

Les "miracles d'un autre genre" dans les chroniques castillanes du XIIe siècle

Charles Garcia

► **To cite this version:**

Charles Garcia. Les "miracles d'un autre genre" dans les chroniques castillanes du XIIe siècle. Journée d'étude, Université de Paris III; Casa de Velázquez, Jan 2012, Paris, France. pp.41-54. halshs-00763607

HAL Id: halshs-00763607

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00763607>

Submitted on 4 Jul 2017

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

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

Les « miracles d'un autre genre » dans les chroniques castillanes du XII^e siècle

Entre les chroniques asturiennes et les grands textes latins et castillans du XIII^e siècle, la critique a eu tendance à caractériser le XII^e siècle comme une période pauvre en textes historiographiques¹. Dans ce contexte, et comme par défaut de matière première, les *Crónicas anónimas de Sahagún*² ont constitué une source de choix pour les chercheurs, et nul doute que le vide serait préjudiciable pour les études sur la Castille du début du XII^e siècle si leur datation venait à être reconsidérée³. Contrairement aux chroniques du Moyen Âge central, les CAS ne sont pas un manifeste en faveur de la royauté, mais un plaidoyer de propagande en appui des intérêts d'une communauté monastique : l'abbaye des Domnos Sanctos, Facond et Primitif. Partant de ce constat de pénurie manuscrite relative, il est curieux d'observer que les bénédictins hispaniques, qui avaient eux aussi adopté les coutumes de Cluny, se soient attelés à rédiger une chronique des événements de leur temps alors qu'ils ne prisent guère ce genre d'exercice, lui préférant largement l'art d'écrire en latin classique, ou encore celui de la spéculation théologique⁴. Mais l'Espagne possède, comme tout autre ensemble culturel il est vrai, ses propres spécificités. Du point de vue formel, le document que nous nous proposons d'étudier est bien une chronique, même s'il est émaillé ici et là de quelques chapitres relevant du genre du merveilleux hagiographique qui participent pleinement de l'économie de l'œuvre⁵. En somme, et au regard de la perspective qui a été définie pour le présent volume, on peut effectivement affirmer que les CAS sont porteuses de : « miracles d'un autre genre », en cela qu'elles comportent des historiettes extraites de la littérature hagiographique qui se retrouvent ensuite intégrées dans un récit qui appartient au genre de la chronique.

1. AU MOYEN ÂGE, DES MIRACLES ET DES HOMMES

Au Moyen Âge, l'Église s'est souvent méfiée du miracle qu'elle a cherché à marginaliser, lui préférant l'acte de foi selon les paroles prononcées par Jésus : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu mais qui croient » (Jn, XX, 29). L'imaginaire contemporain s'est pourtant plu à voir la période médiévale comme celle où avaient proliféré les miracles et les prodiges⁶. Cette perception, qui n'est pas entièrement dénuée de fondement, provient sans

¹ P. LINEHAN, « On further Thought », p. 415; voir *contra* : M. A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, « Ideología política y crónicas monásticas ».

² *Crónicas anónimas de Sahagún*, éd. A. UBIETO ARTETA, dorénavant : CAS. Sur les deux chroniques qui sont réunies dans cette publication, nous avons surtout retenu l'analyse de la première, celle qui est présumée avoir été écrite au XII^e siècle.

³ C'est le point de vue que nous avons déjà défendu : voir C. GARCIA, « L'anonymat individuel au service d'une identité collective ».

⁴ B. GUENÉE, *Histoire et culture historique*, p. 47. Il convient cependant de nuancer cette assertion puisqu'en la matière l'Espagne est un cas singulier. En Péninsule, la tradition narrative historiographique venait de loin, sachant que la production hagiographique fut relativement réduite pendant le haut Moyen Âge : voir M. DÍAZ Y DÍAZ, « La historiografía hispana ».

⁵ H. MARTIN, *Mentalités médiévales*, p. 30 : « Les prodiges, en effet, ne prennent tout leur sens que si on les replace dans une structure cohérente de pratiques et dans un discours englobant, qui n'est d'ailleurs pas dénué de contradictions ».

⁶ S. BOESCH GAJANO, « Uso e abuso del miracolo ».

doute de la place prépondérante qu'occupe la littérature hagiographique médiévale par rapport à la production totale de l'écrit de cette époque. Pour les clercs médiévaux, les miracles étaient liés à l'action de Dieu et non à la nature de l'homme, même si Dieu en choisissait certains parmi eux - les saints, ou plutôt leur *virtus* - pour se manifester dans le monde. Et puisque nous savons que les saints étaient les véritables héros du Moyen Âge⁷, c'est à travers la vie de sainteté héroïque de l'abbé de Sahagún, Domingo⁸, et les miracles qui l'accompagnent dans le récit des CAS, que nous analyserons les procédés rhétoriques par lesquels le miracle authentifie une mission qui se prétend de Dieu chez un homme, l'abbé, et ce dans un document dont l'intention première n'est pas hagiographique, mais politique⁹.

Dans la vie mouvementée de Domingo telle que la rapporte la première chronique « anonyme », le miracle n'est pas une réalité isolée : il s'intègre, avec tout un ensemble de signes de même niveau - message, sainteté, passion, défense du monastère - dans cette économie totale par laquelle Dieu sauve l'homme par le Christ, y compris les adversaires les plus acharnés du clerc : les bourgeois. Si l'abbé échappe en permanence aux périls qui entravent son action, c'est bien parce que les miracles dont il est le bénéficiaire sont une œuvre de la toute-puissance de Dieu. Il y a par conséquent, dans les miracles observés à Sahagún, une fonction juridique, de légitimation et de châtement¹⁰, signe de la mission divine du prélat. Ainsi, Domingo est toujours accrédité par les prodiges que Dieu accomplit pour lui et par lui à la vue de ses semblables. Le constat est donc que, dans la première chronique anonyme, le miracle remplit une fonction de communication et d'attestation. Il est, selon les cas, un signe confirmatif, punitif, apologétique ou juridique, voire les quatre en même temps.

A l'échelle historico-événementielle, les CAS peuvent être lues comme une dénonciation des exactions des bourgeois et de leurs alliés, le plus souvent aragonais, contre les privilèges et les propriétés de l'abbé de Sahagún. Sur un autre registre, la chronique reflèterait les relations tumultueuses entre une communauté religieuse, apparentée à l'Église dans sa totalité, et les pouvoirs laïques : le pouvoir royal, par le truchement de la figure d'Alphonse I^{er} d'Aragon, et le pouvoir municipal, par l'intermédiaire des bourgeois et du *concilium* de Sahagún. Les miracles servent, dans un cas comme dans l'autre, à dépasser les contradictions temporelles et à démontrer la supériorité affirmée des clercs sur les laïcs¹¹.

Il serait difficile de vouloir étudier en quelques lignes les détails de la riche première chronique « facundina ». Mais puisque tout choix est limitatif par nature, nous nous contenterons de survoler sa structure et son organisation internes. Les historiens qui ont voulu étudier les CAS selon une logique chronologique ont vite été déroutés par le texte. Puisqu'il s'agissait d'une chronique, on a souvent déduit que la logique interne devait être forcément temporelle. Pourtant, et malgré les multiples tentatives qui ont été menées en ce sens, on n'a toujours pas réussi à établir une chronologie crédible des faits, car telle n'est sans doute pas l'intention qui présida à la rédaction de la chronique. Or, sur ce point, la façon dont les deux principaux récits miraculeux ont été greffés dans le texte pourrait nous ouvrir quelques pistes d'interprétation. Autrement dit, l'insertion des miracles dans les CAS permet sans doute de

⁷ J. LE GOFF, *Héros du Moyen Âge*, p. 7.

⁸ CAS, p. 46 : « *el conbento [...] escogió un monje mançevo e presto a toda obediencia, afeitado por humildad, enoblesçido por castidad, esguarnesçido por letras, prudente e noble en las cosas eclesiásticas, e en los negocios seglares savio e discreto, el qual benía de noble generaçión, manso por natura e benigno* ».

⁹ Nous employons ces catégories dans leur acception actuelle, sachant que le Moyen Âge ignorait ce genre de classifications qui sont par trop cloisonnées : voir A. GUERREAU-JALABERT, « La culture courtoise ».

¹⁰ P. HENRIET, « La santidad en la historia de la Hispania medieval », pp. 46-47.

¹¹ P. HENRIET, « *In injuriam ordinis clericalis* » ; C. DE AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval*, pp. 377-395.

poser, dans un texte en définitive assez complexe, les fondements de la légitimité monastique contestée par des laïcs. C'est sans doute pourquoi la chronique met avec insistance l'accent, par delà les miracles précités qui sont plus ou moins conventionnels, sur l'origine sacrée du monastère, ainsi que sur la vocation de ce dernier à fédérer l'ensemble des habitants de la cité, laïcs ou religieux, dans une communauté de croyance et d'intérêts, c'est-à-dire une fois que les nuisibles étrangers auront été chassés pour toujours. Enfin, et ce n'est pas là le moindre des paradoxes, la première chronique fait état d'un miracle *post mortem* attribué à Facond à une période très précoce, au début du XII^e siècle, et ce contre les traditionnelles pratiques péninsulaires en la matière qui n'avaient pas - encore - intégré l'usage du miracle comme arme de combat¹².

Mais commençons par nous pencher sur le premier de ces miracles¹³, celui où la mise en scène de l'abbé est indéniablement la plus spectaculaire¹⁴. Après avoir subi maintes persécutions, et alors que Domingo venait tout juste d'être rétabli sur sa chaire, le chef de la communauté monastique fut obligé de se rendre de toute urgence au monastère voisin de San Pedro de las Dueñas, qui était en fait l'annexe féminine de Sahagún, pour célébrer les obsèques d'une moniale défunte. Arrivé à San Pedro à la fin de la nuit, l'abbé célébra l'office dès l'aube. Mais alors qu'il lisait l'Évangile, l'église fut envahie par les soldats aragonais et par les bourgeois de la cité du Cea qui pénétrèrent dans le temple dans l'intention ouverte de tuer le desservant. Pendant le tumulte, l'un des profanateurs décocha une flèche contre l'abbé, laquelle fut miraculeusement détournée vers le sol par une religieuse qui se trouvait à ses côtés. Dépités par la tournure que prenaient les événements et par leur impuissance à assassiner le prêtre, les Aragonais et les bourgeois dévastèrent le monastère, dérobant tout ce qui leur tombait sous la main, y compris les objets sacrés du culte.

Le deuxième miracle est plus attendu pour le lecteur¹⁵, puisqu'il s'agit de la transposition, presque à l'identique, d'une histoire classique de la littérature hagiographique, tant par la structure narrative du récit que par sa construction rhétorique¹⁶. Comme il était coutumier chez les bourgeois de la cité, l'un d'eux captura un brave paysan des environs, lequel dépendait probablement du monastère, pour le retenir chez lui. Le malheureux « mançevo » fut en effet jeté au fond d'un sombre cachot, les fers aux pieds. Comme si cela n'avait pas suffi, la lourde porte de la cellule était doublée d'une meule et surveillée par quatre chevaliers armés. Quant à la porte de la maison qui contenait la geôle, elle était fermée à double tour par plusieurs cadenas et gardée par trois cruels molosses. Soudain, tel l'ange qui avait libéré l'apôtre Pierre¹⁷, saint Facond apparut au prisonnier désespéré en plein milieu de la nuit pour lui annoncer sa libération et pour fournir au captif tous les détails utiles pour faire

¹² P. HENRIET, « *Rex, lex, plebs* », p. 350.

¹³ En fait de miracle, il serait plus approprié de parler, dans ce cas concret, de prodige, c'est-à-dire d'un avertissement providentiel, alors que le suivant est une intervention divine opérée par l'intermédiaire de la *virtus* d'un saint.

¹⁴ CAS, pp. 93-96.

¹⁵ CAS, pp. 101-104.

¹⁶ On en trouve des versions, par exemple dans les récits de Pedro Marín sur saint Dominique de Silos : *Miraculos romançados* » de Pero Marín, pp. 41-42 ; 49-70 ; 74-122 ; 126-129 ; 132-172 ; p. 174-181. Écrits à presque deux siècles de distance, il est curieux de constater que, du point de vue littéraire, les textes de Pedro Marín, pourtant largement postérieurs, sont très en deçà des CAS du point de vue du style et du maniement de la langue. Faudrait-il admettre que les moines castillans de la deuxième moitié du XIII^e siècle étaient moins doués dans l'art de l'écriture que ceux du début du XII^e siècle ? Le portrait, physique et psychologique, que dresse le moine de Sahagún de Géraud le Diable en est, à titre d'exemple, une pure illustration, tant il est d'une merveilleuse modernité technique comparé à la prose « archaïque » de Pedro Marín : M. J. DÍEZ DE REVENGA, « Un ejemplo del arte narrativo » ; J. PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*, p. 65.

¹⁷ Ac. 12, 7-11.

réussir son évasion. Le paysan, tourmenté par de nombreuses hésitations qui requièrent une deuxième intervention du saint, parvint à échapper à ses geôliers. Une fois libre, le prisonnier se dirigea vers l'église abbatiale où le sacristain lui ouvrit les portes en grand. Après avoir rendu grâce au Créateur et raconté ses mésaventures aux moines, le jeune homme se prosterna devant l'autel jusqu'à la fin de l'office divin, puis il fut libéré de ses fers.

Bien qu'ils ne fassent pas partie d'un texte hagiographique, la signification de ces deux miracles semble évidente : ils sont le support, l'instrument d'une pédagogie. Mis en scène par les arts de la rhétorique, ils proposent une imitation, par la force de l'enseignement qu'ils dégagent. Qu'il s'agisse de Facond ou de la moniale, pressentie par le lecteur comme sainte par les pouvoirs que lui accorde Dieu, les deux personnages-héros façonnent les destinées de la société. Par leurs actions déterminées, les deux protagonistes protègent les hommes du malheur et contribuent à la cohésion sociale de la communauté de Sahagún. Tandis que les bourreaux sont identiques dans les deux épisodes, les bourgeois et leurs alliés aragonais, les victimes sont quant à elles différenciées dans les narrations. Alors que les religieux confondus, moines et moniales, subissent la vindicte des meurtriers à San Pedro, le jeune paysan, digne représentant d'un groupe social toujours présenté comme innocent par le chroniqueur, supporte avec résignation les tourments que lui infligent les bourgeois, avant de connaître la rédemption au pied de l'autel abbatial. Les vertus des miracles opérés se voulaient morales. Or ceux-ci ont une intentionnalité patente qui relève, certes, de la symbolique mais qui s'inscrivent, surtout, dans un contexte précis qui ne nous semble pas être celui du début du XII^e siècle.

En 1206, les habitants de San Pedro de las Dueñas refusèrent d'accomplir les corvées, « sernas », qu'ils devaient aux bénédictins de Sahagún, au mépris des termes du for seigneurial¹⁸. Alphonse VIII de Castille régla ce différend en imposant aux vassaux les cinq corvées annuelles obligatoires. Les premières années du XIII^e siècle sont très significatives d'un changement social des mentalités¹⁹ comme en témoigne l'ampleur de la contestation de l'autorité des moines, et cela en dehors des révoltes régulières et virulentes qui jusque-là s'étaient principalement cantonnées au « cautum » monastique. C'est dans ce contexte déjà trouble que, en 1210, les moniales de San Pedro de las Dueñas rejetèrent l'autorité de Guillermo, le nouvel abbé élu de Sahagún. Pour faire face à ce refus disciplinaire, les moines durent faire appel à l'évêque de Palencia, à l'archevêque de Tolède et au roi de Castille pour obtenir la soumission des moniales²⁰ : c'est peu de dire que les relations entre les deux communautés étaient tendues à ce moment là. A la fin de 1212, Guillermo n'était plus abbé de Sahagún, et il se pourrait bien que le conflit avec les moniales ait été pour beaucoup dans sa déchéance. Guillermo avait voulu circonscrire les droits de l'abbesse et de ses adjointes -

¹⁸ Colección diplomática del monasterio de Sahagún, doc. n° 1569, p. 53: « *Homines, uero, Sancti Petri dicebant quod non debebant eas facere, et quotiens eas fecerant, spontanei fecerant, non per forum. Abbas, quidem, dicebat quod fecerant sernas illas ex debito, et quotiens sernas illas sibi nollebant facere, pignorabantur quousque facerent* ».

¹⁹ R. ESCALONA, *Historia del real monasterio de Sahagún*, p. 133 : « *Por los instrumentos que nos restan de estos años, solo podemos decir, que este Abad era muy cuidadoso de los bienes, y derechos de su Monasterio; y lo necesitó bien, porque en su tiempo, lejos de hacerse donaciones, parece que solo se pensaba en quitarle lo que ya tenía, y disputarle sus derechos; y así tuvo que litigar con los de Bercianos sobre la exención, y libertad, que tenían las haciendas, y los Palacios, que el Monasterio tenía en dicha Villa; con los Templarios, sobre las haciendas del piélagu de Juan Corvo en tierra de Astorga; con el Arcediano de Leon, sobre la jurisdicción ordinaria en San Martin del Otero de Araduey; y contra los vecinos de esta Villa, sobre que pretendian, sin su licencia, fundar en ella Cofradías, y tenían ya fundada una llamada de la Resurreccion...* ».

²⁰ Colección diplomática del monasterio de Sahagún, doc. n° 1576, pp. 63-64.

« priorissa et sacristana » - et faire main basse sur les rentes très lucratives des doyennés que possédaient les religieuses dans les environs.

La comparaison systématique du riche cartulaire de Sahagún avec les CAS est une démarche qui s'impose à celui qui veut interpréter les chroniques, tant il nous semble que celles-ci sont le reflet déformé - romancé ? - du chartier. Comme tout monument scriptural digne de ce nom, le *becerro* de Sahagún fut agencé pour défendre les intérêts de la communauté éponyme. Le temps passant, la mise en perspective des chartes s'avéra insuffisante. Face aux difficultés croissantes il fallut changer de registre, et c'est ce qui explique la rédaction successive des chroniques, dont les CAS constituent le premier échelon, et l'ouvrage du père Escalona le dernier. Cette abondance n'enlève rien à l'effet spéculaire, tant celui-ci demeure à travers les différentes rédactions. De ce fait, nous pensons que l'insertion de l'épisode miraculeux de San Pedro de las Dueñas évoque davantage le conflit entre les communautés tout au long du XIII^e siècle que le déplacement supposé réel de l'abbé Domingo chez les religieuses cent ans auparavant.

2. L'ABBÉ ET L'ARCHER

Si les moines se sentaient extérieurs au monde, c'était bien par leur chasteté, vécue comme sacrifice, et par leur consécration quotidienne à l'office divin²¹. Or l'un et l'autre de ces deux aspects sont rappelés dans le premier miracle. La virginité des moines était féconde, comme l'avait été celle de Marie car c'est bien par leurs prières qu'ils entendaient créer un monde nouveau, à savoir pur. Dans l'épisode de San Pedro, le chroniqueur nous informe que l'espace sacré, violé par les bourgeois et par leur chef, Giraldo el Diablo, n'était autre que l'église dédiée à : « *la bien abenturada madre de Dios Virgen María* », et que c'est dans ce temple que l'abbé, aussitôt arrivé, s'était mis à : « *celebrar el ofiçio divinal* »²². Dans la mouvance clunisienne, la Vierge était vénérée pour assurer l'inviolabilité des monastères qui relevaient de l'*ordo* sur les prétentions temporelles des laïcs, ici représentés métaphoriquement par Giraldo, le lieutenant d'Alphonse d'Aragon, véritable *Diable* en personne. Notre Dame se manifestait pour chasser les intrus des espaces sacrés car elle régnait sans partage sur les monastères qui étaient, tout aussi métaphoriquement, des territoires « vierges », débarrassés du péché et peuplés de clercs, des êtres pour ainsi dire spirituels, qui se voyaient semblables aux anges²³ pour conduire les êtres charnels, les laïcs, vers le salut. Ainsi, et en filigrane de l'épisode rocambolesque qui relate les aventures de Domingo à San Pedro, transparaissent clairement les influences de la pastorale bénédictine et la manière dont l'auteur les agence.

La construction du miracle ne s'arrête pourtant pas là. Pour bien signaler l'efficacité de l'intervention divine, l'auteur « anonyme » de Sahagún met en parallèle la monstruosité des exactions des soudards aragonais avec la délicatesse et la puissance de la messe, c'est-à-dire avec la présence réelle de Dieu qui, par son intervention, efface la souillure du lieu et des desservants de l'office. C'est en effet alors que l'abbé se trouvait devant l'autel vêtu des habits liturgiques, et qu'il commençait à lire l'Évangile, qu'avaient retenti les cris

²¹ D. IOGNA-PRAT, « Continence et virginité dans la conception clunisienne ».

²² CAS, p. 93.

²³ Dominique IOGNA-PRAT, « Entre anges et hommes ».

blasphématoires des assaillants²⁴. Imperturbable, l'abbé Domingo ne s'était pas laissé distraire de sa tâche sacrée ; il ne s'était pas départi de sa mission. Dans un registre qui est très proche de la littérature moderne, l'auteur de la chronique poursuit son récit en ménageant le suspens à la manière dont on construirait les feuilletons des journaux du XIX^e siècle. Par deux fois, il met en évidence la lecture du « Te igitur » opposé à l'attitude des « *burg[u]eses [qui] perseveraban en el mal* »²⁵. Le *Te igitur*, l'une des prières du canon romain, rappelle l'offrande de la messe en reconnaissance de l'immolation du Christ, et c'est dans cette même optique que l'auteur inscrit l'abbé Domingo, un homme pieux qui était prêt à se sacrifier pour sa communauté, *ecclesia*, au même titre que le Fils l'avait fait pour l'Église. Et c'est tout naturellement au milieu de cette célébration que fut perpétré l'attentat sacrilège que seul le miracle pouvait mettre en échec.

L'abbé fut sauvé d'une mort certaine par la lucidité de la moniale qui arrêta la flèche en plein vol en interposant la manche de sa tunique entre le projectile meurtrier et le dos de l'abbé. Le rôle joué par ce vêtement et celui tenu, peu après la tentative meurtrière, par les habits des autres moniales nous font invariablement penser au manteau protecteur de la Vierge, un *topos* médiéval des interventions miraculeuses de Marie qui arrive en Occident après 1270, mais qui ne se généralise pas avant 1350, comme en témoigne l'abondante iconographie qui existe sur ce motif²⁶. Outré par l'ignominie de l'attentat et rempli de colère, l'un des hommes qui avaient accompagné l'abbé à San Pedro empoigna un couteau et avança en direction de l'archer dans l'intention de l'égorger. Et c'est à ce moment qu'il fut encerclé par les moniales qui l'entourèrent de leurs manteaux pour éviter que leur église ne fût souillée par un tel sacrilège²⁷. En agissant de la sorte, elles entendaient imiter les actions de la Vierge alors popularisées par les récits mariaux²⁸. Pour les mêmes raisons que la Vierge, les sœurs bénédictines avaient ouvert leur manteau aux laïcs, ils avaient accueilli sous leur robe un homme en demande de salut²⁹.

L'influence sous-jacente de la référence mariale³⁰, qui n'est pas ouvertement revendiquée comme telle dans le miracle, mais qui devait être présente dans l'imaginaire du lecteur médiéval de la chronique, nous renvoie, une fois encore, à la fin du XIII^e siècle. En effet, c'est en 1255 qu'Alphonse X décida de passer la période de Pâques dans l'abbaye de

²⁴ CAS, p. 93-94, p. 94 : « *“Mueran los traidores, mueran los ladrones” [...] “Mueran los traidores e ninguno escape” [...] “Oí serás enforcado, traidor e ladrón” [...] “Dádenos al traidor abbad e a sus compañeros e luego nos partiremos”* ».

²⁵ CAS, p. 95.

²⁶ Sylvie BARNAY, « Une apparition pour protéger ».

²⁷ CAS, p. 95.

²⁸ Outre les miracles que Gonzalo de Berceo attribue à la Vierge, on observera, dans une veine similaire, les *cantigas* alphonsines et les récits correspondants en prose latine écrits par Juan Gil de Zamora dans son *Liber Mariae*, toujours à la fin du XIII^e siècle. Ainsi, sur le thème de la flèche stoppée en plein vol par Notre Dame qui correspond à la *cantiga* LI, « *Esta e como a omage de Santa Maria alçou o geollo, et recebeu o golpe da saeta por guardar o que estava pos ela* », voir F. FITA, « Cincuenta leyendas por Gil de Zamora », p. 107 : « *Cumque vibrasset hostis iaculum in civem illum sagitarium, mirabile dictu! ymago genu exerit; se iaculo obiciens, illud excepit; sicque hominem sibi devotum ab imminente periculo defendit* » ; M. BREA, « Milagros prodigiosos », p. 54.

²⁹ D. IOGNA-PRAT *et alii* (éd.), *Marie. Le culte de la Vierge*, p. 7.

³⁰ Le chroniqueur s'était déjà servi de cette même image pour rehausser le prestige de la reine Urraque si décriée par la tradition, alors qu'elle fut pourtant bienfaitrice et alliée des moines noirs. C'est en effet pour s'opposer à un des célèbres excès de colère de son récent époux, Alphonse d'Aragon, qu'Urrique avait protégé un chevalier sous les plis de son long manteau ; CAS, p. 32 : « *un cavallero noble e a la reina bien conoçido, llamado Prado, el qual fuera fallado dentro del castillo, mucho rogava que non le matasen ; e porque le fuese dada la vida, fuyó e encomendóse a la reina, metiéndose so el su manto ; al qual la reina, mobida con piedad, cubriólo con su manto y estendiendo los braços sobre él por lo librar más* ».

Sahagún. Il mit à profit son séjour pour établir quelques fondations, au nombre desquelles une chapellenie au nom de la Vierge comme en témoigne la « deuxième » chronique anonyme³¹. Or, si le roi s'était déplacé à Sahagún, c'était pour régler quelques-uns des conflits qui opposaient l'abbaye à diverses institutions au nombre desquelles on retrouve... le monastère féminin de San Pedro de Dueñas ! Le différend avec les religieuses était similaire à celui qui s'était manifesté plusieurs décennies auparavant sur les corvées dues par les vassaux, mais aggravé cette fois-ci par le refus de l'abbé de confirmer l'élection de l'abbesse de San Pedro³². Sur les deux questions en suspens, Alphonse X donna définitivement raison aux moines³³.

3. FACOND : UN SAINT LIBÉRATEUR

Dans la chronique, le deuxième miracle suit de près le premier. Mais alors que l'épisode de l'abbé à San Pedro s'intègre facilement dans l'œuvre, il n'est pas de même du miracle ayant trait à la libération du jeune captif. Dans ce deuxième exemple, l'entrelacement de la séquence narrative avec la chronique manque pour le moins d'ingéniosité. L'auteur marque une pause dans la narration pour introduire une histoire qu'il veut édifiante et qui est censée rehausser le prestige des patrons de l'institution monastique même si, très curieusement, il ne met en scène que Facond, sans doute parce que Primitif n'évoquait pas l'abbaye de manière aussi expressive³⁴. La morale de ce petit conte consistait sans doute à faire croire aux dirigeants du *concejo* que seuls les saints protecteurs possédaient la capacité de libérer les hommes de leur enfermement, et en aucun cas les soulèvements populaires qui étaient régulièrement dirigés contre les moines.

Le chroniqueur, très occupé à stigmatiser les bourgeois, force le trait des tourments que subissaient les prisonniers dans les cachots que les *vecinos* avaient construits sous leurs maisons pour y enfermer les paysans. Cependant, dès lors que l'on met de côté l'outrance des propos du narrateur, une question s'impose. En effet, quelle pouvait être la motivation logique susceptible d'expliquer de tels comportements chez les habitants du bourg ? S'il ne s'était agi que de terroriser les alleutiers du monastère, auraient-ils dépensé une telle énergie à creuser des souterrains aussi étendus ?³⁵ Quelques paragraphes avant le miracle, le chroniqueur nous fournit une explication. Selon lui, les abominables bourgeois capturaient les *rustici* du domaine seigneurial, puis les enfermaient dans leurs caves avant de demander le paiement d'une rançon libératrice³⁶. Connaissant le degré de dénuement matériel des paysans, il

³¹ CAS, p. 161, « *rogó aún semejantemente que en quanto él bibiese sienpre en el sobredicho altar, en honor de la bienabenturada birgen María tres begadas en la semana; e a reberençia del Espiritu Santo dos begadas; e otras tantas begadas por los pecados, misa por él para siempre sea çelebrada* ».

³² CAS, p. 150-151.

³³ *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*, doc. n° 1722 (1253), pp. 270-275, p. 271 : « *Al nuevo abbad el abbadessa e todas las monias faganle obediencia besandol la mano ; et la nueua abbadessa faga obediença al abbad besandol la mano* ».

³⁴ CAS, p. 101. De toute évidence, Primitif était un nom qui ne suscitait pas une grande dévotion parmi les fidèles du royaume et du diocèse de León. Le *Becerro de presentaciones*, un recueil qui rassemble la liste et le nom des titulaires des églises du diocèse de León, ne mentionne jamais Primitif ; quant à Facundo, il n'apparaît que six fois sur un total de 1500 hagiotoponymes, voir J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, « *El Becerro de Presentaciones* ».

³⁵ CAS, p. 121 : « *¡O[h], cómo es espanto lo que se sigue ! Ca como las casas d'ellos se alinpiasen de aquellos que avían de morar en ellas, dentro de la casa de un burg[u]és e eunuco, devajo de un pesebre, fueron falladas siete cabeças de hombres enterradas; de las quales una fue vista reçiente e aún no pelada, mas quasi medio corrupta* ».

³⁶ CAS, p. 81 : « *Eran otrosí muchos de los burg[u]eses que davan el preçio, comprando los mezquinos captivos por aver mayor ganancia d'ellos. E si compraban uno por çient sueldos, afligíanlo con penas, fanbre e a çoçes,*

faudrait comprendre que la demande de rachat s'adressait à leurs riches maîtres : les moines. Or, si l'on suit les dires de l'auteur, c'est bien la famille des détenus qui devait s'acquitter de la somme que réclamaient les geôliers, et non les moines noirs.

En matière d'inspiration littéraire, outre la similitude avec des travaux comme ceux produits par Pedro Marín, que nous avons déjà signalés, il nous semble plus important de chercher à cerner le contexte politico-culturel qui aurait pu présider à la rédaction du miracle du captif, et pour ce faire, il nous faut nous tourner invariablement, non pas vers le début du XII^e siècle mais vers la fin du XIII^e. En 1213, Innocent III rédigea une lettre générale dans laquelle il définissait la politique que devaient mener les chrétiens en Terre Sainte³⁷. Cette action devait avoir une double portée car, pour le pape, il était tout aussi important de libérer le territoire que les captifs prisonniers des musulmans, « pro fide Christi »³⁸. C'est en effet de part et d'autre de cette lettre programme que la libération des captifs s'était progressivement institutionnalisée en Péninsule ibérique. Deux puissants, et concurrents, ordres avaient alors vu le jour, l'Ordre des Trinitaires, fondé en 1198, et celui des Mercédaires, apparu en 1228³⁹. La question de la captivité était alors si prégnante dans la société hispanique que la *Segunda Partida* consacre un titre à cette question⁴⁰. À ce propos, le code alphonsin établit effectivement une différence entre deux catégories de détenus : le prisonnier, qui en principe ne craignait pas pour sa vie, et le captif, présumé relever d'une autre foi, qui était destiné à mourir ou à être torturé. Et c'est cette même dialectique que l'on trouve sous la plume du chroniqueur anonyme lorsqu'il commente les affres subies par les malheureux paysans qui étaient entre les mains des bourgeois, lesquels sont mis ici en quelque sorte sur le même plan que les infidèles. En somme, si les libérations miraculeuses opérées par saint Domingo sont omniprésentes dans les *Miraculos romançados*, il en est de même dans les cantigas composées à la même date par Alphonse X en l'honneur de Marie. Qu'il s'agisse de la Vierge ou d'un « saint de la frontière »⁴¹, on observe chez ces auteurs une préoccupation commune pour le rachat des captifs, et c'est à partir de cette atmosphère qu'il faut interpréter, croyons-nous, le miracle accompli *post mortem* par Facundo dans sa bonne ville.

Par l'annonce de la libération que Facond fait au captif⁴², et par son retour pour aider le fidèle qui doutait⁴³, le héros-martyr de la communauté monastique démontrait sa sainteté et son omniscience aux yeux de tous. L'acte matériel apportait la preuve que le saint avait reçu de Dieu les dons surnaturels grâce auxquels il pouvait agir en ce monde. Ses reliques étaient des plus efficaces, voilà pourquoi il fallait les vénérer, les respecter et croire à leur

fasta tanto que diese quinientos sueldos. E si por abentura le conprase[n] por quinientos sueldos, mill le demandavan por su redención. Por çierto, muchos de los captivos podieran dar lo que el burg[u]és pedía. Mas porque non podían dar lo que demandavan, con las penas que ya diximos afligidos, enbiavan el espíritu fuera de sí, e así morían ».

³⁷ *Patrologie Latine*, 216, col. 817-822, n° 28, citée par P. BURESI, « Captifs et rachat de captifs », p. 120.

³⁸ P. BURESI, « Captifs et rachat de captifs ».

³⁹ J. W. BRODMAN, *Ransoming Captives*.

⁴⁰ *Siete Partidas, Segunda Partida*, titre 29, loi 1 : « *Que quiere decir captiuo, e que deparimiento ay, entre preso, e captiuo* » ; « *Mas captiuos son llamados, por derecho, aquellos que caen en prision de omes de otra creencia. Ca estos los matan despues que los tienen presos, por desprecio que non han la su ley, o los tormentan de crueles penas, o se sirven dellos, como de siervos, metiendo los atales seruicios, que querrian ante la muerte que la vida* ».

⁴¹ Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, « Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera » ; ID., « La espiritualidad de los cautivos de Santo Domingo ».

⁴² CAS, p. 102 : « *¿Por qué non fuyes?, ¿por qué non puedes escapar las penas que padeçes e non te esfuerzas a salir dende?* ».

⁴³ CAS, p. 103 : « *Sal fuera ; nin temas los cavalleros, nin espavorezcas los canes, ca sepas que de ninguno serás preso, nin sentido* ».

authenticité⁴⁴. Pour obtenir l'effet de propagande qu'il escomptait, l'auteur puise ses références dans des éléments matériels hautement symboliques : les portes s'étaient ouvertes⁴⁵, les chaînes et les fers étaient tombés d'eux-mêmes. Enfin, face aux hésitations du prisonnier, Facundo était revenu pour le guider et le reconforter, puisque tel était généralement le rôle dévolu aux saints dans les miracles de captifs⁴⁶. Comme s'il fallait renforcer la véracité et la puissance du miracle, l'auteur fait advenir le saint dans un halo de lumière blanche en guise d'indice supplémentaire indiquant que le saint avait été élu par Dieu pour accomplir sa mission : « *un barón de entera hedad e de ávito honrrado, bestido de un manto blanco, se le presentó [...] save que yo soi el mártir de Jesuchristo Facundo, que te mando e te amonesto estas cosas* »⁴⁷. L'homme du Moyen Âge n'était pas troublé outre mesure par l'apparition des saints ou par l'accomplissement de miracles. Quoique légèrement surpris après avoir été tiré de son sommeil par Facundo, le prisonnier entama tout de go un dialogue avec le saint pour faire part à ce dernier de ses malheurs : « «*¿Qué otra cosa, mezquino, puedo yo façer si non llorar mis miserias, pues que soi atormentado con fanbre e con se[d], e fatigado con frío, e mucho afligido con las duras asperezas de las cadenas?* » »⁴⁸.

Comme dans le premier miracle, les médiévaux semblent accepter le surnaturel avec une grande familiarité, sans peur ni crainte. Dans ces « miracles d'un autre genre » le saint est assigné par la communauté des fidèles comme étant à son service. Puisque les armées de la reine Urraque ne pouvaient décidément rien faire contre les séditieux, seul le saint protecteur pourrait sauver les moines et les bons chrétiens qui vivaient dans le bourg de Sahagún. Le narrateur construit une image de Facond en contrepoint de celle du chef des rebelles, le célèbre Giraldo dit le « Diable »⁴⁹. Grâce aux miracles, la chronique devient le moyen le plus efficace pour transmettre la renommée de la sainteté des patrons du monastère consacrés par Dieu. En dehors du texte narratif, nous savons peu de choses sur l'ornement de l'autel de l'église abbatiale, mais il ne fait pas de doute que les chaînes des captifs devaient être placées en évidence, car c'est effectivement vers le pied de cet autel que se dirigeaient les individus qui étaient libérés par les saints martyrs⁵⁰, la vision des chaînes par les pèlerins du chemin de Saint-Jacques et la transmission orale contribuant, en retour, à renforcer le prestige spirituel et les rentes de l'institution bénédictine. Que l'un et l'autre de ces deux buts n'aient pas été atteints est une autre histoire.

*
* *

⁴⁴ Sur cette question, l'auteur lui-même ne semble pas être très convaincu, CAS, pp. 52-53 : « *Pero yo agora, tornándome e bolbiendo el mi estilo a vos, santos mártires de Jesuchristo Facundo e Primitivo, si berdaderamente por el nombre de Jesuchristo sofristes pasión, lo qual yo non dudando, mas doliéndome mucho, lo digo; e si berdaderamente por él derramando vuestra sangre, en el palacio de su reino, así como creemos, bestidos con la estola de la ynmortalidad, con gran goço bos alegrades* ».

⁴⁵ CAS, p. 103 : « *con pequeño enpujón quitó e alanzó [...] allegó a la puerta e quitó la tranca de madera, e la çerradura, e el candado de fierro, e ligeramente, sin llave alguna, abrió* ».

⁴⁶ CAS, p. 103 : « *E así como atónito e turvado, non saviendo qué se fiçiese, yaçía mui espantado; e luego, la persona que le apareçiera estovo ante él, e mucho denostando su pereça e negligencia, amonestóle otra vez que se partiese* ».

⁴⁷ CAS, pp. 102-103.

⁴⁸ CAS, p. 102.

⁴⁹ CAS, p. 87 : « *Su cara era arrugada e magra ; los dientes, escabrosos e ormientos ; e sus ojos, turvados manantes sangre ; la su barba, pelada en la haz e pocos pelos e quasi ferida e quemada. E como fuese así feo en la figura de la cara, mui más feo era en el corazón...* »

⁵⁰ CAS, p. 104.

Jacques Le Goff a montré que le « merveilleux » ne devait pas être compris comme une catégorie mais comme un univers qui, dans le cas du « merveilleux chrétien », englobait le surnaturel et le miraculeux⁵¹. Dit d'une autre façon, le *miraculeux* n'était pas une réponse à une formulation intellectuelle ou rationnelle mais renvoyait, au contraire, à une réalité tangible et imaginaire à la fois. Dans la chronique « anonyme », le merveilleux s'insère dans les récits brefs d'inspiration chrétienne, il est inséparable des miracles, qui sont la manifestation visible de la toute puissance divine. Bien que le but de ces miracles ait été de mettre en évidence la sainteté de Facundo, et indirectement de l'abbé, il n'en demeure pas moins que leur manifestation cause chez le lecteur un effet d'admiration, de surprise, voire d'étonnement, et cela parce que, pour l'homme médiéval, les miracles faisaient partie de l'univers du merveilleux, et parce qu'ils renfermaient tout ce qui pour lui relevait de l'inexplicable, de l'extraordinaire, en somme du prodigieux. Comme pour d'autres domaines, la perception du miracle changea avec le temps. Alors que pendant le haut Moyen Âge tout ce qui était insolite était catalogué comme miraculeux, le champ du miracle se réduisit consécutivement à la mutation scolastique⁵², plus sourcilleuse qu'auparavant en matière de surnaturel. Pour être reconnu, le miracle devait avoir une portée providentielle, être un fait étrange et admis comme tel par les autorités. Si les miracles « littéraires » de la chronique n'eurent pas à subir la sentence d'un quelconque tribunal, il n'en demeure pas moins qu'ils font partie, par leur structure, de la catégorie post-scolastique.

Dans les *Chroniques anonymes de Sahagún*, les miracles donnent à voir une réalité qui ne nous semble pas être celle du début du XII^e siècle tant leur sens et leur technique narrative les rapprochent des *exempla* des XIV^e et XV^e siècles. En effet, il semble que l'authenticité des reliques des saints patrons ait été contestée à l'époque de la rédaction du texte, comme en témoignent les doutes émis par le propre auteur, un trouble que nous avons déjà relevé plus haut. C'est sans doute parce que le merveilleux fondé sur le culte des reliques locales avait perdu de son lustre que les miracles introduits dans la chronique s'efforcent de mettre en évidence la nouvelle piété qui était alors la plus répandue parmi les fidèles, laquelle se caractérisait par la dévotion envers la Vierge envers le sacrement eucharistique⁵³ de l'autel, illustrée par le *Te igitur* et le recueillement du paysan à l'intérieur de l'abbatiale. Pour les moines, ces miracles mettaient en évidence leur église, en même temps qu'ils valorisaient leur image de prêtres consécrateurs des saintes espèces⁵⁴. Indéniablement, les moines de l'abbaye des Domnos Sanctos et ses dépendants - *mezquinos* - sont les bénéficiaires des interventions miraculeuses. Que ce soit en détournant une flèche ou en libérant un captif, la protection divine ne se dément pas à l'égard des bénédictins et du territoire d'immunité qu'ils entendaient préserver de toute atteinte. Dans ce contexte, les intercessions divines sont insérées par l'auteur dans le texte pour rappeler de manière incontestable la légitimité des propriétaires sur le sol, sur les hommes et sur les doyennés alentour. Dans la narration, le miraculeux est au service d'une politique, c'est là certes un thème que l'on retrouve dans la

⁵¹ J. LE GOFF, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », p. 460.

⁵² A. BOUREAU, « Miracle, volonté et imagination ».

⁵³ N. BÉRIOU, « L'eucharistie dans l'imaginaire des prédicateurs d'Occident », pp. 880-881 : « *La fascination pour ce grand mystère sollicitait aussi l'imaginaire de bien des fidèles, prompts à s'enthousiasmer en entendant rapporter toutes sortes de prodiges, et enclins à vénérer les hosties miraculeuses, ou le vin consacré où s'était manifestée la présence de Dieu [...] Tout se passe comme si, à partir de ce moment, les formes traditionnelles de la dévotion envers les reliques s'étaient déplacées et concentrées sur les espèces eucharistiques* ».

⁵⁴ G. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*.

plupart de textes médiévaux⁵⁵. Dans ces conditions, il serait pour le moins abusif de chercher à voir à tout prix le merveilleux « *sahagunino* » comme une construction forcément originale.

Nous avons tenté d'analyser les miracles qui se trouvent insérés dans les *CAS* sous l'angle d'une stratégie de la persuasion. Certes, nous ignorons tout de leur diffusion, de la tradition manuscrite et, enfin, des publics destinataires. Faute de preuves, il nous faut passer par des hypothèses, et celles-ci nous mènent invariablement aux sphères politiques dirigeantes : la cour et, dans une moindre mesure, le *concejo* et les habitants « bourgeois » de la ville de Sahagún. Les aventures « miraculeuses » de l'abbé et du *mezquino* invitent au rappel d'une mémoire qui devait être inscrite dans l'imaginaire collectif. Le champ textuel des deux récits permet en effet d'observer la part des compilations, des réécritures censées donner corps à une construction audacieuse : la chronique. Si la sensibilité première est celle des récits de miracles de l'hagiographie traditionnelle, elle est vite dépassée par la récupération et la réactualisation d'une figure légendaire du passé, Facundo, tant le saint patron local se trouve rehaussé par le voisinage textuel de la Vierge et par l'intervention symbolique ayant abouti au salut de l'abbé. Cependant, loin d'être une simple répétition, l'écriture du chroniqueur s'avère dynamique par son habileté à retravailler les normes du passé. Dans ces « miracles d'un autre genre » la trame hagiographique fonctionne comme un miroir utile qui se glisse dans la prose plus ample du schéma narratif. Cette hybridité, véritable art combinatoire, pratiquée ponctuellement par l'auteur, comme une sorte d'incise, *in medias res*, apparaît en réalité comme un principe moteur capable de dynamiser le texte global. Ainsi, ces miracles nous auront permis, une fois encore, de constater le déploiement du remodelage et du remploi⁵⁶, si caractéristiques des pratiques médiévales de l'écriture. Mais alors que les récits miraculeux introduisent une cassure de registre dans la chronique, une véritable mise à l'écart, ils n'altèrent en rien l'économie générale de la narration, bien au contraire, tant leur portée allégorique se voulait au service d'une vérité historique et morale.

Charles GARCIA
Université de Poitiers
CESCM

⁵⁵ A. VAUCHEZ, « Conclusion », p. 322 : « *Le merveilleux constitue en effet un pouvoir ou une source de pouvoir et, en tant que tel, il ne peut laisser indifférent les autorités, tant civiles qu'ecclésiastiques qui ont de tout temps cherché à l'encadrer et, si possible, à le récupérer à leur profit* ».

⁵⁶ M. ZINK, « Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé ».

Résumé :

Certaines narrations hispaniques sont porteuses de : « miracles d'un autre genre », c'est-à-dire qu'elles comportent des historiettes extraites de la littérature hagiographique pour des fins bien précises. Dans le contexte social et politique castillan de l'abbaye de Sahagún, souvent tendu, les intercessions divines paraissent avoir été insérées dans les chroniques pour rappeler la légitimité des moines sur le sol, sur les hommes et sur les doyennés alentour. Dans le texte ici étudié, le miraculeux est donc au service d'une politique, comme ce fut souvent le cas au Moyen Âge.

Resumen:

Muchas narraciones hispánicas encierran « milagros de otro género », es decir que albergan pequeños relatos procedentes de la literatura hagiográfica para fines muy concretos. En el contexto socio-político de la abadía medieval de Sahagún, singularmente tenso, las intercesiones divinas parecen haber sido insertadas en las crónicas para recordar la legitimidad de los monjes sobre la tierra, sobre los dependientes y sobre las decanías del entorno monástico. En el texto aquí analizado, el hecho milagroso resulta estar al servicio de una política, como tan frecuentemente sucedió en la Edad Media.

Mots clé: Moyen Âge – Castille – récits hagiographiques – miracles – domination sociale

Palabras clave : Edad Media – Castilla – relatos hagiográficos – milagros – dominación social

Keywords: Middle Ages – Castile – hagiographic narration – miracles – social domination

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 377-395.

BARNAY, Sylvie, « Une apparition pour protéger. Le manteau de la Vierge au XIII^e siècle », *Cahiers de recherches médiévales*, 8, 2001, pp. 13-22.

BÉRIOU, Nicole, « L'eucharistie dans l'imaginaire des prédicateurs d'Occident (XIII^e -XV^e siècle) », dans Nicole BÉRIOU, Béatrice CASEAU et Dominique RIGAUX (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge). Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009 (2 t.), t. II : *Les réceptions*, pp. 879-923.

BOESCH GAJANO, Sofía, « Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e - XIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1991, pp. 109-122.

BOUREAU, Alain, « Miracle, volonté et imagination : la mutation scolastique (1270-1320) », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge (Actes du XXV^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 159-173.

BREA, Mercedes, « Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María* », *Revista de literatura medieval*, 5, 1993, pp. 47-61.

BRODMAN, James William, *Ransoming Captives in Crusader Spain*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1986.

BURESI, Pascal, « Captifs et rachat de captifs. Du miracle à l'institution », *Cahiers de civilisation médiévale*, 50, 2007, pp. 113-130.

Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300). V (1200-1300), éd. José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ, León, Centro de estudios e investigación « San Isidoro », 1994.

Crónicas anónimas de Sahagún, éd. Antonio UBIETO ARTETA, Saragosse, Anubar, 1987.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., « La historiografía hispana desde la invasión hasta el año 1000 », dans *La storiografia altomedievale. Atti delle settimane di studio*, Spolète, 1970 (2 t.), t. I, pp. 313-343.

DÍEZ DE REVENGA, María Josefa, « Un ejemplo del arte narrativo en los finales del siglo XIII : “Los milagros de Santo Domingo” de Pedro Marín », dans *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcie, Universidad de Murcia, 1987 (2 t.), t. I, pp. 375-385.

ESCALONA, Romualdo, *Historia del real monasterio de Sahagún*, Madrid, 1782.

FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio, « El *Becerro de Presentaciones*. Cod. 13 del archivo de la catedral de León. Un parroquial leonés de los siglos XIII-XV » dans *León y su historia. V. Miscelánea histórica de temas leoneses*, León, Centro de estudios e investigación « San Isidoro », 1984, pp. 263-565.

FITA, Fidel, « Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7, 1885, pp. 54-144.

GARCIA, Charles, « L’anonymat individuel au service d’une identité collective : l’exemple des *Chroniques anonymes de Sahagún* (XII^e siècle) », dans Monique MICHAUD (éd.), *Identités méditerranéennes. Reflets littéraires*, Paris, L’Harmattan, 2007, pp. 97-110.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, « La espiritualidad de los cautivos de Santo Domingo en la obra de Pedro Marín », dans José RODRÍGUEZ MOLINA et Francisco TORO CEBALLOS (éd.), *Estudios de frontera. II. Actividad y vida en la frontera*, Jaén, Diputación provincial de Jaén, 1998, pp. 257-267.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, « Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII », *Anuario de estudios medievales*, 31 (1), 2001, pp. 127-145.

GUENÉE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

GUERREAU-JALABERT, Anita, « La culture courtoise », dans Michel SOT (dir.), *Le Moyen Âge*, t. I de Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI (dir.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Le Seuil, 1997 (4 t.), pp. 181-221.

HENRIET, Patrick, « *Rex, lex, plebs*. Les miracles d’Isidore de Séville à León (XI^e - XIII^e siècles) », dans Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS et Dieter R. BAUER (éd.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, p. 334-350.

HENRIET, Patrick, « *In injuriam ordinis clericalis*. Traces d’anticlérisme en Castille et León (XII^e - XIII^e siècle) », *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003, pp. 289-325.

HENRIET, Patrick, « La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica », *Memoria Ecclesiae*, 24, 2004, p. 13-79.

IOGNA-PRAT, Dominique, « Continence et virginité dans la conception clunisienne de l’ordre du monde autour de l’an mil », *Comptes-rendus de l’Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 129 (1), 1985, pp. 127-146.

IOGNA-PRAT, Dominique, « Entre anges et hommes : les moines doctrinaires de l’an mil », dans Robert DELORT (dir.), *La France de l’an mil*, Paris, Le Seuil, 1990, pp. 245-263.

IOGNA-PRAT, Dominique, PALAZZO, Éric, et RUSSO, Daniel (éd.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.

LE GOFF, Jacques, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », dans ID., *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard - Quarto, 1999, pp. 455-476.

LE GOFF, Jacques, *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Paris, Gallimard, 2004.

LINEHAN, Peter, « On further Thought: Lucas of Tuy, Rodrigo of Toledo and the Alfonsine Histories », *Anuario de estudios medievales*, 27 (1), 1997, pp. 415-436.

MARTIN, Hervé, *Mentalités médiévales, XI^e - XV^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

« *Miraculos romançados* » de Pero Marín (*Los*), éd. Karl-Heinz ANTON, Silos, Abadía de Silos, 1988.

PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002.

RODRÍGUEZ de la PEÑA, Manuel Alejandro, « Ideología política y crónicas monásticas: la concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo XII », *Anuario de estudios medievales*, 30 (2), 2000, pp. 681-734.

SNOEK, Godefridus J. C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden - New York - Cologne, Brill, 1995.

VAUCHEZ, André, « Conclusion », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge (Actes du XXV^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 318-325.

ZINK, Michel, « Le remploi, marque du temps perdu et du temps retrouvé », dans Pierre TOUBERT et Pierre MORET (éd.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e - XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 1-8.