnon miracula, que auctore Deo de sui corporis sanctitate procedunt, habita pre oculis sola divine reverentia maiestatis, per testes idoneos studeatis inquirere cauta diligentia et sollicitudine vigilantis, que in scriptis redacta sub sigillis vestris fideliter conservetis, illa nobis, postquam mandatum apostolicum receperitis, per fideles et sollempnes nuntios transmissuri. QUOD SI NON OMNES ETC.

---

<sup>213</sup> Sponse (*Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, p. 329, ln. 20; *Bullarium Fratrum Praedicatorum*, cit., I, p. 41) ] sponsi (*Bullarium Franciscanum*, cit., I, p. 87A).

<sup>214</sup> Festinos in certis et lentos in dubiis (*Bullarium Fratrum Praedicatorum*, cit., I, p. 41; *Bullarium Franciscanum*, cit., I, p. 87B) ] festinos, incertos et lentos in dubiis (*Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, p. 329, ln. 24).

<sup>215</sup> Vera (*Bullarium Fratrum Praedicatorum*, cit., I, p. 41; *Bullarium Franciscanum*, cit., I, p. 87B) ] verum (*Codex diplomaticus Saxoniae regiae*, cit., III, p. 329, ln. 26).



CARLOS M. REGLERO\*

## El monasterio de Sahagún y los clérigos de sus iglesias (1300-1357)

**Resumen:** El monasterio de Sahagún tenía numerosas iglesias en las diócesis de León y Palencia, muchas parroquiales. Las relaciones de Sahagún con los clérigos que las servían se extendían desde el terreno eclesiástico al económico y social. La presentación correspondía al monasterio, pero a veces intervenían el papa, el obispo o miembros de la corte real. En la selección del clérigo se mezclaba la recompensa a parientes y servidores con la influencia de las familias y comunidades locales. La presentación iba acompañada de un pacto sobre los derechos económicos del monasterio y del clérigo. Los abades debían resolver los conflictos derivados del absentismo de algún clérigo o de la disputa por los diezmos entre parroquias del coto de Sahagún.

**Palabras clave:** Iglesia; clérigo; monasterio; patronato.

**Abstract:** Sahagún Abbey had numerous churches in the diocese of León and Palencia, most of them parishes. Sahagún's relations with the parish priests covered not only ecclesiastical matters but also social and economic ones. The "presentation" (naming of clerics) was a right of the abbey, but sometimes the pope, the bishop or members of the royal court interfered. The choice on occasions was used to benefit relatives or servants. It also reflected the influence of some families and local communities. The economic rights of both abbey and cleric were fixed at the time of the appointment. The abbot was responsible for resolving conflicts due to absenteeism of clerics or disputes over tithes between parishes under his ecclesiastical jurisdiction.

**Keywords:** Church; cleric; monastery; patronage.

---

\* Catedrático de Historia Medieval, Universidad de Valladolid, [orcid.org/0000-0002-3361-1815](https://orcid.org/0000-0002-3361-1815); [carlosmanuel.reglero@uva.es](mailto:carlosmanuel.reglero@uva.es). Trabajo realizado dentro de los proyectos de investigación "El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras (siglos XI-XV)" (HAR2017-84718-P) y "Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios", (PID2021-124066NB-I00), financiados por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

El estudio del clero parroquial en la baja Edad Media castellana se ha desarrollado considerablemente. Sánchez Herrero y Martín Martín han partido de las disposiciones sinodales<sup>1</sup>; Ayllón lo enmarca en la organización eclesiástica de la Castilla meridional en los siglos XV e inicios del XVI<sup>2</sup>. La importancia de la propiedad monástica de iglesias la ha puesto de relieve Pérez Celada para San Zoilo de Carrión<sup>3</sup>; mientras Mariel Pérez atiende al clero parroquial leonés de los siglos XI-XIII en iglesias propiedad de los concejos y a los beneficios patrimoniales<sup>4</sup>.

Este trabajo se centra en el monasterio benedictino de Sahagún, uno de los más importantes del Reino de León, citado por primera vez en el año 883 por la *Crónica Albeldense*<sup>5</sup>. La protección real, en especial de Alfonso VI, monarca enterrado en el cenobio, y de muchos miembros de la nobleza, le permitió acumular un extenso dominio que incluía numerosas iglesias, fundamentalmente en las diócesis de León y Palencia<sup>6</sup>. Este trabajo estudia la relación entre el monasterio y los clérigos de dichas iglesias durante los abadiatos de Nicolás II (1300-1316), Martín II (1317-1329) y Diego (1329-1357). En primer lugar, se abordan los vínculos de naturaleza eclesiástica, derivados del derecho del monasterio a presentar los clérigos de tales iglesias, un derecho que se vio limitado por la injerencia de los obispos, el papado, los nobles y los propios parroquianos. En segundo lugar, se exploran las implicaciones económicas de esta relación, el reparto de las rentas de la iglesia entre el monasterio y el clérigo, los conflictos derivados del cobro de los diezmos en la villa y coto de Sahagún y el papel de estos clérigos como arrendadores de heredades del monasterio. Por último, se tratan las relaciones familiares y de servicio entre estos clérigos y el monasterio, en especial con el abad y los oficiales. Todo ello arroja luz sobre una relación muy compleja, que excede la mera subordinación de los clérigos al cenobio.

---

<sup>1</sup> J. Sánchez Herrero, *Las diócesis del Reino de León (siglos XIV-XVI)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1978, pp. 143-191. J.L. Martín Martín, «Beneficios y oficios del clero rural castellano (siglos XIII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales* 35/2 (2005) 693-735.

<sup>2</sup> C. Ayllón Gutiérrez, *Iglesia rural y sociedad en la Edad Media (Alcaraz y Señorío de Villena)*, Sílex, Madrid 2015, pp. 195-372. C. Ayllón Gutiérrez, «Estructura parroquial en el Sureste de Castilla a fines de la Edad Media», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 20 (2010) 173-202.

<sup>3</sup> J.A. Pérez Celada, «Las parroquias en los dominios monásticos castellanos en la Baja Edad Media y principios de la Moderna: San Zoilo de Carrión y San Román de Entrepeñas (siglos XIV-XVI)», *Hispania sacra* 69/140 (2017) 597-618. C. Reglero de la Fuente, *Cluny en España: los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073 – ca. 1270)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 2008, pp. 422-450.

<sup>4</sup> M. Pérez, «Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales en la diócesis de León (siglos XI-XIII)», *Espacio, Tiempo y Forma. III. Historia Medieval* 31 (2018) 547-574. DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.31.2018.20576>.

<sup>5</sup> *Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y 'A Sebastián')*, *Crónica Albeldense (y 'Profética')*, ed. J. Gil Fernández – J.L. Moralejo – J.I. Ruiz de la Peña, Universidad de Oviedo, Oviedo 1985, p. 180.

<sup>6</sup> J.M. Mínguez Fernández, *El dominio del Monasterio de Sahagún en el siglo X: paisajes agrarios, producción y expansión económica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1980; E. Martínez Liébana, *El dominio señorial del monasterio de San Benito de Sahagún en la Baja Edad Media, (siglos XIII-XV)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1990.

**Cuadro 1: Iglesias dependientes de Sahagún en la diócesis de León según el *Becerro de Presentaciones***

Arciprestazgo	Iglesias		Total
	íntegras	compartidas	
Liébana	11		11
Boadilla	10	1	11
Valdemeriel	9	1	10
Cea	6	1	7
Almanza	6		6
Las Matas de Cea	5		5
Villalón	4	1	5
Santas Martas	4		4
Aguilar de Campos	3	2	5
Lillo	2	1	3
Saldaña	2		2
Mayorga	1	1	2
Curueño	1	1	2
Valderas	1		1
Castilfalé	1		1
Burón	1		1
Ribaesla	1		1
La Vega	1		1
Villalpando		1	1
TOTAL	69	10	79

A mediados del siglo XIII se elaboró el *Becerro de Presentaciones*, que inventariaba las iglesias parroquiales de la diócesis de León con indicación de su propietario o patrono, los derechos que percibía la catedral (parte del diezmo, procuración, catedralítico) y, en ocasiones, quién presentaba al clérigo y cómo se repartían los diezmos del lugar<sup>7</sup>. Incluía 1317 iglesias, correspondientes a 1111 lugares repartidos en 34 arciprestazgos. El monasterio de Sahagún y sus prioratos eran propietarios de forma total o parcial de 79 (6 %), distribuidas por 19 arciprestazgos. La mitad se agrupaban en los de Liébana –donde el priorato de Santa María de Piasca contaba con once–, Boadilla, Valdemeriel y Cea. Los seis arciprestazgos del valle alto y medio del Cea, donde se emplazaba el monasterio, reunían 44 iglesias (56 %) que, unidas a las de la Liébana suponían el 70 % del total (ver cuadro 1). El *Becerro* no incluye las nueve

<sup>7</sup> Se trata de un manuscrito de 1468, copia de uno anterior que Fernández Flórez data antes de 1246: «El *Becerro de Presentaciones*. Códice 13 del Archivo de la Catedral de León. Un parroquial leonés de los siglos XIII-XV», in *León y su historia. Miscelánea Histórica V*, ed. y estudio J.A. Fernández Flórez, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1984, pp. 263-565, pp. 280-286. Recientemente, tras un detallado estudio prosopográfico de los canónigos prestameros, Alberto Navarro lo retrasa a los años 1254-1256, al inicio del pontificado de Martín Fernández: A. Navarro Baena, *El cabildo catedral de León: clero, monarquía y sociedad (1073-1289)*, Universidad de Valladolid, (Tesis doctoral inédita) Valladolid 2019, pp. 66-72.

iglesias parroquiales de la villa de Sahagún, las seis de su coto, ni sus cinco ermitas<sup>8</sup>, con las que el total de iglesias parroquiales se acerca al centenar.

En la diócesis de Palencia la presencia del monasterio se verificaba a través de sus prioratos de Nogal, Villagarcía, Villanueva de San Mancio y Villafrades. El acuerdo alcanzado entre el obispo de Palencia y el abad de Sahagún en 1341 le reconoce la propiedad de 26 iglesias parroquiales y 18 ermitas, lo que hace un total de 44<sup>9</sup>. No hay fuentes similares para la diócesis de Zamora, donde la documentación del siglo XIV menciona sus iglesias en Villafáfila y Vezdemarbán, además de las de su priorato de Belver de los Montes<sup>10</sup>.

Imagem 1: Mapa de Sahagún y sus prioratos



<sup>8</sup> La mayor parte de la documentación utilizada está regestada, pero he utilizado los documentos originales. Para facilitar su localización cito primero la referencia de archivo y a continuación el número de documento en *Colección diplomática del monasterio de Sahagún VII (1300-1500)*, ed. V.Á. Álvarez Palenzuela – M. Sánchez Martín – F. Suárez Bilbao – P. Romero Portilla, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1997 (en adelante *CDMS* doc.). Sobre las iglesias del coto es fundamental la pesquisa de 1215 (*Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, vol. VI (1188-1230), ed. J.M. Fernández Catón, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1991, pp. 264-310 (doc. 1849) y un documento de 1398 (Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN) *Sección Clero secular y regular* (en adelante, Clero). *Pergaminos*, car. 939/23; *CDMS*, cit., doc. 2574). Para la villa, los documentos de anexión de iglesias de 1348 (AHN Clero, car. 933/15; *CDMS*, cit., doc. 2308) y 1357 (AHN Clero, car. 935/5; *CDMS*, cit., doc. 2377), completados con las referencias a la iglesia de San Lorenzo (AHN Clero, car. 923/1; *CDMS*, cit., doc. 1925).

<sup>9</sup> L. Fernández Martín, «La abadía de Sahagún y el obispado de Palencia durante los siglos XIII y XIV», *Archivos Leoneses XXV* (1971) 209-229.

<sup>10</sup> AHN Clero, car. 928/15, 930/8; *CDMS*, cit., doc. 2130, 2184.

## 1. Ordenación, presentación e institución de clérigos

La relación entre el monasterio y los clérigos de estas iglesias era, en primer lugar, de naturaleza eclesiástica. Estaba condicionada por las disposiciones canónicas, tanto de carácter general (concilios, decretales), como local (sínodos diocesanos). En el siglo XII, en especial en su segunda mitad, se definió el derecho de patronato, que limitaba el poder de los antiguos propietarios de iglesias. Desde Alejandro III los monasterios eran considerados como patronos de las iglesias que poseían. El patrono tenía el derecho de presentar a los clérigos que servían su iglesia ante el obispo para que este los instituyera. Por su parte, los monasterios patronos podían retener las rentas temporales de la iglesia a cambio de suministrar al clérigo lo necesario para su sostenimiento, mantener el edificio de la iglesia y el culto<sup>11</sup>.

Los derechos de patronato del monasterio de Sahagún originaron largos pleitos con el obispo<sup>12</sup>. En el siglo XIV destaca el que les enfrentó durante las tres primeras décadas, sustanciado con la sentencia arbitral de agosto de 1330<sup>13</sup>. La misma distinguía cuatro grupos de iglesias: las de las villas sede de un priorato (Villada, Pozuelo, Villafrades, Saelices del Río, Saelices de Mayorga) más Villavicencio; las del coto del monasterio; las que pagaban un foro; y el resto. En el primer grupo, el obispo percibiría sólo la mitad de la tercia pontificia, una procuración de tres florines de oro y el catedrático acostumbrado. Además, se le reconocía su autoridad pontificia sobre los clérigos de las iglesias: le correspondía su ordenación; debían acudir al sínodo del obispo; este tenía derecho de corregirlos y, en general, cualquier derecho que correspondiese al obispo según la ley diocesana y canónica. Los clérigos recibirían las rentas acostumbradas, pero sin tener que asumir el coste de la procuración ni otros derechos episcopales, que correspondía pagar al monasterio. El abad tendría el derecho de presentar a los candidatos para ser ordenados como graderos, así como a los rectores o curas. Por tanto, los clérigos podían ser promovidos por el obispo a las distintas órdenes (subdiaconado, diaconado, presbiterado) sin licencia del abad. La promoción y número de clérigos en una iglesia estaba limitada por las rentas de la misma, pues no se podían ordenar más clérigos de los que pudiesen sustentarse.

---

<sup>11</sup> S. Wood, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 883-921.

<sup>12</sup> V.A. Álvarez Palenzuela, «Jurisdicción episcopal y monástica. Su delimitación entre el Obispo de León y el Monasterio de Sahagún», in *Estudios dedicados a José María Fernández Catón*, ed. M. A. Díaz y Díaz *et al.*, vol. I, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 2004, pp. 65-85; C. Reglero de la Fuente, «La querrela entre el Abad de Sahagún y el Obispo de León: recuerdos de un enfrentamiento (1215)», in *Estudios dedicados a José María Fernández Catón*, ed. M. A. Díaz y Díaz *et al.*, vol. II, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 2004, pp. 1149-1176; T. Villacorta Rodríguez, «Conflictos de jurisdicción entre el Obispo de León y el Abad del Monasterio de Sahagún», in *Estudios dedicados a José María Fernández Catón*, vol. II, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 2004, pp. 1445-1496; L. Agúndez San Miguel, «Conflicto jurisdiccional y competencia escrituraria entre la catedral de León y el monasterio de Sahagún: la elaboración de becerros en el siglo XIII», *Hispania Sacra* 138 (2016) 521-531.

<sup>13</sup> *Colección documental del Archivo de la Catedral de León, XI (1301-1350)*, ed. J.A. Martín Fuentes, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1995, pp. 345-352 (doc. 2983).

En las iglesias del coto, sólo se reconocía al obispo el derecho a recibir la procuración episcopal y a ordenar a los clérigos a presentación del abad. El abad retenía incluso la jurisdicción en las causas matrimoniales. En el resto, se seguiría el ordenamiento común de la diócesis, salvo en aquellas iglesias en que era costumbre pagar un foro en lugar de la tercia pontificia, caso de San Pelayo de Grajal, donde el obispo no podría exigir nada más.

Esta sentencia confirmaba al monasterio su derecho de patronato sobre las iglesias, tanto en el aspecto económico como en lo referente al derecho de presentación. No obstante, limitaba estos derechos en favor del obispo y en contra de las pretensiones del abad. En 1305 Nicolás II había negado al obispo la autoridad para convocar a sínodo a los clérigos de esas seis villas, poner allí sentencias de excomunión o interdicto sobre los clérigos o vasallos del monasterio, visitar las parroquias o poner a sus curas<sup>14</sup>. Las tensiones con los prelados leoneses continuaron durante los siglos siguientes, por lo que el monasterio se preocupó por acreditar sus derechos sobre las iglesias de su patronato. Los numerosos documentos de presentación e institución de clérigos que se conservan tendrían un valor probatorio en los nuevos pleitos con el obispo, sus arcedianos y los clérigos de las iglesias.

### **1.1. Presentación e institución de los clérigos**

Un primer tipo de documento es la entrega de una iglesia a un clérigo por parte del abad o un oficial del monasterio. Así, en 1326 el camarero de Sahagún entregó a sendos clérigos las iglesias de San Pedro del Burgo y San Mamés de Joara, que pertenecían a su oficio. Las tendrían con las mismas rentas que sus predecesores y, a cambio, debían comprometerse a guardar los derechos y el bien del monasterio, evitarle cualquier daño, obedecer al abad y al camarero, no demandar una provisión mayor ni ganar cartas del papa u obispo en esa razón<sup>15</sup>.

Esta entrega de la iglesia por parte del monasterio no convertía al clérigo en rector o cura de esa iglesia, pues era necesario que el obispo, el arcediano o el vicario de este último (lo más frecuente dado el absentismo de los arcedianos), lo instituyera como tal. Así, el vicario del arcediano de Mayorga instituyó al clérigo Domingo Lorenzo, quien había sido presentado por el abad y convento de Sahagún, como cura de la iglesia de San Pedro de Becilla, y mandó a los feligreses que le entregasen todos los derechos económicos que debían (1309)<sup>16</sup>. En 1324 era el vicario del arcediano de Cea quien instituía al clérigo de Santa María de Grañeras, y le daba poder para oír confesiones, dar penitencias y hacer todo lo correspondiente a su oficio de cura de esa iglesia; igualmente mandaba a los feligreses que le entregasen los diezmos y otros derechos debidos. El nuevo cura juraba obediencia al obispo de León, sus vicarios, arcedianos y arciprestes:

---

<sup>14</sup> AHN Clero, car. 923/5; *CDMS*, cit., doc. 1948.

<sup>15</sup> AHN Clero, car. 926/21, 926/23; *CDMS*, cit., doc. 2083, 2085.

<sup>16</sup> AHN Clero, car. 923/16; *CDMS*, cit., doc. 1972.

*E do uos la, que la ayades por en todos uestros días con todos los diezmos, fruchos e derechos que a la cura de la dicha egleſia pertenecen, assy commo la auya el dicho don Bartolomé, uestro antecessor. E do uos poder de oyr confessions e dar penitencias e de fazer todo otro officio de santa Egleſia segund buen curero deue a fazer. E mando a los feligreses de la dicha egleſia en virtud de obediencia, e so pena de descomunion, que uos obedescan daqui adelante commo a su curero e uos recudan bien e conplida myente con todos los diezmos e los otros derechos que a la dicha egleſia pertenecen. E luego el dicho Bartolomé Pérez juró e prometió de seer obediente al obispo de León e a sus vicarios e al archidiano de Çea e a sus arçiprestes, e de les dar todos sus derechos<sup>17</sup>.*

En algunos casos se describe la ceremonia de investidura: Miçer Odo, vicario del arcediano de Mayorga, al entregar a Bartolomé Pérez la iglesia de San Pelayo de las Bodas, lo hacía con su birrete, que le distinguía como clérigo («en viesto uos en ela por mio barrete»)<sup>18</sup>. En 1342 el propio abad de Sahagún puso su birrete en la cabeza de Pascual Pérez para investirlo como nuevo cura de la iglesia de San Esteban de Calzada. El abad, además, ordenó a un monje que diese posesión de la iglesia a Pascual Pérez, acudiendo al lugar y entregándole las llaves de la iglesia. Tras recibirlas, Pascual entró en la iglesia, tomando así posesión<sup>19</sup>. Hay que tener en cuenta que el abad de Sahagún, por privilegio pontificio, tenía la jurisdicción eclesiástica sobre las iglesias de esa villa y su coto, lo que le otorgaba el poder para investir a los clérigos de tales iglesias. Este privilegio había originado numerosas disputas con el obispo de León, pero los acuerdos alcanzados en 1216-1219 y 1330 se lo reconocían dentro del coto del monasterio<sup>20</sup>.

La carta de entrega de la iglesia por el monasterio o la institución por el vicario del arcediano, o por el abad en el caso del coto, incluía el motivo de la vacancia de la iglesia, que podía ser por fallecimiento del predecesor o por renuncia a su beneficio. De la cuarentena de casos analizados, la mitad corresponden a muertes y la mitad a renunciaciones. Estas cifras han de tomarse con precaución, pues, durante la epidemia de Peste Negra el número de renunciaciones es igual al de fallecimientos (se conoce la provisión de 16 iglesias entre septiembre de 1348 y enero de 1349), pero ello oculta que siete de las ocho renunciaciones habían estado precedidas del fallecimiento del cura de la iglesia y una primera provisión, que no se conserva, en favor de un monje de Sahagún.

## 1.2. El peligro de la injerencia pontificia, episcopal y nobiliaria

El derecho a presentar los clérigos de estas iglesias por parte del monasterio, inherente a su condición de patrono, se vio condicionado en el siglo XIV por la intervención de poderes superiores, en especial por miembros de la corte pontificia y real. Un ejemplo de lo primero se encuentra en la provisión de Mateo Martínez, clérigo de la

<sup>17</sup> AHN Clero, car. 926/13; CDMS, cit., doc. 2076.

<sup>18</sup> AHN Clero, car. 927/13; CDMS, cit., doc. 2105.

<sup>19</sup> AHN Clero, car. 931/19; CDMS, cit., doc. 2232.

<sup>20</sup> Colección documental del Archivo de la Catedral de León, VI, cit., pp. 313-314, 357-360 (doc. 1852, 1880).

diócesis de Palencia, que recibió la iglesia de San Salvador de Galleguillos, en la diócesis de León, cuyo patronato pertenecía al monasterio de Sahagún. Ello tuvo lugar durante el Concilio de Vienne (1312) y de manos del obispo de León, quien había sido designado como juez ejecutor por la sede apostólica. Mateo había obtenido una carta de expectativa para un beneficio que rentase veinte libras *sine cura* o treinta con ella, y fue el obispo de León quien le asignó el de Galleguillos. El monasterio de Sahagún apeló la decisión, alegando que Mateo era clérigo de la diócesis de Palencia, no de la de León, que la renta del beneficio curado de Galleguillos excedía el valor de la que se le había concedido, e incluso que Mateo era hijo ilegítimo y no era una persona letrada. A pesar de todo, finalmente, el abad lo aceptó a cambio de que Mateo reconociese el patronato del monasterio y se conformase con las rentas que su predecesor había obtenido<sup>21</sup>.

La intervención papal también podía derivar de la apelación en un pleito. Una sentencia arbitral falló en favor del monasterio y contra el candidato respaldado por el obispo de Palencia en la disputa por San Boal de Villagarcía; ello después de que el asunto hubiese sido apelado ante Roma (1314)<sup>22</sup>. En cambio, el monasterio cedió en el pleito con el clérigo Ruy Fernández por la iglesia de Santa María de Mahudes; el clérigo había apelado a la sede apostólica, que nombró jueces en la causa, pero fue el canciller del rey, Juan Estébanez de Castellanos, quien medió para que el monasterio desistiese (1340)<sup>23</sup>.

El temor del monasterio a la intervención pontificia, real o episcopal en la provisión de los beneficios de sus iglesias estaba motivado por el riesgo de perder su jurisdicción y derecho de patronato, pero también por los perjuicios económicos que de ello podían derivar. En 1309, Ferrant Yuáñez, rector de la iglesia de San Lorenzo de Villapeceñil, una aldea del coto de Sahagún, era además racionero en la catedral de Burgos, lo que indica que contaba con buenos contactos en ese obispado o en la corte pontificia. La acumulación de dos beneficios tan distantes provocó su absentismo de la pequeña iglesia de la que era párroco. Aunque dejó en su lugar a otro clérigo por vicerrector de la iglesia, Ferrant no le pagó el salario acordado, por lo que el suplente se negó a seguir cantando en la iglesia y a impartir los sacramentos a los habitantes de la aldea. Ante ello, los caballeros y hombres buenos se negaron a pagar sus diezmos y ofrendas a la iglesia e, indirectamente, al monasterio, hasta que no se volviesen a celebrar las horas divinas y sacramentos en su parroquia. Además, Ferrant no pagó su parte en la procuración debida al obispo de León, lo que obligó a otro de los clérigos del coto a

<sup>21</sup> AHN Clero, car. 924/10, 924/12; CDMS, cit., doc. 2003, 2005.

<sup>22</sup> R. Escalona, *Historia del real monasterio de Sahagún*, Joaquín Ibarra, Madrid 1782, pp. 641-643 (doc. 285).

<sup>23</sup> AHN Clero, car. 930/23; CDMS, cit., doc. 2204. Sobre Juan Estébanez de Castellanos ver S. de Moxó, «Juan Estébanez de Castellanos. Elevación y caída de un consejero regio en la Castilla del siglo XIV», in *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel, OSB*, vol. I, Abadía de Silos, Silos 1976, pp. 407-421; S. de Moxó, «La promoción política y social de los 'letrados' en la corte de Alfonso XI», *Hispania* 129 (1975) 5-30; C.M. Reglero de la Fuente, «Juan Estébanez de Castellanos, canciller de Alfonso XI: entre Sahagún y Burgos», in *Homenaje a Juan Antonio Bonachía*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2019, pp. 53-62.



endeudarse. El abad envió entonces a Burgos a uno de sus hombres para requerir al clérigo que acudiese a hacer residencia en la iglesia y a servirla como debía. Si bien, cuando se efectuó el requerimiento en la catedral, Ferrant no pudo ser hallado<sup>24</sup>.

### 1.3. Capellanes, monjes y clérigos patrimoniales

La documentación de Sahagún de la primera mitad del siglo XIV, además de a los clérigos rectores o curas de las iglesias, menciona a dieciséis “capellanes”. Parte de ellos eran clérigos encargados de la *cura animarum* en una iglesia parroquial, pero que eran retribuidos a voluntad del monasterio, sin tener un beneficio, por lo que eran considerados capellanes, no rectores. El *Becerro de Presentaciones* menciona trece iglesias de la diócesis de León pertenecientes a Sahagún que eran servidas por capellanes<sup>25</sup>. Este era también el caso de San Mamés en Villanueva de San Mancio, en la diócesis de Palencia, que el abad entregó a Ruy Pérez en calidad de capellán (1332)<sup>26</sup>. En otros casos se trata de un clérigo al servicio del rector de una iglesia, como sucede con Pero Pérez, capellán de Juan Fernández, rector de la iglesia de Santiago de Sahagún (1321); ambos figuran como testigos de un documento, por lo que la presencia de capellanes no implica necesariamente el absentismo prolongado de un clérigo<sup>27</sup>. Las parroquias de Santa Cruz o San Tirso de Sahagún también contaban con sus capellanes, así como la propia abadía<sup>28</sup>.

El nombramiento de un suplente para cumplir las obligaciones litúrgicas se documenta también en la iglesia de Santa María de Yebras, en la Liébana. En 1330 el abad de Sahagún se la concedió al clérigo Juan Fernández. Este se obligó a servir dicha iglesia de horas y misa cuatro días a la semana hasta que fuese ordenado de misa – lo que indica que todavía no era presbítero– y a que después de ser ordenado como tal la serviría personalmente o por otro, de modo que los feligreses no se quejasen<sup>29</sup>.

Además, había capellanías fundadas por miembros de la pequeña nobleza o del clero catedralicio en iglesias del monasterio, como las dotadas por Sancha Fernández, hija de Juan Fernández Duque (1347)<sup>30</sup>, por Munio Díaz de Escobar, canónigo de Burgos y Palencia, en San Mamés de Villanueva de San Mancio (1349)<sup>31</sup> o por Sancho García de Castellanos, hermano del canciller Juan Estébanez de Castellanos, en Santiago de Sahagún (antes de 1358)<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> AHN Clero, car. 923/15; *CDMS*, cit., doc. 1971.

<sup>25</sup> *El Becerro de presentaciones*, cit., pp. 414, 444, 446, 449, 481, 482, 492, 493, 503.

<sup>26</sup> AHN Clero, car. 928/14; *CDMS*, cit., doc. 2128.

<sup>27</sup> AHN Clero, car. 926/5; *CDMS*, cit., doc. 2061.

<sup>28</sup> AHN Clero, car. 923/11, 927/1, 927/20, 933/7, 931/10, 931/19; *CDMS*, cit., doc. 1962, 2086, 2112, 2291, 2220, 2232.

<sup>29</sup> AHN Clero, car. 927/20; *CDMS*, cit., doc. 2112.

<sup>30</sup> AHN Clero, car. 933/1; *CDMS*, cit., doc. 2285. Sobre la familia Duque ver C. Estepa Díez, *Las behetrías castellanas*, vol. I, Junta de Castilla y León, Valladolid 2003, pp. 408-411.

<sup>31</sup> AHN Clero, car. 934/1; *CDMS*, cit., doc. 2321.

<sup>32</sup> AHN Clero, car. 935/9; *CDMS*, cit., doc. 2381. Sobre Sancho García de Castellanos, ver Reglero, *Juan Estébanez...*, cit., p. 59-61.

Fuesen rectores o capellanes, las iglesias del monasterio de Sahagún eran servidas generalmente por clérigos seculares. Desde inicios del siglo XII los concilios habían prohibido que los monjes se encargasen de la *cura animarum*<sup>33</sup>, pero hubo excepciones. El monje Domingo Pérez, residente en Santa María de Piasca, debía desarrollar alguna función parroquial, pues fue convocado al sínodo diocesano por los vicarios del obispo de León, al igual que los otros clérigos. El abad de Sahagún protestó contra ello, alegando que sus monjes estaban exentos de la jurisdicción episcopal y solo sujetos al abad, al papa y sus legados; por ello se negó a que acudiesen ni el monje ni un procurador en su representación (1334)<sup>34</sup>.

El servicio de iglesias por monjes se constata en las parroquias de Sahagún durante la epidemia de Peste Negra de 1348. En noviembre de ese año, unos meses después de iniciada la epidemia, seis de las nueve parroquias de la villa estaban servidas por monjes. La razón no fue la falta de clérigos o que estos se negasen a servir las iglesias por la epidemia, sino que el fallecimiento de los rectores titulares fue aprovechado por el abad para apoderarse de los diezmos de estas parroquias. En primer lugar, nombró a monjes presbíteros que sustituyesen a los rectores fallecidos, a continuación, los monjes renunciaron a los diezmos de sus iglesias en favor del monasterio. El abad invocó la bula de reforma de Benedicto XII para crear una mesa común y unir los diezmos a la misma, y alegó la jurisdicción temporal y eclesiástica del monasterio sobre tales parroquias<sup>35</sup>. Tras ello, los monjes renunciaron a la cura, rectoría y beneficio de las iglesias<sup>36</sup>, que fueron encomendadas de nuevo a clérigos seculares, en calidad de rectores, pero sin los diezmos<sup>37</sup>. Otras dos iglesias de la villa siguieron los mismos pasos en los años siguientes<sup>38</sup>.

Una tercera excepción al sistema descrito en el apartado anterior es el de los clérigos patrimoniales. La normativa canónica y sinodal permitía ordenarse a título patrimonial, es decir, sin necesidad de tener un beneficio, pero contando con un patrimonio suficiente para mantenerse dignamente. El sínodo de León de 1306 había establecido en 1 200 mrs (maravedíes) el valor de los bienes que se debían poseer para ser ordenados «a título de so patrimonio»<sup>39</sup>. Al menos dos clérigos recurrieron al abad de Sahagún para que les hiciese ordenar por esta vía. En 1311 Pela Abad, hijo de Domingo García, de San Andrés cerca de Revenga, quien asignó un patrimonio consistente en diez tierras y siete viñas, valoradas en 600 mrs, la mitad de lo establecido en el sínodo, con el compromiso de no demandar al monasterio ninguna

---

<sup>33</sup> Así se recoge ya en el Concilio de León de 1114 (G. Martínez Díez, *Legislación conciliar del Reino Astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 2009, p. 197).

<sup>34</sup> AHN Clero, car. 929/10; *CDMS*, cit., doc. 2160.

<sup>35</sup> AHN Clero, car. 933/15; *CDMS*, cit., doc. 2308.

<sup>36</sup> La iglesia de Santiago, en enero de 1349 (AHN Clero, car. 933/20; *CDMS*, cit., doc. 2318).

<sup>37</sup> AHN Clero, car. 934/5; *CDMS*, cit., doc. 2329.

<sup>38</sup> Santa Trinidad y Santa María la Nueva, en 1357 (AHN Clero, car. 935/5, 935/6; *CDMS*, cit., doc. 2377, 2378).

<sup>39</sup> Martín Martín, «Beneficios y oficios...», cit., p. 698. *Synodicon Hispanum. 3, Astorga, León y Oviedo*, ed. F. R. Aznar Gil et al., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984, p. 282.

provisión<sup>40</sup>. Lo mismo prometió Juan Fernández, clérigo, hijo de Gonzalo Fernández Cidiel, de una importante familia de la villa de Sahagún, quien asignó al efecto una tierra y siete viñas, por valor de 3 000 mrs (1332)<sup>41</sup>.

## 2. Implicaciones económicas

Un segundo aspecto de la relación, sin duda el mejor conocido, es el económico. La entrega de una iglesia suponía repartir sus rentas entre el monasterio y el clérigo. Además, en el coto de Sahagún, el abad y sus vicarios actuaban como jueces en las disputas por las rentas eclesiásticas entre las parroquias. Finalmente, algunos clérigos fueron arrendadores, o sus fiadores, de las heredades del monasterio.

### 2.1. El sostenimiento del clérigo

Cuando el monasterio entregaba una de sus iglesias a un clérigo, ya fuese en calidad de rector o de capellán, se registraba la forma de distribución de sus rentas entre el monasterio y el clérigo. Lo más frecuente es que este último recibiese lo mismo que su predecesor, sin concretarlo, renunciando expresamente a pedir una provisión mayor o a demandar una carta del papa o del obispo en este sentido<sup>42</sup>. A veces, se especificó la cantidad que el clérigo tenía que entregar al monasterio o la que recibía de éste. En el primer caso, el pago del patronato se asemejaba a los contratos de arrendamiento, pues el monasterio cedía al clérigo sus derechos sobre las rentas de la iglesia a cambio de una cantidad fija anual.

Un buen ejemplo es el de Santa María de Valdecéspedes. En 1328 Juan Rodríguez se comprometía a pagar al sacristán 12,5 cargas de pan terciado, a 5 fanegas la carga, cada año el día de Santa María de Septiembre (8 de septiembre), que debería poner en salvo y a su propia costa en el lugar de Saelices del Río, bajo pena de media fanega por cada día de retraso. El clérigo daba incluso un fiador, su hermano Fernando<sup>43</sup>. Siete años después (1335), el acuerdo con el nuevo clérigo era más complejo. Dado que el lugar no estaba tan poblado como solía, se preveía que surgiesen discrepancias sobre la cantidad a pagar. En tal caso, el cura debía encargar la recogida del diezmo de pan y ganado y los otros derechos de la iglesia a un hombre bueno, en fieldad, que juraría hacerlo correctamente. Si el cura y el monasterio no llegaban a acuerdo, entonces se someterían al criterio de dos hombres buenos<sup>44</sup>. Ello sugiere que en 1335 el rector entregaba una parte de los diezmos, no una renta fija, o que el pago estaba sujeto al monto total de los ingresos decimales.

---

<sup>40</sup> AHN Clero, car. 923/24; *CDMS*, cit., doc. 1989.

<sup>41</sup> AHN Clero, car. 928/16; *CDMS*, cit., doc. 2131; Juan Fernández fue testigo de una donación al monasterio en 1347 (AHN Clero, car. 933/1; *CDMS*, cit., doc. 2285).

<sup>42</sup> AHN Clero, car. 923/10, 923/11, 926/21; *CDMS*, cit., doc. 1961, 1962, 2083.

<sup>43</sup> AHN Clero, car. 927/4; *CDMS*, cit., doc. 2093.

<sup>44</sup> AHN Clero, car. 929/13; *CDMS*, cit., doc. 2166.

Por tanto, la cantidad que el clérigo debía entregar al monasterio como patronato y, complementariamente, aquella con la que se quedaba, podía ser negociada más allá de la costumbre. El clérigo de San Salvador de Villacerán debía pagar doce cargas de centeno, a cinco fanegas la carga, por la fiesta de San Miguel<sup>45</sup>. En agosto de 1333, durante un periodo de malas cosechas, hambre y guerras, el lugar se había despoblado (total o parcialmente). El sacristán de Sahagún tuvo que entregar la iglesia al clérigo del vecino lugar de Santa María del Río para que la sirviese, y concederle una rebaja temporal de la cantidad a pagar por patronato: durante los primeros cuatro años sólo entregaría diez fanegas (dos cargas), los dos siguientes pagaría el doble y sólo a partir del sexto volvería a dar doce cargas, siempre que el lugar hubiese vuelto al estado en que estaba en tiempos anteriores<sup>46</sup>. Se trataba de una gracia temporal por lo que, cuando la iglesia fue entregada a otro clérigo, el patronato volvió a ser de doce cargas de centeno (1351)<sup>47</sup>.

La pérdida de población de Villapeceñil, aldea del coto de Sahagún, justificó que el censo pagado por el cura de su iglesia de San Lorenzo se redujese de 600 a 400 mrs en 1341, que se pagaban en dos plazos por Pascua de Resurrección y San Miguel de septiembre; de nuevo se preveía que, si el lugar volvía a poblarse como antes, se aumentaría la cantidad<sup>48</sup>.

El acuerdo entre monasterio y clérigo podía fijar la cantidad que el clérigo debía cobrar, en lugar de lo que este debía pagar como patronato. Cuando Domingo Lorenzo recibió la iglesia de San Pedro de Becilla, lo hizo con el derecho a recibir 15 cargas de pan mediado, trigo y cebada, además de los diezmos menudos y las ofrendas denominadas de pie de altar (1309)<sup>49</sup>. Igualmente ilustrativo es el conflicto entre el prior de Piasca y el clérigo de su iglesia de San Felices de Pesaguero (1339). El clérigo solía percibir un tercio de los diezmos, y el monasterio los dos tercios. El prior arrendó sus dos tercios a un laico, probablemente junto con otras heredades. Dicho laico llegó a un acuerdo con el cura del lugar para repartirse por mitad los diezmos, de modo que el clérigo añadió un sexmo al tercio que ya cobraba. No se explicitan los motivos de esta cesión, si se debió a que el clérigo actuaba como agente y administrador del laico, o a una solución temporal en tiempos de malas cosechas (la carestía de 1331-1334). En cualquier caso, cuando fue instituido un nuevo cura, este alegó la costumbre para cobrar la mitad en lugar de la tercera parte del diezmo. El prior de Piasca lo tuvo que llevar a juicio ante el arcipreste de Liébana para recuperar su derecho<sup>50</sup>.

Los problemas derivados del sostenimiento de los clérigos quedan de manifiesto en las iglesias de Sahagún tras la anexión de sus diezmos a la mesa común del monasterio (1348). El abad volvió a entregar la *cura* de dichas iglesias a clérigos seculares,

<sup>45</sup> AHN Clero, car. 927/21; CDMS, cit., doc. 2114.

<sup>46</sup> AHN Clero, car. 929/5; CDMS, cit., doc. 2149.

<sup>47</sup> AHN Clero, car. 934/10; CDMS, cit., doc. 2333. En 1351 la carga era de 4 fanegas, pero debía entregarse en Saelices del Río.

<sup>48</sup> AHN Clero, car. 931/16; CDMS, cit., doc. 2226.

<sup>49</sup> AHN Clero, car. 923/16; CDMS, cit., doc. 1972.

<sup>50</sup> AHN Clero, car. 930/18; CDMS, cit., doc. 2197.

pero les dio sólo los diezmos menudos, los personales y otras ofrendas, reteniendo los diezmos de pan y vino, que eran los más sustanciosos (1351-1352)<sup>51</sup>. En algunas parroquias, la cantidad que restaba a los clérigos era escasa, y el monasterio buscó fórmulas para complementarla. Así, en 1349, entregó unas casas intramuros al clérigo de San Martín, aduciendo que no osaba morar fuera de los muros de la villa<sup>52</sup>; en 1357 asignó al mantenimiento de ese rector dos tierras que pertenecían a la fábrica de la iglesia, con consentimiento de los feligreses<sup>53</sup>. Al año siguiente mandó que los bienes de una capellanía, fundada por Sancho García de Castellanos en la iglesia de Santiago, fuesen gestionados por el rector, con obligación de que él, los clérigos y capellanes de la iglesia, hiciesen decir las misas correspondientes y saliesen sobre la fosa del difunto a decir un responso<sup>54</sup>. Así se completaban los ingresos de los clérigos sin reducir los del monasterio.

## 2.2. Disputas por el cobro de los diezmos en el coto

El abad de Sahagún conservaba en el siglo XIV la jurisdicción eclesiástica en la villa de Sahagún y su coto, por ello era juez en los pleitos que surgían entre los rectores de las iglesias por el cobro de diezmos. El principal motivo de disputa, como en otros muchos lugares, era si los diezmos se debían pagar a la iglesia de la que se era parroquiano o a aquella en que estaban las tierras. La emigración de los habitantes de las aldeas del coto a la villa de Sahagún y la adquisición de tierras por los burgueses en término de las aldeas incrementó estos litigios en el siglo XIV. El abad no lo solía juzgar directamente, sino a través de su vicario en la villa, que era un monje o un clérigo secular. En cualquier caso, el monasterio era juez y parte en estas disputas, pues percibía diezmos o censos de tales iglesias.

Las sucesivas sentencias establecieron que los diezmos se pagaban a la parroquia donde estaban las tierras, no a la del cultivador o parroquiano. Así sucedió en el pleito que enfrentó a los rectores de Santiago de Sahagún y San Andrés del Coto (1313) por los diezmos de tres majuelos, una viña y seis tierras<sup>55</sup>. Al año siguiente, el rector de San Andrés del Coto logró que se nombrase un juez subdelegado apostólico en un nuevo pleito con los rectores de San Lorenzo y Santa María la Nueva de Sahagún, por los diezmos de ciertos parroquianos que cultivaban tierras en su término. La sentencia le fue favorable, a pesar de que los clérigos de la villa alegaron que la costumbre inmemorial era que los hombres de San Andrés que viniesen a morar a Sahagún, pagasen sus diezmos en la villa, y viceversa<sup>56</sup>.

Los oficiales del monasterio reclamaron también los diezmos de las tierras del monasterio. Así, el cillerizo se enfrentó al rector de San Tirso por los de la casa de

---

<sup>51</sup> AHN Clero, car. 934/5; *CDMS*, cit., doc. 2329.

<sup>52</sup> AHN Clero, car. 933/21; *CDMS*, cit., doc. 2319.

<sup>53</sup> AHN Clero, car. 935/8; *CDMS*, cit., doc. 2380.

<sup>54</sup> AHN Clero, car. 935/9; *CDMS*, cit., doc. 2381.

<sup>55</sup> AHN Clero, car. 924/17; *CDMS*, cit., doc. 2012.

<sup>56</sup> AHN Clero, car. 925/1-3; *CDMS*, cit., doc. 2020.

Requejo, un lugar que estaba despoblado pero que conservaba sus iglesias de San Nicolás y Santa Elena, y logró que se le adjudicasen (1315)<sup>57</sup>. Más llamativa resulta la reclamación del rector de San Lorenzo de los diezmos de cinco moros de Sahagún «por quanto los dichos moros eran parrochianos de la dicha su egleſia e morauan en la dicha su parrochia». La sentencia fue favorable al cillerizo del monasterio, considerando que primaba que las ovejas habían pacido y parido en término de Calzada del Coto, y que, por tanto, pertenecían a la iglesia del lugar (1346)<sup>58</sup>.

### **2.3. Arrendamiento o fiaduría de heredades por clérigos**

Los clérigos aparecen en ocasiones como arrendadores o fiadores en contratos de arrendamiento y compraventa. El número de arrendamientos conservados es muy reducido, por lo que las escasas menciones de clérigos son significativas, más aún por cuanto corresponden a sólo una década (1305-1313). Con todo, no da la impresión de que tales clérigos monopolizasen los arrendamientos, ni siquiera que tuviesen una posición dominante en los mismos.

En los dos casos en que se menciona a un clérigo como arrendatario de una heredad del monasterio, se hace en compañía de laicos, ya sea un familiar (su yerno), ya de un grupo de vecinos del lugar (1305-1306)<sup>59</sup>. De forma similar, cuando un clérigo de Mayorga es designado como fiador del arrendamiento a unos caballeros de Villagómez, también figura un laico como fiador (1311)<sup>60</sup>. Otro clérigo fue fiador de una venta realizada al monasterio (1313)<sup>61</sup>. Su presencia se explica tanto por la capacidad económica derivada de sus ingresos como clérigos y de sus lazos familiares, como de la garantía extra que para el monasterio suponía negociar con un eclesiástico, pues podía reclamar ante la justicia eclesiástica, más aún si era clérigo de una de sus iglesias, lo que le otorgaba mayor capacidad de presión sobre él.

---

<sup>57</sup> AHN Clero, car. 925/6; *CDMS*, cit., doc. 2024. También reclamó y obtuvo la tercia de los diezmos de las heredades de su oficio cedidas en préstamo a vecinos de Sahagún (1331), frente a las pretensiones del rector de San Pedro (AHN Clero, car. 928/6; *CDMS*, cit., doc. 2119). En 1336 el prior de la obra de Sahagún se enfrentó al rector de San Lorenzo por los diezmos de una parroquiana que labraba en término de Santa María de Palazuelo. El rector de San Lorenzo reclamaba la mitad de los mismos por ser cultivados por una parroquiana, pero se impuso el criterio de que se pagaban todos en donde estaba la tierra (AHN Clero, car. 930/9; *CDMS*, cit., doc. 2185).

<sup>58</sup> AHN Clero, car. 932/18; *CDMS*, cit., doc. 2270.

<sup>59</sup> En 1305 Fernán Domínguez, clérigo de Villelga, tiene arrendada la heredad del monasterio junto con su yerno Fernán Díaz (AHN Clero, car. 923/4; *CDMS*, cit., doc. 1934). En 1306 el clérigo don Andrés arrienda, junto con otras cinco personas, un molino en Villagarcía (AHN Clero, car. 923/6; *CDMS*, cit., doc. 1946).

<sup>60</sup> AHN Clero, car. 924/8; *CDMS*, cit., doc. 1997.

<sup>61</sup> AHN Clero, car. 924/16; *CDMS*, cit., doc. 2011.

### 3. Relaciones familiares y de servicio

Los lazos familiares y sociales de los clérigos del entorno de Sahagún son un elemento fundamental para comprender su relación con el monasterio. Destaca, en primer lugar, la presencia de parientes y servidores de los monjes, así como la de hijos de destacados personajes de la villa de Sahagún. No obstante, el origen geográfico de los clérigos revela un reclutamiento comarcal o local de los rectores de iglesias.

Los clérigos parientes de los monjes suelen aparecer como testigos en documentos relacionados con el monasterio, expresándose su parentesco como elemento distintivo, pero sin ningún dato que indique expresamente una ventaja derivada del mismo. Así se habla de dos clérigos que eran sobrinos del camarero (1332), otro del antiguo prior mayor (1347) y uno del abad (1345)<sup>62</sup>. De hecho, dos sobrinos del abad Diego, ambos llamados Juan Álvarez, confirmaron con frecuencia en la documentación de Sahagún, sin diferenciarse uno del otro. Es muy probable que se trate de los homónimos que, entre 1347 y 1352, son mencionados como canónigos, uno de Palencia y otro de León, y, tal vez, uno de ellos fuese notario apostólico<sup>63</sup>. No cabe duda de que la posición económica de su tío y sus relaciones con la corte pontificia determinaron su promoción eclesiástica.

No todos los parientes de los monjes que fueron clérigos podían alcanzar un canonicato, pero sí podían obtener otras ventajas. Juan Pérez, hermano del sacristán don Gonzalo, fue rector de la iglesia de San Salvador de Villacerán. Dicha iglesia era de presentación del oficio de la sacristanía, por lo que hay que suponer que obtuvo la iglesia gracias a su propio hermano; además, en vida de aquel, no pagaba el patronato, pues el nuevo sacristán se lo reclamó (1331)<sup>64</sup>.

Más allá de los parientes, otros clérigos figuran como criados o servidores del abad y monjes<sup>65</sup>. Además de su presencia como testigos, se documentan sus servicios: el clérigo García Fernández fue encargado por el abad Nicolás de recoger los bienes muebles pertenecientes a la casa de San Lázaro, a la muerte de su anterior poseedora (1315)<sup>66</sup>. Una de las formas de recompensar a estos servidores era con la provisión de un beneficio, razón por la que Ruy Pérez, criado del abad Diego, fue designado capellán de San Mamés de Villanueva de San Mancio (1332)<sup>67</sup>.

Un segundo grupo de estos clérigos está integrado por los hijos de destacados vecinos de Sahagún. Entre los indicios que señalan esta posición social se encuentra el uso del calificativo “don”, algunos apellidos (Cidiel), o el oficio desempeñado. Don

<sup>62</sup> AHN Clero, car. 928/16, 933/7, 932/8; *CDMS*, cit., doc. 2131, 2291, 2262.

<sup>63</sup> Los dos sobrinos homónimos del abad se mencionan por primera vez en 1342 (AHN Clero, car. 931/18; *CDMS*, cit., doc. 2231). Como canónigos de León y Palencia en 1347, 1349 y 1352, en uno de ellos testifican ambos (AHN Clero, car. 933/9, 933/17, 934/18; *CDMS*, cit., doc. 2302, 2315, 2349), como notario apostólico en 1347 y 1350 (AHN Clero, car. 932/22, 933/4, 934/3; *CDMS*, cit., doc. 2282, 2288, 2325).

<sup>64</sup> AHN Clero, car. 927/21; *CDMS*, cit., doc. 2114.

<sup>65</sup> En 1316 testifica un clérigo criado del abad (AHN Clero, car. 925/14; *CDMS*, cit., doc. 2033).

<sup>66</sup> AHN Clero, car. 925/5; *CDMS*, cit., doc. 2023.

<sup>67</sup> AHN Clero, car. 928/14; *CDMS*, cit., doc. 2128.

Juan Carnicero fue padre de dos clérigos, Juan Rodríguez y Alfonso Rodríguez, que en 1328 y 1335 fueron sucesivamente presentados por el abad a la cura de la iglesia de Santa María de Valdecéspedes<sup>68</sup>. Otros hermanos clérigos fueron Juan Fernández y Gonzalo Fernández, hijos de Gonzalo Fernández Cidiel, perteneciente a una familia relevante de Sahagún. De hecho, Juan fue ordenado a título patrimonial, gracias a las heredades que le dio su padre (1332), y tenía un criado (1347)<sup>69</sup>.

Entre los padres de los clérigos se mencionan algunos artesanos (Juan Alfayate, Miguel Fernández cuchillero, Miguel Pérez peletero) o notarios (Alfonso Pérez, Ferrand Pérez)<sup>70</sup>. Un hijo del notario Ferrand Pérez, Ruy Fernández, fue rector de Santa María de Mahudes, y otro pariente suyo, Martín González, también era clérigo<sup>71</sup>. Otros documentos revelan la condición de propietarios en la villa o comarca de los clérigos o sus padres, tanto de casas y viñas como de tierras<sup>72</sup>. La buena posición social de otros clérigos se manifiesta en la mención de sus criados, e incluso de un mayordomo<sup>73</sup>, así como en el desempeño del oficio de notario o escribano<sup>74</sup>.

Por lo que respecta al origen geográfico de los clérigos, se conoce con certeza o probabilidad (en este segundo caso por el topónimo del apellido) la procedencia y parroquia que servían 34 clérigos. Sólo seis de ellos son originarios de la misma localidad (18 %)<sup>75</sup>. Ello muestra que el derecho de los hijos patrimoniales a servir su iglesia, la precedencia de los vecinos de un lugar, no estaba muy difundido en las iglesias del monasterio de Sahagún. En general, el clérigo presentado era originario de un lugar cercano, en el mismo arciprestazgo (trece provenían de un lugar a menos de 10 km, otros siete entre 10 y 20 km, solo seis de más de esa distancia). Así el de Oseja de Sajambre procedía de Riaño; el de Ambrinos, de Villamoratiel; el de Galleguillos, natural de Cea, moraba en Santervás de Campos; el de Grañeras, del colindante Bercianos; el de Villamorisca, de Almanza; los que servían las iglesias de Piasca en Liébana eran naturales de esta misma comarca (ver cuadro 2)<sup>76</sup>.

---

<sup>68</sup> AHN Clero, car. 927/4, 929/13; *CDMS*, cit., doc. 2093, 2166. Alfonso Pérez, hijo de don Bartolomé (AHN Clero, car. 927/11, 928/11, 929/21; *CDMS*, cit., doc. 2101, 2125, 2174); García Fernández, hijo de don Fernando el Serrano (AHN Clero, car. 925/5, 928/20; *CDMS*, cit., doc. 2023, 2142).

<sup>69</sup> AHN Clero, car. 933/1, 928/16; *CDMS*, cit., doc. 2285, 2131.

<sup>70</sup> AHN Clero, car. 924/19, 933/1, 933/6, 933/22, 930/23; *CDMS*, cit., doc. 2014, 2285, 2290, 2320, 2204.

<sup>71</sup> AHN Clero, car. 934/20; *CDMS*, cit., doc. 2358.

<sup>72</sup> AHN Clero, car. 923/7, 923/24, 924/17, 924/19, 926/15, 927/22, 928/20, 928/22, 929/1, 932/6, 933/7, 935/3; *CDMS*, cit., doc. 1947, 1989, 2012, 2014, 2078, 2115, 2142, 2144, 2145, 2260, 2291, 2373.

<sup>73</sup> Un antiguo mayordomo del arcipreste y un criado del clérigo Nicolás Pérez (AHN Clero, car. 934/20; *CDMS*, cit., doc. 2358). Los criados del rector de Santiago Juan Fernández (AHN Clero, car. 932/21; *CDMS*, cit., doc. 2283) y de Juan Fernández Cidiel (AHN Clero, car. 933/1; *CDMS*, cit., doc. 2285).

<sup>74</sup> Juan Rodríguez fue escribano público en San Andrés, aldea del coto de Sahagún (AHN Clero, car. 924/9, 925/5; *CDMS*, cit., doc. 2002, 2023); Domingo Pérez Cabrero, notario de la iglesia (AHN Clero, car. 925/19; *CDMS*, cit., doc. 2046).

<sup>75</sup> AHN Clero, car. 926/21, 928/14, 928/15, 933/11, 934/3, 935/1. *CDMS*, cit., doc. 2083, 2128, 2130, 2304, 2325, 2364.

<sup>76</sup> AHN Clero, car. 933/12, 931/21, 933/14, 926/13, 930/17, 927/19, 927/20, 932/1, 932/20; *CDMS*, cit., doc. 2305, 2242, 2307, 2076, 2196, 2111, 2112, 2252, 2274.



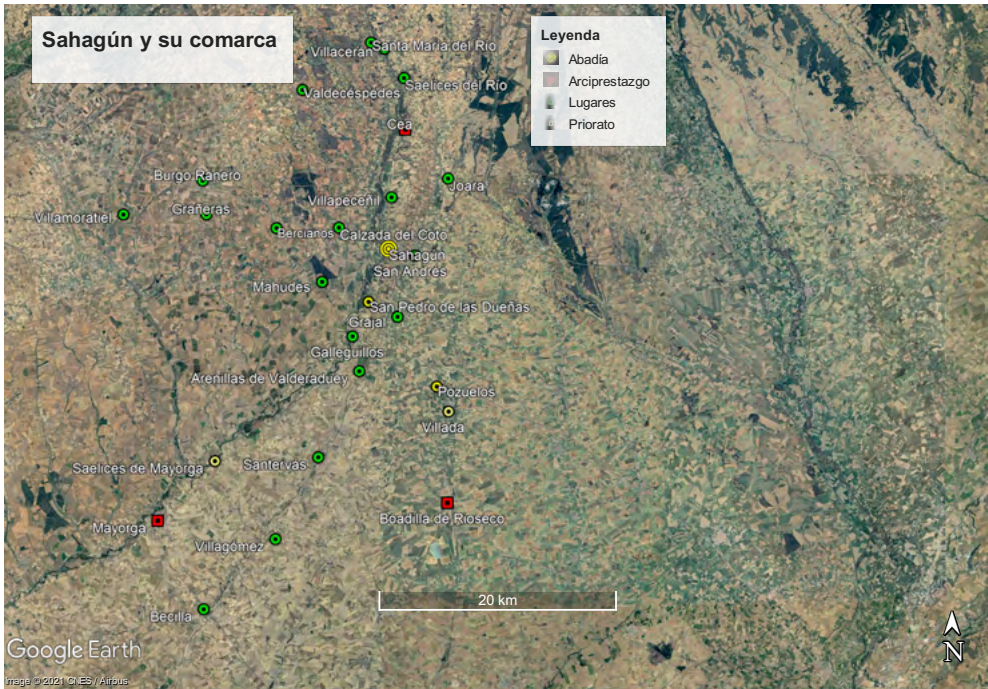
El monasterio de Sahagún y los clérigos de sus iglesias (1300-1357)

**Cuadro 2: Movilidad de los clérigos de las iglesias del monasterio de Sahagún**

Año	AHN Clero	Lugar de origen	Lugar de su iglesia
1308	923/11	(Rioseco)	Villorex
1324	926/13	Bercianos	Grañeras
1326	926/21	(Burgo Ranero)	Burgo Ranero
1326	926/23	(Bercianos)	Juara
1330	927/19	Cardaño	Piasca
1330	927/20	(Obriezo)	Yebras
1330	927/20	Piasca	Yebras
1328	927/4	Sahagún	Valdecéspedes
1332	928/14	Villanueva de San Mancio	Villanueva de San Mancio
1332	928/15	Villafáfila	Villafáfila
1335	929/13	Sahagún	Valdecéspedes
1333	929/5	Santa María del Río	Villacerán
1339	930/17	Almanza	Villamerisca
1340	930/23	Sahagún	Mahudes
1341	931/13	Población	San Martín del Río
1342	931/19	(Villada)	Calzada del Coto
1343	931/21	Villamoratiel	Ambrinos
1344	931/21	Vallelalcón	Veneros
1344	932/1	(Piasca)	Cohos
1346	932/19	(Villanueva de San Mancio)	Villaviemar
1346	932/20	Piasca	Pesaguero
1347	933/1	(Villanueva de San Mancio)	Villaviemar
1348	933/11	(San Martín del Río)	San Martín del Río
1348	933/12	Riaño	Oseja
1348	933/13	Valleras	Manzueles
1348	933/14	Cea, morador en Santervás	Galleguillos
1348	933/16	(Canalejas)	Pobladura
1349	933/18	Grajarejas	Barriales
1347	933/4	San Román de la Cuba	Villermar
1347	933/7	(Riego)	Galleguillos
1348	933/9	Villacarlón	Valparaíso
1351	934/10	Foques	Villacerán
1350	934/3	(Calzada del Coto)	Calzada del Coto
1355	935/1	Sahagún	Sahagún

Otro dato interesante es que la mitad de los clérigos procedían de lugares donde el monasterio tenía una iglesia, en general próxima al destino. En 1318, el clérigo de Arenillas de Valderaduey provenía del vecino lugar de Galleguillos. En Arenillas la iglesia pertenecía al concejo, pero en Galleguillos una era de Sahagún y la otra de su priorato de San Pedro de las Dueñas. Además, el monasterio era señor de numerosos solares en Galleguillos, entre ellos de uno donde moraba el referido clérigo antes de marchar a Arenillas<sup>77</sup>.

**Mapa 2: Sahagún y su comarca**



La relación del monasterio con sus clérigos podía ser más estrecha. Alfonso Pérez de Villada era cura de la iglesia de San Esteban de Calzada, un lugar del coto de Sahagún, lo que indica que había sido instituido en dicha iglesia por el abad. En 1342 renunció a ella en manos del abad, tras ingresar en el monasterio como novicio<sup>78</sup>. El servicio al monasterio como clérigo en una de sus iglesias había sido un paso previo a su entrada como monje.

<sup>77</sup> *El Becerro de presentaciones*, cit., p. 453. El monasterio, a ruegos del caballero Fernán Ruiz Cabeza de Vaca, permitió al clérigo retener su solar durante cinco años, haciendo una excepción a lo dispuesto en el fuero, bajo ciertas condiciones (AHN Clero, car. 925/16; CDMS, cit., doc. 2039).

<sup>78</sup> «monge del dicho monesterio de San Fagund, estando en el año de la prouaçion» (AHN Clero, car. 931/19; CDMS, cit., doc. 2232).

En algunos casos, los clérigos de las iglesias dependientes de Santa María de Piasca, priorato de Sahagún, eran nombrados racioneros de dicho priorato, con la obligación de servir también la iglesia monástica a cambio de una ración perpetua de pan y vino<sup>79</sup>. Una relación muy diferente estableció el prior de Piasca con Juan Pérez, clérigo de Torices. En 1335 entregó a dos de sus hijos, Juan y Toribio Pérez, sendos préstamos que incluían el suelo con su casa, eras, tierras y viñas. Los hijos del clérigo se convertían en vasallos del monasterio, al que deberían pagar una infurción<sup>80</sup>. La concesión de este préstamo ha de entenderse como una recompensa en favor del clérigo, su padre. La iglesia de San Martín de Torices, en la Liébana, pertenecía al monasterio de Piasca, al igual que la del vecino lugar de Buyezo, cuyo rector era también Juan Pérez<sup>81</sup>.

Otros clérigos especialmente vinculados al monasterio eran sus arciprestes en Sahagún. Los nombraba el abad, pues tenía la jurisdicción eclesiástica en la villa y el coto. Se conocen los nombres de seis de ellos en este periodo: Fernando Nicolás (1303)<sup>82</sup>, Fernando Pérez (1313-1322)<sup>83</sup>, Fernando Ibáñez (1330-1331)<sup>84</sup>, Fernando Pérez (1333)<sup>85</sup>, Salvador Martínez (1335-1347)<sup>86</sup> y Alfonso Pérez (1352)<sup>87</sup>. Dos fueron simultáneamente rectores de la iglesia de San Pedro de Sahagún: Fernando Ibáñez (1331) y Alfonso Pérez (1352). De otro, Fernando Nicolás, se sabe que tuvo dos hijos (1313, 1319, 1334)<sup>88</sup>. En total se conocen siete hijos de cuatro clérigos, entre ellos dos del arcedian Juan (1325)<sup>89</sup> y otro de un rector de la iglesia de Santiago de Sahagún (1341)<sup>90</sup>.

#### 4. Conclusiones

El examen de las relaciones entre el monasterio de Sahagún y los clérigos de sus iglesias muestra una relación compleja. En el terreno eclesiástico, el abad y sus oficiales ejercieron el derecho de presentación de rectores o párrocos para sus correspondientes iglesias. Ello fue aprovechado para recompensar a servidores, reforzar las relaciones con algunos vecinos de Sahagún o de las localidades donde el monasterio ejercía el señorío, pero, en ocasiones, el monasterio se limitó a buscar un clérigo que sirviese la iglesia para mantener sus derechos en la misma y cobrar las rentas anejas. En general, los clérigos actuaron como intermediarios para recaudar las rentas de las iglesias, en especial los diezmos, mediante el procedimiento de pagar un censo al

<sup>79</sup> AHN Clero, car. 927/12, 927/19, 930/18; *CDMS*, cit., doc. 2103, 2111, 2197.

<sup>80</sup> AHN Clero, car. 929/20; *CDMS*, cit., doc. 2173.

<sup>81</sup> AHN Clero, car. 930/4; *CDMS*, cit., doc. 2181.

<sup>82</sup> AHN Clero, car.923/1, 924/19, 929/7; *CDMS*, cit., doc. 1925, 2014, 2157.

<sup>83</sup> AHN Clero, car. 924/17, 925/19, 926/6; *CDMS*, cit., doc. 2012, 2046, 2064.

<sup>84</sup> AHN Clero, car. 927/18, 928/6; *CDMS*, cit., doc. 2110, 2119.

<sup>85</sup> AHN Clero, car. 928/21; *CDMS*, cit., doc. 2143.

<sup>86</sup> AHN Clero, car. 929/14, 932/18, 933/6; *CDMS*, cit., doc. 2167, 2270, 2290.

<sup>87</sup> AHN Clero, car. 934/5; *CDMS*, cit., doc. 2329.

<sup>88</sup> AHN Clero, car. 924/19, 925/19, 929/7; *CDMS*, cit., doc. 2014, 2046, 2157.

<sup>89</sup> Ambos llamados Alfonso García (AHN Clero, car. 926/14; *CDMS*, cit., doc. 2077).

<sup>90</sup> AHN Clero, car. 931/16; *CDMS*, cit., doc. 2226.

monasterio, fijado por la costumbre, pero que podía reducirse si el lugar se despo-  
blaba total o parcialmente.

El control de las iglesias fue más intenso en la villa y coto de Sahagún, donde el monasterio se apropió de los diezmos mayores, aunque las iglesias siguieron servidas por rectores, no por capellanes. La presencia de estos últimos o de otros clérigos sustitutos de los rectores responde al creciente absentismo de los párrocos. Ello estuvo motivado en parte por la intervención de poderes ajenos al monasterio en el nombramiento de los clérigos, y en parte por la propia actitud del abad o priores, que optaron por designar clérigos que no podían cumplir sus funciones, o a quienes encargaban también de servir la iglesia monástica o prioral. En cualquier caso, estos clérigos no fueron meros agentes del monasterio, sino que contaban con su propia red de relaciones sociales, tanto en el ámbito eclesiástico (obispo, arcediano, vicario, corte pontificia) como civil (comunidades locales, señores de los lugares), aunque la misma apenas se conoce. Tal vez ello les hacía más valiosos para los monjes.

PAULA PINTO COSTA\*

## Viver face a uma sociedade multicultural e multirreligiosa: enquadramentos normativos medievais definidos pelas Ordens Religioso-Militares

**Resumo:** As Ordens Militares são das instituições mais singulares no contexto da relação entre igrejas, poderes e territórios, nomeadamente na cronologia medieval. Tendo em mente o papel desempenhado pelas Ordens Militares no designado processo de Reconquista e no mundo mediterrâneo, espaço especial de convivência de diferentes etnias e confissões religiosas, e a complexa relação entre Portugal e o Oriente Latino ao longo dos tempos medievais, assim como a matriz destas instituições, é relevante fazer uma abordagem aos desafios multiculturais e multirreligiosos com que se deparavam. Tentando entender mais profundamente esta perspetiva, analisamos os textos normativos produzidos por essas instituições. As questões centrais são: estariam os freires preparados para enfrentar sociedades multiculturais e multirreligiosas? Os freires portugueses adotaram diferentes comportamentos em relação aos conventuais que viviam no Oriente Médio? Os freires portugueses estavam conscientes da diferença? A vida quotidiana promoveu os comportamentos de coexistência ou, ainda mais, uma sociedade coesa? Considerando o período definido para a discussão, a alteridade no Oriente Médio e na Península Ibéria foi um estímulo muito relevante para a sociedade e moldou a intervenção dos diferentes poderes e a evolução histórica desses dois territórios. Trata-se de uma questão muito complexa que não se limita à dimensão religiosa. De facto, as abordagens económicas e políticas também são determinantes e refletem diferentes pontos de vista.

**Palavras-chave:** Idade Média, Sociedade, Multicultural, Multirreligiosa, Ordens Religioso-Militares

**Abstract:** The Military Orders are the most singular institutions regarding the relation between church, powers, and the territory, namely in the medieval times. Having in mind the role played by the Military Orders within the so-called Reconquest process, and within the Mediterranean world, as a special space of coexistence of different ethnicities and faiths, and the complex relationship between Portugal and Latin East across the Medieval times, as well as the matrix of the Military Orders, it is relevant the approach to the multicultural

---

\* Paula Pinto, Professora Associada do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. email: ppinto@letras.up.pt.

and to the multireligious challenges they were involved in. Trying to understand deeply this perspective, we analyze the normative texts produced by these institutions. The core questions are: would be the friars prepared to face multicultural and multireligious societies? Did the Portuguese friars adopted different behaviors from the conventual ones who were living at Latin East? Were the Portuguese friars aware of the difference? Did the daily life promote the coexistence behaviors, or, even more, a cohesive society? Considering the period defined for the discussion, the otherness in the Latin East and in the Iberia was a relevant stimulus for the society, and shaped the intervention of the different powers and the historical evolution of these two territories. This is a very complex issue that goes beyond the religious dimension. Indeed, the economic and the political approaches are also determinant and reflect distinct points of views.

**Keywords:** Middle Ages, Society, Multicultural, Multireligious, Religious-Military Orders

1. Tendo em consideração o papel crucial desempenhado pelas Ordens Religioso-Militares no complexo relacionamento entre Portugal e o Oriente Latino ao longo dos tempos medievais – ou numa perspectiva mais ampla na relação entre o Ocidente e o Oriente<sup>1</sup> – e as circunstâncias históricas que caracterizaram esses territórios, justifica-se a abordagem ao desafio multicultural subjacente a essas vivências, baseado sobretudo na diferenciação religiosa. Para o fazer colocamos o foco nos textos normativos produzidos pelas Ordens Religioso-Militares, embora a visão geral proporcionada pela sua leitura beneficie de outro tipo de documentos, como textos narrativos ou certos diplomas pontifícios e régios.

O Mediterrâneo medieval era um espaço de coexistência e de convergência de culturas diversas. Cristãos, judeus e muçulmanos têm uma longa tradição de contacto mútuo, reforçada a partir do século VII pelo papel do comércio internacional. De um ponto de vista geral, os pagãos e os hereges também estavam entre as principais minorias medievais na perspectiva religiosa, embora as fontes portuguesas usadas como base desta reflexão não tenham referências a estas e restrinjam a questão da alteridade aos muçulmanos ou mouros. Estes eram considerados como os verdadeiros opositores e classificados como *infieis*.

À época, cristãos, judeus e muçulmanos constituíam as maiores culturas do Mediterrâneo e partilhavam este mar de forma quase natural. Só quando alguns grupos se estabeleciam em terras diferentes das da sua origem é que se convertiam em minorias caracterizadas por fortes matrizes religiosas e culturais, tornando-se alvo de atenção redobrada. O seu desequilíbrio quantitativo face à população nativa era bastante grande<sup>2</sup>, o que reforçava a consciência do estatuto de alteridade. Viver em territórios muito distantes e diferentes do mundo de proveniência seria difícil e daria lugar ao desenvolvimento de algumas estratégias tendentes à manutenção do grupo. Por

---

<sup>1</sup> Para enquadramento desta vasta problemática, consulte-se, a título de exemplo, I.C.F. Fernandes (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na construção do mundo ocidental (Actas do V Encontro sobre Ordens Militares)*, Câmara Municipal e Edições Colibri, Palmela 2009.

<sup>2</sup> Por exemplo, em 1158, os Hospitalários eram constituídos por cerca de 1000 cavaleiros, serventes, e homens de armas, segundo A. Hyland, *The medieval warhorse from byzantium to the crusades*, Sutton Publishing, Bridgton 1996, p. 150.

exemplo, a coesão dos cristãos orientais foi reforçada pela tendência de agrupamento em função do sucesso das suas atividades económicas. Neste tipo de sociedades, por vezes os casamentos entre pessoas oriundas de culturas distintas constituíram fator de promoção social, o que favoreceu práticas de coesão<sup>3</sup>.

A complexidade do conceito de minoria é indiscutível. A própria progressão dos cristãos de Ocidente para Oriente põe em evidência a transformação do seu estatuto de maioria num outro de minoria, sobretudo quando se estabelecem no Mediterrâneo Oriental. De um ponto de vista institucional, entre 1099 e 1291 asseguraram em algumas dessas terras costeiras uma presença militar e política. Ao contrário, entre 711 e 1249, se tivermos em consideração apenas Portugal, ou até 1492, se pensarmos também no que é hoje Espanha, os muçulmanos garantiram a presença na Península Ibérica, tornando-se também uma minoria à medida que a cronologia medieval foi avançando. Ao ter em consideração territórios tão amplos, é forçoso admitir as enormes diferenças entre estes grupos deslocados, acentuadas nas gerações futuras já nascidas nas novas terras, e os seus pares que permaneciam nos territórios de raiz. Por exemplo, o termo muçulmano ou mouro era usado como uma espécie de etiqueta que aglutinava tanto os do norte de África como os da Península Ibérica, encapotando diferenças substanciais entre si e que não são despreciadas para o estudo da multiculturalidade.

Após a derrota cristã em Acre em 1291, as pessoas ocidentais que viviam no Mediterrâneo Oriental foram forçadas a abandonar esse território, embora algumas delas tenham aí permanecido como prisioneiras ou livres. A partir deste episódio político-militar, a situação alterou-se definitivamente e as posições agudizaram-se. Como resultado destas profundas mudanças, emergiram novos pontos com especial perfil multicultural, sobressaindo a ilha de Rodas, onde etnias distintas conviviam lado a lado. A fronteira cultural entre o Ocidente e o Oriente afastava-se cada vez mais da Terra Santa e Rodas tornou-se o principal bastião da linha da frente. Indicadores sugestivos desta realidade são as igrejas orientais existentes em Rodas e a presença dos judeus na ilha, não havendo evidência de grande segregação religiosa e social, embora as ações proselitistas fossem permitidas só aos cristãos<sup>4</sup>.

Neste tipo de cenário, a convivência impunha-se em diversos domínios. A própria cooperação militar entre cristãos e muçulmanos está documentada. Em 1225, o guardião muçulmano de Baeza reforçou o seu exército com contingentes fornecidos pelas Ordens de Santiago e de Calatrava para lutar contra Sevilha<sup>5</sup>. Também no Sul da Península Ibérica, já no início do século XI, os muçulmanos tinham pedido ajuda aos

---

<sup>3</sup> J.C. Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers: 1306 – 1523. Approche historique et archéologique*, Imprimerie Catholique Sal, Araya 1989, pp. 118-119. Na Síria e em Chipre estão documentadas importantes relações económicas e sociais entre judeus e cristãos. Da transição dos séculos XV e XVI conhecem-se elementos mais abundantes sobre a benevolência em relação aos judeus, segundo J. Shatzmiller, «Juifs», in *Prier et combattre. Dictionnaire Critique des Ordres Militaires Européens au Moyen Âge*, Éditions Fayard, Paris 2009, pp. 515-517.

<sup>4</sup> Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers*, cit., pp. 118-119.

<sup>5</sup> A. Zouache, «Musulmans», in *Prier et combattre. Dictionnaire Critique des Ordres Militaires Européens au Moyen Âge*, Éditions Fayard, Paris 2009, pp. 642-643.

cristãos para lutar contra os inimigos de al-Andalus. Exemplos distintos revelam que havia mercenários turcos ao serviço dos Hospitalários e que os judeus participaram na defesa cristã de Rodes contra os otomanos nos difíceis ataques de 1480 e de 1522<sup>6</sup>. Em sentido contrário, encontram-se também mercenários cristãos identificados<sup>7</sup>. A instabilidade era constante e, por isso, as oscilações de posição eram muito frequentes. Assim, entre eles, por vezes eram inimigos e por vezes eram cooperantes, fruto de interesses partilhados<sup>8</sup>. Tentar ver as relações entre estes grupos étnicos como dicotómicas e oponentes é, de facto, redutor e elimina muitas das variantes que foram caracterizando o seu percurso histórico.

Nesse mundo turbulento e em transformação, as Ordens Militares não eram as únicas instituições adversárias dos muçulmanos. Determinados documentos administrativos e fontes narrativas mencionam que alguns cavaleiros ocidentais passaram para o lado do inimigo no século XII<sup>9</sup>. O contrário também acontecia e é sabido que alguns turcos se tornaram cristãos. Os próprios Hospitalários praticavam a pirataria e o corso tanto contra os muçulmanos como contra certos cristãos que negociavam no Oriente. Como se compreende, estas circunstâncias geravam desconfiança mútua e exigiam precauções. Determinadas medidas de segurança pretendiam impedir os turcos, que se haviam tornado cristãos, de tratar dos cavalos ou de passar uma noite no *collachium*, ou seja, no centro das instalações conventuais hospitalárias<sup>10</sup>. Em 1483, Pedro Aubusson, Grão-mestre dos Hospitalários, proibiu os casamentos e os casos extraconjugais entre, por um lado, cristãos e, por outro lado, judeus e muçulmanos<sup>11</sup>. Na verdade, deste tipo de cautelas infere-se uma sociedade com tendência para a miscigenação e de perfil multicultural.

**2.** Tendo presente este cenário contextual bastante amplo, estabelecemos como objetivo perceber o modo como os textos normativos das Ordens Religioso-Militares reagem a estas relações. As questões fundamentais que orientam esta reflexão são várias: as Ordens estavam preparadas para enfrentar sociedades multiétnicas e multirreligiosas? Faziam disso uma prioridade? As perspetivas económica e política contrastavam com a dimensão religiosa? O quotidiano promoveu comportamentos de coexistência ou, num patamar mais profundo, sustentou processos de assimilação e de aculturação tendentes a uma sociedade coesa? Os freires portugueses estavam conscientes das diferenças? Adotaram comportamentos distintos daqueles que viviam

---

<sup>6</sup> Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers*, cit., p. 119.

<sup>7</sup> M. Lower, «Christian mercenaries», in A.J. Boas (ed.), *The crusader world*, Routledge, London and New York 2016, pp. 419-433.

<sup>8</sup> Z. Karabell, *Peace be upon you. The story of Muslim, Christian, and Jewish coexistence*, Alfred A. Knopf, New York 2007.

<sup>9</sup> P.-V. Claverie, «Un domaine controversé de l'histoire des croisades : les relations d'estime de Saladin avec les chrétiens au XIIe siècle», in U. Vermeulen – K. d'Hulster – J. van Steenberghe (eds.) – *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, t. VIII, Peeters, Leuven/Paris/Bristol, CT 2016, pp. 133-144, p. 143, com base no exemplo franco.

<sup>10</sup> Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers*, cit., p. 119.

<sup>11</sup> Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers*, cit., p. 119.



no Oriente? Para obter algumas respostas, selecionamos as referências relacionadas com estes assuntos nos textos normativos, procurando avaliar eventuais especificidades assumidas por cada uma das Ordens presentes em Portugal.

Como é sabido, as primeiras Ordens Militares foram criadas para servir no Oriente Latino, embora a Península Ibérica se tenha revelado um espaço especialmente útil aos propósitos subjacentes à sua legitimação. As casas conventuais, onde estavam instalados os órgãos dirigentes, eram por excelência os meios de redação das orientações normativas que procuravam atingir todos os membros dessas instituições. Os freires, em concreto os Templários e os Hospitalários, deslocavam-se com frequência por entre domínios ocidentais e orientais e conviviam com culturas muito diversas.

A Ordem do Templo tem como texto seminal o famoso *De laude novae militiae*, que ofereceu as diretrizes para as Ordens Militares e inspirou a sacralização da violência assumida por estas instituições. Além deste, a regra primitiva ou latina e os regulamentos que os Templários foram fazendo posteriormente não têm muitas declarações sobre a questão da alteridade. A regra instigava a luta contra os inimigos de Cristo em termos gerais<sup>12</sup>. Segundo os preceitos normativos subsequentes, a punição designada como «perda da casa» seria aplicada ao freire que tinha deixado a comunidade com o objetivo de viver com os sarracenos e ao freire que tinha abandonado a bandeira da Ordem e fugido com medo aos sarracenos (ilícitos colocados, respetivamente, nas 7ª e 9ª posições da hierarquia de atitudes puníveis com a mesma penalização)<sup>13</sup>. Em sentido complementar, o mesmo texto prevê a perda do hábito por parte de um freire que lutasse contra outro cristão e por parte de um outro que anunciasse que faria parte dos sarracenos (nas 3ª e 8ª posições da hierarquia de atitudes puníveis)<sup>14</sup>. Estas formulações colocam em evidência a integração de alguns cristãos nas comunidades sarracenas, sem que seja possível clarificar estas situações. Outro elemento textual que aborda a questão da coabitação é a recomendação de que o Mestre tenha um escrivão sarraceno para assegurar as tarefas de interpretação e um *turcopolo* conhecedor da situação militar local<sup>15</sup>.

O contexto histórico da Ordem de São João ou do Hospital foi muito semelhante ao do Templo. Porém, a bula papal fundadora não reconheceu a estes freires quaisquer competências no campo de guerra e a referência a questões relacionadas com a alteridade encontram-se no âmbito da garantia das atividades assistenciais em apoio dos peregrinos. Pelo contrário, os textos normativos, sucessivamente feitos ao longo dos tempos medievais, têm bastante informação sobre esse assunto. O contacto com pessoas de proveniências diversas e a ambição de aumentar o domínio territorial reforçaram a exigência de algumas soluções normativas. Lendo a normativa promulgada pelos Hospitalários com o objetivo plasmado neste trabalho, identificam-se dois grupos principais de questões: os critérios de aceitação na instituição e as medidas

<sup>12</sup> J. M. Upton-Ward, *A Regra dos Templários*, A Esfera dos Livros, Lisboa 2006, pp. 39-40 (artigo 14).

<sup>13</sup> Upton-Ward, *A Regra*, cit., p. 154 (Artigos 230 e 232).

<sup>14</sup> Upton-Ward, *A Regra*, cit., p. 155 (Artigos 235 e 240).

<sup>15</sup> Upton-Ward, *A Regra*, cit., p. 59 (Artigo 77).

contra os *infiéis*. Desde logo, era exigido que mesmo quem quisesse ser donato, ou seja, ter uma ligação superficial à Ordem sem professar votos religiosos, fosse capaz de provar ser filho de pessoas honradas e livres de etnia judaica e moura<sup>16</sup>, embora a aplicação prática destes princípios esteja por estudar. Entre o segundo conjunto de questões, isto é, as medidas tomadas contra os *infiéis*, encontram-se enunciados bastante interessantes. Por exemplo, a perda do hábito, promulgada por Nicolao Lorgne (1277-84), era uma ferramenta dissuasora e seria aplicada àqueles que se relacionavam com os *infiéis*, àqueles que não se importavam com a bandeira da Ordem no contexto da guerra contra os *infiéis*, àqueles que desamparavam os freires no campo de batalha, àqueles que haviam entregado um castelo ou um assentamento aos *infiéis* e, finalmente, àqueles que haviam saído da Ordem por três vezes com o objetivo de professar noutro modo de vida religioso sem obter licença prévia<sup>17</sup>. Todos esses comportamentos eram vistos como traição e a mesma penalização foi usada para punir os que cometessem atos tendentes a favorecer os *infiéis* e os que assumissem comportamentos contra a própria Ordem. Já na segunda metade do século XV, o Grão-mestre Batista de Messines (1467-76) decidiria que os acordos de paz só podiam ser estabelecidos pelo próprio Grão-mestre e pelo Conselho, pelo que todos os acordos alcançados em bases diferentes deveriam ser considerados nulos, porque alguns freires causavam prejuízos e escândalos, quando faziam acordos com turcos, mouros e outros *infiéis*<sup>18</sup>.

As medidas definidas nos textos normativos dos Hospitalários refletem um contacto próximo dos freires com as minorias religiosas. Essa proximidade implicava um risco para a própria Ordem e os seus administradores impunham algumas condições restritivas, procurando mesmo evitar a perda dos freires, que foram sempre poucos. Estas medidas sugerem que alguns freires estariam envolvidos em dinâmicas sociais mais multiculturais, embora se trate de uma vertente difícil de alcançar a partir dos textos normativos, considerando os objetivos com que eram escritos.

A situação da Ordem de Avis, o ramo português da de Calatrava, é bastante diferente quando comparada com a das duas Ordens de raiz oriental. Foi criada já mais tarde e reporta-se apenas ao contexto ibérico. As Definições de Avis aprovadas em 1342 têm uma única menção aos mouros, em que se coloca no mesmo nível os acordos feitos com os mouros e com os cristãos, desde que fossem contra o Mestre ou contra a Ordem, circunstância em que seriam dados como atos de conspiração punidos com a prisão perpétua<sup>19</sup>. Por sua vez, a bula papal de 1496, que autoriza os freires de Avis e de Cristo a casar, ainda evoca a luta e a expulsão dos *infiéis* no contexto dos objetivos de criação destas instituições<sup>20</sup>. Também a bula de 1507, focando-se em algumas isen-

<sup>16</sup> Biblioteca da Ajuda (Ba) – *Regra Da Ordem De S. João De Jerusalém*, f. 31v.

<sup>17</sup> BA – *Regra da Ordem de S. João de Jerusalém*, ff. 225-225v.

<sup>18</sup> BA – *Regra da Ordem de S. João de Jerusalém*, f. 222.

<sup>19</sup> Torre do Tombo (TT) *Ordem de Avis*, nº 383; Vd. M. C. Cunha, *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329)*, (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Letras da universidade do Porto, Porto 1989, pp. 222-229.

<sup>20</sup> Biblioteca Pública de Évora (BPE) – *Reservados*, 232; Vd. M. I. Ferreira, *A normativa das ordens militares portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, sociedade, espiritualidade*, (Tese de Doutoramento) Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2004, II, pp. 46-48.

ções de jejum, enfatiza a luta contra os inimigos de Cristo como um ato de fé<sup>21</sup>. Por sua vez, a regra de 1516<sup>22</sup> é um pouco mais detalhada sobre a dimensão étnica e coloca a questão numa perspetiva ideológica, afirmando que os cavaleiros equipados com armas tinham a obrigação de lutar contra os inimigos para defenderem a fé cristã<sup>23</sup>.

A regulamentação da Ordem de Santiago também tem um conjunto interessante de afirmações sobre o tópico em estudo e, curiosamente, várias delas versam questões materiais. A título de exemplo, apesar de ter ficado consagrado desde o início que os bens conquistados aos muçulmanos e os doados à Ordem não podiam sair da tutela da instituição, esta cláusula deixou de constar em versões de textos posteriores<sup>24</sup>. De acordo com a cópia da bula fundacional, feita em 1509, era proibido tirar aos freires os bens que tivessem sido dos mouros<sup>25</sup>, o que se pode interpretar como um incentivo ao saque feito aos inimigos. Por outro lado, segundo uma bula promulgada por Gregório IX (1227-41), os cristãos que vendessem bens aos muçulmanos deveriam ser excomungados e os bens recuperados<sup>26</sup>. Mais uma vez, só de forma indireta e lacónica é que é possível ter conhecimento de algumas situações que sugerem contactos intensos entre ambos. Os próprios Estabelecimentos instituídos em 26 de maio de 1327 por Pedro Escacho afirmam que as rendas das casas e as rendas dos mouros redimidos deveriam ser usadas para sustentar o convento<sup>27</sup>. A avaliar pela regra promulgada em 1509, o freire que tivesse ganho bens ao atacar territórios muçulmanos devia provar em sede de um processo de visitação que os usou para resgate dos cativos<sup>28</sup>, introduzindo-se uma visão de algum modo moralista. Por outro lado, com base no regimento de Henrique de Aragão (1409-45), o Mestre de Santiago era obrigado a assumir o compromisso de não confiar o cargo de almoxarife nem aos judeus nem aos muçulmanos<sup>29</sup>. Ao não entregar a gestão das rendas a pessoas de outra matriz cultural, a Ordem dava mais um sinal do dia-a-dia destas sociedades marcadas pelas mútuas convivências.

De um ponto de vista diferente, também são abordadas na normativa Espatária algumas questões conceptuais interessantes. Desde logo, a bula fundacional de 1175, copiada em 1509, recomenda aos freires que não sejam cruéis com os mouros, nem sejam motivados pelo desejo de derramar sangue, nem pela cobiça relativa aos seus bens materiais, comportamentos tolerados, pelo menos em teoria, apenas quando

---

<sup>21</sup> BPE – *Reservados*, 232; Vd. Ferreira, *A normativa das ordens*, cit., pp. 52-54.

<sup>22</sup> BPE – *Reservados*, 232; Vd. Ferreira, *A normativa das ordens*, cit., pp. 11-124.

<sup>23</sup> BPE – *Reservados*, 232; Vd. Ferreira, *A normativa das ordens*, cit., p. 32.

<sup>24</sup> I.M.L. Barbosa, «A Ordem de Santiago em Portugal na Baixa Idade Média: normativa e prática», in *Militatum Ordinum Analecta 2*, Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida, Porto 1999, pp. 93-288, pp. 125-126.

<sup>25</sup> Universidade de Coimbra Biblioteca Geral (UCBG) – R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 203.

<sup>26</sup> Barbosa, «A Ordem de Santiago...», cit., p. 159.

<sup>27</sup> TT – *Ordem de Santiago*, nº 141; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 232.

<sup>28</sup> UCBG – R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 264.

<sup>29</sup> Arquivo Histórico Nacional (AHN) – 922 B, fl. 12; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., pp. 179-180.

necessários para a defesa da fé cristã<sup>30</sup>. Pelo mesmo diploma os reis ibéricos eram considerados diferentes uns dos outros, desvairados e descoordenados entre si (são apontadas as dicotomias entre Portugal/Leão; Leão/Portugal/Castela; Castela/Leão/Navarra; Navarra/Toledo/Aragão). Nesta sequência, uma «multidão de mouros sem conto» tinha feito guerra contra os cristãos e destruído a Igreja. Segundo este juízo de valor, os reis cristãos também tinham uma quota-parte de culpa, equiparando-se os cristãos a um muro contra a atitude dos mouros. Enfrentando o «furor» e a «sanha» dos oponentes, os freires de Santiago assumiram a luta, usando uma cruz em forma de espada<sup>31</sup>. A regra de 1509, ao dissertar sobre a hierarquia das maiores privações que alguém poderia experimentar coloca à cabeça a comparação entre a pessoa mais faminta, a mais sedenta, a nua e a doente, e aquela que se tornou prisioneira dos muçulmanos<sup>32</sup>. A regra encoraja o compromisso espiritual dos cristãos na defesa da Igreja, contrapondo-o com a crueldade dos mouros. Assim, recomenda aos cristãos que ao tomarem terras aos mouros não sejam motivados pela cobiça, mas pela vontade de defender a Igreja, procurando forçar os *infieis* à conversão<sup>33</sup>. Já a bula *Romani pontificis*, de 1486, continua a recordar a guerra contra os mouros e os inimigos do nome de Cristo como o argumento fundacional dos Espatários e concede isenção de alguns jejuns aos freires com base no mesmo princípio<sup>34</sup>. De facto, a retoma das origens era comum e teria um papel crucial no processo de manutenção da própria comunidade em cronologias tardias.

As fontes normativas de Santiago têm muitas referências ao *infiel*, especialmente aos mouros, o que é sintomático da estreita relação com a reconquista militar na Península Ibérica. A veneração de Santiago Mata-Mouros reflete uma profunda associação entre peregrinação e cruzada, bastante sugestiva no contexto da reconquista peninsular. Aceitando que a própria origem da Ordem de Santiago se baseia numa cavalaria secular, podemos de alguma forma compreender melhor a profusão das referências aos mouros, ou seja, o pretexto das atividades de guerra e, como tal, o elemento de legitimação da Ordem. A existência de algumas comunidades muçulmanas nos territórios do sul do reino, área onde esta Ordem tinha uma forte implantação, tem de ser também sublinhado nesta interpretação.

Por fim, o caso da Ordem de Cristo é bastante distinto, considerando sobretudo a sua origem tardia. Diz a bula fundacional de 1319, que os representantes do rei D. Dinis demonstraram ao Papa uma argumentação baseada em «grandes desaguisados e muytos danos e outras muytas cousas e muy straynhos maaes, que seria longo de contar, que os mouros perfyosos, enmiigos da fe de Christo, fezerom per muytas vezes e fazem ...»<sup>35</sup>. Para enfrentar esta situação, a casa conventual da nova Ordem ficaria localizada em Castro Marim, o castelo português mais próximo do reino de Granada e do Estreito de Gibraltar, ambos especiais para a cruzada tardia. Esta referência

<sup>30</sup> UCBG – R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 204.

<sup>31</sup> UCBG, R-31-20, fls. 1-3; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., pp. 207-208.

<sup>32</sup> UCBG, R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., pp. 214-215.

<sup>33</sup> UCBG, R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 220.

<sup>34</sup> TT – *Ordem de Santiago*, nº 14; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., pp. 276-277.

<sup>35</sup> *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra 1960, p. 112 (doc. 62).

ideológica seria mantida ao longo do tempo, como demonstram alguns enunciados que constam nos documentos normativos.

As Definições da Ordem de Cristo promulgadas em 1503 apontam um grupo de comendas que só poderia ser atribuído a um freire depois de ter servido em África durante quatro anos na guerra contra os mouros inimigos da fé. Este texto identifica esta missão com a principal justificação da origem da Ordem e espera que esses cavaleiros sejam os mais comprometidos com esse tipo de guerra<sup>36</sup>. Mesmo no século XVI, a origem e a legitimação da Ordem de Cristo permaneciam como uma questão ideológica e continua a ser reproduzida a matriz fundacional, no quadro da dificuldade em mobilizar gente para África. Recorde-se que, podendo os Santiaguistas casar desde os primórdios, a Ordem dispunha de uma estrutura de acolhimento – o convento feminino de Santos – para as mulheres dos freires que fossem atacar os mouros ou tratar de algum outro assunto<sup>37</sup>.

O desafio foi-se ampliado ao longo do tempo. A partir de 1453, ano da derrota de Constantinopla, a questão tornou-se amplamente política e relacionada com a fronteira da Europa. Na ótica de Portugal, dois cenários distintos emergiam em simultâneo como prioritários: a África Atlântica e o Mediterrâneo. As manifestações que daqui resultaram são muitas e têm implicações com o tema em estudo. Limito-me a referir duas bastante expressivas. O rei D. Manuel I criou a igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Lisboa, sobre uma antiga sinagoga, para batizar negros e muçulmanos provenientes da Guiné, o que é sinónimo da não aceitação plena da miscigenação social e étnica<sup>38</sup>. Quanto ao Mediterrâneo, o rei não poupou esforços para apoiar a Ordem do Hospital no combate contra os turcos<sup>39</sup>. Em contrapartida, a clássica imagem que Fernão Lopes oferece de Lisboa aponta no sentido de uma cidade multiétnica. Todos seriam diferentes, até os diversos africanos entre si; mas, ao mesmo tempo, eram considerados parte da sociedade no seu todo. A coexistência tornava-se a base para a coesão e para uma sociedade mais inclusiva.

**3.** Para finalizar, destaco algumas ideias-chave e certas especificidades que parecem marcar cada uma das Ordens Militares no domínio em análise. Se identificar as reações destas Ordens face a uma sociedade multirreligiosa, usando as expressões contempladas nos textos normativos, é um exercício relativamente simples, tentar entender esse conjunto de enunciados é difícil e envolve um amplo campo de conhe-

---

<sup>36</sup> TT – *Série Preta*, nº 1323; Vd. A.M.F Vasconcelos, «A Ordem Militar de Cristo na Baixa Idade Média. Espiritualidade, normativa e prática» in *Militatium Ordinum Analecta 2*, Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida, Porto 1998, pp. 5-92, pp. 85-86. As comendas são: Santa Maria de África, Arguim, Olalhas, Rodão, Proença, Castelejo, Sabacheira, Puços, Segura, Lardosa, Rosmaninhal, bem como de qualquer comenda que se viesse a instituir nas ilhas de S. Miguel e de Santa Maria (Vid. Vasconcelos, «A Ordem Militar de Cristo...», cit., p. 55).

<sup>37</sup> UCBG R-31-20; Vd. Barbosa, «A ordem de Santiago...», cit., p. 217.

<sup>38</sup> I.L. Silva, «A Ordem de Cristo (1417-1521)», in *Militatium Ordinum Analecta 6*, Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida, Porto 2002, p. 118.

<sup>39</sup> P.P. Costa, «O espaço marítimo mediterrânico: a experiência dos Hospitalários nos séculos XII-XVI», in J.A. da Fonseca – L.C. Soares – J.S. Maia (coords.), *A Formação da Marinha Portuguesa: Dos Primórdios ao Infante*, Academia da Marinha Lisboa 2015, pp. 53-65.

cimentos. Apenas um exemplo é suficiente para ilustrar a complexidade e a abrangência do assunto e revela o quanto ainda há para ser estudado: o papel dos peregrinos como promotores de sociedades multiculturais no contexto do cristianismo, judaísmo e islamismo. O aprofundamento da compreensão da intensa relação entre Oriente e Ocidente passa também por este domínio temático. No Oriente tiveram origem determinados conhecimentos, informações e posições conceptuais que influenciaram as políticas ocidentais<sup>40</sup>. Também a este nível as Ordens Militares desempenharam um papel especial, tendo tido cada uma delas uma posição singular.

A Ordem do Hospital ou de São João e a de Santiago parecem ter tido um contacto próximo com as comunidades muçulmanas que viviam respetivamente no Mediterrâneo Oriental (tanto na Terra Santa como em Rodes) e na Península Ibérica (nomeadamente no sul de Portugal). Provavelmente, a inspiração que receberam de Santo Agostinho, cujo *modus vivendi* reforçava a dimensão secular da sua atuação, possa ser um elemento a ter em linha de conta. O maior número de referências à multiculturalidade no contexto da normativa Hospitalária deriva da constante convivência com os *infiéis* no Mediterrâneo. A própria derrota de Acre em 1291 deu lugar a uma radicalização de atitudes e instigou dicotomias. Pelo contrário, a normativa das Ordens Militares inspiradas em São Bento (como a do Templo e a de Avis) parece ser menos marcada pela questão multirreligiosa. Embora o texto seminal – o *De laude* – tenha sido escrito para dar corpo aos Templários, a supressão desta Ordem no início do século XIV isentou-a dos estereótipos medievais mais tardios, que em Portugal se expandiram com forte associação à Ordem de Cristo.

A análise levada a cabo aponta no sentido de os argumentos multiétnicos se terem tornado mais radicais no final da Idade Média. O Concílio de Latrão de 1215 dá conta da agudização da questão. Recorde-se que em Portugal nas Cortes de 1361 foi decidido que uma comunidade com mais de 10 judeus ou muçulmanos adultos deveria morar num bairro separado<sup>41</sup>. Mais tarde, no reinado de João I, as medidas legais sobre estes grupos tornar-se-iam mais severas<sup>42</sup>. A lei canónica revela um perfil semelhante. A título de exemplo, recorde-se que as constituições episcopais de Braga de 1477 impuseram limitações à comunidade hebraica<sup>43</sup>. Tratava-se de um contexto histórico muito particular, em que a coroa portuguesa pedia muitas bulas de cruzada para fins religiosos e políticos, pois precisava de instrumentos para apoiar a política africana. Os factos sucederam-se e são conhecidos. Os judeus acabaram por ser expul-

---

<sup>40</sup> J.-V. Claverie, «Les templiers informateurs de l'Occident à travers leur correspondance», in I.C. Fernandes (ed.), *As Ordens Militares: Freires, Guerreiros, Cavaleiros (Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares)* tomo II, Gabinete de Estudos da Ordem de Santiago, Palmela 2012, pp. 715-735.

<sup>41</sup> *Cortes portuguesas: reinado de D. Pedro I: (1357-1367)*, ed. A.H. de OLIVEIRA MARQUES – N.J.P. DIAS, INIC, Lisboa 1986. p. 52.

<sup>42</sup> P.P. Costa – C. Pimenta, «Multi-Ethnic Portuguese Society in the Reign of João I (1385–1433): From Administrative Practices to Official Royal Narrative», in P. Wiszewski (ed.), *Memories in Multi-Ethnic Societies: Cohesion in Multi-Ethnic Societies in Europe from c. 1000 to the Present*, I, (EER 15) Brepols, Turnhout 2020, pp. 185-210.

<sup>43</sup> J. Marques, «A contenda do Cabido com os judeus de Braga na segunda metade do século XV», *Bracara Augusta* LXIV/122 (135) tomo 1 (2018) 5-31.

por D. Manuel com o respaldo da política ibérica. Pedro Álvares Seco, um freire da Ordem de Cristo devotado à monarquia e à criação de uma memória sobre esta Ordem, imbuído por este espírito, classificou a sinagoga como «mais conveniente a animais brutos que a homens»<sup>44</sup>. A Ordem de Cristo teve um profundo perfil político e sintetizou as reações tardias à sociedade multicultural, tendo por base a diferenciação religiosa. A sua origem, quando já não havia muçulmanos para combater no território português, fê-la assumir uma perspectiva mais ideológica e influenciada e enfatizada pelo ideal da cruzada tardia.

Através dos textos normativos, temos uma visão geral sobre as respostas que as Ordens Militares pretendiam dar face às sociedades multiculturais e multirreligiosas em que participavam. Recorrendo a enunciados genéricos, demonstram sobretudo uma dependência da matriz fundacional, marcada por uma visão dicotómica, e são pouco expressivos no que toca aos desafios da vida quotidiana no âmbito de uma sociedade marcada pela diferença religiosa e cultural, mas, ao mesmo tempo, condicionada por compromissos político-económicos que não podiam ignorar todos os agentes que a compunham. Os textos normativos são estáticos e refletem projeções do passado, contendo um potencial desfasamento em relação à realidade, e podem oferecer uma imagem estereotipada e ficcionada em relação ao *outro*. A par deles seria veiculada uma tradição oral, que hoje se desconhece, que os complementaria e que refletiria uma maior adaptação à vida real. As chamadas minorias religiosas eram reconhecidas em Portugal. Tinham espaços próprios de instalação (mourarias e judiarias), eram alvo de inúmeros preceitos legislativos e estavam presentes na corte régia através de algumas figuras ilustres, como médicos e financeiros. Os muçulmanos foram autorizados a continuar nos territórios das Ordens Militares, porque eles eram a principal razão da existência e identidade das Ordens, embora estas comunidades tenham revelado uma tendência de desaparecimento na Idade Média tardia. Ao mesmo tempo, a normativa mantinha a ideia de confronto. Assim, parece que esse tipo de discurso era o necessário e foi usado para justificar a identidade dessas instituições, acabando por ser estereotipado e encorajado pela cruzada tardia. A proximidade e a competição entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica podem ter tornado o discurso oficial mais severo e aproximado do que seria veiculado no carismático Mediterrâneo Oriental de influência latina.

Segundo o entendimento das fontes escritas medievais portuguesas que selecionamos como base para esta reflexão, o *outro* era o muçulmano, o mouro; não o judeu, não o pagão, não o herético. O conceito de minoria é bastante complexo e merece uma problematização aprofundada. Com base nestes textos não é possível aferir se as atitudes das Ordens Militares perante os muçulmanos seriam diferentes daquelas que eram assumidas por outros cristãos. Todos eles reconheceriam a questão da alteridade e reagiriam face à diferença subjacente à mesma. Os textos normativos, ao moldarem o comportamento dos freires, poderiam de forma indireta instigar determinadas posições assumidas pelas pessoas que viviam nos senhorios das Ordens. Do ponto de vista da missão institucional que assumiam e da retórica fundacional, as

---

<sup>44</sup> TT – *Ordem de Cristo / Convento de Tomar*, liv. 11, fl. 4.

Ordens Militares viam os muçulmanos como inimigos, mas na vida quotidiana, às vezes interagiam e eram parceiros, sendo as divisões religiosas superadas por outros interesses<sup>45</sup>. Há estudos que mostram que os muçulmanos, por sua vez, consideravam as Ordens Militares como inimigos terríveis<sup>46</sup> e tinham sentimentos contraditórios em relação aos cristãos, incluindo ódio, medo e admiração<sup>47</sup>.

Expandir o campo de estudo e analisar a forma como os cristãos, os muçulmanos, os judeus, os pagãos e os hereges se foram interpretando mutuamente ao longo dos tempos medievais seria com certeza um exercício estimulante e útil ao aprofundamento do conhecimento sobre as sociedades multirreligiosas, em que os diversos grupos constitutivos não se confinam a relações dicotômicas. Os textos normativos das Ordens Militares dão conta do esboço de sociedades multiculturais, em que as dificuldades de aceitação mútua parecem situar-se mais no domínio teórico, confessional e territorial do que no plano do quotidiano.

---

<sup>45</sup> Claverie, *Une domaine...*, cit., p. 144.

<sup>46</sup> H. Nicholson, *Images of the Military Orders, 1128-1298. Spiritual, secular, romantic*, University of Leicester, Leicester 1989, p. 183.

<sup>47</sup> Zouache, «Musulmans...», cit., pp. 642-643.



# Índice

<b>Francesco Renzi, Joana Gomes e Luís Carlos Amaral</b>	
<i>Introdução</i> .....	9
<b>Glauco Maria Cantarella</b>	
<i>Revisando el Dictatus Pape de Gregorio VII</i> .....	13
<b>Thomas Deswarte</b>	
<i>La Réforme grégorienne en Galice et ses enjeux patrimoniaux. La fausse donation d'Odoarius en 662 à l'évêché de Lugo (c. 1060- c. 1096)</i> .....	29
<b>Maria do Rosário Ferreira</b>	
<i>Teresa de Portugal, uma rainha entre as brumas da memória</i> .....	71
<b>Eleonora Lombardo</b>	
<i>Potere secolare e autorità ecclesiastica nel Midi secondo i sermoni di Pietro Hispani OP</i> .....	93
<b>Ottó Geeser</b>	
<i>The Canonization of St. Elizabeth, the Dominican Order, and the Inception of the Papal Inquisition in the 1230s</i> .....	113
<b>Carlos M. Reglero de la Fuente</b>	
<i>El monasterio de Sahagún y los clérigos de sus iglesias (1300-1357)</i> .....	165
<b>Paula Pinto Costa</b>	
<i>Viver face a uma sociedade multicultural e multirreligiosa: enquadramentos normativos medievais definidos pelas Ordens Religioso-Militares</i> .....	185

**Igrejas, Poderes e Territórios. Novas perspetivas sobre as relações entre o poder e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XV)**

FRANCESCO RENZI, JOANA GOMES E LUÍS CARLOS AMARAL (EDS.)

O presente volume baseia-se nos trabalhos apresentados e discutidos no âmbito do colóquio internacional intitulado «Igrejas-Poderes-Territórios. Novas perspetivas sobre as relações entre o poder e as Igrejas na Europa medieval (séculos XI-XIV)», que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nos dias 6 e 7 de dezembro de 2018. Esta iniciativa visou reunir um conjunto de especialistas de renome internacional de diferentes áreas dos estudos medievais com um triplo alcance. Em primeiro lugar, debater as relações entre os diferentes poderes medievais (leigos ou eclesiásticos) com os territórios sobre os quais estes reivindicavam uma autoridade, a partir de um ponto de vista interdisciplinar e comparatista. Em segundo, questionar e problematizar determinados lugares-comuns que têm vindo a permanecer nos trabalhos académicos relativamente às relações entre as instituições eclesiásticas, os territórios europeus e os agentes do poder local – leigos ou religiosos – que funcionavam como seus interlocutores. Por fim, promover uma comparação entre duas das assim chamadas «periferias» do espaço europeu medieval, nomeadamente entre a Península Ibérica e os reinos da Europa Oriental, como forma de investigar mecanismos e paralelismos da construção simbólica e efetiva dos vários poderes e territórios, ao longo da Idade Média. Em conclusão, estamos convictos de que os contributos inscritos neste volume serão uma mais-valia para o desenvolvimento futuro dos estudos medievais e servirão como exemplo de metodologia de pesquisa histórica a seguir pelas novas gerações de medievalistas.