

# Saint Jacques et la France

Sous  
la direction  
d'Adeline  
Rucquoi



# Saint Jacques et la France

Actes du Colloque des 18 et 19 janvier 2001  
à la Fondation Singer-Polignac

Réunis sous la direction d'Adeline Rucquoi

Vicente Almazán, Nicole Bériou, Denis Bruna,  
Manuel C. Díaz y Díaz, Francesca Español,  
Pascal Even, Jacques Fontaine,  
Pierre-Gilles Girault, Jean Glénisson, Patrick Henriet,  
Humbert Jacomet, Philippe Josserand, Jean Mesnard,  
Maria Luisa Melero-Moneo, Marie Anne Polo de Beaulieu,  
Anne Prache, Francis Rapp, Annie Saunier, Michel Zink

*Cerf-Histoire*

LES ÉDITIONS DU CERF  
[www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr)

PARIS

2003

« CAPITALE  
DE TOUTE VIE MONASTIQUE »,  
« ÉLEVÉE ENTRE TOUTES  
LES ÉGLISES D'ESPAGNE »

CLUNY ET SAINT-JACQUES AU XII<sup>e</sup> SIÈCLE

PATRICK HENRIET,  
*université de Paris IV-Sorbonne/CNRS.*

Commençons par la lecture de deux textes. L'un est médiéval, l'autre date à peine d'un demi-siècle. Tous deux établissent clairement un rapport privilégié entre deux des plus grands sanctuaires de la Chrétienté occidentale, Cluny et Compostelle, mais sur des bases, comme on va le voir, assez différentes. Le premier est extrait du *Registrum* de l'église de Santiago, plus connu sous le nom d'*Historia compostellana*. Il a été écrit entre 1107 et 1113 :

En arrivant à Cluny, capitale de toute vie monastique, le susdit évêque, entouré d'une très grande et très sainte vénération, fut reçu familièrement et de façon spéciale, avec diverses processions, dans la béatitude de cette très sainte congrégation, dont sans aucun doute nous pensons qu'elle existe là de par la volonté divine. Nous savons en effet que Cluny l'emporte sur tous les monastères en sainte religion, en charité et en dignité, et nous aussi nous avons pu vérifier que sa charité est abondante et toujours disponible pour ceux qui s'y rendent <sup>1</sup>.

---

1. *Cum autem ad Cluniacum, videlicet ad caput totius monastice religionis, prefatus episcopus tot et tantis sacris venerationibus insignitus accederet, apud beatudinem illius sanctissime congregationis, quam ibi divinitus profecto esse credimus, variis ordinibus processionum intervenientibus familiariter ac specialius est susceptus. Sicut enim qualitate sancte religionis ac quantitate caritative digni-*

Nous avons donc là un témoignage hispanique – l’auteur, Nuño Alfonso, était trésorier de l’église de Santiago et devint évêque de Mondoñedo en 1113 – qui fait de Cluny à la fois une alliée privilégiée du siège galicien, la capitale du monde monastique dans son ensemble, et enfin un lieu attractif dispensant la *caritas*, notion infiniment plus complexe et chargée de sens que notre « charité<sup>2</sup> ».

Le second texte est extrait des *Vies des saints et des bienheureux* éditées par les bénédictins de Paris, en douze tomes, dans les années 1940. À bien des égards anodin, il offre l’avantage de résumer en peu de mots ce qui a longtemps constitué, au moment d’analyser les rapports entre Cluny et Saint-Jacques, une sorte de discours officiel. Ces rapports sont cette fois-ci envisagés depuis la Bourgogne et non depuis la Galice.

Au XII<sup>e</sup> siècle, les pèlerins obstruent les routes. Ce sont probablement les grands abbés de Cluny qui ont organisé, dès le XI<sup>e</sup> siècle, les processions de fidèles vers la Galice. C’était un moyen de ravitailler la catholique Espagne dans sa croisade perpétuelle contre le Maure. De ces pieux visiteurs, beaucoup lavaient leurs péchés dans le sang des mécréants<sup>3</sup>.

Ici, Cluny n’est plus un lieu de visite, mais le centre organisateur d’un pèlerinage qui aboutit à Compostelle. On est passé d’une logique centripète à une logique centrifuge. Le pèlerinage est une croisade pénitentielle (« beaucoup lavaient leurs péchés ») orchestrée depuis Cluny, mais il est aussi intimement lié à la notion d’identité hispanique, laquelle se définit avant tout par la lutte contre « le Maure ».

En 1949, le court texte des bénédictins de Paris n’innovait guère car il se situait en aval d’une tradition historiographique

---

*tatis Cluniacum ab omnibus monasteriis fere distare cognovimus, ita caritatem ipsius omnibus intervenientibus largifluam ac paratissimam constare sentimus*, Emma FALQUE (éd.), *Historia compostellana*, I, 16, 5, Turnhout, 1988 (*Corpus christianorum, Continuatio medievalis*, LXX), p. 38 (désormais HC).

2. Sur Nuño Alfonso, voir Ludwig VONES, *Die « Historia compostellana » und die Kirchenpolitik des Norwestspanischen Raumes, 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Pappstum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Cologne-Vienne, 1980 (Kölner Historische Abhandlungen, 29), p. 45-49. Sur la *caritas*, voir Anita GUERREAU, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania*, 60/1, 2000, p. 27-62 (la « charité comme lien social », p. 34-38).

3. *Vies des saints et des bienheureux selon l’ordre du calendrier*, VII, juillet, par les RR. PP. Bénédictins de Paris, Paris, 1949, p. 612 (« Jacques le Majeur »).

liant étroitement Cluny, le culte jacobéen et la croisade contre les Maures. Ce schéma, qui mériterait sans doute une étude spécifique, s'était développé pour l'essentiel depuis la France. Dès 1912, Joseph Bédier avait souligné que le *Liber sancti Jacobi* était une œuvre de propagande clunisienne, liée aux intérêts du monastère et à l'organisation du pèlerinage<sup>4</sup>. Cette orientation se retrouve ensuite, à des degrés divers, dans les travaux de Marcelin Defourneaux, d'Émile Magnien et surtout d'Émile Mâle<sup>5</sup>. L'intérêt de Cluny pour la péninsule Ibérique semblait alors corroborer la thèse, plus ou moins nuancée, d'une organisation de la « croisade d'Espagne » depuis le monastère bourguignon. Celle-ci avait été défendue dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par Ernest Petit, suivi de Prosper Boissonnade, de Maurice Chaume et, à nouveau, de Marcelin Defourneaux<sup>6</sup>. Hors de France même, ces thèmes ne restaient pas sans écho. Ainsi en Allemagne, Georg Schreiber critiquait le peu d'attention portée par les chercheurs de son pays aux relations entre Cluny et Saint-Jacques, et dès 1936, il rendait hommage à Mâle et à Bédier<sup>7</sup>. Cluny était « favorable à Saint-Jacques depuis les

4. Joseph BÉDIER, *Les Légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, III, Paris, 1929<sup>3</sup>, p. 90 s., p. 384 (« La même abbaye de Cluny qui au XI<sup>e</sup> siècle avait enrôlé des aventuriers pour le service de Dieu suscite au XII<sup>e</sup> siècle la Chronique de Turpin en vue d'enrôler des pèlerins pour le service de saint Jacques »), et IV, p. 410 (« L'abbaye de Cluny, qui a tant exploité, pour le bien des pèlerinages qu'elle organisait vers la Galice, les légendes des chansons de geste »).

5. Émile MÂLE, *L'Art religieux du Moyen Âge en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, Paris, 1922, p. 291-292 ; Marcelin DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949, p. 71 s. ; Émile MAGNIEN, « Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et l'expansion de l'ordre de Cluny », *Bulletin trimestriel du Centre international d'études romanes*, 3 (1957), p. 3-17. Ces lignes doivent beaucoup à Peter SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974, p. 3-7.

6. Ernest PETIT, « Croisades bourguignonnes contre les sarrasins d'Espagne au XI<sup>e</sup> siècle », *Revue historique*, 30 (1886), p. 259-272 ; Prosper BOISSONNADE, « Cluny, la papauté et la première grande croisade internationale contre les sarrasins d'Espagne. Barbastro (1064-1065) », *Revue des questions historiques*, 3<sup>e</sup> sér., 21 (1932), p. 257-330 ; Maurice CHAUME, « En marge des croisades bourguignonnes d'Espagne », *Annales de Bourgogne*, 9 (1937), p. 68-73, et ID., « Les premières croisades bourguignonnes au-delà des Pyrénées », *Annales de Bourgogne*, 18 (1946), p. 161-165 ; M. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne*, p. 131 s.

7. Georg SCHREIBER, *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und iberio-amerikanis-*

origines<sup>8</sup> ». Surtout, depuis les États-Unis, Américo Castro assignait un rôle important à Cluny dans sa grande et influente synthèse sur la « réalité historique de l'Espagne ». Les clunisiens y étaient accusés d'impérialisme, selon un schéma comparatiste qui renvoyait à la France napoléonienne aussi bien qu'aux pays anglo-saxons des années 1950. En contrôlant le chemin de saint Jacques, Cluny s'assurait en effet des revenus équivalents à ceux du pétrole iraquien de l'époque contemporaine... Quant à l'abbé Hugues de Semur, il était rien moins qu'un autre Napoléon<sup>9</sup>. Si cette orientation a laissé des traces, elle a cependant été contestée, ainsi que l'on pouvait s'y attendre, par Claudio Sánchez Albornoz, le grand ennemi de Castro. « Don Claudio » faisait volontiers des clunisiens des faussaires invétérés, corrupteurs des anciennes traditions hispaniques, mais il niait cependant tout rôle à Cluny dans l'organisation du pèlerinage<sup>10</sup>.

En règle générale, l'historiographie contemporaine est infiniment plus mesurée. Plus personne ne croit réellement à une organisation du pèlerinage par et depuis Cluny, le rôle du monastère bourguignon dans l'idée de guerre sainte, et surtout dans l'organisation de croisades destinées à « libérer » la péninsule du joug musulman, a été révisé à la baisse. Enfin, les implantations clunisiennes d'Espagne ont fait, et font actuellement, l'objet de recherches rigoureuses et détaillées<sup>11</sup>. Les

---

*cher Sakralkultur*, Düsseldorf, 1936 (Forschungen zur Volkskunde, 22/24), p. 96-98. Face à Sackur, Schreiber évoque les matériaux rassemblés par Bédier (« Das von Bédier ausgebreite Quellematerial wirkt überzeugend », p. 96). Les spécialistes allemands de Cluny (Sackur, Tomek, Jordan, Storm, Hilpisch, Erdmann et lui-même) se sont occupés des premiers temps de Cluny, des relations avec l'Empire et de l'opposition à Cîteaux, au détriment du rôle de Cluny dans l'histoire du pèlerinage (*ibid.*, p. 97).

8. « Kluny war eigentlich von Haus aus jakobusfreundlich », *ibid.*, p. 97, cité par P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 4.

9. Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*, Mexico, 1962<sup>2</sup> (1<sup>re</sup> éd. 1954 ; trad. fr. sous le titre *Réalité de l'Espagne : Histoire et valeurs*, Paris, 1963), p. 373 ; voir P. HENRIET, « Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? Cluny dans l'historiographie espagnole (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », *Revue Mabillon*, n. s. 11 (= t. 72) (2000), p. 135-159, ici p. 156-157.

10. Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, I, Barcelone, 1991 (1<sup>re</sup> éd. 1956), p. 280-281, et P. HENRIET, « Moines envahisseurs... », p. 154-156.

11. Voir en particulier Dominique IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1050*, Paris, 1998, p. 324-332, et la présentation du projet commun des universités de Valladolid et de Münster dans *Revue Mabillon*, n. s. 11 (= t. 72) (2000),

remarques qui suivent ont donc pour objet, d'une part, de présenter rapidement ce que l'on sait aujourd'hui des relations entre Cluny et Compostelle, envisagé dans sa double dimension de siège épiscopal et de lieu de pèlerinage, d'autre part d'analyser les raisons qui poussèrent deux des plus grands centres culturels de l'Occident médiéval à se rapprocher jusqu'à nouer, au XII<sup>e</sup> siècle, une alliance particulièrement solide. L'analyse doit donc se situer sur deux plans complémentaires : celui des *realia* d'une part, avec les donations, les voyages, les monuments, les éléments de culte, etc., mais aussi celui des représentations. En effet, si le rôle de Cluny dans l'histoire de Compostelle ou celui de Compostelle dans l'histoire de Cluny sont une chose, l'image que l'on fabriqua de Compostelle à Cluny, ou de Cluny à Compostelle, en est une autre.

### « La voie qui mène à Saint-Jacques ».

#### **Implantation clunisienne et lieux de culte en Péninsule.**

On ne détaillera pas ici les étapes et les modalités de l'implantation clunisienne en péninsule, sujet déjà fort bien étudié, en particulier par Peter Segl<sup>12</sup>. Contentons-nous donc de quelques rappels, puis de quelques remarques. Il convient en effet, pour commencer, de situer les établissements clunisiens par rapport au « chemin de saint Jacques ».

L'introduction de Cluny en Espagne s'est opérée en deux étapes. Dans un premier temps, à partir des années 1030, des monastères aragonais et castillans, tels que San Juan de la Peña ou San Salvador de Oña, ont adopté une partie au moins des coutumes clunisiennes. Cette évolution a été favorisée par des souverains désireux d'ouvrir leurs royaumes aux courants monastiques d'outre-Pyrénées tout en s'associant à un monastère déjà perçu comme prestigieux entre tous<sup>13</sup>. Les donations d'établissements hispaniques à Cluny ne surviennent qu'un demi-siècle plus tard, à partir du règne d'Alphonse VI. Entre 1072 et 1143, ce sont environ vingt-cinq établissements qui,

p. 285-286. Mise à jour récente sur la présence clunisienne en Espagne : P. SEGL, « Die Cluniazenser in Spanien – Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts », dans G. MELVILLE et J. OBERSTE (dir.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998 (Vita regularis, 7), p. 537-558.

12. P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*.

13. *Ibid.*, p. 32-46.

avec des succès inégaux, sont passés sous le contrôle direct de l'établissement bourguignon<sup>14</sup>. Quatre zones se détachent, que ce soit par le nombre des donations ou par leur importance stratégique : il s'agit de la Tierra de Campos, de la Rioja, du León et de la Galice. Plusieurs des établissements concernés se trouvent situés sur le Chemin de saint Jacques, comme permet de le constater la simple consultation d'une carte. La *via qui discurrit ad sancto Iacobo* est de surcroît mentionnée dans plusieurs documents<sup>15</sup>. Il reste à savoir comment interpréter ce fait. Ainsi, lorsque l'on a remarqué qu'une formule de ce type se trouve dans trois des sept premières donations à Cluny, le commentaire peut emprunter deux directions totalement opposées. On peut en effet rapporter le fait à l'intérêt clunisien pour le pèlerinage, ou bien à la volonté royale de placer l'allié bourguignon sur la route du sanctuaire apostolique<sup>16</sup>. Mais de mauvais esprits pourraient aussi faire remarquer que Saint-Isidore de Dueñas, premier monastère offert à Cluny, n'est pas sur l'une des grandes routes de pèlerinage, ou bien que quatre des sept premières donations se situent dans une autre logique...

Cette mention de la *via qui discurrit ad sancto Iacobo* est sans doute aussi un moyen de situer géographiquement, au moyen d'une référence familière et connue de tous, tel ou tel établissement. Mais il peut aussi s'agir de rappeler que l'accueil des pèlerins et le soin aux malades font partie des tâches

14. Pour une liste des établissements clunisiens (susceptible de quelques retouches), Dietrich POECK, *Cluniacensis ecclesia : der cluniacensische Klosterverband, 10-12 Jahrhundert*, Munich, 1998 (Münstersche Mittelalterschriften, 71). Dans la recherche « moderne », l'un des premiers bilans « raisonnables » (voire le premier) est celui d'Ulysse ROBERT, « État des monastères espagnols de l'ordre de Cluny aux XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, d'après les actes des visites et des chapitres généraux », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XX (1892), p. 321-431 (suivi de Fidel FITA, « La provincia cluniacense en España », p. 431-432).

15. Ainsi pour Saint-Zoïle de Carrión en 1076 : Julio A. PÉREZ CELADA, *Documentación del monasterio de san Zoilo de Carrión (1047-1300)*, n° 7, Palencia, 1986 (Fuentes medievales castellano-leonesas, 100), p. 16 ; pour Sainte-Columba de Burgos (1081) : Auguste BERNARD et Alexandre BRUEL, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (dorénavant BB), IV, n° 3582 ; pour Santa María de Najera (1079), Ildefonso RODRÍGUEZ DE LAMA, *Colección diplomática medieval de la Rioja (923-1225)*, n° 36, t. II, Logroño, 1976, p. 88.

16. Voir Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*, II. *La difusión de la « Regula Benedicti »*, León, 1973 (Fuentes y estudios de historia leonesa, 10) p. 943-944, et John WILLIAMS, « Cluny and Spain », *Gesta*, 27 (1988), p. 93-101, ici p. 96.



monastiques au même titre que l'*opus Dei*. Ainsi, en 1079, l'acte de donation de Santa María de Nájera précise bien que les largesses royales permettront de nourrir et de vêtir les moines, mais aussi d'aider les hôtes les plus pauvres et les pèlerins<sup>17</sup>. Cependant, une telle mention montre davantage la prise en compte de l'aumône dans la politique monastique d'Alphonse VI qu'un intérêt pour un pèlerinage télécommandé depuis Cluny. De façon générale, on s'accorde généralement à reconnaître aujourd'hui que la pénétration clunisienne en péninsule Ibérique a bien plus été le fait de rois et d'aristocrates, soucieux de combiner garanties liturgiques, intérêts politiques et sacralisation de leurs territoires, plutôt que de Cluny même. Plusieurs exemples prouvent d'ailleurs que ce monastère, autrefois présenté comme un parangon d'impérialisme ecclésiastique au XI<sup>e</sup> siècle, a dans certains cas refusé des donations, en particulier lorsqu'elles étaient situées trop près de la frontière avec l'islam<sup>18</sup>. Si l'on reprend les quatre zones d'implantation clunisienne en péninsule, les intérêts politiques des souverains hispaniques, ou des grands aristocrates qui ne tardèrent pas à les imiter, semblent indéniables<sup>19</sup>. Ainsi, au début des années 1070, la Tierra de Campos était une zone frontière entre la Castille et le León, qu'Alphonse VI venait de réunir. Sans doute s'agissait-il alors de consolider la possession d'une zone perçue comme exposée aux menaces de l'aristocratie castillane, aristocratie dont le roi, Sanche II, avait été tué en 1072<sup>20</sup>. Il n'est donc pas indifférent de constater que c'est aussi dans cette région qu'Alphonse VI dote, à la même époque, le comte Pedro Ansúrez. Or celui-ci était alors l'un des premiers fidèles du roi et sa famille devait rapidement s'affirmer, en particulier à Carrión, comme l'un des principaux

---

17. *Concedo pro victum ac vestium servorum Dei in ipso monasterio deservientium, vel in elemosinis pauperum, ospitum et peregrinorum*, éd. I. RODRIGUEZ DE LAMA, p. 89.

18. Ainsi en 1066, l'aristocrate catalan Arnal Mir de Tost offre à Cluny sa fondation de Saint-Pierre d'Ager (*BB*, n° 3409). En 1074 un autre aristocrate, Mir Gèribert, tente d'installer des clunisiens dans sa fortification de Roda (*BB* 3465). Or dans aucun des deux cas Hugues n'a donné suite à ces donations, ce qui peut sans doute être interprété comme la crainte d'envoyer des moines dans des régions de frontière jugées trop dangereuses. Voir Armin KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen, 1993 (Beihefte der Francia, 32), p. 224.

19. Voir P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 207-217.

20. *Ibid.*, p. 208-210.

soutiens de Cluny<sup>21</sup>. Ailleurs, avec la très importante donation de Santa María de Nájera, c'est certainement la possession de la Rioja, annexée en 1076, qu'il s'agissait d'affirmer<sup>22</sup>. De leur côté, les nombreuses donations galiciennes, plus tardives, se situent surtout sous le règne d'Urraca. Le contexte est alors celui d'une guerre civile entre la reine, son époux Alphonse le Batailleur et la grande aristocratie locale. On sait, en particulier depuis Charles Bishko, à quel point les bienfaits concédés à Cluny sont le reflet de manœuvres liées à la lutte pour le pouvoir ainsi qu'à la nécessité de se constituer des alliances<sup>23</sup>. On voit donc bien ici que tout ce qui est galicien ne renvoie pas nécessairement au culte de saint Jacques. Si Diego Gelmírez, évêque puis archevêque de Compostelle, a joué un rôle important dans plusieurs donations, c'est parce qu'il était lui-même partie prenante dans la lutte<sup>24</sup>.

Situés sur la route de saint Jacques, les différents établissements pouvaient d'autre part se situer géographiquement par une référence au pèlerinage sans entrer pour autant, du point de vue de leur identité propre, dans une relation de dépendance envers l'apôtre. Ils pouvaient en effet mettre en avant l'excellence de leurs saints locaux, ce qui, sans remettre en cause le rayonnement jacobéen, relativisait néanmoins la nécessité de se rendre jusqu'en Galice. Des établissements tels que Saint-Isidore de León ou Saint-Sauveur d'Oviedo en sont de bons exemples, mais certains des plus importants établissements clunisiens n'étaient pas en reste<sup>25</sup>. Ainsi Nájera, où les

21. P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 209. Pedro Ansúrez confirme d'ailleurs la donation de Saint-Isidore de Dueñas (1073), premier établissement clunisien en péninsule (*BB*, IV, n° 3452, p. 562).

22. Paul KEHR (éd.), *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia*, 2, Berlin, 1928, p. 59 ; P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 211 ; Bernard REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI : 1065-1109*, Princeton, 1988, p. 68 s.

23. Charles Julian BISHKO, « The Cluniac Priors of Galicia and Portugal : Their Acquisition and Administration, 1075-c.1230 », *Studia Monastica*, 7 (1965), p. 305-356 (repris dans *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Aldershot, 1984, n° XI).

24. Voir *infra*.

25. Pour Saint-Isidore, J.-W. WILLIAMS, « León : the Iconography of the Capital », dans Thomas N. BISSON (éd.), *Cultures of Power. Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphie, 1995, p. 231-258, et P. HENRIET, « *Rex, lex, plebs*. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI-XIII<sup>e</sup> siècles) » (Actes du colloque *Mirakel im Mittelalter*, M. HEINZELMANN et K. HERBERS (dir.), Weingarten, avril 2000), à paraître dans la collection « Beiträge zur Hagiographie », Bd. 3, Stuttgart, 2002, p. 334-350. Sur

rois navarrais avaient en vain tenté d'installer les prestigieuses reliques de saint Émilien de la Cogolla, était placé sous la protection de la Vierge et devait développer, au moins à partir du XII<sup>e</sup> siècle, une légende de fondation qui faisait pendant à la fierté d'être un établissement clunisien<sup>26</sup>. Sahagún, exception faite d'une brève parenthèse en 1132, ne fut pas rattaché à Cluny, mais le monastère devait constituer, dans l'esprit d'Alphonse VI qui s'y fit inhumer, une sorte de réplique hispanique du monastère bourguignon<sup>27</sup>. On y honorait les martyrs Facond et Primitif<sup>28</sup>. Enfin et surtout, à Carrión, le culte du martyr Zoile de Cordoue fut exalté par les moines clunisiens dans une série d'œuvres hagiographiques qui mettaient en valeur le rôle de ce sanctuaire comme centre de pèlerinage et de guérison<sup>29</sup>. Les constructions identitaires locales n'accordaient donc qu'une place secondaire à Compostelle, de même qu'elles témoignaient parallèlement d'une certaine autonomie face à la maison mère de Cluny.

Faire de la pénétration clunisienne en péninsule Ibérique une conséquence du pèlerinage semble donc abusif à tous égards. Mais cette constatation ne signifie pas que l'on doive

---

Oviedo, Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA SOLAR *et alii* (dir.), *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1990, et ID., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1993.

26. *Crónica Najerense*, éd. J.-A. ESTÉVEZ SOLA, Turnhout, 1995 (CCCM, 71A : *Chronica hispana saeculi XII, pars II*), p. 151-152.

27. Voir en particulier, dans la documentation de Sahagún, Marta HERRERO DE LA FUENTE (éd.), *Collección diplomática del monasterio de Sahagún*, t. III, 1073-1109, León, 1988 (Fuentes y Estudios de Historia leonesa, 37), les actes suivants : n° 764 (1078), p. 45-47 ; n° 777 (1080), p. 64-65 ; n° 781 (1080), p. 68-70 ; n° 782 (1079 ou 1080), p. 71-73 ; n° 786 (1080), p. 76-79 ; n° 809 (1083, privilège de Grégoire VII), p. 102-105. Plusieurs de ces pièces posent de gros problèmes de datation.

28. Quelques éléments sur ce culte aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans José María FERNÁNDEZ CATÓN, « Datos para la historia del martirio y del culto de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo », *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid, 1983, p. 67-79, et Soledad de SILVA Y VERÁSTEGUI, « Un ciclo inédito del martirio de los santos Facundo y Primitivo, patronos del monasterio de Sahagún, en un leccionario del siglo XII », *Archivos leoneses*, 46 (1992), p. 391-398.

29. P. HENRIET, « Un hagiographe au travail : Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoile de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul », dans *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval* (Atelier Réécritures en hagiographie, 1. Institut historique allemand, juin 2000), Monique GOULLET et Martin HEINZELMANN (dir.), p. 255-288, à paraître dans la série *Beihfte der Francia*.

tomber dans l'excès inverse et nier tout intérêt de Cluny pour celui-ci. Il importe au contraire de reprendre cette question pour bien comprendre comment on voyait Compostelle à Cluny.

### Cluny et l'idée de pèlerinage.

La principale œuvre de propagande en faveur du pèlerinage compostellan est une compilation recueillant des textes hagiographiques, liturgiques et légendaires, ainsi qu'un très célèbre *Guide du pèlerin*. L'ensemble porte le nom de *Liber sancti Jacobi*, le manuscrit le plus célèbre, composé à Compostelle, étant appelé *Codex Calixtinus*<sup>30</sup>. Or le colophon du cinquième livre, le fameux *Guide du pèlerin*, indique on ne peut plus clairement que la compilation a été écrite « en plusieurs endroits, Rome, la région de Jérusalem, la Gaule, l'Italie, la Germanie et la Frise, et principalement à Cluny<sup>31</sup> ». On sait par ailleurs que le *Codex calixtinus* s'ouvre sur une lettre apocryphe de Calixte II (1119-1124), sans doute ajoutée au manuscrit quelques décennies après sa réalisation, qui est adressée à la communauté de Cluny, au patriarche de Jérusalem Guillaume de Messines et à l'évêque de Compostelle Diego Gelmírez<sup>32</sup>.

30. Dernière édition du Codex : *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Klaus HERBERS et Manuel SANTOS NOIA (éd.), Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1998 (désormais cité *LSJ, CC*, avec entre parenthèses l'indication des folios). On trouvera dans cet ouvrage une introduction claire et concise ainsi qu'une bibliographie essentielle sur la question. Il n'existe pas à l'heure actuelle d'édition critique du *Liber sancti Iacobi*, conservé il est vrai, dans ses diverses recensions, par plus de trois cents manuscrits. Pour une étude du *Codex calixtinus* dans une perspective d'historien, K. HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der « Liber sancti Iacobi »*. *Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Wiesbaden, 1984 (Historische Forschungen, 7). Bonne traduction du *LSJ* (avec des notes toujours utiles) : A. MORALEJO, C. TORRES et J. FEO, *Liber sancti Jacobi. « Codex Calixtinus »*, Santiago, 1951 (rééd. 1999).

31. *Hunc codicem prius ecclesia romana diligenter suscepit. Scribitur enim in compluribus locis, in Roma scilicet, in Hierosolimitanis horis, in Gallia, in Ytalia, in Theutonica et in Frisia et precipue apud Cluniacum*, *LSJ, CC*, p. 258 (f° 184v = 213v : le livre IV avait été retiré du codex et a été réintégré dans une nouvelle reliure, réalisée par l'atelier de restauration de la Bibliothèque Nationale de Madrid entre 1964 et 1966. D'où la double foliotation des livres IV et V).

32. *LSJ, CC*, p. 7 (f° 1) : *Calixtus episcopus servus servorum Dei, sanctissimo conventui Cluniacensis basilice, sedis apostolice sue electionis, heroibusque famosiss-*

Cette place privilégiée de Cluny, qui ouvre et ferme le codex, a évidemment pesé lourd dans l'attribution au monastère bourguignon, à partir de Joseph Bédier, d'un intérêt tout particulier pour le pèlerinage. Les deux passages cités ne résistent cependant guère à une analyse détaillée, particulièrement codicologique, comme celle qui a été menée par le professeur Díaz y Díaz<sup>33</sup>. Le *Codex Calixtinus* a toutes les chances d'être l'archétype du *Liber sancti Jacobi*, et s'il a vraisemblablement été compilé par un clerc d'origine française, c'est à Compostelle même qu'il a été confectionné<sup>34</sup>. Si l'auteur met en avant Cluny, c'est donc pour donner un surcroît de prestige au siège compostellan. Exception faite de la lettre introductive et du colophon, Cluny n'apparaît d'ailleurs pratiquement pas dans le reste de la compilation<sup>35</sup>. Du strict point de vue du pèlerinage,

---

*simis Guillelmo, patriarche Hierosolimitano, et Didaco, Compostellanensi archiepiscopo, cunctisque orthodoxis, salutem et apostolicam benedictionem in Christo.*

33. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, en collaboration avec M. A. GARCÍA PIÑEIRO et P. ORO TRIGO, *El códice calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988 (monografías de *Compostellanum*, 2), p. 187-195, et ID., « El Codex Calixtinus : volviendo sobre el tema », dans *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, J. WILLIAMS et A. STONES (éd.), Tübingen, 1992 (Jakobus-Studien, 4), p. 1-9, ici p. 2.

34. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino*. Une théorie traditionnelle, généralement défendue en France, faisait du *Liber sancti Jacobi* une œuvre homogène – et non une compilation – composée en France : voir Bédier (à rapprocher de la conclusion des *Légendes épiques*, t. IV, p. 475 : « par suite cette poésie est toute nôtre ; elle n'a rien de germanique, elle n'a rien que de français »), Louis, Moisan, etc. Diego CATALÁN, *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid, 2000, p. 790-860, vient de réaffirmer avec force le caractère profondément français et homogène du *Liber sancti Jacobi*.

35. Seule autre mention du nom de Cluny : *LSJ*, CC, II, 17, p. 174 (f° 152v) pour désigner Hugues de Semur (voir sur ce point *infra*, p. 421-422 et note 50). Dans Luis VÁZQUEZ DE PARGA, J.-M. LACARRA et J. URIA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I, Madrid, 1948, p. 178, Vázquez de Parga met en relief un passage de l'*Histoire du Pseudo-Turpin*, chap. XIII, selon lequel les chanoines réguliers seraient parmi tous les clercs ceux qui *meliozem sanctorum sectam tenent*, et il conclut : « Este elogio no podría en modo alguno explicarse en la pluma de un cluniacense ni en una obra escrita bajo la inspiración directa de esta orden ». Analyse reprise par D. CATALÁN, *La épica española*, p. 818-819, n. 53. La lecture correcte de ce passage, donnée par Whitehill et, récemment, par Herbers et Santos Noia, donne cependant *meliorum* et non *meliozem*. Il faut sans doute comprendre (conformément à la traduction de Moralejo, Torres et Feo, p. 441) que les chanoines réguliers « suivent la règle des meilleurs saints », soit Augustin, voire peut-être Isidore. Une lecture attentive de ce chapitre ne montre en réalité aucune affirmation d'une supériorité canoniale sur les moines, lesquels, par rapport aux prélats,

cette absence apparaît, ainsi qu'on l'a relevé depuis longtemps, particulièrement éclatante<sup>36</sup>. L'auteur du *Livre du pèlerin* détaille en effet les différentes régions traversées en direction de Compostelle depuis la France. Le monastère de Cluny n'est pas évoqué. Mieux, et c'est plus surprenant encore, la seule des grandes églises, dites « de pèlerinage », ayant jamais appartenu à Cluny, Saint-Martial de Limoges, brille par son absence<sup>37</sup>.

La volonté de faire à tout prix de Cluny le centre organisateur du pèlerinage a cependant amené jadis les historiens de l'art à lui attribuer un rôle directeur dans la mise au point d'une

---

sont ainsi qualifiés : *illis sanciores sunt, qui dominicam maiestatem semper pro nobis implorare non cessant* (LSJ, CC, IV, 13, p. 209 = f° X/172).

36. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il n'existait pas de pèlerins entre Cluny et Compostelle. Deux exemples : 1) saint Morand se fait moine à Cluny en se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle : voir *Vita sancti Morandi*, dans M. MARRIER et A. DUCHESNE (éd.), *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, col. 501-506. Voir D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 45-46. (Le texte est sans doute tardif.) 2) Cette agrafe en bronze avec coquilles de saint Jacques trouvée dans la ville de Cluny, impasse Tour-du-Moulin : reproduction dans P. GARRIGOU GRANDCHAMP, M. JONES, G. MEIRION-JONES et J.-D. SALVÈQUE, *La Ville de Cluny et ses Maisons. XI-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1997, p. 57. Le chemin de saint Jacques était aussi un axe de circulation des textes, selon des modalités qui restent parfois mystérieuses : voir l'inscription de l'abbé Aymar (942-954) de Cluny, conservée au musée Ochier et datable du début XI<sup>e</sup> siècle. L'expression *ad mala tardus* ne semble – sous réserve d'un inventaire exhaustif – attestée par ailleurs que dans l'épithaphe d'un certain Guiscardus, à San Miguel de la Escalada (à l'est de León) : Robert FAVREAU, J. MICHAUD et B. MORA, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, 19 : *Jura, Nièvre, Saône-et-Loire*, n° 24, Paris, 1997, p. 82-83.

37. Saint-Martial de Limoges a été rattaché à Cluny (dans des conditions difficiles) en 1062 : voir Andreas SOHN, *Der Abbatat Ademars von saint-Martial de limoges (1063-1114). Ein Beitrag zur Geschichte des cluniacensischen Klösterverbandes*, Münster, 1989 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und der Benediktineriums, 37), avec résumé des événements et des problèmes dans A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny*, p. 201-204. Saint Martial était bien connu en Espagne et se trouve par exemple représenté sur les fresques de Saint-Isidore de León. Sa *Vita prolixior* avait été copiée à Silos : J. WILLIAMS, « *Martialis pincerna and the Provincial in Spanish Medieval Art* », dans R. ENGGASS et M. STOKSTAD (éd.), *Hortus imaginum : Essays in Western Art*, Lawrence, 1974, p. 29-36, et M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983 (Fuentes y estudios de historia leonesa, 31), p. 454. Diego Gelmírez visite Saint-Martial, *ubi corpus sancti Martialis re vera esse cognoscitur*, en 1102 : HC, t. I, 16, éd. FALQUE, p. 38. Tentative de comprendre l'absence de Saint-Martial dans la perspective d'un culte apostolique contesté : Richard LANDES, « The Absence of St. Martial of Limoges from the Pilgrim's Guide : A Note Based on Work in Progress », *The Codex Calixtinus and the Shrine of Saint James*, p. 231-237.

architecture caractéristique des grandes églises de pèlerinage<sup>38</sup>. La question mérite en fait un double traitement. Elle relève d'abord des spécialistes de l'histoire de l'art. Ceux-ci sont aujourd'hui unanimes pour souligner que s'il y eut bien une « architecture du chemin de saint-Jacques », expression qui peut tout de même prêter à discussion, celle-ci n'alla pas chercher ses solutions à Cluny<sup>39</sup>. Les principales caractéristiques de cette architecture – déambulatoire donnant accès à des chapelles radiales, transepts à absidioles et à nefs latérales, tribunes au-dessus de la nef, du transept et du déambulatoire – sont observables, avec quelques nuances ici et là, dans cinq grandes églises classiquement présentées comme formant le groupe des églises de pèlerinage : soit Saint-Martin de Tours, Sainte-Foy de Conques, Saint-Martial de Limoges, Saint-Sernin de Toulouse et Saint-Jacques-de-Compostelle. Or aucune d'entre elles ne s'est inspirée de la grande abbatale de Cluny III, dont le chantier ne débuta qu'en 1088<sup>40</sup>. À cette date, et alors que diverses solutions architecturales permettant

---

38. Indications bibliographiques dans P. SEGL, p. 2-3. Voir aussi Werner WEISBACH, *Reforma religiosa y arte medieval. La influencia de Cluny en el románico occidental*, Madrid, 1949 (« El hecho de que el monasterio de Cluny dirigiese y organizase la peregrinación a Santiago de Compostela produjo una constante relación entre dicho monasterio y España », p. 41). Ce livre, d'abord publié en Suisse sous le titre *Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst* (1945), a été traduit en espagnol (avec une illustration augmentée) par deux spécialistes de tout premier plan : Helmut Schlunk et Luis Vázquez de Parga. Il n'est sans doute pas exagéré d'en déduire qu'il était considéré comme d'un intérêt exceptionnel pour l'Espagne. Le problème de la dépendance jacobéenne envers Cluny est en réalité lié à celui, plus général, de l'influence française, et de son caractère plus ou moins exclusif, au sud des Pyrénées : voir Serafin MORALEJO, « Modelo, copia y originalidad en el marco de las relaciones artísticas hispano-francesas (siglos XI-XIII) », *V Congreso espanyol d'Historia de l'art*, t. I, Barcelone, 1987, p. 87-115.

39. Voir en particulier J. WILLIAMS, « La arquitectura del camino de Santiago », *Compostellanum*, 29 (1984), p. 267-290 ; ID., « Cluny and Spain », et Thomas W. LYMAN, « The politics of Selective Eclecticism : Monastic Architecture, Pilgrimage Churches, and "Resistance" to Cluny », *Gesta*, 27 (1988), p. 83-92.

40. Sur la chronologie de Cluny III et les sources permettant de la connaître, Neil STRATFORD, « The Documentary Evidence for the Building of Cluny III », *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du colloque scientifique international. Cluny, septembre 1988*, Cluny, 1990, p. 283-312, et la récente synthèse de A. BAUD, « Le chantier de la troisième église abbatale de Cluny », dans *Revue Mabillon*, n.s. 11 (t. 72) (2000), p. 278-280 (l'édifice de Cluny III n'est « pas véritablement copié et reste un cas unique dans l'histoire de l'architecture »).

de mieux assurer la circulation des pèlerins avaient déjà été expérimentées ailleurs, la communauté clunisienne utilisait encore une église, Saint-Pierre-le-Vieil ou Cluny II, qui n'avait rien à voir avec l'architecture dite « de pèlerinage<sup>41</sup> ».

Le plan de Cluny III présente cependant, comme l'a justement remarqué O.-K. Werckmeister, bien des points communs avec les grands sanctuaires de pèlerinage<sup>42</sup>. La deuxième question, plus difficile à résoudre, qui se pose, est donc celle de la finalité de la construction. S'agissait-il de faire du monastère clunisien un centre de pèlerinage comparable à ceux qui, depuis le début du XI<sup>e</sup> siècle, attiraient sans cesse plus de visiteurs, ou bien voulait-on plutôt réorganiser l'espace ecclésial en fonction d'impératifs prioritairement liturgiques ? Bien que l'on parle rarement de pèlerinage clunisien, la première proposition n'a rien de farfelu. Dominique Iogna Prat a récemment mis en valeur l'existence de pénitents qui se rendaient en pèlerinage à l'abbaye bourguignonne, le premier cas connu étant attesté dès l'abbatiate de Maieul (954-994). L'expression utilisée *ad limina sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, montre que Cluny, qui possédait depuis Maieul des reliques de Pierre et de Paul, entendait tenir le rôle de « substitut du pèlerinage à Rome<sup>43</sup> ». Le terme et la notion de voyage *ad limina apostolorum*, présents dans l'acte datable de l'abbatiate de Maieul se retrouvent ensuite à plusieurs reprises au XI<sup>e</sup> siècle, soit à l'époque du plein développement du pèlerinage de Compostelle<sup>44</sup>. En 1132, Innocent II accorde d'ailleurs quarante jours d'indulgence aux pèlerins qui se rendront à Cluny pour le jour anniversaire de la dédicace de l'autel majeur<sup>45</sup>. De là à dire que Cluny III a été construite pour faire face à l'afflux des pèlerins, il y a cependant un pas qu'il nous semble difficile de franchir. Tous les récits hagiographiques du XII<sup>e</sup> siècle mentionnant la construction de la *major ecclesia* insistent en effet sur la nécessité d'offrir aux moines un espace capable de les accueillir et de se

41. Christian SAPIN, « L'abbatiale de Cluny II sous saint Hugues », *Le gouvernement d'Hugues de Semur*, p. 435-460.

42. Otto-Karl WERCKMEISTER, « Cluny III and the Pilgrimage to Santiago de Compostela », *Gesta*, 27, 1988, p. 103-112.

43. D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 85-86. Premier document attestant une venue *ad limina sanctorum* : *BB*, t. I, n° 367, p. 345-346 (et D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 387, n. 249 : la datation de Bernard et Bruel, 928, doit être repoussée à l'abbatiate de Maieul).

44. *Ibid.*, p. 85-86.

45. PL 179, col. 127 B-128 B.



prêter au déploiement des liturgies monastiques<sup>46</sup>. L'intervention personnelle de saint Pierre<sup>47</sup> dans cette construction est un signe que Cluny entendait conforter son rôle de Rome monastique et de centre religieux centripète, mais dans l'image que Cluny entendait se donner d'elle-même, c'est bien la fonction liturgique d'intercession qui apparaît dominante.

Vis-à-vis du pèlerinage compostellan, l'attitude clunisienne n'était sans doute pas dépourvue d'une certaine ambiguïté. Il ne fait aucun doute que les miracles de saint Jacques étaient connus et admirés à Cluny. La preuve la plus évidente en est la collection connue sous le nom de *dicta Anselmi*, réunie par un moine de Canterbury nommé Alexandre et sans doute déjà terminée en 1116<sup>48</sup>. Alexandre reportait des paroles prononcées *in commune* par l'archevêque de Canterbury. Or plusieurs récits de miracles mettent en scène saint Jacques et se retrouvent, quelques décennies plus tard, dans le *Codex Calixtinus*. Le tout premier d'entre eux, nous dit Alexandre, parvint aux oreilles d'Anselme alors qu'il était exilé dans la région de Lyon. Lors du séjour à Cluny de l'archevêque de Canterbury et de sa suite, séjour qui devait durer deux mois, Hugues de Semur (1049-1109) prenait en effet plaisir à raconter à son hôte les miracles de « saint Jacques, frère de Jean l'Évangéliste ». C'est ainsi qu'Anselme et ses compagnons purent en prendre connaissance<sup>49</sup>. Une autre histoire, celle d'un pèlerin ressuscité par saint Jacques, est parvenue à la connaissance d'Anselme,

46. Voir GILON, *Vita Hugonis*, t. I, 1, éd. H. E. J. COWDREY, « Memorials of Abbot Hugh of Cluny », *Studi Gregoriani*, 11 (1978), p. 91 ; Hildebert DE LAVARDIN, *Vita Hugonis*, PL 159, col. 834 B-835 A ; RAYNAUD DE VÉZELAY, *Vita Hugonis*, XXII, éd. R. B. C. HUYGENS, « Vizeliacensia II », *Sacris erudiri*, 23 (1978-1979), p. 532 ; *Miracula sancti Hugonis*, dans *Bibliotheca Cluniacensis*, p. 458 B-C.

47. GILON, *Vita Hugonis*, éd. cit., p. 91. Anonyme II, *Miracula sancti Hugonis*, *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 457 ; RAYNAUD DE VÉZELAY, *Vita Hugonis*, éd. R. B. C. HUYGENS, « Vizeliacensia II », p. 531 (repris dans CCCM, 42).

48. Robert-W. SOUTHERN et Franciscus S. SCHMITT (éd.), *Memorials of Saint Anselm*, Londres, 1969 (Auctores Britannici Medii Aevi, 1), intr., p. 19-30.

49. *Ubi cum duobus mensibus moraremur, frequenter in die antistes videlicet et abbas colloquebantur de caelestis vitae patria, de virtutis morum institutione, de bonorum virorum sancta et admirabili operatione. Quibus cum saepe interfuissem, de beato Iacobo apostolo, fratre Iohannis evangelistae, et alia nonnulla, quae eodem abbate narrante cognovi, memoriae ne posteris laterent commendare curavi*, R.-W. SOUTHERN et F.-S. SCHMITT (éd.), *Liber ex dictis beati Anselmi (De miraculis)*, XX, éd. cit., p. 196.

selon les différentes versions, par Hugues lui-même ou par son neveu Geoffroy, également moine de Cluny. Tous deux avaient en tout cas pu s'entretenir directement avec le pèlerin miraculé<sup>50</sup>. Il est donc clair que Cluny, lieu de passage, d'accueil et de rencontre, à défaut d'être un centre de pèlerinage majeur, joua un rôle non négligeable dans la diffusion des miracles jacobéens. Le parcours suivi par les deux miracles dont il vient d'être fait mention mérite à cet égard d'être souligné : de Compostelle à Cluny, puis de Cluny à Canterbury, et enfin, par une voie et des relais inconnus, de Canterbury à Compostelle, le *Liber sancti Iacobi* assurant, depuis la Galice, une très large diffusion. L'intégration de ces récits à *La Légende dorée* de Jacques de Voragine, qui cite lui aussi le rôle d'Hugues de Semur, permet d'en faire, à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, de véritables classiques.

Cependant, cet intérêt pour les miracles de saint Jacques n'impliquait pas nécessairement un discours toujours favorable au pèlerinage. La *Vita Hugonis* de Gilon, l'un des premiers textes hagiographiques consacrés au grand abbé sous l'abbatiate de son successeur, Pons de Melgueil, rapporte un épisode relatif au pèlerinage de Compostelle qui n'a, à ma connaissance, guère été commenté. Ce texte est malheureusement incomplet dans les deux manuscrits connus de cette *Vita*<sup>51</sup>. Ce qui subsiste suffit cependant pour en connaître la teneur. Peu après la mort d'Hugues (1109), un moine nommé Albéric, vraisemblablement enlumineur de son état, devait accompagner son oncle en pèlerinage à Compostelle. Le jour du départ, Hugues apparut à Albéric pour lui demander d'annuler son voyage et de demeurer au monastère. Les arguments du moine pèlerin (*Quomodo manebo ubi vos non invenio ?*) sont patiemment discutés par le saint, qui le convainc finalement de demeurer à Cluny<sup>52</sup>. Cette petite histoire ne doit pas être

50. *Domnus videlicet Hugo abbas Cluniacensis (...) et pro admiratione hoc, ut relatum est, enarrare consuevit*, dans *Dicta Anselmi*, éd. cit., XXII, p. 207, première recension. La seconde recension (de peu postérieure), *ibid.*, p. 207, ajoute ceci : *Domnus quoque Goffridus, nepos et monachus eiusdem abbatis, vir boni testimonii et religionis, praefatum virum et omnia signa mortis eius saepe videre consuevit, qui hoc et aliud, quod subiunctum est, domino archiepiscopo Anselmo, me praesente, narravit*. Le *Codex Calixtinus* dépend de la première recension et ne mentionne pas Geoffroy : *LSJ*, CC, II, 17, p. 174 (f° 152v).

51. Paris, BNF, ms. 13090, et Paris, BNF, ms. 12607. Description dans H.-E.-J. COWDREY, « Memorials of Abbot Hugh of Cluny », p. 32-33.

52. GILON, *Vita Hugonis*, II, 17, éd. COWDREY, p. 107-108.

surinterprétée. En effet, elle n'est sans doute que le reflet d'une opposition au pèlerinage alors classique dans les milieux monastiques, opposition qui ne concerne pas tous les pèlerins mais seulement les moines, astreints à la stabilité<sup>53</sup>. Il reste qu'Albéric est mieux à Cluny qu'à Compostelle. En filigrane, il faut sans doute comprendre aussi que l'on ne peut espérer meilleur endroit que Cluny pour obtenir son salut. La même *Vita* rapporte d'ailleurs comment saint Pierre apparut à un pèlerin, pour lui conseiller de venir faire pénitence à Cluny, plutôt qu'à Rome, et de s'y faire moine<sup>54</sup>. Une façon de rappeler que l'on imitait aussi bien le « collègue céleste » sur les bords de la Grosne que sur ceux du Tibre<sup>55</sup>.

Il est vraisemblable par ailleurs que tout en affirmant l'utilité des pèlerinages, les clunisiens ne crurent jamais vraiment que ceux-ci pouvaient suffire par eux-mêmes à racheter les péchés. Un chapitre du *De miraculis* de Pierre le Vénérable rapporte longuement le sort de Bernard II Gros, fondateur du lignage d'Uxelles-Brancion, alors l'un des plus importants du Mâconnais. Bernard avait souvent importuné Cluny<sup>56</sup>. Repentant, il alla voir Hugues de Semur et s'engagea à partir en pèlerinage à Rome, puis à se faire moine à son retour. Il mourut cependant à Sutrie, non sans avoir pieusement fait pénitence à Rome durant quarante jours. Or quelques années plus tard, il apparut au maître d'un domaine clunisien pour lui expliquer que s'il avait échappé à la damnation éternelle, il lui fallait encore implorer la miséricorde de l'abbé pour obtenir une

---

53. GILES CONSTABLE, « Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages », *Studia Gratiana*, 9, 1976 (Mélanges G. Fransen, I), p. 123-146 ; ID., « Monachisme et pèlerinage au Moyen Âge », *Revue historique*, 258 (1977), p. 3-27, spécialement p. 18 s.

54. *Cui post longam precum instanciam revelatum est quod salutem quam votis expetebat in Cluniensi monasterio paratius quam in Urbe reperiret*, Gilon, *Vita Hugonis*, II, 2, éd. cit., p. 92. Les bollandistes ont voulu voir en ce pèlerin, sans preuve, Ulrich de Zell, auteur de l'un des coutumiers clunisiens (COWDREY, *ibid.*, n° 2).

55. Ce que dit clairement Gilon au début de son récit : *De filiorum numero quandam in medium adducamus per quem beatus Petrus societatem illam caelestis imitatricem collegii Deo gratam fore nuntiavit*, *ibid.*

56. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De miraculis*, éd. D. Bouthillier, Turnhout, 1988 (CCCM, 83), I, 11, p. 40-42. Cet épisode a été analysé par Ernest-René LABANDE, « Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1 (1958), p. 159-169 et 339-347, ici p. 346, par O.-K. WERCKMEISTER, « Cluny III and the Pilgrimage to Santiago de Compostela », p. 110, et surtout par D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 236-237, avec une mise en perspective à la fois sociale et ecclésiologique.

complète délivrance. Celle-ci lui fut finalement accordée, mais seulement après que l'abbé eut « ordonné beaucoup d'aumônes » et « célébré beaucoup de messes<sup>57</sup> ». Le message était clair : le pèlerinage pénitentiel procurait des mérites nécessaires mais non suffisants. Le salut passait aussi par une prise en charge liturgique que seuls les moines étaient à même d'offrir<sup>58</sup>.

Au terme de cette première partie de notre enquête, il apparaît donc que le pèlerinage compostellan bénéficiait à Cluny d'un réel capital de sympathie, tout en restant cantonné dans certaines limites inhérentes au système monastique clunisien : celui-ci impliquait d'une part de mettre en avant la dignité particulière du lieu Cluny, au moins aussi efficace que tout autre sanctuaire apostolique, d'autre part de rappeler que pour les *valde mali* au moins, la pénitence personnelle était insuffisante et n'épargnait pas le recours à cette liturgie d'intercession dont les moines s'étaient fait une spécialité. Il est d'ailleurs frappant de constater que si Hugues de Semur, Pons de Melgueil et Pierre le Vénérable se rendirent en Espagne, aucun ne prit la peine d'aller jusqu'à Compostelle<sup>59</sup>. De fait, les

57. *Qui (= Hugues) benigne defuncti mandata suscipiens, plenus karitatis spiritus, multa elemosinarum, multa divinarum sacrificiorum auxilia laboranti sub eterno iudicio anime impendit*, éd. Bouthillier, p. 42.

58. D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 238, conclut le commentaire de cet épisode en signalant que « l'abbé de Cluny fait donc dépendre l'efficacité liturgique des dispositions intérieures du défunt. Ce faisant, il s'inscrit dans la tradition des clercs grégoriens qui remettent en cause les conceptions comptables de la pénitence tarifée suivant lesquelles les gestes de la mort – tant de messes, tant d'aumônes, tant de pauvres – seraient automatiquement rentables ». Mon analyse ne conteste pas cette évolution – le pèlerinage à Rome est le fruit d'un choix personnel –, fondamentale, mais elle envisage cet épisode dans une optique exactement inverse et par conséquent complémentaire. Le pèlerinage ne suffit pas, les aumônes et les messes monastiques demeurent indispensables. Une bouteille pleine est aussi à moitié vide et réciproquement.

59. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la santa A. M. iglesia de Santiago de Compostela*, III, Santiago, 1900, p. 271, n° 2, pense qu'Hugues s'est « vraisemblablement » rendu à Compostelle en 1090. Hugues est effectivement allé deux fois en Espagne, en 1085 et 1090 : A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny*, p. 227-228. Mais étant donné le prestige des clunisiens dans l'*Historia Compostellana*, on ne voit vraiment pas comment celle-ci aurait pu taire un voyage d'Hugues au tombeau de l'apôtre s'il avait eu lieu. Pour Pons de Melgueil et Pierre le Vénérable, cf. les travaux de Ch.-J. BISHKO, « The Spanish Journey of Abbot Ponce of Cluny », dans *Ricerche di Storia religiosa*, I (Studi in onore di Giorgio La Piana), Rome, 1957, p. 311-321 ; « Peter the Venerable's Journey to Spain », dans *Studia Anselmiana*, XL (Petrus Venera-

relations entre Cluny et Saint-Jacques étaient bien loin de se limiter à la question du pèlerinage. Pour commencer, le culte de saint Jacques n'était pas cantonné à la Galice : il occupait en effet une place non négligeable dans le calendrier liturgique, ce qui n'avait rien d'exceptionnel. Mais si l'on en croit les textes, l'apôtre était aussi présent à Cluny par ses reliques.

### **Le culte de saint Jacques à Cluny, ou la chair d'un apôtre dans l'image d'un autre.**

Le monastère bourguignon n'avait aucun bienfait particulier à attendre du siège galicien, mais il n'en reconnaissait pas moins la dignité particulière de saint Jacques et s'enorgueillissait d'en posséder quelques reliques. Saint Jacques était donc, à sa façon, présent à Cluny. On donnera ici quelques indications relatives à cet aspect des relations entre Cluny et Compostelle, tout en soulignant le caractère fragmentaire des informations recueillies : on se heurte en effet ici, malheureusement, à l'absence de toute synthèse consacrée au sanctoral clunisien<sup>60</sup>.

Avant le premier tiers du XI<sup>e</sup> siècle, le culte de saint Jacques à Cluny semble assez discret. Le premier lectionnaire clunisien de l'office conservé (X<sup>e</sup> siècle) indique les lectures prescrites, le 25 juillet, pour les douze leçons de la fête de l'apôtre : une homélie de Grégoire le Grand et une autre de Bède, lectures que l'on retrouve ensuite dans tous les manuscrits postérieurs<sup>61</sup>. L'étude que Raymond Étaix a consacrée au lectionnaire de l'office montre que seul un manuscrit envisage la lecture de la *Passio* de saint Jacques, en lieu et place de l'homélie

---

bilis 1156-1956), Rome, 1956, p. 163-175 ; « Peter the Venerable's Traverse of Spain : Some Further Observations », les trois dans *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Londres, 1984 (Variorum Reprints), n<sup>os</sup> X, XII et XIII.

60. Peu de choses dans Guy DE VALOUS, *Le Monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre*, t. I, Paris, 1970<sup>2</sup>, p. 363-365. Catherine Magne a commencé une thèse sur le sanctoral clunisien.

61. Grégoire : *Hom.* 27, 4-5, PL 76, col. 1206 C-1208 A ; Bède : *Hom.* II, 21, CCL 122, p. 335-337-341 (cette homélie précède la *Passio magna* dans *LSJ*, CC, p. 55-59 = f<sup>o</sup> 44v-47v). Le manuscrit du X<sup>e</sup> siècle en question est à Paris, BNF 13371. Voir l'article fondamental de Raymond ÉTAIX, « Le lectionnaire de l'office à Cluny », *Recherches augustiniennes*, 11 (1976), p. 91-159, ici p. 121.

grégorienne *O quanta est misericordia*<sup>62</sup>. Il apparaît donc qu'à Cluny même, aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, la *Passio* de saint Jacques s'était effacée, en tout cas pour la liturgie de l'office, devant les lectures patristiques. Il n'en allait pas de même avec un grand nombre d'autres saints, pour la fête desquels on lisait normalement la *Passio* ou la *Vita*<sup>63</sup>. La présence relativement effacée de saint Jacques apparaît d'autre part lorsqu'on examine les coutumiers de l'abbaye bourguignonne. Les *Consuetudines* dites *antiquiores*, qui remontent à la fin du X<sup>e</sup> siècle, ne prennent en compte que les fêtes principales. Or si le sanctoral mentionne des saints tels que Martin de Tours, l'apôtre Thomas, le protomartyr Étienne, Jean l'Évangéliste, Paul, Philippe et Jacques le Mineur, Jean-Baptiste, Pierre, Laurent, Augustin, Matthieu, Maurice, Jérôme ou Michel, il « oublie » Jacques le Majeur<sup>64</sup>. La fête de celui-ci est certes célébrée, avec douze leçons, dans le plus ancien lectionnaire clunisien conservé. C'est la preuve que Jacques le Majeur, de même que les autres apôtres, était un saint des plus importants. Cependant, son absence dans les premières coutumes, de même d'ailleurs que dans l'antiphonaire de Nonantola, qui donne les antiennes chantées à Cluny sous Odilon, montre bien qu'il n'était pas considéré comme appartenant au premier cercle des saints familiers<sup>65</sup>.

Le XI<sup>e</sup> siècle est un peu moins avare de renseignements sur le statut de saint Jacques à Cluny. Le coutumier nommé *Liber tramitis*, rédigé dans les années 1030, consacre cette fois-ci quelques lignes à la fête de « saint Jacques apôtre<sup>66</sup> ». La lecture des homélies de Grégoire et de Bède est confirmée, sans qu'il soit fait mention de la *Passio*. Le nombre de cierges allumés aux différents moments de la journée, la présence de tous les prêtres et de tous les diacres pour la messe principale, montrent qu'il

62. Précisément Paris, BNF 13371, f<sup>o</sup> 92 v : *De sancto ꝑacobo apostolo*. « *Vos amici mei estis* », ex *Gregorii expositione, aut Passio ipsius. Evangelium* : « *accessit ad lhesum mater filiorum Zebedei* ».

63. Ce qui est on ne peut plus normal. Voir les listes données par R. ÉTAIX, « Le lectionnaire de l'office ».

64. Kassius HALLINGER (éd.), *Consuetudines cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, Siegburg, 1983 (Corpus Consuetudinum Monasticarum, VII-2), p. 3-150.

65. Antiphonaire de Nonantola : Rome, Bibl. Casanat. 54, f<sup>o</sup> 59r-81v. Absence signalée par K. HALLINGER, *Liber tramitis aevi Odilonis*, Siegburg, 1980 (CCM, 10), p. 141, notes au *In festiuitate sancti Iacobi apostoli*.

66. *Ibid.*, p. 141-142.

s'agit d'une fête majeure, mais elle n'en est pas moins détaillée brièvement par rapport à beaucoup d'autres. Même remarque un demi-siècle plus tard avec le coutumier de Bernard (années 1080) : l'ordre du calendrier fait que saint Jacques arrive après bien d'autres saints. Son sort est donc réglé assez rapidement : lorsque les pièces ne sont pas propres, elles sont indiquées par des formules telles que « comme pour la fête de saint André », « comme pour la fête de Thomas l'Évangéliste <sup>67</sup> ». Il est par ailleurs bien précisé que la vigile ne sera pas jeûnée <sup>68</sup>.

Cluny se targuait cependant, nous l'avons vu, de posséder des reliques de Jacques, fils de Zébédée. La première mention de celles-ci apparaît dans le *Liber tramitis* <sup>69</sup>. Celui-ci détaille en effet le plus précieux reliquaire de l'abbaye, une « image de saint Pierre » qu'Alain Guerreau a récemment décrite comme une « vraie caverne d'Ali-Baba <sup>70</sup> ». Celle statue contenait en effet :

Une portion de la croix du Seigneur, une portion du vêtement de Marie, mère du Seigneur, une portion du propre corps de saint Pierre apôtre, *une portion de la chair de saint Jacques apôtre* [je souligne] ; également des reliques de saint Étienne, protomartyr, ainsi que des os de saint Sébastien et de sainte Cécile et des quarante saints martyrs, de saint Georges et de saint Innocent et des corps de Denis et de ses compagnons, ainsi que des reliques de leurs vêtements, une portion de la pierre du sépulcre du Seigneur et du rocher sur lequel il se tint quand il monta aux cieux, un fragment de la crèche du Seigneur et du sépulcre de Lazare, ressuscité par le Seigneur, ainsi que de la verge de Moïse. Des os de saint Taurin évêque, des reliques de saint Marcel, martyr de Chalon, et des os des saints confesseurs Sylvestre et Agricole, évêques de la ville de Chalon, ainsi que de plusieurs autres saints <sup>71</sup>.

67. Bernard, *Ordo cluniacensis*, éd. M. HERGOTT, *Vetus disciplina monastica*, t. II, 29, Paris, 1726, p. 344.

68. *In vigilia non jejunatur*, *ibid.*

69. *LT*, éd. cit., p. 260<sup>24</sup>. Sur les images de saints à Cluny, et en particulier sur cette statue de saint Pierre, voir Joachim WOLLASCH, « Heiligenbilder in der Liturgie Clunys. Kritische Randbemerkungen », dans H. KELLER et N. STAUBACH (éds), *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Berlin-New York, 1994 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 23), p. 451-460.

70. Alain GUERREAU, « Espace social, espace symbolique : À Cluny au XI<sup>e</sup> siècle », dans J. REVEL et J.-C. SCHMITT (éd.), *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1999, p. 167-191, ici p. 173.

71. *Portio de cruce Domini et de veste sancte Marie matris domini et de proprio*

Saint Jacques est donc cité en quatrième position, juste après le *lignum crucis*, le vêtement de Marie et les reliques de saint Pierre. Il n'est cependant guère possible d'en tirer une conclusion quant au lien qui unissait saint Jacques et les moines de Cluny. L'ordre adopté dans cette énumération est en effet strictement hiérarchique, et par là même attendu : le Christ, la Vierge, les apôtres, les martyrs, les objets ayant été en relation avec des personnages bibliques (Moïse, le Christ, Lazare), les saints locaux, martyr (Marcel) puis confesseurs (Sylvestre et Agricole). Il est en revanche évident que ce reliquaire majeur avait été conçu à la gloire de saint Pierre, auquel était dédiée l'*ecclesia major* de Cluny. La statue-reliquaire de Pierre, dorée, couronnée, garnie de pierres précieuses, avait bien l'apparence du premier des apôtres<sup>72</sup>. C'est donc sous l'autorité de celui-ci qu'étaient réunis tous les saints mentionnés, des apôtres aux confesseurs. En certaines occasions, les moines de Cluny sortaient la statue et la promenaient, afin d'étayer leurs droits et d'obtenir, en sa présence, la soumission de ceux qui menaçaient leurs possessions<sup>73</sup>. Le même procédé, qui, au début du XI<sup>e</sup> siècle, devait tant choquer Bernard d'Angers, se retrouve dans divers recueils de miracles et en particulier dans celui de

---

*corpore sancti Petri apostoli et de carne sancti Iacobi apostoli ; reliquie quoque sancti Stephani protomartiris et de ossibus sancti Sebastiani et sanctae Cecilie et sanctorum quadraginta martyrum et sancti Georgii et sancti Innocentii et de corporibus Dionisii et sociorum eius et de vestibus eorum, de petra sepulchri domini et de lapide ubi dominus stetit quando ascendit in celum et de praeseptio domini et de sepulchro sancti Lazari quem dominus suscitavit et de virga Moysi. Ossa sancti Taurini episcopi, reliquie sancti Marcelli martyris Cabilonensis et ossa sanctorum confessorum Silvestri et Agricole episcoporum Cabilonensis civitatis aliorumque plurimorum sanctorum, LT, p. 260-261.*

72. La statue reliquaire de saint Pierre est très vraisemblablement celle qui est décrite dans un inventaire de 1382 comme « une statue de saint Pierre, dorée, avec une couronne d'argent sans diadème, garnie de pierres précieuses... » : Armand BÉNET, « Le trésor de l'abbaye de Cluny. Inventaire de 1382 », *Revue de l'Art chrétien*, 31 (1888), p. 195-205. Le buste de saint Pierre arrive en première position (sur 484 numéros). Voir J. WOLLASCH, « Heiligenbilder in der Liturgie Clunys », p. 455.

73. *BB*, III, 1885, n° 1866, p. 101 (avant 998). La scène a lieu à Valensole, en présence du grand prieur Garnier. Voir J. WOLLASCH, « Heiligenbilder in der Liturgie Clunys », p. 452, et A. GUERREAU, « Espace social, espace symbolique », p. 175. Ulrich précise dans ses coutumes, pour le mercredi et le jeudi suivant l'octave de la Pentecôte : *si maiores capsas nostras cum sanctorum reliquiis ad aliquam villam nostram destinamus, ut saepe contigit, pro timore praedarum et rapinarum...*, *PL* 149, col. 658.



sainte Foy de Conques<sup>74</sup>. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le coutumier d'Ulrich prévoit le déplacement du reliquaire clunisien dans un chapitre qui, sous le titre « des déplacements de reliques », ne prévoit nominalement que celui de l'image de Pierre<sup>75</sup>. Les pièces liturgiques chantées pour l'occasion montrent que malgré la variété de son contenu, peut-être même à cause d'elle, c'est bien la seule figure de Pierre qu'il s'agissait d'exalter, les autres saints étant réduits au rôle de faire-valoir. À l'arrivée de la statue, on chantait en effet l'antienne *Tu es pastor ovium*. Avant de la rentrer dans l'église, on disait la collecte *Deus qui apostolo tuo Petro dicitur*. Enfin, au début de la première antienne, le couvent dans son ensemble devait se prosterner de façon à poser les mains sur le sol<sup>76</sup>. Ulrich ne décrit pas le rituel pratiqué lorsque la statue était amenée devant tel ou tel potentat local, mais il est clair que c'est bien Pierre, représentant et protecteur de Cluny, et non pas un groupe de saints égaux entre eux, que l'on glorifiait. Le contenu de la statue-reliquaire permettait de dessiner les contours du monde chrétien, de la Palestine à la Galice en passant par Rome et la Gaule, mais toutes ces régions et tous leurs représentants étaient subordonnés à saint Pierre et donc à Cluny<sup>77</sup>.

En quoi consistaient exactement les reliques clunisiennes de saint Jacques et quel était leur statut ? Il est impossible de dire à quelle date et par quelle voie elles parvinrent à Cluny<sup>78</sup>. Le *Liber tramitis* ne nous aide guère, l'expression *de carne sancti Iacobi apostoli* semblant d'ailleurs indiquer une réelle indétermination. Sans doute les moines ne savaient-ils pas exactement

74. Voir, au sein d'une bibliographie abondante, Ilene H. FORSYTH, *The Throne of Wisdom. Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton, 1972, p. 41 s. ; Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1989, p. 171-194.

75. ULRICH, *Consuetudines*, III, 15, PL 149, col. 759 B-C. Texte repris par Bernard, *Ordo cluniacensis*, éd. M. HERGOTT, I, 56, p. 252.

76. *A cuius initium omnis conventus, submissis usque ad terram manibus, altius inclinat, ibid.*

77. Pour une analyse de cette « géographie sacrée », voir A. GUERREAU, « Espace social, espace symbolique », p. 175-176, et également D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 175-176 (« un résumé de l'Église visant à intégrer à l'ordre sacré les différentes composantes du monde »).

78. On est mieux renseigné sur les reliques de Pierre et Paul, qui parviennent à Cluny depuis Rome sous l'abbatit de Maieul : *Hugonis monachi (...) epistola ad domnum Pontium (...)*, éd. H. E. J. COWDREY, « Memorials of Abbot Hugh of Cluny », p. 117. Ces reliques ne figurent pas dans le buste de Pierre, puisqu'elles sont placées *in columna sub principali ara (ibid.)*.

à quelle partie du corps se rapportait cette « chair de saint Jacques ». Elle ne devait en tout cas pas être assez abondante pour supporter un prélèvement, comme nous en convainc un épisode survenu en 1095 et plusieurs fois mentionné depuis le <sup>xvii</sup> siècle. Lors de son fameux voyage en France, à l'occasion du concile de Clermont, le pape Urbain II (1088-1099) fit un long séjour à Cluny <sup>79</sup>. Il y délimita le ban sacré de l'abbaye et consacra l'autel principal de la nouvelle église, Cluny III <sup>80</sup>. Urbain était accompagné de Dalmace, moine clunisien alors évêque de Compostelle. Or celui-ci semble avoir alors consacré un autre autel à saint Jacques. Le bénédictin Antonio de Yepes nous a transmis au <sup>xvii</sup> siècle le texte de l'inscription de dédicace, aujourd'hui perdue :

Cet autel a été consacré par le seigneur Dalmace  
 Évêque de saint Jacques apôtre et moine de ce lieu,  
 En l'honneur de saint Jacques et de tous les saints.  
 Il contient diverses reliques de saints, dont les noms manquent,  
 À l'exception de deux, à savoir les martyrs Émétère et Chélidoine <sup>81</sup>.

Cet autel n'était peut-être pas le premier consacré à saint Jacques à Cluny. Dans les années 1030, en effet, le *Liber tramitis* avait transmis une poésie en l'honneur de divers saints auxquels était dédié un autel, sans que l'on puisse clairement savoir si chaque saint cité avait son propre autel ou s'il devait dans certains cas le partager avec un ou plusieurs compagnons, ce

79. René CROZET, « Le voyage d'Urbain II et ses négociations avec le clergé de France, 1095-1096 », *Revue historique*, 179 (1937), p. 271-310 ; ID., « Le voyage d'Urbain II en France, 1095-1096, et son importance au point de vue archéologique », *Annales du Midi*, 49 (1937), p. 42-69 ; Alfons BECKER, *Papst Urban II (1088-1099)*, I, Stuttgart, 1964 (MGH, Schriften, 19), p. 213-226, et II, Stuttgart, 1988 (MGH, Schriften, 19/II), p. 435-458 ; ID., « Le voyage d'Urbain II en France », *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, 1997 (Collection de l'École française de Rome, 236), p. 127-140.

80. Voir D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure*, p. 174-175, et Barbara H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999, p. 1-3 et 179-183.

81. *Hoc altare constructum est a domino dalmachio sancti jacobi apostoli episcopo et istius loci monacho in honorem eiusdem beati jacobi ac omnium sanctorum in quo continentur plures reliquie sanctorum quorum nomina non sunt nisi de duobus, videlicet emeterii et celedonii martirum*, éd. A. DE YEPES, *Crónica general de la Orden de san Benito*, éd. J. PÉREZ DE URBEL, III, Madrid, 1960 (Biblioteca de autores españoles, 125), p. 262. Voir aussi A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la santa A. M. Iglesia de Santiago*, p. 188.

qui semble le plus probable<sup>82</sup>. Saint Jacques figure dans cette liste au côté de deux autres apôtres, Jean et Thomas. En 1095, cependant, il est incontestablement le dédicataire principal du nouvel autel, concédé à un ancien moine, Dalmace, alors évêque de Compostelle. Ce même Dalmace devait obtenir quelques mois plus tard d'Urbain II, un autre ancien moine de Cluny, le privilège fondant la liberté de son église<sup>83</sup>. La mention des reliques contenues dans cet autel n'est pas sans intérêt. Émétère et Chélidoine étaient deux saints réputés, au moins d'un point de vue littéraire, puisque Prudence leur avait consacré tout le premier livre du *Peristephanon*. Ils ne pouvaient cependant être comparés, même de loin, à Jacques le Majeur<sup>84</sup>. Or si l'on comprend bien le texte de l'inscription, l'autel dédié à saint Jacques et à tous les saints n'abritait aucune relique de son principal titulaire<sup>85</sup>. On peut donc se demander si ce n'est pas pour pallier cette fâcheuse carence que l'on y moula celles de ces deux fameux saints hispaniques martyrisés à Calahorra, une ville située sur l'Èbre qui était aussi la patrie de Prudence. Quant aux autres saints, inidentifiables car les parchemins les nommant devaient être inexistantes ou détériorés, ils représentaient « tous les saints », auxquels l'autel était prudemment dédié. De ces quelques rares informations, il ressort en tout cas que Dalmace n'avait pas pu apporter de reliques jacobéennes à son ancienne abbaye, et que si celle-ci en possédait déjà une

---

82. *LT*, XXXI, p. 259 : *Est vobis proceres rutili hoc altare sacratum / Summistes domini Iohannes, Iacobe, Thoma...* Peut-être les saints cités ici sont-ils les titulaires des trois autels de l'église Sainte-Marie : *LT*, commentaire de K. HALLINGER, p. 259, note aux lignes 16-17 (rapproche les vers du *LT* et Bernard, *Consuetudines*, éd. HERGOTT, I, 70, p. 262).

83. Lequel est retranscrit dans *HC*, éd. E. FALQUE, I, 5, p. 18-20. Cette bulle fondatrice de la liberté compostellane transfère officiellement le siège d'Iria à Compostelle et le soustrait à l'autorité de tout siège métropolitain autre que Rome. Elle est délivrée à Brioude une semaine après la fin du concile de Clermont. Voir L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 80-99 ; Fernando LÓPEZ ALSINA, « Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela », dans ID. (éd.), *El papado, la Iglesia y la basilica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago, 1999, p. 107-127.

84. Sur le culte d'Émétère et Chélidoine, voir Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, I, Madrid-Barcelone, 1953, p. 123-124 ; Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, p. 321-324.

85. On peut il est vrai émettre une autre hypothèse, à savoir que l'inscription ne mentionne pas les reliques de saint Jacques car leur présence serait évidente. Cette solution ne m'a pas semblé, loin de là, la plus plausible.

dans la statue de saint Pierre, elle ne pouvait se permettre d'en prélever une part pour l'introduire dans le nouvel autel. Saint Jacques était certes présent à Cluny, mais il l'était de façon secondaire et subordonnée.

Telle était donc la marque à Cluny de l'apôtre enterré en Galice. Mais il ne s'agit là que d'un aspect des relations entre ces deux grands centres religieux. Voyons maintenant quelle était la perception de Cluny du côté compostellan. Sur ce point, exception faite des passages déjà mentionnés du *Codex Calixtinus*, nous sommes essentiellement tributaires d'une source narrative exceptionnelle, l'*Historia Compostellana*.

### **« L'excellence de votre amour a pratiquement subjugué le monde entier » : Cluny et Compostelle d'après l'*Historia Compostellana*.**

Lorsque Diego Gelmírez assumait la fonction épiscopale en 1100, il n'avait certainement pas une bonne opinion des chanoines de son église. Le *Registrum* les décrit sales, mal rasés, incultes et vêtus comme des laïques<sup>86</sup>. La réforme du chapitre fut donc l'une des premières tâches qu'il entreprit. Elle semble avoir été réalisée très vite et devait être terminée en avril 1102, date à laquelle tous les chanoines prononcèrent devant lui un serment de fidélité<sup>87</sup>. Or pour mener à bien cette réforme, Gelmírez s'inspira volontiers de la situation qui prévalait de l'autre côté des Pyrénées. Géraud, l'un des auteurs de l'*Historia Compostellana* écrit sans ambages que « les coutumes des églises de France » furent alors implantées à Compostelle<sup>88</sup>. De fait, la dénomination des dignités canoniales acquiert sous le pontificat de Gelmírez une allure clairement française<sup>89</sup>. Divers membres du chapitre portent par ailleurs des noms français et appartiennent à ce groupe aussi nombreux qu'influent de clercs, d'origine ultra-pyrénéenne, qui contribuèrent largement à la transformation de l'Église hispanique à

86. HC, I, 20, I, 81, III, 36, p. 46, 127, 482-483. Cf. Richard FLETCHER, *Saint James's Catapult : The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago of Compostela*, Oxford, 1984, p. 164-165.

87. HC, I, 20, p. 47-48 (22 avril 1102).

88. *Applicuit animum, ut consuetudines ecclesiarum Francie ibi plantaret*, HC, II, 3, p. 222.

89. R. FLETCHER, *Saint James's Catapult*, p. 168-169. Le modèle est en revanche romain pour les cardinaux de Compostelle.

compter de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Gelmírez ne faisait cependant que se situer dans une perspective déjà définie au cours des années précédant son élection, avec en particulier le passage sur le siège épiscopal de deux moines, l'un français et clunisien, Dalmace, l'autre, Pierre, hispanique mais originaire du monastère réformé de Saint-Pierre de Cardeña<sup>90</sup>. C'est donc dans un milieu de chanoines réformés, conscients de la grandeur de leur église mais aussi soucieux de souligner sa légitimité morale, que fut composée, sur l'instigation de Diego Gelmírez et pour sa plus grande gloire, l'*Historia Compostellana*<sup>91</sup>. Géraud, qui a sans doute opéré quelques arrangements dans le livre I, est l'auteur du livre II et de la plus grande partie du livre III. Originaire de Beauvais, il porte le titre de *magister* et se désigne lui-même comme chanoine de Saint-Jacques<sup>92</sup>. L'archidiacre Hugues, auteur du chapitre 15 du premier livre, est sans doute également d'origine française<sup>93</sup>. Le « trésorier » Munio Alfonso, auteur du premier livre, est en revanche hispanique et appartenait déjà au chapitre de Compostelle avant l'élection de Gelmírez. Il y demeura jusqu'en 1112<sup>94</sup>. Or pour Munio, aussi bien que pour Géraud, et donc aussi pour Diego Gelmírez, le véritable maître d'œuvre de l'*Historia Compostellana*, Cluny est sans conteste le premier de tous les monastères.

90. Sur Dalmace, *HC*, I, 5-6, p. 18-20. Sur Pierre, *HC*, I, 3, p. 15-16.

91. Pour une présentation des différents auteurs de l'*Historia Compostellana*, L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 41-74 ; F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago, 1988, p. 48-92 ; E. FALQUE, *Historia Compostellana (introducción, traducción e índices)*, Madrid, 1994, p. 11-18, ou en anglais dans l'édition, p. XIII-XXI.

92. L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 55-58 ; E. FALQUE, *HC*, introduction, p. XV-XVI. R. FLETCHER, « *Magister Geraldus, Geraldus Episcopus Salamanticensis, Geraldus Scriptor : A Suggestion* », *Studia Gratiana*, XXVIII, p. 249-264, suggère que l'auteur de l'*Historia Compostellana*, le Géraud évêque de Salamanque en 1120-1121 et le Géraud chancelier d'Alphonse VII entre 1135 et 1149 sont une seule et même personne.

93. L. VONES, *Die « Historia compostellana »*, p. 50-54 ; E. FALQUE, *HC*, introduction, p. XIV-XV. L'origine française d'Hugues a été suggérée pour la première fois par Nicolás ANTONIO, *Bibliotheca hispana Vetustior*, II, Madrid, 1788 (1<sup>re</sup> éd. 1696), p. 66. Hugues devient évêque de Porto en 1112.

94. L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 45-49 ; E. FALQUE, *HC*, introduction, p. XIII-XIV. Munio Alfonso devient évêque de Mondoñedo en 1112. À ces trois auteurs principaux, il faut aussi ajouter un certain Pierre, mal identifié, et peut-être, pour la fin du livre III, un cinquième auteur anonyme : mise au point dans E. FALQUE, *HC*, Introduction, p. XVI-XIX, ainsi que L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 59-65, ainsi que le tableau récapitulatif donné par ce dernier auteur, p. 67.

Les raisons de cette conviction ne doivent donc pas être cherchées dans l'origine géographique des uns ou des autres, mais plutôt dans les liens particulièrement solides qui unissaient Compostelle et le monastère bourguignon dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Reprenons les principaux textes et tâchons de comprendre les ressorts de cette fascination avouée.

En 1094-1095, Compostelle avait eu un évêque clunisien, Dalmace. L'*Historia Compostellana* étant tout entière consacrée à exalter la vie et l'œuvre de Gelmírez, Dalmace y apparaît relativement peu. Sa mémoire est cependant pieusement conservée, son image apparaissant de façon très positive. Munio Alfonso lui consacre le chapitre V du livre I, fondamental dans la mesure où il transcrit, le premier, l'un des nombreux privilèges qui émaillent l'*Historia Compostellana*. Dalmace est caractérisé comme « moine clunisien, homme pudique et religieux<sup>95</sup> ». Trouvant une « vigne inculte » à son arrivée, il a, durant son court pontificat, réformé son siège « pour l'utilité de la sainte Église<sup>96</sup> ». Le privilège accordé par Urbain II juste après le concile de Clermont (1095) sanctionne le transfert définitif du siège d'Iria à Compostelle et fonde son indépendance, puisque celui-ci ne dépend plus que de Rome<sup>97</sup>. Un peu plus loin, Hugues de Semur, dans un long discours que lui prête Munio, rappelle l'identité clunisienne de Dalmace (« notre fils »<sup>98</sup>). Celui-ci est donc bien intégré à la mémoire compostellane en sa double qualité de clunisien et d'artisan de la première indépendance<sup>99</sup>. Mais sa figure n'en est pas moins totalement éclipsée par celle de Gelmírez, le véritable artisan du rapprochement avec Cluny.

Deux chapitres de l'*Historia Compostellana* permettent de mesurer le respect que l'on professait pour Cluny à Compostelle. L'un est dû à Munio, l'autre à Géraud. Tous deux se font

95. *Quendam monachum Cluniacensis religionis nomine Dalmatium, pudicum et religiosum virum*, HC, I, 5, p. 18.

96. *Hic sedem quasi incultam reperiens vineam, sicut formam sancte doctrine noverat, utilitate sancte Ecclesie ardentissimo amore instuduit*, *ibid.*

97. Voir *supra*, note 84.

98. *Filius noster dominus Dalmachius, ut tua caritas novit, beati Iacobi ecclesie religiosus episcopus ab urbe Compostellana veniens eidem concilio interfuit...*, HC, I, 16, p. 39.

99. Géraud mentionne encore l'appartenance clunisienne de Dalmace dans le premier chapitre du livre II : avant Gelmírez, pratiquement tous les prélats avaient été des évêques *quasi principes*, à l'exception de Dalmace, *bone memorie cluniacensem monachum*, et de quelques autres (comprenons, sans doute, les évêques moines) : HC, II, 1, p. 220.

respectivement écho et permettent d'égrener la présence du monastère bourguignon dans toute l'œuvre. Dans le seizième chapitre du premier livre, Munio rapporte d'abord comment, en 1104, sur la route de Rome, Gelmírez s'arrêta longuement à Cluny. Il s'agissait alors d'obtenir le *pallium* du pape Pascal II (1099-1118). C'est à cette occasion que l'auteur écrit l'éloge de Cluny, « capitale de toute vie monastique », auquel il a été fait allusion au début de cette étude. Le monastère bourguignon surpasse donc tous les autres en « religion, charité et dignité ». Gelmírez ayant fait part de ses projets à Hugues de Semur, celui-ci lui répond longuement et expose les obstacles auxquels l'évêque de Compostelle ne manquera pas de se heurter. Il rapporte même une anecdote qui expliquerait, selon lui, l'hostilité romaine envers le siège galicien. Cette petite histoire se retrouve ensuite, avec quelques variantes chez Géraud de Beauvais : un légat pontifical est autrefois venu à Compostelle, mais il a été très mal reçu et cet affront n'a pas été oublié<sup>100</sup>. Il faut donc regagner la confiance de Rome, car « l'Église romaine est tête et modèle de toutes les églises<sup>101</sup> ». Les vieilles rancœurs peuvent en effet disparaître par l'intercession conjointe de « Pierre, prince des apôtres, et de saint Jacques<sup>102</sup> ». Quelques jours après cette conversation, pour la saint-Michel, c'est Diego qui a l'honneur de célébrer la grand-messe. Il intègre alors, explique Munio la *memoria* clunisienne : après sa mort, les moines célébreront une messe anniversaire et un *tricenarium*<sup>103</sup>. Gelmírez quitte ensuite Cluny, mais nous apprenons qu'il se dirige vers Rome en faisant halte « jusqu'en Maurienne, par les monastères et possessions des clunisiens<sup>104</sup> ».

100. *Unde romana Ecclesia, que caput et forma omnium ecclesiarum est, ut audivit, communi decreto constituit, ne suo assensu Compostellana ulterius sublimaretur ecclesia* (il s'agit alors d'obtenir le *pallium*), *HC*, I, 16, p. 39, ainsi que II, 1, p. 221.

101. Voir note précédente.

102. *Hec etiam meritis et intercessionibus Petri principis apostolorum et beati Iacobi a tenaci memoria cardinalium romanae Ecclesiae penitus removeri optarem*, *HC*, I, 16, p. 39.

103. C'est-à-dire, comme l'avait remarqué José CAMPELO, *Historia compostelana*, p. 54, n) 1, un trentain (messes durant trente jours à compter de l'anniversaire de la mort), d'après GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 57, 14-16, éd. A. DE VOGÜÉ, Paris, 1980 (Sources Chrétiennes, 265), p. 192-194.

104. *Deinde sancte congregationis benedictionibus munitus per cellas et possessiones Cluniacensium obedientiarum usque ad valles Maurianenses Domino auxiliante pervenit*, *HC*, I, 17, p. 40.

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce chapitre fondamental :

- Dès les débuts de l'épiscopat de Gelmírez, Cluny joue le rôle d'intermédiaire avec Rome. Il s'agit pour Compostelle d'obtenir des privilèges assurant son indépendance, voire sa suprématie sur les autres diocèses hispaniques, dans la lignée de ce qui avait déjà été fait sous Dalmace.

- Cette position privilégiée de Cluny amène sa reconnaissance comme le premier de tous les monastères, conformément à une tradition régulièrement entretenue par les rois de León depuis le siècle précédent.

- L'alliance Compostelle-Cluny permet à Gelmírez ou, par la suite, à ses représentants, d'utiliser les « relais clunisiens » lors de leurs voyages. Ici, la logique n'est donc pas celle de l'investissement d'un réseau jacobéen par Cluny, mais bien celle de l'utilisation d'un réseau clunisien par Compostelle.

- Cette alliance politique se double de liens liturgiques, symbolisés par la place importante que Gelmírez parvient à occuper dans la très convoitée mémoire clunisienne.

Géraud de Beauvais indique lui aussi, à plusieurs reprises et de façon assez détaillée, le rôle de Cluny dans les succès compostellans. Le point culminant de cette histoire est incontestablement le diplôme de Calixte II par lequel celui-ci, en 1120, octroie au siège de Saint-Jacques les anciens droits métropolitains de l'église de Mérida<sup>105</sup>. Le récit de Géraud témoigne de la parfaite entente entre Cluny et Compostelle jusque sur des questions d'organisation qui ne manquent pas d'intérêt. Nous apprenons ainsi que le siège compostellan déposait d'importantes sommes d'argent à Cluny. Ses représentants ne pouvaient en disposer qu'après s'être identifiés moyennant un mot de passe confidentiel<sup>106</sup>. On ne retracera pas ici l'histoire du privilège de 1120, bien connue par ailleurs et souvent étudiée<sup>107</sup>. Notons simplement qu'en 1118, la reine Urraca, alors en assez bons termes avec Gelmírez, utilise les services de Bernard, prieur de l'établissement clunisien de Carrión<sup>108</sup>. L'année suivante, Gélase II meurt à Cluny, où

105. *HC*, II, 16, p. 254-255.

106. *Predicto etiam Cluniacensi abbati litteras et intersignia, que necessaria erant, contulit*, *HC*, II, 13, p. 246. Le sujet est Hugues, évêque de Porto et auteur d'*HC*, I, 15. L'abbé de Cluny est Pons de Melgueil.

107. Voir en particulier L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 365-395, et R. FLETCHER, *Saint James's Catapult*, p. 198-208.

108. *HC*, II, 6, p. 231.



Calixte II, frère de Raymond de Bourgogne et oncle d'Alphonse VII, est élu<sup>109</sup>. Au début de l'année 1120, l'évêque Hugues de Porto, ancien archidiacre de Compostelle et proche de Gelmírez, rencontre le nouveau pape à Cluny. Il assiste alors à la réconciliation entre l'ancien archevêque de Vienne, désormais appelé Calixte II, et l'abbé Pons de Melgueil. C'est le prélude nécessaire à la concession du titre archiepiscopal à Gelmírez, ainsi qu'à l'obtention des droits sur l'ancienne province ecclésiastique de Mérida. Géraud laisse clairement entendre que la bonne fortune de Compostelle est intimement liée à ce rapprochement, Pons ayant joué auprès du pape le rôle de premier « intercesseur<sup>110</sup> ». Nous assistons à la scène de la réconciliation, capitale pour les intérêts compostellans, dans le chapitre quatorze du livre II.

La plus grande partie du texte consiste en un long discours, mis par Géraud dans la bouche de Calixte II. Le jour de l'Épiphanie de l'année 1120, au cours du chapitre, celui-ci se serait prostré en larmes devant l'abbé et ses moines<sup>111</sup>. Ce morceau d'anthologie est sans doute l'un des éloges de Cluny les plus appuyés qui aient été écrits hors de l'abbatiale au XIII<sup>e</sup> siècle, voire au Moyen Âge. L'excellence de l'amour clunisien a subjugué pratiquement le monde entier. La *caritas* et la fidélité romaine du monastère font que les affaires les plus importantes de l'Église « dans ces régions » devront être résolues avec le conseil de Pons, Calixte s'engageant à rester subordonné à son arbitrage et à son conseil<sup>112</sup>. De fait, dit encore le pape au moment d'être reçu dans la communauté de prière, « le monastère de Cluny a l'avantage sur toutes les

109. *HC*, II, 9, p. 235-237.

110. *Verum enimvero dilectionis phedus inter eum [= Calixte II] et Cluniacensem abbatem factum causam nostram secundavit et ecclesie nostre utilitatis fructum generavit. Etenim abbas Cluniacensis, audita Portugalensis episcopi ratione, Calixtum papam adiit et ait illi...*, *HC*, II, 15, p. 250. Lors de l'élection de Calixte II à Cluny en 1119, le principal concurrent de Guy de Vienne aurait été Pons lui-même : voir *HC*, II, 9, p. 235, et L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 361 (avec références en note 43 à la chronique de Geoffroy de Vigeois).

111. *Die vero Epiphania Domini Calixtus papa venit in capitulum, presente abbate, cum tanta tamque gloriosa caterva monachorum. Tunc magna caritatis gratia compunctus prostravit se humi cum lacrimis coram abbate et Cluniacensi conventu*, *HC*, II, 14, p. 247.

112. *Maiora negocia romanae Ecclesie, que his in partibus diffinienda fuerint, consilio vestro precipue diffiniantur, persona mea arbitrio et consilio vestro suppeditur*, *HC*, II, 14, p. 248.

églises de France et s'élève au-dessus d'elles en ce qui concerne la sainteté et la charité<sup>113</sup> ». Et Géraud de conclure sur le rôle de Cluny dans les affaires présentes de l'Église, en particulier dans la lutte contre l'antipape Maurice Bourdin. Il s'agit en effet de consolider la situation de la sainte Église face au « simulacre de l'hérésie pestifère<sup>114</sup> ».

Assurément ce texte fondamental, qui complète à sa façon l'éloge de Munio Alfonso, réécrit l'Histoire. Il est assez douteux que Calixte II se soit humilié de la façon décrite devant le convent clunisien. Mais pour les Compostellans, cet abaissement même avait sans doute une fonction précise. Il permettait en effet d'exalter une église, celle de Cluny, présentée comme souveraine dans « ces régions » : comprenons la France, ou même le monde situé au nord des Pyrénées, mais certainement pas l'Espagne. En effet, à la lecture de ce riche texte, on ne peut qu'être frappé de la différence avec le premier éloge de Cluny, celui de Munio Alfonso. Pour celui-ci, le monastère bourguignon était « capitale de toute vie monastique » et l'emportait sur *tous* les monastères. Ici, le rôle de Cluny semble cantonné aux régions septentrionales et sa suprématie ne s'étend qu'aux « églises de France ». Faut-il en conclure que le français Géraud était un peu moins favorable à Cluny que l'hispanique Munio Alfonso ? Sans doute pas. La clé de cet apparent changement réside en fait dans une utilisation soigneusement pesée des termes. Munio parlait de « monastères », ce qui mettait Compostelle à l'abri de toute comparaison. Géraud parle d'« églises », d'où la nécessité maintenant de circonscrire le cadre géographique de la suprématie clunienne. Ce que cet éloge appuyé de Cluny, première « église » dans « ces régions », permet finalement de lire en pointillé, c'est sans doute l'éloge appuyé d'une autre « église » en d'autres régions, soit Compostelle, en *Hispania*. Ici comme chez Munio, la louange de Cluny est au service des intérêts de saint Jacques.

Après les événements de 1119-1120, Cluny apparaît encore à plusieurs reprises dans l'*Historia Compostellana*. On relève en particulier la retranscription de deux lettres de Pons de

113. *Enimvero, ut verum fatear, omnes Galliarum ecclesias sanctitate ac caritate Cluniacense precellit atque supereminet monasterium*, HC, II, 14, p. 249.

114. *Nempe ad confundendum matris romanae Ecclesie incestatorem, scilicet Burdinum teutonici tyranni idolum, ad refrenandam eiusdem tyranni tyrannidem abbas Cluniacensis cum Cluniacensis monasterii conventu romanae Ecclesie utilis et necessarius erat necnon ad confirmandum sancte Ecclesie statum et ad extirpandum pestifere hereseos simulacrum*, *ibid.*

Melgueil, ainsi que d'une autre de Pierre le Vénérable<sup>115</sup>. Ces diverses pièces confirment ce qui était déjà apparu clairement, à savoir la place toute spéciale assignée par Diego Gelmírez à Cluny dans ses projets de développement. Ainsi, la « capitale de toute religion monastique » se voyait assigner une place de premier plan dans la mémoire que l'église de Compostelle se construisait avec des œuvres telles que le *Liber sancti Iacobi* et surtout, d'un point de vue historiographique et documentaire, l'*Historia Compostellana*. Mais cette relation privilégiée n'était pas qu'une construction historiographique. Elle était le fruit d'intérêts réciproques ou communs, qu'il convient pour terminer de mettre brièvement en lumière.

**« Toute chose qui vous sera agréable » :  
communauté d'intérêts et raisons de l'alliance.**

Du côté compostellan, les intérêts d'une alliance avec Cluny apparaissent clairement. Le monastère bourguignon a joué le rôle d'intermédiaire entre Compostelle et la papauté. Ses relations particulières avec des pontifes réformateurs tels qu'Urbain II, ancien grand prieur du monastère, ou Calixte II, bourguignon élu à Cluny, ont permis à Saint-Jacques d'obtenir d'abord une parfaite indépendance vis-à-vis du siège rival de Braga, ensuite la dignité métropolitaine tant convoitée. Cette politique d'amitié clunisienne en vue de toucher Rome s'est d'ailleurs poursuivie bien au-delà de 1120. On sait ainsi qu'après la mort de Gelmírez (1140), le chapitre compostellan actionna le levier clunisien pour obtenir d'Innocent II la confirmation sur le siège galicien de l'ancien évêque de Salamanque. Peu importe ici que cette démarche ait été vaine. Une lettre de Pierre le Vénérable à Innocent II (1130-1143) défend le siège ami et nous permet ainsi de lire l'une des plus franches louanges de celui-ci sous la plume d'un abbé clunisien : « Et comme cette Église, à la tête de laquelle il a été élu [= *dominus Salamantinus episcopus*], s'est élevée entre toutes les églises d'Espagne, glorifiée par le corps d'un tel apôtre et exaltée par de nombreux privilèges du siège apostolique, elle avait besoin plus que toute autre église de cette région, d'une personne noble, prudente,

115. Pons : *HC*, II, 34/1 (1120 ?), p. 278-279 ; II, 44/2 (1121 ?), p. 295-296. Pierre : III, 26/2 (1131 ?), p. 464.

honnête et éprouvée<sup>116</sup>. » Mais Compostelle ne trouvait pas en Cluny qu'un allié pour des questions de haute politique. Les diverses mentions de prières pour Gelmírez ou les chanoines de Compostelle nous rappellent qu'aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, en péninsule aussi bien qu'ailleurs, l'association des individus et des communautés à la liturgie et à la mémoire de l'abbaye bourguignonne était considérée comme un bien en soi<sup>117</sup>. Cette dimension de l'alliance clunisienne, qui jouait également un rôle fondamental dans les politiques monastiques royales depuis l'époque de Ferdinand I<sup>er</sup> (1037-1065), puis de son fils Alphonse VI (1065-1072-1109), ne doit certainement pas être sous-estimée<sup>118</sup>. Enfin, dans la géographie sacrée du monde que l'on mettait au point à Compostelle, Cluny occupait une place toute particulière qui donnait au siège de saint Jacques un surcroît de légitimité. La forte présence du monastère dans l'*Historia Compostellana*, son lien intime, aussi fort qu'imaginaire, avec le *Liber sancti Jacobi*, les compliments réservés par les Compostellans à un monastère présenté comme sans égal, tout cela faisait en effet de Cluny un pôle sacré pratiquement équivalent à Compostelle mais doté d'autres fonctions. Seuls deux autres lieux pouvaient prétendre, aux côtés de Cluny et de Compostelle, au partage symbolique de la chrétienté : Rome et Jérusalem.

Le rôle attribué en Galice à Rome et à Jérusalem déborde le cadre de cette étude. Il a d'ailleurs été largement traité dans un colloque récent, consacré aux relations entre « Santiago, Rome

---

116. *Et quia aecclesia ad quam electus est tanti apostoli corpore gloriosa, tot sedis apostolicae privilegii sublimata, inter omnes hyspanas aecclesias caput extulit, nobilem, prudentem, honestam, probatam personam, prae aliis terrae illius aecclesiis requirebat*, G. CONSTABLE (éd.), *The Letters of Peter the Venerable*, I, Cambridge, Massachusetts, 1967, n° 103, p. 266.

117. Cf. en particulier HCl, 16, p. 40 (*ut post eius decessum ibi in recordatione sui ipsius anniversarium et tricenarium in perpetuum fiat*) ; II, 34, p. 278 (*Itaque tam quam cuncta congregatio nostra in orationibus et helemosinis et in ceteris beneficiis vestri memores semper sumus...*) ; II, 44, p. 296 (*et in orationibus atque in ceteris beneficiis nostris semper vestri memores sumus presentes*).

118. Voir les articles classiques de Ch.-J. BISHKO, « Liturgical Intercession at Cluny for the Kings-Emperors of León », *Studia Monastica*, 3 (1961), p. 53-82, repris dans *Spanish and Portuguese Monastic History*, et « Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny », *Cuadernos de Historia de España*, 47/48, 1968, p. 31-135, et 49/50, 1969, p. 50-116, repris dans *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Londres, 1980, ainsi que P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 183 s.

et Jérusalem<sup>119</sup> ». De même que pour Cluny, les bonnes relations avec les autorités religieuses de ces deux villes, soit le pape et le patriarche de Jérusalem, conféraient à Compostelle un surcroît de prestige. De là les nombreux voyages à Rome et les somptueux cadeaux au souverain pontife et à une curie en plein développement, de là aussi des liens suivis avec le siège de Jérusalem, qui se concrétisèrent en particulier par une association de prières entre les deux centres : « Priez pour nous, qui prions pour vous », écrivait en 1129 le patriarche Étienne à Gelmírez<sup>120</sup>. Les différences entre Cluny d'une part, Rome et Jérusalem de l'autre, étaient cependant importantes. D'un côté deux villes, deux évêques et deux centres de pèlerinage, abritant respectivement les tombeaux de Pierre et Paul et du Christ. De l'autre un monastère, et un pèlerinage qui, bien qu'attesté depuis le x<sup>e</sup> siècle, n'était en rien comparable à ceux de Santiago, Rome ou Jérusalem. C'est peut-être, justement, cette infériorité relative qui explique le caractère inconditionnel des éloges prodigués depuis Compostelle à Cluny. Rome et Jérusalem se situaient sur un terrain qui, même si les choses ne furent jamais présentées en ces termes, était celui de la concurrence. De là sans doute, à l'exception d'une brève mention dans le sermon *Veneranda dies*, l'absence d'allusion au pèlerinage de Jérusalem dans le *Liber sancti Jacobi*, qui comporte pourtant de nombreux passages mentionnant cette ville<sup>121</sup>. De là aussi, malgré les hommages rendus à tel ou tel pape dans l'*Historia Compostellana*, malgré la retranscription aussi de

119. *Santiago, Roma, Jerusalem. Actas del III Congreso internacional de estudios jacobeos*, éd. Paolo CAUCCIVONSAUCKEN, Santiago, 1999.

120. *Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate*, HC III, 26, p. 463. Quelques années plus tôt déjà, les chanoines de Compostelle avaient été associés aux prières des chanoines du Saint-Sépulcre, comme en témoigne une lettre du patriarche Vermundus à Gelmírez : *Sed quia vobis hec recompensare nequimus, pro vobis et pro statu ecclesie vestre assidue orare decrevimus et eadem a vobis accipere obsecramus*, HC, II, 28, p. 271. Sur les relations entre Compostelle et Jérusalem, voir la riche étude de Nikolaus JASPERT, « "Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate". Die Kathedalkapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts » (avec d'abondantes indications bibliographiques), *Santiago, Roma, Jerusalem*, p. 187-212, ici p. 200-202.

121. *LSJ*, I, 17, éd. cit., p. 91 (*LSJ*, CC, f° 80v-81r). L'auteur du sermon (attribué à Calixte II) explique le symbolisme de la coquille et la compare aux palmes que rapportent les pèlerins revenant de Jérusalem. Cf. M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, « Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago », *Santiago, Roma, Jerusalem*, p. 81-97, ici p. 96.

nombreuses bulles, la rareté des allusions au pèlerinage de Rome dans le *Liber*.

Manuel C. Díaz y Díaz a récemment mis en valeur le miracle 17 du *Codex Calixtinus*. On y apprend, d'après les *dicta Anselmi*, comment dans un bois situé à quelques milles de Rome, saint Jacques vint au secours d'un pèlerin. Fornicateur et suicidaire, mais aussi dévôt de saint Jacques, celui-ci fut en effet défendu par l'apôtre alors qu'une légion de démons s'appêtait à l'emmener en enfer<sup>122</sup>. Comment mieux marquer que l'apôtre pouvait agir en tout lieu, y compris sur le territoire même de Pierre ? Inutile de dire que la réciproque n'était pas à l'ordre du jour et que le *Liber sancti Jacobi* ne rapporte aucune intervention de Pierre en Galice... À l'inverse, Cluny n'était pas perçu comme un centre de pèlerinage mais plutôt comme le lieu par antonomase de la parfaite vie monastique. Il était donc possible, en vertu de cette spécificité qui ne menaçait pas saint Jacques, de faire du monastère bourguignon un foyer de légitimité aussi prestigieux que Rome ou Jérusalem, mais sans avoir à assumer les risques d'une comparaison en termes de culte et de pèlerinage. La géographie sacrée du monde, telle qu'on l'écrivait à Compostelle, reposait donc sur quatre piliers : Jérusalem, centre christique et objectif légitime de la croisade<sup>123</sup> ; Rome, lieu de résidence d'un pape qui avait finalement reconnu à Santiago la dignité archiépiscopale ; Cluny, qui symbolisait la perfection monastique ; Compostelle, enfin, à qui revenait finalement dans ce schéma la gloire d'être le pèlerinage « le plus complet, le moins risqué, le mieux fondé<sup>124</sup> ».

122. *LSJ*, CC, II, 17, éd. cit., p. 172-174 (f° 150v-152v), d'après *Dicta Anselmi*, éd. R.-W. SOUTHERN et P.-S. SCHMITT, *De miraculis*, chap. XXII, p. 200-207. Les démons passaient par Rome, *versus Etnam*. Sur les *Dicta Anselmi* du moine Alexandre, voir *infra*. Commentaire de cet épisode par M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, « Las tres grandes peregrinaciones », p. 85-87.

123. Nombreuses allusions dans l'*Historia Compostellana* : *HC*, I, 19, *HC*, II, 78 etc.

124. M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, « Las tres grandes peregrinaciones », p. 97. Il existait par ailleurs une « topographie sacrée » concurrente, fondée quant à elle sur trois centres : Rome, Éphèse et Compostelle. Cette théorie des trois sièges est exposée dans l'*Histoire du Pseudo-Turpin*, *LSJ*, CC, chap. XIX, p. 214-215 (f° XVIr = 178r), ainsi que dans le sermon *Exultemus*, *LSJ*, CC, p. 78-82 (f° 67r-72r) : voir K. HERBERS, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der Liber sancti Iacobi*, p. 73-75, et M.-C. DÍAZ Y DÍAZ, « Un importante sermón del *Liber sancti Iacobi* », *De Santiago y los caminos de Santiago*, Santiago, 1997, p. 141-167. Rome est au centre du monde, flanquée de

Du côté clunisien, les mobiles d'une action décidée en faveur de Compostelle n'apparaissent peut-être pas aussi clairement. Nul doute pourtant qu'ils aient existé, et ceci indépendamment de l'admiration, au demeurant commune, envers un sanctuaire assez prestigieux pour entraîner des milliers de pèlerins à prendre la route. Trois raisons, moins nobles sans doute, peuvent être avancées. Le lien avec Compostelle permettait tout d'abord d'accroître l'influence de Cluny sur un théâtre d'opérations, la péninsule Ibérique, qui, dans les trois dernières décennies du XI<sup>e</sup> siècle, était devenu fondamental pour son développement. Les versements d'or effectués par Ferdinand I<sup>er</sup>, puis, surtout, par son fils Alphonse VI, constituaient, lorsqu'ils arrivaient, un revenu irremplaçable pour Cluny. On sait qu'ils furent certainement mis à profit pour la construction de la nouvelle basilique, à partir de 1088<sup>125</sup>. C'est un moine clunisien, Bernard de la Sauvetat, qui occupait depuis 1085 le siège reconquis de Tolède<sup>126</sup>. Par ailleurs, au milieu des années 1090, Hugues de Semur avait peut-être eu un rôle dans la mise au point d'un éphémère pacte de succession entre les Bourguignons Raymond et Henri, respectivement époux d'Urraca et de Thérèse de Portugal, toutes deux filles d'Alphonse VI<sup>127</sup>. La vingtaine d'établissements octroyés à Cluny, soit par Alphonse VI et Urraca, soit par de grandes familles aristocratiques souvent proches de la royauté, occupait enfin une place non négligeable dans les cartulaires de Cluny. En bref, l'importance accordée à la péninsule sous les abbatiats d'Hugues de Semur et de ses successeurs est incontestable, comme le confirme encore le statut exceptionnel réservé aux souverains ibériques dans la liturgie clunisienne<sup>128</sup>. Entretien des liens particuliers avec l'un des plus prestigieux sièges péninsulaires, doublé d'une église vers laquelle convergeaient les plus importantes foules de pèlerins de l'Occident, pouvait donc constituer

---

Compostelle en Occident et d'Éphèse (lieu d'inhumation de Jean, frère de Jacques le Majeur), en Orient. À l'arrière-plan, Mt 20, 20.

125. Voir *supra*, note 119.

126. Juan-Francisco RIVERA RECIO, *El arzobispo de Toledo don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Rome, 1962.

127. Rui PINTO DE AZEVEDO, *Documentos medievais portugueses. Documentos régios*, I/1, Lisbonne, 1958, n° 2, p. 3-4. Sur le « Pacto successorio », mise au point et bibliographie dans A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny*, p. 232.

128. « *Statuta sancti Hugonis abbatis Cluniacensis pro Alphonso rege Hispaniarum* (1090-1093) », dans H. E. J. COWDREY, « Memorials of Abbot Hugh of Cluny », p. 159-160.

une raison suffisante. Mais cette explication, pour juste qu'elle soit, reste sans doute trop générale. Sans retomber dans la vieille thèse, chère à Americo Castro, d'un Cluny actif car âpre au gain, il faut donc chercher des mobiles plus précis.

Un élément d'explication non négligeable pourrait être la présence en Galice d'un important réseau de maisons clunisiennes. Le siège compostellan n'a certes jamais effectué de donations directes à Cluny, mais le fait n'est en réalité pas si surprenant. Pour l'ensemble de la péninsule Ibérique, le seul exemple de donation épiscopale en faveur de Cluny est celui de Maurice Bourdin, à l'époque où il était encore évêque de Coimbra<sup>129</sup>. Mais l'évêque de Compostelle n'avait pas nécessairement besoin de s'impliquer directement. Il pouvait en effet inciter tel ou tel roi, et surtout tel ou tel aristocrate local, à se montrer généreux envers son allié bourguignon. Et nul doute qu'il le fit. L'*Historia Compostellana* ne rapporte pas directement de cas de cette nature, mais elle en laisse clairement entrevoir la possibilité. Géraud de Beauvais retranscrit ainsi, dans le livre III, une lettre de Pierre le Vénérable à Gelmírez qui date sans doute de 1131. Pierre y utilise la formule suivante : « N'oubliez pas de faire preuve de la bienveillance habituelle envers nos affaires qui sont près de chez vous<sup>130</sup>. » De quoi peut-il donc s'agir, sinon d'une action en faveur des possessions clunisiennes ? Cette « bienveillance », notons-le, est « habituelle ». On peut donc en chercher la trace dans la documentation des divers établissements clunisiens de la péninsule occidentale. Diego Gelmírez souscrit plusieurs chartes importantes pour Cluny, telles que les donations de Saint-Vincent de Pombeiro en 1109, de Saint-Martin de Jubia en 1113, de Saint-Sauveur de Cornellana, dans les Asturies, en 1122 et 1126, ou encore celle, éphémère, de Sahagún en 1132<sup>131</sup>. En soi, cette

129. R. PINTO DE AZEVEDO (éd.), *Documentos medievais portugueses. Documentos particulares*, III (1101-1115), 1940, n° 523, p. 445. Voir P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 142-144.

130. *Et solitam rebus nostris, que circa vos sunt, benignitatem impendere non desistatis*, HC, III, 26, p. 464.

131. Saint-Vincent de Pombeiro (1109) : BB, IV, n° 3533, p. 654 ; Saint-Martin de Jubia (1113) : BB, V, n° 3906, p. 256 ; Saint-Sauveur de Cornellana : 1) (1122) : BB, V, n° 3958, p. 317 ; 2) (1126) : Antonio C. FLORIANO, *El monasterio de Cornellana*, Oviedo, 1949 (Colección de fuentes para la historia de Asturias, 1), n° 5, p. 26 (le diplôme royal de 1126 ne mentionne pas Cluny. Voir P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 125-126) ; Sahagún (1132) : BB, V, n° 4038, p. 390.



présence ne permet pas de tirer de conclusions tranchées. Mais il arrive que le rôle de Gelmírez apparaisse plus crûment. On en voudra pour preuve les cas de Saint-Martin de Jubia et de Saint-Sauveur de Villaverde. En 1113, l'aristocrate le plus puissant de Galice, Pedro Froilaz, offre à Cluny son monastère familial de Saint-Martin de Jubia, dans le diocèse de Mondoñedo. Ce *Comes Petrus de Galicia* avait rappelé l'année précédente, dans une autre donation, qu'il avait été *nutritor* d'Alphonse VII, lequel se trouvait alors en rébellion contre sa mère Urraca<sup>132</sup>. Pedro représente lui-même le parti de ces nobles galiciens soulevés contre la reine, favorables à son fils et proches, par conséquent, de Diego Gelmírez. Or dans l'acte de donation de Saint-Martin de Jubia, Pierre déclare avoir agi non seulement avec l'accord de ses parents, mais encore « par l'autorité des évêques de Compostelle et de Mondoñedo<sup>133</sup> ». On ne saurait être plus clair. Désireux de renforcer ses liens d'amitié avec Cluny, Gelmírez a poussé l'un de ses principaux alliés du moment à intégrer la *societas* clunisienne. Le rôle de l'évêque de Mondoñedo, cité comme coresponsable de la donation, est tout aussi caractéristique. Ce prélat n'était autre, en effet, que Munio Alfonso, ancien chanoine de Compostelle et auteur de la première partie de l'*Historia Compostellana*. Munio avait quitté son chapitre l'année précédente pour assumer le gouvernement de ce siège galicien<sup>134</sup>. Autant dire qu'il était une créature de Gelmírez et l'un de ses principaux chantres !

Le deuxième exemple nous rapproche de l'époque à laquelle a été écrite la lettre de Pierre le Vénéral, puisqu'il se situe en 1130. À cette date, un concile réunit à Carrión, soit dans l'un des deux plus importants prieurés clunisiens d'Espagne, le souverain Alphonse VII, le légat pontifical Humbert, et les archevêques Olégaire de Tarragone, Raymond de Tolède et Diego Gelmírez<sup>135</sup>. Entre autres mesures, l'assemblée décide

132. BB, V, 3900, p. 252 (Pierre confirme la donation à Cluny de Saint-Sauveur de Villaverde).

133. *Unde nos supradictin communi fraternitatis consilio et auctoritate episcoporum, scilicet sancti Jacobi domni Didaci, et Minduniensis domni Munionis, hanc seriem testamenti devote scribimus*, BB, V, n° 3906, p. 256. Voir P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 151.

134. R. FLETCHER, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, 1978, p. 62-63. L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 304, note 61.

135. L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 508-518.

de trancher en faveur de Cluny un différend qui l'opposait depuis plusieurs années au puissant établissement de Sahagún. Il s'agissait en effet de savoir à qui appartiendrait le monastère de Saint-Sauveur de Villaverde<sup>136</sup>. Or tout indique que la part de Gelmírez dans le concile de Carrión, et donc dans cette décision, fut prépondérante. L'*Historia Compostellana* précise en effet qu'à cette occasion, « le roi Alphonse et le cardinal romain firent tant d'honneur au maître de Compostelle qu'ils confièrent le concile à son pouvoir et à sa puissance, en sorte que tout ce dont il voudrait disposer et tout ce qu'il voudrait sanctionner, il le sanctionnât et confirmât, et que pour ce qu'il voudrait raisonnablement casser et annuler, il le fit librement<sup>137</sup> ». Cette appréciation, bien qu'émanant d'une source éminemment favorable à Gelmírez, ne peut être de pure rhétorique, car les décisions du concile montrent effectivement une véritable mainmise compostellane sur celui-ci : trois évêques (León, Salamanque et Oviedo) ayant été déposés, deux des sièges vacants (León et Salamanque) furent affectés à des chanoines de Compostelle<sup>138</sup>. Pour en revenir au dossier de Saint-Sauveur de Villaverde, il apparaît clairement que Gelmírez, placé en position de force, avait choisi de favoriser Cluny au détriment de l'un des plus puissants monastères léonais. Le souvenir de cet événement récent imprègne vraisemblablement la lettre de Pierre le Vénérable, qui semble

---

136. Saint-Sauveur de Villaverde : diocèse d'Astorga. Ce monastère avait été donné à Cluny en 1112 par Isoncia, une fille de la fameuse comtesse Thérèse, donatrice de Carrión (*BB*, V, n° 3900, p. 251-252). Or en 1100, Alphonse VI l'avait octroyé à Sahagún en le retirant de la succession du comte Moninus Fernandis, considéré comme rebelle : *BB*, V, n° 3735, p. 83-86, ou M. HERRERO DE LA FUENTE (éd.), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*, III, (1073-1109), León, 1988 (Fuentes y estudios de Historia leonesa, 37), n° 1045, p. 383-386. La querelle entre Cluny et Sahagún montre bien, si besoin était, que le fait d'avoir été réformé par Cluny ne signifie en aucun cas être « clunisien ». Voir P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien*, p. 148-151.

137. *Rex autem Adefonsus et kardinalis romanus tantam honorificentiam domino Compostellano exhibuerunt, quod totum concilium in manu et potestate eius posuerunt, ut quicquid vellet disponere et sancire sanciret et confirmaret, et quod vellet rationabiliter cassare et irritum facere, omnino faceret*, *HC*, III, 14, p. 441, et L. VONES, *Die « Historia Compostellana »*, p. 509.

138. Arias Gundesíndiz à León et Alfonso Pérez à Salamanque ; L. VONES, *ibid.*, p. 513, et R. FLETCHER, *The Episcopate in the Kingdom of León*, p. 39, 69, 73.

pourtant attendre d'autres bienfaits encore <sup>139</sup>. Il n'est donc pas interdit de rapprocher cet espoir d'un épisode qui survint l'année suivante et peut être considéré comme la conclusion provisoire de la dispute entre Cluny et Sahagún. En 1132, dans un document confirmé par Diego Gelmírez, Alphonse VII tentait en effet sans succès de faire passer Sahagún sous la juridiction clunisienne <sup>140</sup>.

Dans sa lettre, Pierre le Vénérable parle aussi de l'amour persévérant et fervent avec lequel Gelmírez a aidé et sustenté les moines de Cluny <sup>141</sup>. La formule, ici, semble plus ambiguë et pourrait bien ne pas désigner les seules possessions d'Espagne. Elle doit en revanche être rapprochée d'une autre lettre transcrite par Géraud de Beauvais, et adressée cette fois-ci par l'abbé Pons de Melgueil à Gelmírez, sans doute en 1121. Pons, qui souhaite voir Diego à Cluny, le remercie d'avoir fait bénéficier le monastère à la fois de ses faveurs (*beneficia*) et d'une grande dévotion <sup>142</sup>. Il semble attendre plus de « bienfaits » encore, puisqu'il demande à Diego de poursuivre son soutien à « la maison de Dieu et de saint Pierre <sup>143</sup> ». Quelles sont ces « faveurs » ? On en est ici réduit à des hypothèses, lesquelles pourraient bien, après l'intérêt pour la péninsule et l'étoffement du réseau galicien, constituer la troisième raison de l'engagement clunisien derrière Compostelle. Ces « faveurs » ne seraient-elles pas en effet, tout simplement, des versements conséquents d'or et d'argent ? Compostelle était alors un siège extrêmement riche, qui n'hésitait pas à payer les services de ceux dont il avait besoin, en particulier la papauté. L'*Historia Compostellana* est à cet égard parfaitement explicite. En 1118, les envoyés de Gelmírez, qui cherchaient à joindre

139. *Rogantes ut et vos nostri et fratrum nostrorum memor semper sitis in Domino*, HC, III, 26, p. 464.

140. BB, V, n° 4038, p. 390-392. Voir P. SEGL, *Königum und Klosterreform in Spanien*, p. 93-102.

141. *Iterum ac sepius vestram reverentiam salutantes gratias agimus tante dulcedini, tam ferventissime, tam perseverantissime dilectioni, qua nos et nostra fovetis, sustentatis et cor nostrum totiusque congregationis nostre magis ac magis cotidie vestri amoris desiderio inflammatis*, HC, III, 26, p. 464.

142. *Obtamus ut pariter nos videamus, qui pariter nos amamus, et tota congregatio nostra vestra sit, cuius vos totum esse beneficiis et devotione eximia ostenditis*, HC, II, 44, p. 296.

143. *Unde gloriosissimam celsitudinis vestre humiliter ac sincere imploramus excellentiam, quatinus domum Dei et beati Petri apostolorum principis (...), sicut iam amare cepistis, diligenti instantia ametis ac pietatis studio amando sustentetis...*, *ibid.*

Gélas II pour obtenir la dignité archiépiscopale, partirent de Galice avec une importante quantité d'or<sup>144</sup>. En 1120, après que Calixte II eut donné gain de cause aux Compostellans, Gelmírez récompensa le pape par une *benedictio*, énorme quantité d'argent que Géraud de Beauvais détaille sans gêne<sup>145</sup>. Or cette somme fut précisément remise à Étienne de Besançon, camerlingue du pape Calixte, dans l'enceinte de Cluny. Dans ces transferts d'argent entre Compostelle et Rome, Cluny jouait en effet un rôle d'intermédiaire et de gardien qui l'apparentait à un banquier. Ainsi, lorsque les envoyés de Gelmírez parvinrent à Cluny au début de l'année 1120, ils purent récupérer l'argent qui y avait vraisemblablement été laissé l'année précédente par le prieur de Carrion, lequel avait joué à la fois le rôle de représentant des intérêts jacobéens et de transporteur de fonds. Cet argent est désigné dans le texte comme celui que « nous lui avons confié [= à Pons de Melgueil] afin qu'il le gardât<sup>146</sup> ». Ces textes ne disent certes pas que Cluny a reçu des sommes d'or et d'argent. Mais peut-on raisonnablement imaginer que le banquier n'ait pas été rétribué ? Si les différents papes favorisant saint Jacques se faisaient grassement payer leurs privilèges, pourquoi Cluny, qui avait déjà l'habitude de recevoir d'énormes sommes d'or des souverains hispaniques, n'aurait-elle pas eu sa part de la *benedictio* ? Certains documents retranscrits dans l'*Historia Compostellana* semblent d'ailleurs pleins de sous-entendus. Ainsi, dans une autre lettre à Diego Gelmírez qui est vraisemblablement de très peu postérieure à la bulle de 1120, Pons de Melgueil glisse-t-il à son allié : « Vous pouvez nous envoyer toute chose qui vous sera agréable<sup>147</sup>... »

144. *Dantur nobis centum predicti auri uncie, et cum hac benedictione iter ad Dominum Papam aggredimur*, HC, II, 6, p. 231.

145. La *benedictio* se compose d'un coffret d'or rempli de deux cents *morbittinos* et cinquante sous de Poitiers, auxquels *ad complementum autem benedictionis CC et LX marchas argenti addi oportebat*. Pour obtenir les liquidités manquantes, l'évêque et ses chanoines les plus proches décident de faire fondre divers objets du trésor de la cathédrale. Diego Gelmírez ajoute enfin quarante marcs d'argent de sa poche (*de proprio*) : HC, II, 16, p. 253.

146. *Ut abbas Chuniacensis Hugonem Portugalensem episcopum sciret esse nuntium episcopi sancti Iacobi et pecuniam, quam sibi reservandam commiseramus, ei attribueret*, HC, II, 13, p. 246. Hugues, évêque de Porto et représentant des intérêts de Gelmírez, est l'ancien archidiacre de Compostelle, par ailleurs auteur du texte intégré à HC, I, 15.

147. *Omne bonum placitum voluntatis vestre nobis mandare poteritis*, HC, II, 34, p. 279.

Compostelle a utilisé Cluny et Cluny a utilisé Compostelle. Les deux centres ont donc procédé, au-delà d'une alliance bien réelle, à une sorte d'instrumentalisation réciproque. Celle-ci ne se comprend bien que rapportée à la géographie chrétienne mise au point tant sur les bords de la Grosne qu'à l'extrémité de la Galice. À l'époque considérée, soit celle des rapports suivis entre les deux centres, Compostelle avait désespérément besoin de légitimités extérieures incontestées. Il s'agissait rien moins, dans une partie qui n'était pas gagnée d'avance, que de recueillir l'héritage métropolitain de Mérida tout en s'affirmant comme l'un des premiers pôles ecclésiastiques péninsulaires, aux côtés de Braga, de Tarragone et surtout de Tolède. De son côté, Cluny était davantage en position de conférer une légitimité, celle du premier monastère d'Occident, que de la demander. Il est donc sans doute plus juste de dire que le monastère bourguignon fut nécessaire au siège galicien que l'inverse.

Au-delà des intérêts réciproques et des stratégies d'expansion, on pourrait sans doute s'interroger, mais ce serait un autre sujet, sur les différences et les points communs entre Cluny et Compostelle. Nous sommes en effet en présence de deux des plus importants « systèmes de salut » de l'Occident. Les différences semblent à première vue l'emporter. Avec Compostelle, c'est le voyage du pèlerin qui fonde le rachat des péchés. À Cluny, ce sont d'abord les prières des moines. Itinérance du pèlerin dans un cas, stabilité du moine dans l'autre. Pénitence individuelle ici, prise en charge collective là. Mais ces deux grandes options, qui, aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, se développent parallèlement, sont-elles vraiment contradictoires ? Cluny, de même que la majorité des monastères bénédictins pré-cisterciens, est aussi un lieu de pèlerinage. Et Compostelle est à l'évidence un grand centre liturgique. Surtout, la notion d'intercession, ici de saint Pierre, là de saint Jacques, est fondamentale dans les deux cas. Le pèlerinage, il est vrai, privilégie plutôt le salut des vivants, même s'il existe des pèlerinages compensatoires. L'intercession liturgique s'occupe quant à elle, avant tout, des défunts. Mais les deux logiques se retrouvent finalement dans le concept de médiation. Saint Pierre et ses moines, saint Jacques et ses chanoines, ouvrent les portes du ciel à ceux qui, acceptant leur rôle d'intermédiaire, savent leur rendre les hommages qui s'imposent. Ainsi s'explique peut-être, *in fine*, la fascination de saint Jacques pour la « capitale de toute vie monastique » et celle d'Hugues de Semur pour les miracles de cet apôtre du bout du monde.