

Textes et frontières dans la Castille médiévale : les bordures de Sahagún

Charles Garcia

► **To cite this version:**

Charles Garcia. Textes et frontières dans la Castille médiévale : les bordures de Sahagún. Colloque international, GRES - Groupe de recherches et d'Etudes Sociocritique, Jun 2009, Nîmes, France. pp.379-397. halshs-01555359

HAL Id: halshs-01555359

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01555359>

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.

TEXTES ET FRONTIÈRES DANS LA CASTILLE MÉDIÉVALE : LES BORDURES DE SAHAGÚN

Charles GARCIA, Université de Poitiers, CESC

Les hommes du Moyen Âge n'avaient pas la même perception de l'espace que nous. Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, il est possible de parler de rupture conceptuelle entre ces périodes que rien ne devait rapprocher. À l'époque médiévale l'espace n'était pas vécu comme un continuum territorial, mais plutôt comme une extension simplement polarisée par des lieux qui étaient identifiés aux objets qui les remplissaient (Henriet, 2003a : 16 ; 2003b). L'opposition binaire, si particulière de la pensée médiévale, articulait de la sorte l'espace en confrontant les pôles négatifs à ceux qui étaient réputés positifs. Au nombre de ces pôles positifs, les territoires monastiques immunitaires jouèrent un rôle non négligeable dans l'articulation de la société. C'est à l'un d'eux que nous voudrions consacrer ces quelques lignes : le « *cautum* » du monastère de Sahagún¹.

1. LA FONDATION DU CAUTUM

L'origine du monastère de Sahagún est relativement obscure. Ce centre religieux, parmi les plus anciens et prestigieux d'Espagne, aurait été fondé sur le lieu-même où les saints Facond et Primitif —Domnos Sanctos— auraient été retrouvés après leur martyre, lequel se serait produit à l'époque des persécutions que l'Empire romain avait menées contre les premiers chrétiens. Par la suite, quelques fidèles récupérèrent les corps que les bourreaux avaient jetés dans la rivière Cea, ils les inhumèrent dans le lieu-dit Calzada, qui tirait son nom de la voie publique qui passait à proximité de là. Quelques décennies plus tard, c'est sur leur tombe que l'on aurait bâti un martyrium (Ubieto, 1987 : 10).

À la différence de nombreuses autres bourgades de la Meseta septentrionale, et sans bien sûr prendre en compte celles qui furent fondées au sud du Duero à partir du Moyen Âge central, le bourg de Sahagún ne disposa pas d'un véritable finage —*alfoz*— autour de l'agglomération². En fait, le seigneur-abbé de la ville n'administrerait directement que le *cautum*, un territoire qui était certes doté de l'immunité juridique, mais qui se trouvait être relativement réduit du point de vue de la superficie. Quelles étaient les caractéristiques de ce territoire sur lequel s'appliquèrent les normes particulières des chartes qui étaient destinées à le protéger ? Ses limites étaient les suivantes, selon les termes d'un manuscrit que l'on a attribué à Alphonse III, et que l'on a communément daté, malgré de nombreuses réserves quant à son authenticité, de l'année 905 (Carrera, 1986) :

« *litamus sacris sanctis altaribus vestris pro sustentatione monachorum in domo vestra degentium [...] In primis ipsum locum in quo basilica vestra sita est cum omnibus adiacentiis [...] corum termini hec sunt ; de parte orientis dividunt inter medium locum Zeia et Aratoi adiacenti parte eglesie terris vel atriis, cuncta ab integrum domui sancte vestre offerimus, et de parte occidentis*

¹ Nous avons délibérément écarté de notre commentaire l'emploi du terme « frontière » puisque cette notion, qui apparaît aux XII^e-XIII^e siècles, était réservée aux zones de confrontation entre chrétiens et non-chrétiens, elle servait donc à signaler le passage à l'extérieur absolu, là où la *christianitas* finissait. Sur ces questions (Ayala-Buresi-Josserand, 2001).

² Deux études récentes analysent, avec force détails, le processus historique au moyen duquel fut fondée l'abbaye léonaise (Herráez, 2000; Pérez Gil et Sánchez Badiola, 2002).

ultra parte nominati fluminis omne metationem que solebat ostis nostre pausare in valle que vocitant de Eiscione, et de parte meridie de estrata que discurrit de Graliare ad Legionem et figet in Valle de Ratario ad superiori parte adiacenti eglesie vestre, certe et de septentrionali plaga de termino Trianus et figet in serene nostre que continetur a parte eglesie » (Mínguez, 1976 : 30).

Que ce document soit authentique ou non est une donnée toute relative par rapport à la portée symbolique qui est la sienne, et que nous souhaitons maintenant aborder. Dans la charte précitée, l'offrande que le roi fait à la communauté se fonde, comme il était alors naturel, sur les autels qui étaient déjà construits pour s'étendre, dans un mouvement de sacralisation de l'espace récemment mis en évidence par Michel Lauwers (Lauwers, 2005), à l'église-basilique, puis, selon l'amplification définie par ce même auteur, et au moyen de cercles concentriques, au « circuitum » extérieur du « cautum » (Bango, 1975 ; 1992).

Par la suite, la deuxième restauration du monastère qui nous est connue, consécutivement aux dévastations que provoqua le vizir al-Mansûr en personne (Mínguez, 1976 : 411), relève de l'acte solennel qui contribua au renforcement de la « mémoire » de l'institution au moyen du rappel des noms de lieux et des prestigieux bénéficiaires ; et ce sont ces mêmes références que l'on retrouvera beaucoup plus tard dans le chartrier de l'abbaye et dans les *Crónicas anónimas*. La singularité de cette re-fondation du monastère renferme une forte charge symbolique visant à faire d'elle une véritable entreprise monumentale. Depuis l'élévation des restes mortels de Facundo et Primitivo, en passant par l'évocation des saints martyrs de l'Antiquité et des autres protecteurs attitrés des *loca sancta*, jusqu'aux autels sur lesquels on célébrait leur culte, et par delà l'église abbatiale et les autres propriétés du *coenobium*, cette opération concourait à la sacralisation d'un espace singulier (Henriet, 2003b : 111-119). Ce fut un territoire qu'il appartint ensuite de protéger contre toute atteinte extérieure au moyen des fors que les monarques léonais prodiguèrent à Domnos Sanctos. C'est avec des outils juridiques de cette nature que les moines, le temps passant, et à partir d'une unité territoriale concrète, entendirent encadrer la vie de la communauté des habitants qui résidaient à Sahagún, et donc à légitimer la levée de la dîme et des autres prélèvements qui ressortissaient à la « seigneurie ».

La création de cette « géographie du sacré » était fondée pour l'essentiel sur les reliques des Domnos Sanctos, mais aussi sur celles tout aussi prestigieuses de saint Jacques et de saint Jean, voire sur celles de Marie Madeleine (Ubieto, 1987 : 56). Il est donc normal que les moines aient voulu mettre en évidence ces patronages, comme l'attestent les nombreux manuscrits du cartulaire (Herrero, 1988b : 46), mais aussi les *Crónicas anónimas* qui n'omettent pas de les rappeler, et ce dès les premiers paragraphes de cette composition littéraire (Ubieto, 1987 : 10). Il est cependant à noter que, au milieu de ce trésor monastique, une relique avait pris le pas sur toutes les autres : celle du célèbre *lignum crucis*. Le premier auteur anonyme s'attache ainsi à retracer, dans pas moins de deux paragraphes, l'histoire de la vraie croix, et l'arrivée de l'un des morceaux sur les bords du Cea :

« envió al rei una cruz non pequeña, fecha e labrada del madero en que fue crucificado nuestro señor, fecha de oro mui puro, e alrededor guarnida e cubierta de piedras e margaritas mui preçiosas entrexeridas, labrada de lavor griega mui sutil, [...] el enperador Alexis [Commène], en lugar de mui preçioso don, la enbió a don Alfonso [VI], rei de las Espannas, la qual como el mui noble rei viesse, las rodillas en tierra, con gran reberençia adoró, e luego ayuntados muchos nobles e perlados, ordenó mui solen[e] proçesión en la iglesia de los santos mártires Facundo e Primitivo» (Ubieto, 1987 : 18).

La valeur de la croix était telle qu'Alphonse le Batailleur, l'époux de la reine Urraque de León, l'emporta comme trophée après avoir prié dans l'église, ce geste fut considéré

comme un véritable acte de spoliation que les moines estimèrent impie et dont ils ne se consolèrent jamais (Ubieto, 1987 : 52).

Les rites de consécration pour protéger les lieux de culte sont une pratique héritée du christianisme primitif (Iogna-Prat, 2006 : 260-284), et c'est à ce titre qu'on les trouve par exemple dans l'Espagne du IX^e siècle : « *Place, Seigneur, le signe du salut en cette maison, afin que tu interdises l'entrée à l'ange exterminateur* » (Favreau : 1997, 214-215). Il se pourrait cependant que cette façon mieux codifiée de procéder ait bénéficié d'une affirmation beaucoup plus affichée après l'installation des clunisiens à Sahagún, ces « *moines noirs* » qui étaient arrivés d'outre Pyrénées pour imposer la « réforme grégorienne » en Péninsule ibérique dans la deuxième moitié du XI^e siècle. Il n'est donc guère étonnant que ce soit dans le contexte de la mutation liturgique et culturelle introduite par la réforme que Grégoire VII avait souhaitée, que l'on ait trouvé un nombre significatif de documents qui rappellent la soumission directe de *Domnos Sanctos* au siège de Saint Pierre et, partant, sa soustraction vis-à-vis des pouvoirs laïques (Herrero, 1988b : 46 ; 104).

La mémoire monastique de Sahagún reposait en grande partie, comme nous l'avons déjà observé, sur les diverses restaurations que l'on avait dû faire de ce *locus sanctus*, consécutivement aux dévastations qui l'avaient rendu spirituellement impur. En 883, la basilique subit une attaque de la part des « infidèles », c'est cette véritable mise à sac « *ad fundamenta* » (Gil Fernández, Moralejo, Ruiz de la Peña, 1985 : 180 ; 254) qui est à l'origine de la *restauratio* qu'Alphonse III effectua en l'an 905 (Mínguez, 1976 : 30). La récupération fut lente, comme le montre l'acte écrit de 937 où il est encore fait état de la « *reparatio eglesie vestre* » (Mínguez, 1976 : 92), alors que l'église aurait été consacrée depuis deux ans déjà, à savoir en 935. Le résultat des efforts qui furent entrepris en commun est que la bâtisse, une fois achevée, fut à la hauteur des espérances que l'on avait fondées sur elle, comme en témoignent les chartes qui, après cette date, la qualifièrent régulièrement de : « *templo dedicato mire magnitudinis ornato* » (Mínguez, 1976 : 404). La violence des raids du *hadjib* andalou al-Mansûr frappa comme on sait les contemporains, mais il est probable que cette terreur ait été plus grande chez ceux qui ne la subirent pas directement, comme par un effet d'imagination débordante, que chez les victimes témoins du saccage. Ainsi la destruction, et donc la souillure, de *Domnos Sanctos*, fut un événement qui impressionna tout autant l'abbé du monastère de Saint-Pierre d'Eslonza (Mínguez, 1976 : 411-412) que l'auteur de l'*Historia Silensis*. Selon ce dernier chroniqueur, la première tâche qu'il fallait accomplir après la libération des églises était de les consacrer, c'était une purification qui ne s'appliquait pas aux seuls temples chrétiens que l'on recouvrait, comme celui de Sahagún (Mínguez, 1976 : 28 ; 30), et dont on cherchait à améliorer la construction, mais aussi aux mosquées que l'on transformait en cathédrales (Santos Coco, 1921 ; Buresi, 2000).

Contrairement aux territoires des cathédrales, les diocèses (Henriet, 2008), dont la dynamique d'administration tend à l'homogénéité spatiale, les propriétés foncières des monastères étaient spatialement polarisées. Ce système de gestion patrimonial fonctionnait pour ainsi dire comme un archipel domanial, et c'est en ce sens que les reliques de l'abbatiale avaient un rôle primordial à jouer. Les restes sacrés agissaient comme un aimant qui fournissait une forte cohésion à un ensemble territorial généralement épars. Depuis les reliques (Iogna-Prat, 2006 : 170), que l'on percevait alors comme étant le centre de l'univers monastique, et auprès desquelles Alphonse VI souhaita se faire inhumer (Herrero, 1988b : 77 ; Iogna-Prat, 2006 : 570); et que toutes les productions se devaient de rehausser ; jusqu'aux images du riche lectionnaire splendidement illustré, ayant été confectionné au XII^e siècle pour chanter la geste des glorieux protecteurs : les martyrs Facond et Primitif (de Silva Verástegui,

1992), toutes les actions devaient concourir à placer l'abbaye des *Domnos Sanctos* au cœur de l'espace symbolique. Cette *passio*, dont les premières références écrites remontent au milieu du X^e siècle —alors qu'en réalité le culte était déjà attesté, nous l'avons noté, au VII^e siècle—, serait de ce fait contemporaine de la consécration à laquelle on aurait procédé sous Ramire II.

Sahagún fut, comme on le sait, le lieu de résidence préféré d'Alphonse VI. Il est donc bien naturel que ce monarque ait cherché à embellir le siège du domaine en agrandissant l'église abbatiale. Cette entreprise fut menée à bien à la toute fin du XI^e siècle puisqu'en 1098, ou en 1099, l'abbé Diego I^{er}, celui qui avait posé la première pierre, consacra l'abside de la nouvelle église (Ubieto, 1987 : 17). Les travaux de construction s'étant de toute évidence éternisés, ce ne fut qu'en 1213 que l'on put effectuer la *traslatio* des reliques, depuis l'ancienne église vers la nouvelle (Rodríguez Fernández, 1958), alors que la chapelle qui était dédiée à saint Benoît avait été consacrée pour sa part en 1184.

La description du *cautum* renferme une série d'indices qui nous permettent de mettre en évidence la hiérarchie spatiale, telle qu'on pouvait la concevoir dans les milieux monastiques du Moyen Âge (Merêa, 1932). Comme en d'autres endroits, en Espagne, les reliques étaient placées au cœur du dispositif ecclésial, et c'est la distance par rapport à celles-ci, et par rapport au rituel de leur consécration, qui déterminait la primauté des *loca*. Toutefois, à Sahagún, les moines n'étaient pas coupés du monde, bien au contraire : ils disposaient de terres, de bâtiments et avaient des dépendants —*vassaux*— sur lesquels ils exerçaient leur pouvoir seigneurial. Pour ces clercs, la défense de leurs possessions matérielles était une question qui les préoccupait au plus haut point. Or, le fait que des individus malveillants aient pu s'en prendre aux lieux du culte, ou encore aux propriétés et aux droits qui étaient inclus dans cette enceinte, dont la *fossatera*, à titre d'exemple, était à leurs yeux un acte qu'ils assimilaient à la souillure d'un espace sacralisé (Lauwers, 2005 : 103-106). Dans ces conditions, on comprend bien que les moines se soient toujours attachés à rappeler que tout ce qui se trouvait à l'intérieur du *cautum* ne pouvait être soumis ni à des violences, ni à des exactions. Et c'est en fonction d'un cheminement similaire que les chroniqueurs s'employèrent à dénoncer, à la faveur de paragraphes pour le moins surdimensionnés (Ubieto, 1987 : 50 ; 54 ; 66-67), les atteintes contre ce qu'ils considéraient comme étant un espace juridiquement inaliénable du point de vue de la propriété. Cela est d'autant plus vrai que l'on sait que la communauté religieuse souhaitait inscrire sa « *mémoire* » autour d'un *locus sanctus* (Guerreau, 1998 : 167) privilégié qui était matérialisé par de précieuses reliques, mais aussi en élaborant une production écrite de propagande, comme en témoigne un document daté de 1036, mais de toute évidence interpolé au XII^e siècle :

« edificauit rex domnus Adefonsus et coniuix eius domna Xemena regina arcisterium uocabulo Sanctorum Facundi et Primitiui [...] Fecit rex domnus Raimirus priorem scripturam testamenti q[u]e nunciacet secus monasterium ipsum uilla nominata Sancti Andre [...] Surrexit comes Fernandus Gunsaluiz, dux Castelle, uenit ad ospitium ad ipsum arcisterium [...] A multis namque temporibus surrexit in regno Ueremudus, proles Adefonsi principis, etate paruus, scientia clarus, annos habens XVIII^o [...] Supplicauit autem regi ut audiret ipsum scriptum quod fecerat proauus suus Ranemirus rex, quod et fecit ; et iussit eum legere in conspectu comitum et episcoporum atque magnatorum palacii et, ut cognouerunt eum ueridicum esse, iudicauit ipse rex ipsa hereditate reuerteretur ab integro a Sancto Facundo » (Herrero, 1988a : 100-102).

De quand date exactement ce manuscrit extrait du *Becerro Gótico* ? Nous ne le savons pas avec précision. Toujours est-il que grâce à cette charte nous pouvons constater que la prétendue confirmation que Vermudo III avait faite à Sahagún du lieu-dit de San Andrés est

une démarche qui prenait place dans une mémoire qui venait de loin, et dans une chronologie qui était parfaitement maîtrisée par les auteurs du texte. Ce n'est en outre pas un hasard si les auteurs prirent soin de rédiger un si long parchemin pour conserver cette *villa*. C'est en effet autour de la possession de cette propriété, et de ses limites, qui débordaient le cadre initial du *circuitus* puisqu'elle était sise : « in ripa Aratoi », que surgirent beaucoup des conflits qui opposèrent pendant tout le Moyen Âge l'abbaye aux *populatores* qui habitaient en dehors du *cautum*. Ce n'est pas un hasard non plus si ce lieu possède une étroite relation avec la célèbre querelle qui est connue sous le nom de « *conjura* de Grajal », et c'est une raison supplémentaire pour laquelle la charte souligne avec force détails les biens que possédait le monastère à proximité de cette bourgade. Ainsi, en 1066, la *villa* de San Andrés apparaît citée en tant que *territorium* (Herrero, 1988a : 369-370) différent de l'abbaye, et de ce fait extérieur au *circuitum*, en même temps qu'elle est citée comme étant hiérarchiquement supérieure à une autre bourgade qui était située légèrement plus à l'est, sur les bords de la rivière Sequillo, et qui porte le nom d'Escobar.

Les autorités monarchiques avaient beau réitérer les sanctions qu'encourageaient ceux qui ne respecteraient pas l'enceinte sacralisée, rien n'y faisait. C'est sans doute des désordres de nature similaire qui expliquent le fait qu'en 1068, Alphonse VI, à la demande de l'abbé Gonzalo, prit un certain nombre de mesures visant à protéger le domaine ecclésial car : « surgente in omnibus iniquitate et refrigecente multorum caritate », certains persistaient à ignorer les prescriptions qu'il avait antérieurement édictées. Le privilège que le monarque accorda à cette occasion est particulièrement intéressant en cela qu'il fournit une deuxième description du *cautum*, qui complète celle que nous avons vue précédemment et qui se révèle très utile pour l'analyse que nous cherchons à mener :

« a parte orientis, terminum quem diuidunt per ilam pontem de illa calciata que discurit a Moratinos ey uadit ad Ualle de Seuero et per Otero de pastores et reuertitur ad terminum qui discurit de Sancta Elena a Galiare ; et a parte meridie, de carera que discurit de Galiare, subtus Sanctam Engratiam, a Ualle Ratarii ; ab occidentali uero parte, terminum per Ualle Ratarii usque in Uilla Ambrin, a Perales, ad illo fito et de illo fito ad Ferrerolos, ad sanctam Columbam et figet in Trianos et in termino de Trianos et uadit ad Sancti Stephani in amnis Aratoi » (Herrero, 1988a : 397-398)³.

Que nous apprend ce nouveau document ? Tout d'abord que le *coto* avait une forme idéalement circulaire, d'un rayon moyen de cinq mille mètres, environ trois milles et demie (79 km²). Ensuite qu'il englobait le bourg en son sein, ce qui faisait *de facto* de ses habitants des *vassaux* de l'abbé. Qui plus est, ce privilège est riche de nouveaux toponymes par rapport au premier, de sorte que les données supplémentaires qui y apparaissent nous rendent plus facile le repérage de l'ancien tracé sur les cartes modernes. À l'instar de ce que l'on a observé tout autour de l'abbaye de Cluny (Méhu, 2000 ; 2001 : 133-193), on trouve à Sahagún un nombre précis de points-repères qui furent volontairement établis en des lieux particuliers de la domination monastique, et plus spécifiquement sur les routes qui rayonnaient à partir du centre abbatial, c'est-à-dire à partir des reliques. La topographie particulière de la partie orientale de la *comarca*, là où se produit un rétrécissement spectaculaire de trois vallées à la hauteur de Sahagún, en fait une sorte d'entonnoir qui enserre les principaux cours d'eau qui

³ « Du côté de l'Orient, la ligne de démarcation passe par le pont de la chaussée qui va à Moratinos, par Val de Severo et par Otero de Pastores et tourne ensuite sur la limite qui va de Sainte Hélène à Grajal ; et du côté du Midi, depuis le chemin qui va de Grajal, en passant sous Santa Engracia, jusqu'à Val de Ratario ; et du côté du Couchant, la limite passe par Val de Ratario jusqu'à Villa Ambrin, puis à Perales et à sa borne, et de cette borne jusqu'à Ferreruelos et Santa Colomba pour s'achever à Trianos ; et dans le territoire de Trianos elle va jusqu'à San Esteban, sur les bords de la rivière Araduey ».

couleront ensuite sur la toute proche et méridionale Tierra de Campos (Mínguez, 1980 : 27), fait que le centre géographique, mais non point symbolique, de ce périmètre hiérarchisé n'ait pas été l'abbatiale. En effet, comme on peut l'observer sur le plan annexe, les limites matérielles du *circuitum* ne franchissent à aucun moment la rivière Valderaduey, qui se trouve pourtant non loin de là, de sorte que la perception idéale, celle qui comptait alors le plus, l'ait emporté une nouvelle fois sur la réalité territoriale la plus matérielle.

2. LA DÉLIMITATION DE L'ESPACE SACRAL

À Domnos Sanctos, l'énumération concentrique des *termini* qui délimitent l'espace inviolable suit le même ordre immuable que dans le reste de l'Occident latin : sud-est, sud, ouest, nord et est. Le fait que cet ordre n'ait pas été altéré, et que les deux textes qui le rapportent l'aient scrupuleusement respecté, est une preuve de l'application dans la Péninsule de la prescription des livres liturgiques sur la circumambulation rituelle (Lauwers, 2005 : 203). Ainsi entouré, le *cautum* se trouvait théoriquement mis hors d'atteinte et protégé par des lieux de culte qui irradiaient à partir de l'abbaye ; il s'agissait d'un véritable « *ban sacré* » pour ainsi dire.

L'axe est-ouest de cette circonférence idéale correspondait au tracé d'une ancienne voie romaine, que les textes médiévaux désignent du nom de *calzata* (Mínguez, 1976 : 60). Le *coto* était encadré par deux pôles qui relevaient du sacré : à l'est (orient) se trouvait la chapelle de la Vierge *del Puente*, qui est encore de nos jours un important lieu de pèlerinage sur les bords du Valderaduey, et l'oratoire de Perales à l'ouest (occident), et plus précisément à l'endroit où la chaussée romaine abandonnait le *coto*. Pour ce qui est des autres points qui sont également signalés et qui jalonnaient le *circuitus*, il est à noter qu'ils étaient, eux aussi, bornés par des lieux de culte. Il s'agissait, dans ces cas précis, des églises de Sainte-Engrâce et de Saint-Michel au sud-est, de l'église des saints martyrs hispaniques Juste et Pasteur au sud, de l'église de Sainte-Marine, près de Villar, au nord, et enfin de l'église de Saint-Étienne, au nord-est. Certes, toutes ces indications n'apparaissent pas dans les documents fondateurs, cependant, le fait que l'on ait trouvé la trace de ces chapelles et autres oratoires dans des documents postérieurs sont des éléments qui ne peuvent que renforcer notre hypothèse de départ quant au marquage symbolique de l'espace monastique.

Deux axes majeurs se croisaient à Sahagún, lesquels articulaient l'espace plus vaste de la Meseta, voire davantage. Les *loca sancta* avaient été prioritairement placés sur ces voies : la « *carrera zamorana* » positionnée selon un axe nord-sud, et l'ancienne voie romaine devenue par la suite chemin de Saint-Jacques, qui était orientée est-ouest. L'oratoire de la Vierge du Pont gardait l'accès en direction de Carrión, à l'est ; Perales agissant de même à l'ouest, en direction de León. Quant à l'axe nord-sud, qui était protégé par les autres ermitages, il préservait la zone incluse dans le *circuitum* des appétits de deux villes-châteaux, des pôles de domination qui avaient acquis une grande importance au cours du haut Moyen Âge, et qui relevaient du *realengo* : Cea et Grajal de Campos (Martínez Sopena, 1985 : 103-104).

Existe-t-il un lien entre la répartition topographique que nous venons d'observer et les *fueros* ? Nous le croyons, car de la même façon que les bornes qui définissaient matériellement les limites du monastère étaient fichées dans le sol, les lieux de culte, beaucoup plus importants que les premières, en ce sens qu'ils devaient favoriser le contact avec l'Au-delà, étaient, eux-aussi, ancrés dans une terre concrète. Et puisque nous savons que

le mouvement de « *re población* » avait été organisé autour de ces centres culturels, on imagine sans mal l'attachement que les habitants pouvaient éprouver pour les terres qu'ils cultivaient tout autour et qui, une fois réunies, avaient constitué un territoire. Du lien symbolique que les lieux de culte entretenaient avec la terre à celui, matériel, que les habitants maintenaient avec celle-ci, il n'est pas difficile de franchir le pas (Ubieto, 1987 : 19). Par ailleurs, si l'on songe au fait que le *dominium*, en tant que vecteur de la domination seigneuriale telle qu'elle a été mise en évidence par Alain Guerreau, était fondé sur les liens des hommes avec le sol, un élément que les chartes s'appliquaient systématiquement à proclamer, il nous est plus facile de comprendre que ces attitudes étaient très cohérentes. Quant au fait que ces liens étaient au cœur du système social du Moyen Âge, on peut *ipso facto* affirmer que l'énoncé du *circuitum* était un élément indissociable de la législation juridique, *forale*, dans ce qui constitue *in fine* la définition d'un modèle d'organisation spatiale et sociale.

Cela étant posé, on comprend que les bénédictins de Sahagún aient prioritairement dénoncé dans les *Crónica anónimas* les violences et les exactions que les *burgenses* commettaient à l'intérieur de cet espace immunitaire (Ubieto, 1987 : 47). Et selon ce même principe d'inaliénabilité, les chroniqueurs ne pouvaient admettre qu'un quelconque pouvoir, fût-il royal, remît en question ce qui avait été établi pour durer. Outre la nouvelle délimitation du territoire de l'immunité, signe perceptible de l'affection particulière qu'Alphonse VI éprouvait pour Sahagún, le roi s'efforça de compléter les garanties qu'il voulait accorder aux moines avant d'octroyer un *fuero* à la ville. En 1078, le monarque exonéra les vassaux dépendants du monastère du service de *fonsadera*, c'est-à-dire de la taxe que payaient ceux qui voulaient être exemptés du service militaire. Il interdit également à cette occasion de lever des hommes pour la guerre dans les domaines soumis à l'autorité des moines noirs (Herrero, 1988b : 45-46).

Deux ans plus tard, dans le texte qui ouvre le *Becerro Gótico*, et dont il ne nous reste qu'une seule copie, Alphonse VI confirma les bases légales de l'immunité en exonérant le monastère, ses églises et dépendances de toute obligation vis-à-vis du fisc royal (Herrero, 1988b : 69). Toujours est-il qu'après 1076, date de la dernière référence du rattachement de la zone de Sahagún au *castellum* de Cea, on ne trouve plus aucune allusion à ce district après l'expédition des privilèges successifs qui avaient défini ce qu'il est convenu d'appeler une aire de pureté (Herrero, 1988b : 53). Sahagún, comme Cluny, était ainsi devenue une zone « *sans château* » (Méhu, 2001 : 173-177). L'appareil législatif destiné à protéger *Domnos Sanctos* fut enfin complété, peu de temps avant la concession du for, par le privilège que Grégoire VII délivra à son profit, en 1083, et dans lequel il spécifia l'exemption du monastère vis-à-vis des autres juridictions, y compris de celle proprement épiscopale, étant entendu que, pour lui, l'abbaye du Cea devait être placée uniquement sous l'autorité directe du pape (Herrero, 1988b : 103). Le parallèle avec Cluny est ici tellement évident qu'il parut nécessaire au scribe de rappeler ce haut fait dans le corps du texte : « *sicut illud in Gallia ita istud in Hispania libertatis prerogativa clarescat et quod, oppitulante Deo, consimile erit in religione, per etiam sit apostolice sedis confirmatione* » (Herrero, 1988b : 104).

Du point de vue ecclésiastique, la région de Sahagún était rattachée au diocèse de León, hormis bien entendu le *cautum*, qui était devenu en quelque sorte un territoire d'exemption absolue. Pourtant, cette autonomie n'était pas totale, l'évêque *legionensis* étant en principe le prélat qui avait le droit et l'obligation, selon les préceptes du droit canon, de bénir les saintes huiles et de consacrer le saint chrême. C'est la réalité de cette charge qui explique que Pascal II ait autorisé le pasteur du diocèse à intervenir dans le *burgus* (Herrero, 1988b : 134), mais sous réserve d'agir de concert avec l'abbé, et avec l'accord explicite de

celui-ci (Fernández Flórez, 1991 : 44). Le texte que nous venons de citer est l'un des plus importants du cartulaire du monastère à cause de la relation directe qu'il entretient avec les chroniques. Aussi, n'est-il pas surprenant qu'il ait été placé en tête, tant du *Becerro II* que du cahier qui fut composé au XVIII^e siècle pour garantir la pérennité du domaine monastique. C'est en effet dans ce privilège de 1116 que le Saint Pontife dénonce les exactions que les « bourgeois » avaient commises contre les biens du monastère, qu'il condamne la construction d'un cimetière (Fernández Flórez, 1991 : 44) à l'intérieur de l'enceinte de pureté, et qu'il critique, enfin, parmi maints autres écarts, l'élaboration par les habitants de nouvelles normes juridiques qui visaient à remplacer le *fuero* que le roi leur avait accordé. L'essentiel de la trame des « chroniques anonymes » étant pour ainsi dire condensé en ces quelques lignes, il était ensuite bien difficile de contester une telle narration qui puisait ses fondements dans un argument d'autorité aussi puissant. Mais puisque la volonté du Souverain Pontife était d'apaiser la tourmente, il accorda à l'abbé le droit de punir et d'absoudre ceux qui s'étaient révoltés dans le *coto* :

« *E después, non contentos de las ynjuriosas palabras, començaron a meter las manos en ellos, despreçiendo al abbad e deshonorando a los monjes, quebrantando las leyes e costumbres puestas a ellos de la buena memoria rei don Alfonso e otras nuebas facièdo, según su boluntad* » (Ubieto, 1987 : 50).

Cet extrait ne parle pas explicitement de souillure, mais l'idée est bien présente. Des laïcs avaient attaqué les moines, des hommes d'Église qui avaient effectivement renoncé à la chair, et qui par conséquent étaient présumés purs, tout comme les lieux consacrés autour desquels ils vivaient. Porter atteinte à l'abbé et aux religieux étant l'une des plus fortes transgressions de la société médiévale, le processus de purification ne pouvait passer que par la repentance des coupables, c'était là la punition infligée par les autorités, mais aussi par le pardon de la part des offensés, cette vertu chrétienne qui, après l'absolution, était la seule qui permettait la recomposition du tissu social.

On sait que la question de la perception des dîmes que les fidèles devaient acquitter auprès des églises paroissiales fut un motif de constantes querelles qui empoisonnèrent les relations entre les différentes institutions religieuses. Celles-ci s'étaient lancées dans une compétition outrancière à laquelle n'échappa point l'abbaye de Sahagún et ses prieurés. Dans cette même lettre décrétale de 1116, le pape prohiba la construction de nouvelles églises à l'intérieur de la bourgade, si cela devait se faire contre la volonté de l'abbé. Sachant que la dîme était l'une des rentes parmi les plus lucratives de toutes, il n'est guère étonnant que l'on dispose d'une si abondante documentation sur ce délicat thème qui mettait en lice deux institutions ecclésiastiques, et plus particulièrement pour ce qui est des temples qui se trouvaient en dehors du *cautum*. Le différend entre l'évêque de León et les bénédictins de Sahagún venait certes de loin, mais il redoubla d'intensité peu de temps après qu'Alphonse VI eut prodigué les bienfaits que l'on connaît aux clunisiens. En 1091, Pedro, le titulaire du siège épiscopal de León, réclama à l'abbé Diego les *tercias* épiscopales des dîmes des églises qui étaient la propriété de *Domnos Sanctos*, mais qui se trouvaient dispersées dans le diocèse *legionensis*. Don Pedro argua que telle était la norme, même s'il était vrai que cette dernière n'avait pas été respectée depuis l'époque des terribles destructions qu'avaient commises les Sarrasins dans son diocèse (Ruiz Asencio, 1990 : 554). Le bras de fer n'en était qu'à ses débuts. Il tournera, les siècles passant, au profit de la cathédrale, mais pas dans l'immédiate fin du XI^e siècle. Voilà donc un indice supplémentaire qui explique que cette charte, capitale pour la communauté monastique, ait été placée parmi les premières du « monumental » *Becerro Gótico*.

Puisque l'évêque léonais voulait affirmer son autorité sur le territoire qu'il administrait, l'abbé de Sahagún entendait en faire autant sur le sien (Villacorta, 2004). C'est de cette manière que l'abbé Domingo obtint, par un privilège pontifical daté du 22 mars 1116 (Fernández Flórez, 1991 : 45-46), le droit de se dispenser des services apostoliques de son évêque de tutelle, au cas où celui-ci serait hostile à la communauté bénédictine des bords du Cea. Mais alors que les « *chroniques anonymes* » s'attachent à rappeler l'affaiblissement de Domnos Sanctos, consécutivement à la révolte des *burgenses*, on observe dans les diplômes de la pratique que l'institution avait curieusement réussi à renforcer ses prérogatives tout au long du XII^e siècle, et ce contre les cathédrales qui étaient pourtant alors en pleine phase d'expansion. Le testament que rédigea Alphonse VIII en 1204 est un document très éclairant quant au prestige qu'avaient à ses yeux les différentes institutions religieuses de son royaume au début du XIII^e siècle. Ainsi, après un long préambule de contrition, le monarque castillan établit la liste des legs qu'il destinait aux clercs de son royaume pour obtenir le pardon de ses péchés. Le roi fit fondre et façonner un certain nombre de vases destinés au culte, *calices*, qu'il entendait ensuite distribuer selon un ordre qui en dit long sur le poids des organisations religieuses de l'Espagne de son temps (González, 1960 : 347). Cette véritable hiérarchie ecclésiastique et géographique confirme, si besoin était, l'éloignement dans lequel le pouvoir politique tenait à cette époque les moines noirs. Pourtant, et en dépit des faibles appuis monarchiques dont bénéficiaient les religieux de Sahagún, ils parvinrent à écarter l'évêque de León de leur territoire immunitaire tout au long du XII^e siècle.

Nous avons vu que, en 1116, Pascal II avait reconnu à l'abbé le droit de recourir à un autre évêque que celui de León, lorsqu'il y aurait un différend entre les deux hommes pour bénir le saint chrême et les saintes huiles que le pasteur devait distribuer aux églises qui dépendaient de Domnos Sanctos (Fernández Flórez, 1991 : 46). Ce privilège fut confirmé par Eugène III, en 1148, mais il fut augmenté cette fois-ci du droit qu'il donnait à l'abbé d'accepter, ou de refuser, la construction de nouvelles églises : « in prefata Sancti Facundi uilla » (Fernández Flórez, 1991 : 206-207). Certes, et comme le voulait la coutume, Alexandre III confirma en 1161 les documents que ses prédécesseurs avaient délivrés, tout en les améliorant au profit des moines, et en précisant une fois encore les limites du *cautum* qu'il déclara : « ab omni ecclesiastice seu secularis potestatis iugo liberum fore statuimus » (Fernández Flórez, 1991 : 286-287)⁴. Tout porte à croire que les relations du monastère du Cea avec Alexandre III furent optimales, comme l'atteste le nouveau privilège que le pape délivra à l'intention de la communauté, en 1163, et au terme duquel il accorda à l'abbé Domingo III le droit juridictionnel d'exercer le pardon dans la ville et dans le territoire qui était assujéti à l'immunité, en même temps que celui de porter la mitre (Fernández Flórez, 1991 : 300 ; 302-304 ; 311). Les révoltés du temps d'Urraque étaient alors bien loin, mais non point les troubles qui, eux, n'avaient jamais cessé. Au fur et à mesure que la contestation des *burgenses* s'amplifia, le dispositif juridico-ecclésiastique alla se renforçant. Célestin III accorda à l'abbé, en 1194, le droit de bénédiction : « sollempnem et pontificalem » et la protection contre toute forme d'excommunication des moines, autre que celle émanant du propre pontife (Fernández Flórez, 1991 : 509-510).

⁴ « cum cauto, per illum pontem de illa calciata que discurrit ad Moratinos et uadit ad Uallem de Seuero, et per Otero de Pastores et reuertitur ad terminum qui discurrit de Sancta Helena ad Graliare ; ex altera, uero, parte, de carrera que discurrit de Graliare, subtus Sanctam Engratiam ad Uallem Ratarii, et inde per Uallem Ratarii usque in Uillam Ambrin, ad Perales, ad illum fitum ; et de illo fito ad Ferrerolos, ad Sanctam Columbam et figit in Trianos ; et a termino de Trianos uadit ad Sanctum Stephanum, in amnem Aradoi ; et inde ad illum pontem de illa calciata ».

Célestin III, bien plus encore qu'Alexandre III, fut très favorable à la maison de Sahagún et n'oublia pas de rappeler, dans plusieurs de ses décrétales, les moments très agréables qu'il avait passés dans cet endroit : « ita nos, qui aliquando personaliter in ipso monasterio fuimus, et manifesta facie uidimus habitantium in ibi puritatem » (Fernández Flórez, 1991 : 505-509), en reconnaissance de quoi il octroya quelques faveurs aux abbés locaux. Ainsi, Jean I^{er} fut autorisé à porter les vêtements liturgiques les plus solennels, comparables à ceux d'un évêque. Et puisque l'autorité juridictionnelle abbatiale était contestée dans l'aire de justice qui était la sienne, il n'y avait pas de meilleur remède contre cela que d'employer un rituel et un appareil des plus éprouvés. De plus, au cas où cette imposante mise en scène n'aurait pas suffi, le Pontife Romain la mit en relation avec des extraits des Saintes Écritures, pour mieux renforcer le rayonnement et la *potestas* de l'abbé dans ses domaines.

La dernière charte que nous citerons à propos de la zone exempte qui relevait de l'abbé de Sahagún —et que l'on doit à Célestin III— est très évocatrice, non seulement des usages médiévaux qui se rapportent à l'écrit, mais aussi des manières de régler les conflits dans une société qui était en train d'évoluer vers des pratiques procédurières de plus en plus pointues et efficaces (Madero, 2004). En 1194, le pape autorisa l'abbé de Sahagún à ne pas communiquer à la partie adverse —i.e. les « bourgeois »— tout document écrit, sachant que celui-ci courait le risque d'être retranscrit (Fernández Flórez, 1991 : 511). Mais alors que la *Liber Testamentorum Sancti Facundi* était achevé depuis quelques décennies déjà, c'est pourtant dans ce codex qu'étaient compilés les documents les plus anciens qui étaient censés faire foi, quoiqu'il était peu probable que les clercs eussent couru le risque de sortir de leurs archives les parchemins originaux pour les montrer aux plaignants. Par conséquent, faute de pouvoir copier l'original, et puisqu'il fallait bien s'appuyer sur des preuves matérielles, Célestin III autorisa les moines de Saint-Facond à lire à voix haute leurs documents devant les juges (Madero, 2004 ; Alfonso - Jular, 2000). Au cas où un désaccord aurait surgi à propos de l'un des paragraphes du texte, seul cet extrait pouvait être retranscrit et présenté à la partie contraire. Telle est la parade que les ecclésiastiques bénédictins trouvèrent pour préserver les droits sur leurs domaines, dont le *cautum*, même si leurs adversaires étaient, de toute façon, privés de contester la *corroboratio*, mais aussi la liste des cosignataires et des témoins.

En 1255, Alphonse X passa la période de Pâques à Sahagún, où il ne demeura pas moins de trois semaines pour tenter de résoudre les conflits qui perduraient entre les moines et les habitants. Profitant de son séjour dans la ville du Cea, le monarque demanda aux moines de construire un autel dans l'abbatiale en l'honneur de saint Clément. De même, il fonda à cette occasion une chapellenie qu'il dédia à la Vierge et au Saint Esprit (Ubieto, 1987 : 160-161). De toute évidence, Facond et Primitif avaient sombré dans un relatif oubli, la puissance de leur vénération n'opérant plus tant leur geste ne correspondait plus à la spiritualité qui était en vogue à ce moment-là. L'attrait qu'avait exercé leur dévotion (Suárez González, 2004) n'allait cesser de s'amoinrir, au point que la mort des deux frères en vint à être négligée. C'était une fête qui n'était déjà plus observée à la fin du XIII^e siècle (Pérez-Embid, 2002 : 312) et qui, comme telle, fragilisa la domination des moines sur le *cautum* et sur ce qui était son cœur : la propre ville de Sant Facund.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES :

- ALFONSO, I. et JULAR, C. (2000) « Oña contra Frías o el pleito de los cien testigos : una pesquisa en la Castilla del siglo XIII », *Edad Media. Revista de Historia*, 3, p. 61-88.

- AYALA de, C., BURESI, P., JOSSERAND, Ph., (dir.), (2001), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- BANGO TORVISO, I. G. (1975), « Atrio y pórtico en el románico español : concepto y finalidad civico-litúrgica », *Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología*, 41, p. 175-188.
- *Id.* (1992), “El camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España”, *XVIII Semana de estudios medievales de Estella. Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval*, Pampelune, Gobierno de Navarra, p. 121-155.
- BURESI, P. (2000), “Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne aux XI^e - XIII^e siècles”, *Religions et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, PUPS, p. 333-350.
- CARRERA de la RED, M. F. (1986), « Estudios de toponomástica leonesa : estudio del coto de Sahagún », *Archivos Leoneses*, 79-80, p. 347-363.
- FAVREAU, R. (1997), *Épigraphie médiévale*, Turnhout, Brepols.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. (1991), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. IV (1110-1199)*, León, CEISI.
- *Id.* (1994), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. (857-1300) V. (1200-1300)*, León, CEISI.
- GARCÍA de la BORBOLLA, A. (2005), « El culto y la devoción al *lignum crucis* en los reinos occidentales de la Península Ibérica (VII-XV) », *Reliques et sainteté dans l’espace médiéval*, Jean-Luc Deuffic (éd.), *Pecia*, 8-11, p. 565-600.
- GIL FERNÁNDEZ, J., MORALEJO, J. L. et RUIZ de la PEÑA, J. I. (éd), (1985), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Université d’Oviedo.
- GONZÁLEZ, J. (1960), *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 t., Madrid, CSIC.
- GUERREAU, A. (1998), « Espace social, espace symbolique à Cluny au XI^e siècle », *L’ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Jacques Revel et Jean-Claude Schmitt (éds.), Paris, Gallimard, p. 167-191.
- HENRIET, P. (2003a), « Les clercs, l’espace et la mémoire », *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentation de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale (IX^e - XIII^e siècle)*, Patrick Henriet (dir.), *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. Annexe 15, Lyon, ENS éditions, p. 11-25.
- *Id.* (2003b), « L’espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX^e - XIII^e siècle) », *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentation de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale (IX^e - XIII^e siècle)*, Patrick Henriet (dir.), *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. Annexe 15, Lyon, ENS éditions, p. 81-127.
- *Id.* (2008), « Territoires, espaces symboliques et “frontières naturelles”. Remarques sur la carte diocésaine hispanique du XII^e siècle », *L’espace du diocèse. Genèse d’un territoire dans l’Occident médiéval (V^e - XIII^e siècle)*, Florian Mazel (dir.), Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 287-307.
- HERRÁEZ ORTEGA, M. V. (dir.) (2000), *Esplendor y decadencia de un monasterio medieval. El Patrimonio artístico de San Benito de Sahagún*, León, Université de León, 2000.
- HERRERO de la FUENTE, M. (éd.) (1988a), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. II (1000-1073)*, León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”.
- *Id.* (1988b), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. III (1073-1109)*, León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”.
- IOGNA-PRAT, D. (2006), *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge (v. 800 - v. 1200)*, Paris, Le Seuil.
- LAUWERS, M. (2005), *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terres des morts dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubier.

- MADERO, M. (2004), *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonio en la Castilla del siglo XIII*, Salamanca, Université de Salamanca.
- MARTÍNEZ SOPENA, P. (1985), *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*, Valladolid, Diputación provincial.
- MÉHU, D. (2000), « Les cercles de la domination clunisienne », *Annales de Bourgogne*, 72, p. 337-396.
- *Id.* (2001), *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny, X^e - XV^e siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- MERÊA, P. (1932) « En torno da palavra couto », *Estudios de Historia do Direito*, Coimbra, p. 109-135.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M. (1976), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, Centro de estudios e investigación "San Isidoro".
- *Id.* (1980), *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X. Paisajes agrarios, producción y expansión económica*, Salamanca, Ediciones de la Universidad.
- PÉREZ GIL J. et SÁNCHEZ BADIOLA J. J. (2002), *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular: Alfonso VI y Sahagún*, León, Université de León.
- PÉREZ-EMBIID WAMBA, J. (2002), *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Université de Huelva.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. (1958), « Nuevas inscripciones sepulcrales », *Archivos Leoneses*, 12, p. 309-316.
- RUIZ ASENCIO, J. M. (1990), *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230). IV (1032-1109)*, León, CEISI.
- SANTOS COCO, F. (éd.) (1921), *Historia silensis*, Madrid, JAEIC.
- SILVA y VERÁSTEGUI, S. de (1992), « Un ciclo inédito del martirio de los santos Facundo y Primitivo, patronos del monasterio de Sahagún, en un leccionario del siglo XII », *Archivos Leoneses*, 91-92, p. 391-398.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. (2004), « Dos calendarios litúrgicos leoneses de la segunda mitad del siglo XII », *Memoria Ecclesiae. Hagiografía y archivos de la Iglesia. Santoral hispano-mozárabe en les diócesis de España*, XXV, p. 161-186.
- VILLACORTA RODRÍGUEZ, T. (2004), « Conflictos de jurisdicción entre el obispo de León y el abad del monasterio de Sahagún », *Estudios dedicados a José María Fernández Catón*, 2 t., t. 2, León, CEISI, p. 1445-1496.
- UBIETO ARTETA, A. (éd.) (1987), *Crónicas anónimas de Sahagún*, Saragosse, Anubar.

RESUMÉ : L'opposition binaire, si particulière de la pensée médiévale, articulait l'espace en confrontant les pôles négatifs à ceux qui étaient réputés positifs. Au nombre de ces derniers, les territoires immunitaires monastiques ont joué un rôle non négligeable dans la structure spatiale des royaumes chrétiens ibériques. Le « cautum » de Sahagún est à cet égard exemplaire. Placé à la limite des diocèses de León et de Palencia, mais aussi à la frontière de León avec la Castille, c'est autour de cette singulière imbrication, en fait véritable espace interstitiel, et au regard de ses implications sociales que j'entends construire mon exposé.

Mots-clés : Moyen Âge - Castille - Sahagún - espace sacré - territoire - limites

RESUMEN : La oposición binaria, tan singular en pensamiento medieval, estructuraba el espacio oponiendo los polos negativos a aquellos que se consideraban positivos. Entre estos últimos, los territorios de inmunidad monástica desempeñaron un papel de primer orden en cuanto al diseño espacial de los reinos cristianos peninsulares se refiere. El coto de Sahagún, tan singular a muchos efectos, fue uno de ellos. Situado en el límite diocesano entre León y Palencia, pero también en medio de la frontera entre Castilla y León, este espacio nos servirá para analizar las relaciones sociales que en él se desarrollaron.

Palabras clave: Edad Media - Castilla - Sahagún - espacio sagrado - territorio - límites

Mots clé: Moyen Âge – Castille – Sahagún – espace sacré – territoire – frontières

Palabras clave : Edad Media – Castilla – Sahagún – espacio sagrado - fronteras

Keyboards: Middle Ages - Castile - Sahagún - sacred space - territory - boundaries