

AS RELIGIÕES NA EUROPA URBANA MEDIEVAL

Religions in Medieval Urban Europe

Amélia Aguiar Andrade
Gonçalo Melo da Silva (eds.)



AS RELIGIÕES
NA EUROPA URBANA MEDIEVAL

Religions in Medieval Urban Europe

AS RELIGIÕES
NA EUROPA URBANA MEDIEVAL

*Religions in Medieval
Urban Europe*

AMÉLIA AGUIAR ANDRADE
GONÇALO MELO DA SILVA
editores

Lisboa, 2024

Textos seleccionados das VIII Jornadas Internacionais de Idade Média “As religiões na Europa Urbana Medieval” (Castelo de Vide, de 5 a 8 de Outubro de 2023) e da Escola de Outono (Castelo de Vide, 3 e 4 de Outubro de 2023).

Arbitragem Científica:

Alicia Miguélez Caveró (Universidade Nova de Lisboa)	José Meirinhos (Universidade do Porto)
António Camões Gouveia (Universidade Nova de Lisboa)	Juan Vicente Garcia-Marsilla (Universidade de Valencia)
António Resende de Oliveira (Universidade de Coimbra)	Julia Conesa Soriano (Centre Roland Mousnier)
Arnaud Timbert (U. Picardie)	Laura Miquel Milian (Universidade de Valencia)
Beatriz Arizaga Bolumburu (Universidade de Cantábria)	Leotina Ventura (Universidade de Coimbra)
Bernardo Vasconcelos e Sousa (Universidade Nova de Lisboa)	Leslie Brubaker (Universidade de Birmingham)
Carlos Afonso (Instituto de Estudos Medievais, IEM NOVA FCSH)	Louis Sicking (Universidade de Leiden)
Carlos Carreto (Universidade Nova de Lisboa)	Luís Ribeiro (CIUHCT, Universidade de Lisboa)
Eloísa Ramirez Vaquero (U. Publica de Navarra)	Lúisa Trindade (Universidade de Coimbra)
Esther Tello Hernández (Institución Milá y Fontanals de Investigación en Humanidades, CSIC)	Maria Cristina Cunha (Universidade do Porto)
Francesco Salvestrini (Università di Firenze)	María Asenjo González (U. Complutense de Madrid)
Gregoria Caveró Domínguez (Universidad de León)	Maria Helena da Cruz Coelho (Universidade de Coimbra)
Iria Gonçalves (Universidade Nova de Lisboa)	Maria João Branco (Universidade Nova de Lisboa)
Isabel del Val Valdivieso (Universidade de Valladolid)	Maria João Oliveira e Silva (CITCEM, Universidade do Porto)
Jean-Luc Fray (U. Clermont Auvergne)	Mário Barroca (Universidade do Porto)
João Luís Fontes (Universidade Nova de Lisboa)	Mário Viana (Universidade dos Açores)
José Augusto Sottomayor-Pizarro (Universidade do Porto)	Pere Verdés Pijuan (Institución Milá y Fontanals de Investigación en Humanidades, CSIC)
	Pilippe Bernardi (U. Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
	Santiago Macías (Universidade Nova de Lisboa)
	Sauro Gelichi (U. Ca'Foscari Venezia)
	Wim Blockmans (Universidade de Leiden)

O Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (NOVA FCSH) é financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Publicação financiada pela Câmara Municipal de Castelo de Vide e por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito dos Projectos UIDB/00749/2020 (<https://doi.org/10.54499/UIDB/00749/2020>) e UIDP/00749/2020 (<https://doi.org/10.54499/UIDP/00749/2020>).

Título	As religiões na Europa Urbana Medieval Religions in Medieval Urban Europe
Editores	Amélia Aguiar Andrade, Gonçalo Melo da Silva
Edição	IEM – Instituto de Estudos Medievais / Câmara Municipal de Castelo de Vide
Imagem de capa	Mapa de Jerusalém durante a 1ª Cruzada, na <i>Historia Hierosolymitana</i> , de Robert le Moine (séc. XII), Uppsala Universitetsbibliotek, Manuscript C 691, fól. 39v.
Coleção	Estudos 32
ISBN	978-989-35379-8-5 (IEM) 978-972-9040-25-2 (C. M. de Castelo de Vide)
Paginação e execução	Marcel L. Paiva do Monte, com base no design de Ana Pacheco.
Revisão	Mariana Alves Pereira, Joana Paulino.
Impressão	Tipografia Priscos, Lda.

Índice

O papel da religião na construção da Europa urbana medieval: práticas, conflitos, materialidades	7
<i>Amélia Aguiar Andrade, Gonçalo Melo da Silva</i>	

PARTE I

As intervenções dos poderes nas vivências religiosas: estratégias, reformas e conflitos

Disidencia y contestación en las ciudades de al-Andalus.....	15
<i>Maribel Fierro</i>	

“Far et deffar establiment”: la norme statutaire d’après les coutumes de l’Agenais (XII ^e -XIV ^e siècles).....	39
<i>Florent Garnier</i>	

Protection spirituelle, présence importune et luttes de pouvoir: autorités ecclésiastiques et gouvernements urbains dans le Saint-Empire (fin 13 ^e -début 16 ^e siècle).....	59
<i>Gisela Naegle</i>	

D. Jorge de Melo, o Mosteiro de São Bernardo de Portalegre e o monaquismo feminino cisterciense nos alvares de Quinhentos	87
<i>Luís Miguel Rêpas e Ana Santos Leitão</i>	

Búsqueda de espacios de religiosidad en territorios inhóspitos: los monjes jerónimos de la Isla de Santa Marina de Don Ponce en la Bahía de Santander (1404-1420)	115
<i>Javier Añibarro Rodríguez</i>	

PARTE II

A vida religiosa na cidade: pregar, peregrinar e refletir

Military orders, social supervision, and “civic religion” in Southern European towns (12 th -15 th centuries)	135
<i>Damien Carraz</i>	

As ordens mendicantes na construção da cidade medieval	163
<i>Maria Filomena Andrade</i>	

Healing by pilgrimage? Traces of healing rituals on the Christian pilgrimage sites in Rome c. 400-600	191
---	-----

Anna Tiittanen

“Si autem in itinere obiero...”: muerte y peregrinación en el Oviedo bajomedieval	203
---	-----

Andrea Fernández García

Parochial guidance of a monastery: role of a monastic lord in the daily religious life of its townspeople	221
---	-----

Anna Anisimova

As conceções corporais e espirituais segundo a alquimia: Divino, Pedra Filosofal e eterna juventude.....	235
--	-----

Ana Patrícia Estácio

PARTE III

A religião e a economia: gerir, negociar e pagar

Entre lo material y lo simbólico: la gestión femenina del patrimonio y las donaciones religiosas en la Cantabria Bajomedieval	253
---	-----

Laura López de Leiva

O património dominicano em Setúbal no final da Idade Média: da composição à recomposição	271
--	-----

Ana Cláudia Silveira

Negociar en escenarios de doble alteridad: opciones y estrategias mercantiles de judíos portugueses en la Valencia bajomedieval.....	289
--	-----

Carlos Crespo Amat

Potencialidades e limites das “listas de conhecimentos” para o conhecimento dos mesteres em algumas cidades e vilas tardomedievais portuguesas	305
--	-----

Mário Farelo

PARTE IV

A materialidade da vida religiosa e o seu impacto no espaço urbano

Construire une cathédrale aux XII ^e et XIII ^e siècles: défi de la hauteur et évolutions techniques.....	321
---	-----

Maxime l'Héritier

The Franciscan Monastery in Bač: the question of the foundation and original form of the monastery church in relation to the 18 th -century, early Viollet-le-Duc type of restoration	341
--	-----

Branislav (Vladimir) Milićević

La fundación, apogeo y declive de la antigua iglesia de la Santa Cruz la Real de Teba (Málaga) a través de su intervención arqueológica.....	367
<i>Juan Antonio Rojas Cáceres, Marina Trani Sánchez, Juan Manuel Ríos Jiménez, María José Peregrina Sánchez, Francisco Melero García, Alberto García Porras</i>	
Centros de peregrinación en la Kyiv medieval (siglos X-XI)	385
<i>Enrique Santos Marinas</i>	
As Ordens Militares nas cidades: dos sítios às estruturas e aos impactos	397
<i>Luís Filipe Oliveira</i>	
Une seigneurie urbaine et son centre névralgique: le domaine foncier des Templiers à Paris et leur Enclos aux portes de la ville	415
<i>Lorenzo Mercuri</i>	
Capelas funerárias na Baixa Idade Média: perpetuação da memória e afirmação social no contexto urbano português.....	439
<i>Catarina Madureira Villamariz</i>	

O papel da religião na construção da Europa urbana medieval: práticas, conflitos, materialidades

Amélia Aguiar Andrade¹
Gonçalo Melo da Silva²

A religiosidade no mundo urbano medieval permite uma grande multiplicidade de temas e linhas de investigação, que integram facilmente tanto o mundo cristão como o islâmico ou o judaico, para o estudo e compreensão de como o religioso molda o modo como o espaço urbano se constrói e entende, os poderes que nele se cruzam e os gestos e práticas que pautam os quotidianos dos que aí habitam. Razão pela qual, em 2023, o Instituto de Estudos Medievais da NOVA-FCSH e a Câmara Municipal de Castelo de Vide organizaram a oitava edição das *Jornadas Internacionais de Idade Média* subordinada ao tema: *As religiões na Europa Urbana Medieval*, tendo como espaço de observação a Europa na diversidade dos credos religiosos em presença.

Porém, um objetivo tão amplo ficou aquém do pretendido pelos organizadores, pois a resposta dos investigadores centrou-se predominantemente no Cristianismo e como esta religião deixou as suas marcas materiais no espaço urbano, no exercício dos poderes, na sua materialidade e nas práticas quotidianas dos moradores e forasteiros. Não foi assim possível contrastar com outras marcas, as das religiões minoritárias nos contextos urbanos medievais europeus como o Judaísmo. Ou, no caso da Península Ibérica, o estudo das tensões religiosas nas cidades do Al-Andaluz em que cristãos e judeus eram minorias toleradas e a situação pós-reconquista em que um novo fenómeno de substituição religiosa implicou uma consequente alteração da organização do espaço, uma temática já muito glosada para a afirmação do Cristianismo ainda durante o Império Romano mas bastante menos para outros momentos

As *Jornadas* foram antecedidas pela *VII Escola de Outono em Estudos Medievais* para mestrandos e doutorandos. Experiência formativa única em Portugal, a *Escola* tem-se afirmado como um espaço de partilha de conhecimento entre professores conceituados, oriundos de distintas áreas geográficas e historiográficas e jovens investiga-

¹ NOVA FCSH; IEM – NOVA FCSH.

² IEM – NOVA FCSH.

dores em início de carreira. A participação nesta atividade proporciona a mestrands e doutorandos uma mais ampla e comparativa perspectiva para os estudos que procuram empreender e contribui, simultaneamente, para a sua proximidade a redes de trabalho colaborativo mais vastas. A *Escola de Outono de Estudos Medievais* continua assim a impor-se na agenda de trabalho de jovens investigadores nacionais e estrangeiros, afirmando-se como uma atividade profícua e por isso fulcral, na parceria criada entre o Instituto de Estudos Medievais e a Câmara Municipal de Castelo de Vide.

Os trabalhos desenvolvidos nestas duas atividades permitiram congregar 22 textos, elaborados por investigadores provenientes de Alemanha, Espanha, Finlândia, França, Itália, Portugal, Sérvia e Rússia, que assim ultrapassam a efemeridade da apresentação oral que tantas vezes caracteriza os encontros científicos. Partindo das comunicações que o modelo das *Jornadas* estabeleceu, beneficiaram dos contributos e comentários dos estimulantes debates que os vários painéis proporcionaram e ainda, das observações valorativas e exigentes dos revisores encarregues da sua leitura crítica, num processo de dupla avaliação por pares aplicado, desde a primeira edição, aos resultados das *Jornadas Internacionais de Idade Média*.

A maioria dos artigos tem, como seria de esperar, um espaço de observação centrado nos reinos ibéricos. Um predomínio territorial e consequentemente historiográfico, que é matizado e enriquecido por estudos que têm como espaço de observação horizontes mais longínquos, tais como o Império e o mundo eslavo, este desde os Balcãs à atual Ucrânia. Os textos agora reunidos oferecem uma visão comparativa e geograficamente mais alargada das distintas tipologias documentais utilizadas e de alguns temas, como por exemplo, a relação entre a religião e a economia citadina e o papel das ordens religiosas no espaço urbano e na vida religiosa da cidade. O período cronológico predominante estende-se entre os séculos centrais e os finais da Idade Média, uma escolha que, no caso peninsular, é inevitável, face ao menor volume e às assimetrias da disponibilidade documental para centúrias mais recuadas.

O conjunto das contribuições reunidas nesta obra contribuem para o conhecimento de uma temática há muito enraizada na historiografia medieval europeia, tanto pela pertinência e qualidade dos textos reunidos, como pelas novas metodologias e sugestões de reflexão e trabalho que propõem. Nesta publicação encontra-se, e tal é motivo de satisfação para os editores, representada a maioria das linhas temáticas previstas aquando do lançamento das *Jornadas*, tais como as que versam sobre os edifícios religiosos e o seu papel na malha urbana, sobre as dissidências religiosas, sobre as peregrinações ou, sobre as vivências e diferentes propostas de vida religiosa. Não obstante, outras existem que foram menos glosadas e/ou que não se encontram presentes nesta obra, tais como o estudo da coexistência e tensões entre as comunidades judaicas, muçulmanas e cristãs, das relações nem sempre harmoniosas entre o clero secular e o mundo urbano, das confrarias e das instituições assistenciais e ainda, das estratégias

de perpetuação da memória e afirmação social das famílias de privilegiados ou de elites locais nos edifícios religiosos implantados nos núcleos urbanos.

O volume que agora se publica propõe uma organização em quatro secções: *As intervenções dos poderes nas vivências religiosas: estratégias, reformas e conflitos*; *A vida religiosa na cidade: pregar, peregrinar e refletir*; *A religião e a economia: gerir, negociar e pagar*; *A materialidade da vida religiosa e o seu impacto no espaço urbano*. Uma opção que procura ter presente a complexidade de algumas temáticas, o cruzamento de diferentes fontes de informação e, ao mesmo tempo, realçar as distintas perspetivas de investigação desenvolvidas pelos investigadores.

No primeiro apartado, intitulado *As intervenções dos poderes nas vivências religiosas: estratégias, reformas e conflitos*, os autores reunidos analisaram a interação e conflitos entre diferentes poderes – régio, municipal e eclesiástico – no religioso, explorando, entre outras problemáticas, as propostas de reforma(s) da vida religiosa e a produção de normativa. De entre os estudos publicados salienta-se, pela singularidade no contexto destas Jornadas em que o Cristianismo é o principal protagonista, o de Maribel Fierro – *Disidencia y contestacion en las ciudades de al-Andalus* – que reflete sobre as características da dissidência e da contestação religiosa e político-religiosa no Al-Andalus, partindo de situações vividas em Córdoba. Reconhecendo todavia os desafios colocados pelas disponibilidades documentais, a autora pretendeu expor o pluralismo das visões e propostas de vida religiosa presentes nessa cidade, apesar da narrativa oficial de uma inquestionável ortodoxia. Para esse efeito recorre à análise de quatro figuras associadas a propostas de vivência religiosa mais heterodoxas e à forma como os poderes instituídos procuraram neutralizar a difusão dessas novas propostas religiosas.

A secção *A vida religiosa na cidade: pregar, peregrinar e refletir* agrupa cinco textos que propõem abordagens sobre a atividade pastoral e o enquadramento e promoção de práticas religiosas e devocionais. Entre as problemáticas abordadas, foram equacionadas as vivências das comunidades mendicantes, o papel das casas monásticas na vida pastoral das paróquias urbanas que tutelavam, as peregrinações e a sua ligação a situações de doença e morte e ainda, sobre o lugar de reflexões menos ortodoxas como as resultantes do pensamento alquimista sobre o corpo e a alma. O texto de Damien Carraz – *Military orders, social supervision, and “civic religion” in Southern European towns (12th-15th centuries)* – que abre esta secção, glosa o papel das ordens miliares, em especial dos Templários e dos Hospitalários, no domínio pastoral e religioso tendo como espaço de observação o sul de França e a Península Itálica. O autor apresenta perspetivas como as que resultam da análise do fomento de redes confraternais e/ou dos laços familiares que então uniam os leigos às milícias, a construção de igrejas e a promoção de cultos e devoções a que estas estavam associadas, bem como o apoio e participação das ordens militares em atos religiosos desenvolvidos

pelos poderes locais, refletindo ainda sobre o seu contributo para o bem comum e as práticas de caridade para com os mais carenciados em contextos urbanos.

O apartado denominado ***A religião e a economia: gerir, negociar e pagar*** integra quatro estudos, todos centrados em urbes ibéricas, nomeadamente nos reinos de Portugal, Castela e Valência, entre os séculos XIV e XVI. Os textos reunidos exploram as diferentes formas como os mundos religioso e económico se cruzaram e integraram no espaço urbano. Laura Lopez de Leiva e Ana Cláudia Silveira analisam a gestão patrimonial de instituições religiosas de implantação urbana, recorrendo a dois estudos de caso com distintos enfoques. A primeira destas autoras analisa a testamentária feminina conservada em duas instituições monásticas urbanas na Cantábria medieval, o que lhe permite determinar o papel das mulheres quer na administração patrimonial quer nas doações que realizaram a instituições religiosas, sem esquecer as celebrações litúrgicas que instituíram para sufragar a sua memória e a dos seus familiares.

No estudo de Ana Cláudia Silveira, observa-se a estratégia de um cenóbio dominicano para valorizar o seu património na vila de Setúbal, bem como o papel que desempenhou na expansão urbanística desse centro urbano, através da promoção da abertura de novos arruamentos e da construção de habitações. Carlos Crespo Amat, por sua vez, abordou a presença dos judeus portugueses em Valência, revelando as suas ligações sociais e comerciais a outros agentes económicos e as suas estratégias de promoção social na cidade em que habitavam. Mário Farelo, recorre para a elaboração do seu texto a uma tipologia documental pouco utilizada pela historiografia portuguesa, as *listas de conhecimentos*, uma fonte de natureza fiscal e eclesiástica que se revela de enorme potencialidade para o estudo de grupos sociais não privilegiados como é o caso dos mesteirais, para os quais a documentação pode ser avara.

A última secção – ***A materialidade da vida religiosa e o seu impacto no espaço urbano*** – agrupa os estudos sobre os edifícios religiosos, a sua evolução e a sua influência na organização da tessitura urbana numa diacronia que se estende entre os séculos X a XV e que, no contexto da obra, corresponde ao apartado que abarca um arco geográfico mais abrangente, uma vez que as contribuições incidem sobre áreas tão distintas, desde o contexto peninsular à atual Ucrânia, passando por França e a Hungria. Os textos aqui reunidos abordam diferentes tipologias de espaços e edificado associadas à prática religiosa cristã tais como sés, igrejas paroquiais, mosteiros, santuários, capelas e casas das comendas das ordens militares. E por isso, de entre todas as secções definidas nesta obra esta é, sem dúvida, aquela em que se cruza a maior diversidade de tipologias documentais e os contributos de outras áreas do conhecimento, como é o caso da Arquitetura, pois os autores recorreram não só à palavra escrita em suportes como o pergaminho e a pedra mas também à escultura, aos testemunhos arqueológicos, à cartografia histórica, aos relatórios de restauros efetuados após o período medieval e ainda, à observação e leitura do património edificado hoje existente.

Saliente-se a perspetiva inovadora apresentada pelo texto de Maxime L'Héritier – *Construire une cathédrale aux XIIe et XIIIe siècles: défi de la hauteur et évolutions techniques* –, pois partindo dos recentes resultados do trabalho das equipas multi e interdisciplinares que protagonizaram a intervenção desenvolvida na catedral de Notre-Dame de Paris depois do incêndio aí ocorrido, reflete sobre as técnicas construtivas das catedrais dos séculos XII e XIII, salientando, entre outros aspetos, como os construtores medievais foram capazes de adaptar e/ou experimentar novas soluções e técnicas construtivas bem como uma criteriosa escolha de materiais enquanto as obras decorriam e assim edificarem marcas materiais religiosas determinantes nas cidades medievais.

Embora o âmbito espacial dos trabalhos aqui publicados seja amplo, continuam a ser pouco representativos e/ou inexistentes os que analisam zonas mais distantes da Península Ibérica – como a Europa Central e de Leste ou a Escandinávia – e as associadas a outros contextos culturais, como o Islão e Bizâncio. O alargamento espacial e cultural da área de observação, sobretudo em cronologias como a Idade Média, teria conferido a este volume uma maior diversidade de tipologias documentais, de problemáticas e metodologias para explorar uma temática atrativa e estimulante, mas muito complexa como é o estudo das religiões e das dinâmicas que estabelecem entre si nas cidades e vilas medievais. Mais uma vez, os editores lamentam que um tema como este, tão abrangente e decisivo para compreender os espaços urbanos de uma sociedade onde o religioso era dominante, não tenha logrado atrair colaborações focadas em outro tipo de fontes e de problemáticas que permitissem não só conhecer enfoques provenientes da Arqueologia, da História da Arte, mas também e ainda, os que pudessem considerar o contributo das fontes literárias como por exemplo as hagiografias que tanto revelam sobre as sociedades medievais ou, a análise do lugar da música e do canto nas celebrações religiosas.

* * *

Os editores pretendem deixar público o seu agradecimento a todas as instituições e pessoas que têm vindo a contribuir para tornar este conjunto de iniciativas – *Jornadas Internacionais de Idade Média, Escola de Outono* e publicação deste volume – uma referência para todos quantos investigam, estudam ou se interessam pela Idade Média e pela cidade medieval em particular.

Na pessoa do seu Presidente, António Pita, queremos agradecer à Câmara Municipal de Castelo de Vide a forma como, desde 2016, tem apoiado estas atividades demonstrando assim como a cultura pode ser um elemento fundamental na afirmação de uma comunidade, tornando-a protagonista na produção de conhecimento que, partindo da cidade medieval, permite entender melhor os centros históricos de origem

medieval dos centros urbanos portugueses e, sustentar de forma mais fundamentada, as importantes decisões que sobre eles urge implementar.

Através da Dr.^a Patrícia Martins queremos agradecer aos funcionários e funcionárias da Câmara Municipal de Castelo de Vide, que ao longo deste percurso de vários anos nos têm acompanhado, garantindo que nenhum pormenor é esquecido e que todas as dificuldades inesperadas se resolvem, sem que ninguém se aperceba. O seu profissionalismo e a sua dedicação constituem fatores fundamentais na construção das boas memórias que os participantes levam de Castelo de Vide.

Ao Instituto de Estudos Medievais, através da sua atual Diretora Professora Doutora Catarina Tente, agradecemos todo o apoio material, cada vez mais volumoso, à realização da *Escola de Outono* e das *Jornadas*.

O Marcel Paiva do Monte, com o seu saber, rigor e bom gosto tem garantido o sucesso da linha gráfica de divulgação dos distintos eventos da *Semana Medieval*, bem como a conceção gráfica e paginação deste livro. A Mariana Pereira tem a capacidade de concretizar com um sorriso que parece tornar tudo fácil, as tarefas mais complicadas e inesperadas. O Ricardo Cordeiro é sempre uma presença atenta e eficaz durante as tarefas que a complexa logística que a *Escola* e as *Jornadas* exigem. A Joana Paulino, recém-incorporada na organização da *Semana Medieval*, que tem sempre um cuidado, uma minúcia e eficácia nas diferentes etapas que conduziram à edição desta obra e à divulgação deste evento. A esta equipa sempre disponível e eficiente, o nosso obrigada. Uma palavra ainda para agradecer aos estudantes Joana Gonçalves, Miguel Luís e Verónica Francisco da NOVA FCSH, voluntários de apoio à organização da *Escola de Outono* e das *Jornadas*.

Nunca são demais os agradecimentos a todos os participantes na *Escola de Outono* e nas *Jornadas Internacionais de Idade Média* – estudantes, conferencistas convidados, comunicantes e assistentes – bem como aos revisores científicos dos textos que integram esta obra, pois são os protagonistas, não apenas desta publicação mas também deste fórum de discussão sobre a cidade medieval europeia que se tem vindo a construir e que pretendemos que se caracterize pela diversidade de perspetivas, pela comparação de problemáticas e fontes e pela discordância, sempre tão geradora de novas questões.

Aos habitantes de Castelo de Vide, pela simpatia no seu acolhimento a todos os participantes que não esmorece em cada ano que passa, o nosso Bem Hajam!

PARTE I

As intervenções dos poderes nas vivências religiosas: estratégias, reformas e conflitos

Disidencia y contestación en las ciudades de al-Andalus*

*Maribel Fierro*¹

Resumen

¿Qué características tuvo la disidencia y la contestación en el ámbito religioso y político-religioso en las ciudades de al-Andalus? ¿De qué fuentes disponemos para el estudio de los que las formularon y de su recepción entre distintos sectores de la población? ¿Cómo se intentó controlarlas y con qué resultados? En este artículo se presentan cuatro casos que tuvieron lugar en Córdoba en distintas épocas. Uno de ellos (primera mitad del s. IV/X) tiene que ver con las doctrinas de un pensador místico-filosófico que fueron vistas por una parte del establishment político y religioso de la época como una amenaza por sus implicaciones para la integridad y singularidad de la experiencia profética. El segundo caso (segunda mitad del s. IV/X), se centra en el proceso que se llevó a cabo contra un personaje que mostró públicamente su rechazo al gobierno omeya y su partidismo por el califato rival norteafricano, el de los fatimíes, y al que se acusó también de prácticas y creencias desviadas. El tercer caso (s. V/XI) tiene que ver con un predicador muy popular entre la plebe cordobesa, cuyas amonestaciones llevaron a algún seguidor a desarrollar prácticas religiosas que fueron reprobadas por quienes las consideraban exageradas. A su muerte se procedió a destruir el banco de la mezquita desde el que predicaba. El último caso se refiere a la persecución del filósofo y jurista Ibn Rušd al-Ḥafid (Averroes) (finales del s. VI/XII), un caso complejo que hay que entender como resultado de las tensiones internas de las elites almohades y también por la ofensiva de los juristas malikíes contra las implicaciones de la obra legal compuesta por Ibn Rušd al-Ḥafid. Estos casos servirán para mostrar las dinámicas de construcción de la ortodoxia y la realidad de pluralismo que había detrás, así como para pasar revista a algunas de las características de los casos de disidencia y contestación atestiguados en los centros urbanos andalusíes

Palabras-clave

Al-Andalus; Ciudades; Disidencia y contestación; Dinámicas de exclusión; Reacciones.

* Quiero agradecer a Amélia Aguiar Andrade y a Gonçalo Melo da Silva, organizadores de las *VIII Jornadas Internacionales de Edad Media. Las religiones en la Europa urbana medieval*, Castelo da Vide, 5-7 octubre 2023, su amable invitación a participar en ellas.

¹ Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo-CSIC (Madrid).

Dissent and contestation in Andalus cities.

Abstract

What were the characteristics of dissent and contestation in the religious and politico-religious spheres in the cities of al-Andalus? What sources are available to study those who formulated them and their reception among different sectors of the population? Which type of attempts were made to control them and with what results? This article presents four cases that took place in Cordoba at different times. One of them (first half of the 4th/10th century) concerns the doctrines of a mystical-philosophical thinker which were seen by part of the political and religious establishment of the time as a threat because of their implications for the integrity and uniqueness of the prophetic experience. The second case (second half of the 4th/10th century) focuses on the trial of a person who was publicly opposed to Umayyad rule and partisan to the rival North African caliphate, that of the Fatimids, and who was also accused of deviant practices and beliefs. The third case (5th/11th century) concerns a preacher who was very popular among the Cordovan populace and whose admonitions led some of his followers to develop religious practices that were considered exaggerated. After his death, the mosque bench in the mosque from which he preached was destroyed. The last case concerns the persecution of the philosopher and jurist Ibn Rušd al-Ḥafid (Averroës) (late 6th/12th century), a complex case to be understood as a result of internal tensions among the Almohad elites and also of the offensive of the Maliki jurists against the implications of the legal work composed by Ibn Rušd al-Ḥafid. These cases will serve to show the complex dynamics of the construction of orthodoxy and the reality of pluralism laying behind it, as well as to review some of the characteristics of the cases of dissent and contestation that took place in the urban centres of al-Andalus.

Keywords

Al-Andalus; Cities; Dissent and contestation; Dynamics of exclusion; Reactions.

Introducción.

¿Qué características tuvo la disidencia y la contestación en el ámbito religioso y político-religioso en las ciudades de al-Andalus? ¿De qué fuentes disponemos para el estudio de los que las formularon y de su recepción entre distintos sectores de la población? ¿Cómo se intentó controlarlas y con qué resultados?

Presento aquí una aproximación a un tema de gran amplitud cuyo tratamiento en profundidad excedería los límites de este trabajo. Empezaré presentado cuatro casos

que tuvieron lugar en Córdoba en distintas épocas. Uno de ellos es un caso temprano, de la primera mitad del s. IV/X, relacionado con las doctrinas de un pensador místico-filosófico que fueron vistas por una parte del establishment político y religioso de la época como una amenaza por sus implicaciones para la integridad y singularidad de la experiencia profética, piedra fundacional de la religión islámica. Ese caso sirvió para que el califa cordobés estableciera públicamente cuál era la ortodoxia andalusí, centrada en la escuela malikí. El segundo caso, de la segunda mitad del s. IV/X, se centra en el proceso que se llevó a cabo contra un personaje que mostró públicamente su rechazo al gobierno omeya y su partidismo por el califato rival norteafricano, el de los fatimíes, y al que se acusó también de prácticas y creencias desviadas. El tercer caso, del s. V/XI, nos habla de un predicador muy popular entre la plebe cordobesa, cuyas amonestaciones llevaron a algún seguidor a desarrollar prácticas religiosas que fueron reprobadas por quienes las consideraban exageradas. Mientras ese predicador vivió pudo desarrollar su actividad sin ser censurado o perseguido. Fue solamente a su muerte cuando se temió que le pudiese suceder alguien menos moderado y se procedió a destruir el banco de la mezquita desde el que predicaba. El último caso se refiere a la persecución del filósofo y jurista Ibn Rušd al-Ḥafid (Averroes) a finales del s. VI/XII, un caso complejo que hay que entender como resultado de las tensiones internas en las elites almohades y también por la ofensiva de los juristas malikíes contra las implicaciones de la obra legal compuesta por Ibn Rušd al-Ḥafid.

Estos casos servirán para mostrar las dinámicas de construcción de la ortodoxia (lo que Alexander Knysh denomina ‘orthodoxy-in-the-making’) y la realidad de pluralismo que había detrás, así como para pasar revista a algunas de las características de los casos de disidencia y contestación que tenemos atestiguados en los centros urbanos andalusíes.

1. Cuatro casos cordobeses².

1.1. Ibn Masarra y sus discípulos (ss. IV/X-V/XI).

El cordobés Ibn Masarra (m. 319/931) fue un místico y filósofo, el primero que en al-Andalus se ocupó de cómo llegar al grado más alto de conocimiento a través de la contemplación de la naturaleza, la especulación racional y la reflexión sobre el Corán³.

² Para las biografías de los personajes andalusíes mencionados remito a la obra colectiva LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (eds.) – *Biblioteca de al-Andalus*. 7 vols., Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012 (citada como BA) junto con LIROLA DELGADO, Jorge (ed.) – *Apéndice*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, así como a la *Prosopografía de los Ulemas Andalusíes* (PUA) <https://www.eea.csic.es/pua/index.php>. Para las obras se ha consultado la base de datos *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus* (HATA): <https://www.eea.csic.es/red/hata/index.html>

³ Entre los numerosos estudios dedicados a su figura destaca el pionero de PALACIOS, Miguel Asín – *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Maestre, 1914 (reimpr. en el

Para él había un perfecto acuerdo entre lo que el Corán decía y lo que la razón podía averiguar, ya que el Corán no era sino la explicación de la creación. Afirmaba que la profecía – reservada a unos pocos – empieza en el trono de Dios y desciende hacia el hombre, mientras que la filosofía empieza en la tierra y asciende hacia Dios. El hombre empieza preguntándose: ¿por qué el agua se mueve hacia arriba en las plantas?, y a partir de ahí va razonando hasta llegar al conocimiento más alto, un camino que los profetas hacen al revés⁴.

Ibn Masarra tuvo discípulos en Córdoba, aunque sus enseñanzas estuvieron bajo sospecha, lo que pudo determinar su decisión de ir a vivir a un lugar retirado en las montañas cercanas a Córdoba. En la casa en la que vivía en ese lugar reprodujo la habitación de María la Copta, una de las esposas de Muḥammad, cuyas medidas había anotado durante su estancia en Medina cuando hizo el viaje de estudios a Oriente. Ibn Masarra era muy posiblemente descendiente de un converso local al islam, lo que dota de especial significado esa veneración por la única esposa cristiana del Profeta. La marcha de Ibn Masarra de Córdoba a la sierra vecina también se puede poner en relación con la importancia que otorgaba a la contemplación de la obra de Dios, siguiendo el modelo de Abraham a quien la contemplación de los astros le llevó a la comprensión de la Divinidad⁵.

El califa omeya cordobés ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) fue advertido por algunos ulemas (especialistas en el saber religioso normativo) de que las doctrinas masarries planteaban problemas: desafiaban, por ejemplo, la necesidad o al menos

tomo I de sus *Obras escogidas*. Madrid: Instituto Miguel Asín-CSIC, 1946-1948, pp. 1-216 y en *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992). Son numerosas las publicaciones a él dedicadas aparecidas en los últimos años. Basten como muestra GOODMAN, L.E. – “Ibn Masarra”. In NASR, Sayyed Hussein; LEAMAN, Oliver (eds.) – *History of Islamic Philosophy*. 2 vols. Londres-Nueva York: Routledge, 1996, pp. 277-93; KNYSH, Alexander – *Islamic Mysticism*. Leiden: Brill, 1999, pp. 113-5; RAMÓN GUERRERO, Rafael – “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”. *Las raíces de la cultura europea: ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, 2004, pp. 223-39; STROUMSA, Sarah – “Ibn Masarra and the beginnings of mystical thought in al-Andalus”. In SCHÄFER, Peter (ed.) – *Mystical approaches to God*. Munich, 2006, pp. 97-112; RAMÓN GUERRERO, Rafael; GARRIDO CLEMENTE, Pilar – “Ibn Masarra al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh”, *BA*, 4, pp. 144-54, n° 788; GARRIDO CLEMENTE, Pilar – “Consideraciones sobre la vida y la obra de Ibn Masarra de Córdoba”. In GONZÁLEZ COSTA, A.; LÓPEZ ANGUITA, G. (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, pp. 27-40; EBSTEIN, Michael – *Mysticism and philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-Arabī and the Ismā‘īlī tradition*. Leiden: Brill, 2014; BELLVER, José – “The reception of Ibn Masarra into Sufism”. In MICHAELIS, Omer; SCHMIDTKE, Sabine (eds.) – *Religious and Intellectual Diversity in the Islamicate World and Beyond. Essays in Honor of Sarah Stroumsa*. 2 vols. Leiden: Brill, 2024, I, pp. 137-165.

⁴ STROUMSA, Sarah; SVIRI, Sara – “The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his ‘Epistle on contemplation’”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), pp. 201-53; DE CALLATAÏ, Godefroid – “Philosophy and bāṭinism: Ibn Masarra’s *Risālat al-ītibār* and the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā*”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41 (2014), pp. 261-312. Una traducción española de las obras de Ibn Masarra en GARRIDO CLEMENTE, Pilar – *Obra completa del sufí Ibn Masarra de Córdoba. Estudio, edición crítica y traducción anotada*. Córdoba: Almuzara, 2022.

⁵ FIERRO, Maribel – “Plants, Mary the Copt, Abraham, donkeys and knowledge: again on Batinism during the Umayyad caliphate in al-Andalus”. *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag/Difference and Dynamics in Islam. Festschrift for Heinz Halm on his 70th birthday*. Würzburg: Ergon Verlag, 2012, pp. 125-144.

la exclusividad de la profecía para que el hombre alcanzase el conocimiento de Dios. Promulgó por ello un edicto en contra de ellas y en contra de quienes las aceptaban⁶. El edicto contra los masarríes fue leído en varias ocasiones en la mezquita aljama de Córdoba: el 9 de *ḍū l-ḥiǧǧa* de 340/7 de mayo de 952; el 8 de *rabīʿ I* de 345/20 de junio de 957 y en la última decena de *šaʿbān* de 346/segunda mitad de noviembre de 957. Además, el edicto fue mandado a las provincias, lo que indica que las ideas masarríes se habían difundido fuera de Córdoba⁷. Poco tiempo después de que el califa al-Ḥakam II (r. 350/961-366/976) accediera al trono, en el año 350/961-962, se inició un proceso contra varios hombres acusados de tendencias masarríes. El juez encargado de este caso dio la oportunidad de arrepentirse a los acusados (ninguno fue ejecutado), mientras ordenaba que sus libros fueran quemados en el lado oriental de la mezquita aljama de Córdoba⁸.

Esa persecución no acabó, sin embargo, con los seguidores de Ibn Masarra. Uno de ellos, Ismāʿīl al-Ruʿaynī, fundó una comunidad en la zona de Pechina (Almería) de cuya existencia sabemos en el s. V/XI gracias únicamente a la información suministrada por el polígrafo cordobés Ibn Ḥazm (m. 456/1064) en una obra en la que trataba de la diversidad religiosa dentro y fuera de la comunidad musulmana, el *Kitāb al-fiṣal/al-faṣl fī l-mīlāl wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥāl*⁹. De Ismāʿīl al-Ruʿaynī se decía que conocía el lenguaje de los pájaros y podía predecir sucesos futuros. Sus seguidores le tenían por líder (*imām*) y le obedecían además de pagarle impuestos¹⁰. El masarrismo había dejado de ser un conjunto de doctrinas y creencias para transformarse en un proyecto político¹¹.

⁶ Las críticas a las doctrinas de Ibn Masarra y la persecución de sus seguidores están recogidas, entre otras fuentes, en Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) – *al-Muqtabas*, ed. CHALMETA, P.; CORRIENTE, F.; SOBH, M. Madrid/Rabat: Instituto hispano-árabe de cultura-Facultad de Letras de Rabat, 1979, pp. 11-22; traducción CORRIENTE, F.; VIGUERA, M. J. – *Crónica del califa ʿAbdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942(al-Muqtabis V)*. Zaragoza: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, pp. 25-39. Además de los estudios ya citados, pueden verse FIERRO, María Isabel Fierro – *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: IHAC, 1987, pp. 113-8; GARRIDO CLEMENTE, Pilar – “Notas sobre la atribución de las doctrinas del *qadar*, las dos ciencias y la adquisición de la profecía a Ibn Masarra de Córdoba”. *Al-Andalus-Magreb* 16 (2009), pp. 163-84; STROUMSA, Sarah – “Ibn Masarra’s (d. 931) Third Book”. In EL-ROUAYHEB, Khaled; SCHMIDTKE, Sabine (eds.) – *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2016, pp. 83-100.

⁷ FIERRO – *La heterodoxia en al-Andalus...*, pp. 132-40.

⁸ FIERRO – *La heterodoxia en al-Andalus...*, pp. 155-6.

⁹ AASI, Ghulam Haider – *Muslim Understanding of Other Religions: An Analytical Study of Ibn Ḥazm’s Kitāb al-Faṣl fī l-Mīlāl wa al-Ahwāʾ wa al-Niḥāl*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2004. Un estudio pionero (con traducción al español) es el de ASÍN PALACIOS, Miguel – *Abenḥázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. 5 vols. Madrid, 1929-32 (reimpr. Madrid: Turner, 1984). Una excelente edición del texto árabe es Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm al-Qurtubī – *al-Faṣl fī l-mīlāl wa-l-ārāʾ wa-l-niḥāl*, ed. Samīr Qaddūrī. 5 vols. Tunis / Beirut: Dār al-Mālikīyya, 1444/2023.

¹⁰ ASÍN PALACIOS – *Abenḥázam de Córdoba...*, IV, 247-9 y V, 91-3; FIERRO – *La heterodoxia en al-Andalus...*, pp. 166-8. Sobre la posteridad de las doctrinas masarríes, VON DOETINCHEM DE RANDE, Raissa – “A Possible Influence: Ibn Masarra’s (d. 931) Epistle of Contemplation (*Risālat al-iʿtibār*) and Ibn Ṭufayl’s (d. 1185) Ḥayy ibn Yaqẓān (*Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān*)”. *Al-Qanṭara* 44/1 (2023), e02. Doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2023.002>.

¹¹ No fue este el único caso en la historia de al-Andalus en el que el misticismo tuvo una vertiente política. Otros casos posteriores son tratados en FIERRO, Maribel – “¿Hay que hablar de islam o de musulmanes? El caso de los místicos políticos de al-Andalus”. In LÓPEZ OJEDA, Esther (ed.) – *El Islam: presente de un pasado*

1.2. El caso de Abū l-Ḥayr (segunda mitad s. IV/X).

A comienzos del reinado de al-Ḥakam II, un personaje llamado Abū l-Ḥayr fue acusado en Córdoba de infidelidad, herejía e inmoralidad. Sabemos de él por la documentación del juicio al que fue sometido, preservada por un jurista, Ibn Sahl (413/1022-486/1093), quien – por su actuación como secretario del tribunal del cadí (juez) y como cadí él mismo – tuvo acceso a los archivos judiciales y transcribió algunos de los documentos allí depositados en la compilación de casos judiciales (*al-Aḥkām al-kubrā*) que llevó a cabo¹². Del acusado no tenemos el nombre completo, pues se hace referencia a él solamente con la *kunya* (sobrenombre de paternidad) que significa ‘padre del bien’ y que es de suponer que era la que él utilizaba. Si así fue, hacía posible un fácil juego de palabras por parte de sus oponentes quienes le llamaban Abū l-Šarr, ‘padre del mal’¹³.

Más de cuarenta testigos testimoniaron ante el jefe de policía de Córdoba (que era también cadí de las coras de Écija y Cabra) describiendo los actos y palabras del acusado. Los cargos presentados contra Abū l-Ḥayr fueron muchos. Se le acusó, por ejemplo, de haber blasfemado contra el Profeta, los tres primeros califas y los Compañeros del Profeta, dando preferencia a ‘Alī b. Abi Ṭālib – primo y yerno del Profeta –, acusación que sugería que era un šī‘ī y, por tanto, contrario a los omeyas, sunnīs. En relación con esto, se le acusó también de haberse mostrado partidario de la rebelión contra los omeyas cordobeses, afirmando que el yihad contra ellos era más meritorio que el yihad contra los no musulmanes y que, si dispusiese de cinco mil jinetes, entraría con ellos en la residencia de Madīnat al-Zahrā’ para matar al califa omeya y proclamar en su lugar al califa fatimí.

Las acusaciones no se limitaron a describirle como un potencial rebelde contra el poder constituido, también le presentaron como un mal musulmán. Así, se dijo que no cumplía con las oraciones prescritas que todo creyente debía realizar, habiendo dejado de hacer las cinco oraciones diarias y no asistiendo a la oración del viernes. Al contemplar a unas gentes que rezaban a la manera musulmana (con inclinaciones y prosternaciones), Abū l-Ḥayr habría exclamado en lengua no árabe (*‘ağamiyya*, sin duda la lengua romance de al-Andalus): “¡Oh, estas gentes! sus traseros serán elevados y sus cabezas serán bajadas”, burlándose así de quienes oraban. A uno que volvía de un entierro le habría dicho: “¡Qué necios son los que siguen los cuerpos

medieval. XXVIII Semana de Estudios Medievales Nájera, del 24 al 28 de julio de 2017. Logroño, 2018, pp. 67-88.

¹² Sobre este jurista véase AGUIRRE SÁDABA, F. J. – “Ibn Sahl al-Asadī, Abū l-Ašbag”, *BA*, 5, 94-104, n° 1056. El caso se encuentra en IBN SAHL – *al-Aḥkām al-kubrā*, ed. Rašid H. al-Nu‘aymī. 2 vols. al-Riyāḍ: al-Šafahāt al-Ḍahabiyya, 1417/1997. Antes fue editado por KHALLAF, M. Abdel-Wahhab – *Ṭalāt waṭā‘iq fi muḥārabat al-ahwā’ wa-l-bida’ fi l-Andalus*. El Cairo, 1981, pp. 57-100.

¹³ Para lo que sigue me baso fundamentalmente en FIERRO – *La heterodoxia en al-Andalus...*, pp. 149-55.

(de los muertos), rasgan sus vestiduras y se dirigen a una piedra sorda!”, refiriéndose a los cortejos fúnebres y a las oraciones que se hacen en los cementerios junto a las tumbas de los muertos, señaladas por epitafios escritos en piedra. Habría negado, además, la vida más allá de la muerte, afirmando: “Las gentes son como la hierba que está verde y a continuación se seca; no habrá para ellos ni juicio ni castigo”, negando así la realidad del juicio y del castigo que está atestiguada en el Corán. Promulgaba una experiencia fundamentalmente espiritual de la fe, transmitiendo de uno de los antepasados piadosos (*al-ṣāliḥūn*) lo siguiente: “No adores a Dios esperando algo de Él al estilo del criado que sirve por lo que ha de cobrar; no adores a Dios por temor a Su castigo al estilo del mal esclavo que sólo sirve por el temor que siente hacia su señor; adora a Dios porque se lo merece”. También negaba la intercesión de Muḥammad tras la muerte y afirmaba la permanencia eterna de los pecadores en el infierno, lo cual se contradice con lo mencionado anteriormente sobre la ausencia de castigo en la Otra vida.

Se dijo que afirmaba que el vino era más lícito que el agua, tanto para beber como para hacer las abluciones, y que en el Corán se establecía dicha licitud¹⁴, atribuyendo a Muḥammad haber actuado injustamente al prohibirlo. Se le acusó de haber aceptado la invitación de un cristiano para ir a comer con él carne de cerdo, de declarar lícita la sodomía y de testimoniar él mismo en contra suya, afirmando: “Soy fornicador, homosexual, bebo vino, oigo el laúd”. Habría además afirmado que una parte del Corán era pura fábula (*ḥurāfa*) y la otra parte no era nada, burlándose de su contenido, maldiciendo el Libro Sagrado y afirmando que él podría escribir un Corán mejor. Y habría proclamado: “Yo conozco la capacidad de los mares, el peso de las montañas y el número de las hormigas”, atribuyéndose así un conocimiento supra-humano.

Las acusaciones mezclaban cuestiones de doctrina y práctica religiosas con cuestiones políticas.

Respecto a las primeras, como suele ocurrir en otras acusaciones de šīʿismo y más concretamente de ismāʿilismo (la doctrina šīʿí seguida por los califas fatimíes cuyo gobierno Abū l-Ḥayr deseaba instaurar en al-Andalus), se acusó a nuestro personaje de antinomianismo y libertinaje (comer cerdo, beber vino y declararlo lícito junto con la homosexualidad y otras prácticas sexuales prohibidas)¹⁵. Otra acusación es la de blasfemia (*sabb*) contra Dios, su Profeta y los Compañeros; también destaca la acusación de no hacer la oración canónica (*tark al-ṣalāt*), lo que constituye para algunos alfaquíes un indicio de apostasía¹⁶.

¹⁴ Citó en este sentido la aleya coránica 16:67: “De los frutos de las palmeras y de las vides obtenéis una bebida embriagadora y un bello sustento”.

¹⁵ ASATRYAN, Mushagh – “Of wine, sex and other abominations: the meanings of antinomianism in early Islamic Iraq”. *Global Intellectual History* 2023, pp. 1-29. DOI: <https://doi.org/10.1080/23801883.2022.2163911>.

¹⁶ KATZ, Marion Holmes – *Prayer in Islamic Thought and Practice*. Cambridge University Press, 2013,

El abandono de la oración se podría interpretar como un rechazo a seguir las *‘ibādāt* (prácticas rituales) sunníes, distintas de las *šī‘íes*. Esto nos lleva a la vertiente política. El primer estudioso de este caso, F. Dachraoui, calificó a Abū l-Ḥayr como un “misionero” *šī‘í*¹⁷. Sabemos de la presencia de misioneros ismā‘īlīs en al-Andalus, por lo que Abū l-Ḥayr bien pudo ser uno de ellos¹⁸. De ser así, podríamos suponer que gran parte de las acusaciones fueron hechas para ‘cargar las tintas’ contra él, presentándolo como un ser depravado para negar cualquier valor a sus posturas políticas. Su *šī‘ísmo* se presenta como extremista al afirmar la falsedad parcial del Corán, ya que algunas sub-sectas radicales dentro del mismo consideraban que el Corán que circulaba entre los musulmanes había sido manipulado, eliminando, por ejemplo, las referencias a ‘Alī.

Respecto a la parte jurídica del caso, podemos destacar, en primer lugar, que se argumenta recurriendo a una serie de autoridades previas para demostrar que las acusaciones implican una transgresión religiosa y, en segundo lugar, que hay unos procedimientos legales a los que hay que atenerse. De todos los testigos llamados a testimoniar contra Abū l-Ḥayr, el jefe de policía aceptó a dieciocho, considerando que sus testimonios reunían todas las garantías y eran de fiar. A continuación, consultó el asunto con el cadí y los alfaquíes, todo ello con conocimiento del califa. El veredicto fue que Abū l-Ḥayr era un hereje infiel (*mulhid kāfir*) y que se le debía condenar a muerte sin *i‘dār*, es decir, sin ofrecerle la oportunidad de recusar a los testigos que habían testimoniado contra él. Se procedió luego a su ejecución tras comunicar la sentencia al califa. La ejecución consistió en crucifixión y en ser alanceado hasta que murió. Todo ello (el proceso y la ejecución) fue acogido favorablemente – se nos dice – por los notables y por el vulgo (*al-ḥāṣṣa wa-l-‘āmma*). Al-Ḥakam II mostró su satisfacción por la firme defensa de la condena a muerte sin *i‘dār*, afirmando que se había seguido la doctrina de Mālik b. Anas, la más correcta y alejada del extravío, y concluyendo que aferrarse a la doctrina malikí era garantía de salvación. Al-Andalus seguiría en el buen camino mientras se siguiese aplicando dicha doctrina.

1.3. El caso de Ibn Abi l-Rabī‘ al-Ilbīrī (m. 433/1041).

En la mezquita aljama de Córdoba predicaba Aḥmad b. Ayyūb Ibn Abi l-Rabī‘ al-Ilbīrī, quien tenía un gran número de seguidores como quedó claro a su muerte: la

162-72; FIERRO, Maribel – “Conversion, confession, prayer and apostasy”. In HURVITZ, Nimrod; SAHNER, Christian; SIMONSOHN, Uriel; YARBROUGH, Luke (eds.) – *Conversion to Islam in the premodern Age. A Sourcebook*. California University Press, 2020, pp. 186-92.

¹⁷ DACHRAOUI, Farhat – “Tentative d’infiltration *šī‘ite* en Espagne musulmane sous le règne d’al-Ḥakam II”. *Al-Andalus* XXIII (1958), pp. 97-106.

¹⁸ WALKER, Paul – “The identity of one of the Ismaili *Dā‘īs* sent by the Fatimids to Ibn Ḥafṣūn”. *Al-Qanṭara* XXI (2000), pp. 387-8.

ciudad prácticamente quedó desierta por acompañar su cortejo fúnebre. Formado en Oriente donde estudió derecho, a su regreso se dedicó a enseñar a las clases populares de Córdoba, conociéndosele como predicador popular o amonestador (*wā'iz*) y por su empeño en instruir a sus oyentes transmitiéndoles de forma clara y accesible todo su saber¹⁹.

“Consiguió en Córdoba un predicamento enorme entre la plebe, a los que todos los días atendía, sin tener reparos en sentarse ante ellos para hablarles de hadiz y de todo tipo de ciencias, cuyos conceptos hacía comprensibles a sus oyentes. Les leía textos de exégesis coránica, de historias ejemplares de ascetismo (*raqā'iq*) y de literatura profana (*ādāb*) y les explicaba las palabras abstrusas y las cuestiones intrincadas”²⁰.

Según el cronista Ibn Ḥayyān, fuente principal sobre el personaje, “gracias a él muchos abandonaron la bebida y el pecado”²¹. Ibn Abī l-Rabī' al-Ilbīrī impartía sus enseñanzas en un banco (*maṣṭaba*) situado en la mezquita aljama, creándose cuando lo hacía una aglomeración de oyentes que ocupaban hasta ocho naves del recinto. Las doctrinas que predicaba no fueron consideradas subversivas ni desde el punto de vista doctrinal ni desde el político y no tenemos noticia de controversias con otros ulemas o rechazo por parte de ningún estamento religioso o administrativo²². De uno de sus seguidores se dice que se puso a rezar en medio de la noche, subiéndose al tejado de la mezquita cercana a su casa y a incitar a sus vecinos a hacer lo mismo. Los vecinos, molestos porque no podían dormir, llevaron el asunto al cadí que consultó a cuatro alfaquíes al respecto: dos fueron favorables a que se le impidiese continuar haciendo lo que hacía, mientras que los otros dos concluyeron que no se le podía prohibir, ya que era una actividad religiosa – la de recordar a Dios – elogiabile²³.

¹⁹ Sobre el personaje, PUA 859 y DOCUMENTACIÓN, “Ibn Abī l-Rabī' al-Ilbīrī, Abū l-'Abbās”, BA, 1, 706-7, n° 230. Sobre el tipo de predicadores a los que pertenecía véase JONES, Linda G. – “Witnesses of God: Exhortatory Preachers in Medieval al-Andalus and the Magreb”. *Al-Qanṭara* XXVIII/1 (2007), pp. 73-100.

²⁰ MOLINA, Luis – “*Damnatio memoriae* en la Córdoba postcalifal” (<https://www.alandalusyahistoria.com/?p=306>), citando el pseudo-‘Uyūn al-imāma (s. V/XI): ABŪ ṬĀLIB AL-MARWĀNĪ (450H-516H), *Kitāb ‘uyūn al-imāma wa-nawāzīr al-siyāsa*, ed. ‘AWWĀD MA'RŪF, Baššār y ĠARRĀR, Šalāḥ Muḥammad. Túnez: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1431/2010. Sobre esta obra véase la reseña de MOLINA, Luis – “¿‘Uyūn al-imāma o Ms. del Museo Jalduní? Cuestiones de autoría y de ordenación del manuscrito”. *Oussur al-Jadida* (Argelia) 7/26 (1438/2016-2017), pp. 5-23.

²¹ MOLINA, Luis – “*Damnatio memoriae* en la Córdoba postcalifal” (<https://www.alandalusyahistoria.com/?p=306>).

²² No fue el caso de otro predicador muy popular en Almería por la misma época. Se trata de Muḥammad b. ‘Isā al-Ilbīrī, a quien Ibn Ḥazm tuvo ocasión de escuchar decir cosas que le parecieron plagadas de errores, pero no se atrevió a intervenir por temor a que la plebe que le escuchaba le atacase: ASÍN PALACIOS – *Abenḥázam*, V, 102; ASÍN PALACIOS – *Abenmasarra*, 108, nota 3.

²³ Este caso ha sido estudiado por Manuela Marín – “Law and piety: a Cordovan *fatwā*”. *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 17 (1990), pp. 129-36.

Tras la muerte de Ibn Abī l-Rabī^c se temió que le pudiese suceder en su actividad de predicador alguien que no tuviese sus características. Ibn Ḥayyān, el cronista que registró este caso, nos dice:

“Quien gobernaba por entonces en Córdoba fue consciente de toda la capacidad de sedición que habría podido tener este hombre y puso entonces todo su celo en precaverse para el futuro de un riesgo semejante, para lo cual ordenó a los ordenanzas de la aljama que demoliesen el banco desde el que solía impartir sus enseñanzas, temeroso de que lo sustituyera en él alguien parecido. La orden fue cumplida por la noche y al día siguiente apareció el lugar donde se hallaba el banco completamente aplanado”²⁴.

Como concluye Molina, “Con ello pretendían borrar su huella y, sobre todo, cercenar la posibilidad de que su obra encontrase un continuador que heredase su numeroso público, pero que se apartase de la senda de moderación y rectitud que había seguido siempre Ibn Abī l-Rabī^c”²⁵.

1.4 El caso de Averroes.

La mezquita aljama en la que se hacía la oración del viernes (y que se aprovechaba para proclamar el nombre del gobernante) era lugar de enseñanza, pero también podía ser – como hemos visto en el primer caso – el lugar donde se manifestaba públicamente el rechazo a determinados tipos de enseñanza²⁶. La mezquita aljama cordobesa fue utilizada para denunciar públicamente a Ibn Rušd al-Ḥafīd, nuestro Averroes (m. 595/1198)²⁷. Este había sido encargado por el segundo y tercer califas almohades de elaborar comentarios a la obra de Aristóteles para hacer su estudio más accesible y para abrir nuevas vías de legitimación para la dinastía califal en la etapa posterior a la muerte del fundador carismático del movimiento, Ibn Tūmart. También se encargó a Ibn Rušd al-Ḥafīd reunir en un libro, titulado *Bidāyat al-*

²⁴ MOLINA, Luis – “*Damnatio memoriae* en la Córdoba postcalifal” <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=306>.

²⁵ MOLINA, Luis – “*Damnatio memoriae* en la Córdoba postcalifal” <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=306>.

²⁶ MARÍN, Manuela – “Learning at mosques in al-Andalus”. In MASUD, M. Kh., MESSICK, B. and POWERS, D. S. (eds.) – *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their fatwas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 47-54.

²⁷ LIROLA DELGADO, J.; FERRANDO, I.; FORCADA, M.; PUERTA VÍLCHEZ, J. M.; PUIG MONTADA, J.; URVOY, D.; VÁZQUEZ DE BENITO, M. C. – “Ibn Rušd al-Ḥafīd, Abū l-Walīd”. BA, 4, pp. 517-617, n° 1006; CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel – *Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*. 2ª ed. Córdoba, 1997; URVOY, Dominique – *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Flammarion, 1998 (trad. española Delfina Serrano, Madrid: Alianza Editorial, 1998); IBN ŠARĪFA, Muḥammad – *Ibn Rušd al-ḥafīd. Sira waṭā'iqiya*. Casablanca, 1999.

-*muğtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, las opiniones discrepantes sobre materia legal con objeto de aclarar las causas de la discrepancia y ponerle fin²⁸. Ibn Rušd al-Ḥafīd formaba parte de los doctrinarios almohades, en concreto del grupo más elitista, adscrito al entorno del califa (*ṭalabat al-ḥaḍar*)²⁹. Esos doctrinarios eran reclutados directamente por los califas, dependiendo de ellos, y eran vistos con recelo y como rivales en las prebendas califales por parte de los jeques de las tribus Masmuda, cuya fuerza militar había hecho posible la victoria almohade y la formación del imperio. Había pues tensiones entre ambos grupos, sobre todo cuando el tercer califa al-Manṣūr (r. 580/1184-595/1199) mostró abiertamente que iba a dar precedencia a los *ṭalabat al-ḥaḍar* frente a los jeques, haciendo sentar a su derecha a Ibn Rušd al-Ḥafīd (sitio hasta entonces reservado a los jeques). No todos los *ṭalaba*, además, estaban de acuerdo con el rumbo que el filósofo intentaba dar a la ideología almohade. Un sector dentro de las elites almohades promovió una campaña contra él, acusándole de que prefería las leyes de la naturaleza a las de la Revelación (*ṣarīʿa*), campaña a la que se unieron los alfaquíes malikíes para quienes la obra jurídica de Averroes era una amenaza, ya que suponía un primer paso para llevar a cabo una codificación legal por parte del califa que habría traído consigo el final de la forma tradicional de gestionar el espacio jurídico³⁰. Se llevó a cabo una sesión de debate (*muḍākara*) en presencia del califa almohade y éste – forzado y a regañadientes – ordenó a los doctrinarios almohades (*ṭalaba*) de su consejo y a los juristas (*fuqahā*) de su gobierno que fuesen a la mezquita aljama y explicasen al pueblo que Ibn Rušd era un hereje (*bi-annahu maraqa min al-dīn*) y que por ello merecía un castigo ejemplar. Ese castigo empezó con una reunión en la mezquita aljama de Córdoba organizada por los *ṭalaba* y los *fuqahā* (el califa no estaba presente) en la que se pronunciaron sermones contra la filosofía y en la que Ibn Rušd y uno de sus colaboradores (Abū ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Uṣūlī) fueron condenados públicamente. Se les hizo estar de pie mientras los presentes pasaban junto a ellos y les escupían en la cara. Averroes fue luego exiliado a Lucena, la ciudad de los judíos, pero fue casi inmediatamente rehabilitado por el califa, muriendo poco después³¹.

²⁸ MORATA, Nemesio – “La presentación de Averroes en la corte almohade”. *La Ciudad de Dios* 153 (1941), pp. 101-122; PUIG MONTADA, Josep – “El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles”. *Al-Qanṭara* 23 (2002), pp. 11-52; FIERRO, Maribel – “The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rušd’s *Bidāyat al-muğtahid*”. *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999), pp. 226-248, repr. In Carool KERSTEN (eds.) – *The Caliphate and Islamic Statehood. Formation, Fragmentation and Modern Interpretations*. 3 vols. Berlin-London: Gerlach Press, 2015, vol. III, pp. 252-271.

²⁹ FRICAUD, Émile – “Les *ṭalaba* dans la société almohade (le temps d’Averroès)”. *Al-Qanṭara* XVIII (1997), pp. 331-88.

³⁰ FIERRO, Maribel – “Codifying the law: the case of the Medieval Islamic West”. In HUDSON, John; RODRÍGUEZ, Ana (eds.) – *Diverging paths? The shapes of power and institutions in Medieval Christendom and Islam*. Leiden: Brill, 2014, pp. 98-118.

³¹ FRICAUD, Émile – “Le problème de la disgrâce d’Averroès”. In BAZZANA, A. et al. (eds.) – *Averroès et l’averroïsme (XIIe-XVe siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et Padoue*. Lyon, 2005, pp. 155-189; FIERRO, Maribel – “Averroes’ ‘disgrace’ and his relations with the Almohads”. In AL GHOUZ, Abdelkader

2. Al-Andalus ¿una tierra sin disidencia religiosa y contestación política?

El proceso de Abū l-Ḥayr determinó una declaración pública por parte del califa a favor de la escuela mālikí, dentro de la línea que ya había iniciado ‘Abd al-Raḥmān III cuando hizo leer en las mezquitas los decretos contra los seguidores de Ibn Masarra con un mensaje parecido. Es precisamente en el s. IV/X cuando se constata la elevación de la escuela mālikí a escuela legal ‘oficial’ de al-Andalus por parte de los gobernantes y cuando se desarrolla una representación de al-Andalus caracterizada, entre otros elementos, por su ortodoxia religiosa cuyo eje principal era el malikismo³². En tanto que seguidores de las doctrinas y prácticas del medinés Malik b. Anas (m. 179/795), los andalusíes tenían asegurado que se mantenían fieles al ejemplo establecido por el Profeta. En efecto, en Medina, la ciudad en la que Muḥammad había ejercido no solo como profeta sino también como hombre de estado, se había conservado el recuerdo de lo que el Profeta había hecho y dicho de la forma más fidedigna posible, gracias a las enseñanzas de Malik y luego de sus discípulos, entre los que se contaban norteafricanos y andalusíes. La adopción del malikismo tenía así una señalada ventaja para apoyar la pretensión de que al-Andalus era la tierra más ortodoxa, pues permitía establecer una conexión entre al-Andalus y Medina, una de las ciudades sagradas del Islam junto con La Meca y Jerusalén. Los omeyas andalusíes, especialmente los califas, se esforzaron por consolidar esta inclusión de al-Andalus en una geografía sagrada que hacía de Córdoba una nueva Medina, esfuerzo que se podía visualizar, por ejemplo, en la mezquita de Córdoba que recordaba a la de Medina y en su púlpito móvil que evocaba el que había sido usado por el Profeta³³.

Los textos en los que se repite una y otra vez la representación de al-Andalus como tierra de ortodoxia son muy numerosos, como el de Ibn Ḥazm en el que afirma que en al-Andalus “nunca ha aparecido... una secta innovadora que durase, ni un grupo sectario que se mantuviese sino en muy raras ocasiones”³⁴. Lo que este texto refleja es el resultado del control ejercido por los omeyas para impedir que en los territorios sobre los que gobernaban se difundiesen ideas y doctrinas promocionadas o permitidas por sus adversarios y rivales, los califas abbasíes de Bagdad y los fatimíes

(ed.) – *Islamic Philosophy from the 12th till the 14th century*. Bonn University Press bei V&R unipress, 2018, pp. 73-118.

³² FIERRO, Maribel – “La política religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III”. *Al-Qanṭara* XXV (2004), pp. 119-156.

³³ Para un estudio detallado de esta conexión, véase FIERRO, Maribel – “Medina in al-Andalus and the Maghrib”. In CARVAJAL LOPEZ, J. C.; FIERRO, Maribel (eds.) – *Intellectual Connections between Jazirat al- ‘Arab and Jazirat al-Andalus*. Madrid: Casa Árabe, 2023, pp. 15-37. <https://www.casaarabe.es/eventos-arabes/show/%E2%80%99Cintellectual-connections-between-jazirat-al-%E2%80%98arab-and-jazirat-al-andalus%E2%80%99D>

³⁴ FIERRO, Maribel – “Heresy in al-Andalus”. In JAYYUSI, Salma (ed.) – *The legacy of al-Andalus*. Leiden: Brill, 1992, pp. 895-908.

norteafricanos: de ahí la ausencia casi total en al-Andalus de tendencias mu'tazilíes y de ši'ísmo³⁵, así como la escasa difusión de las otras escuelas legales sunníes. En al-Andalus no se dio, pues, la misma pluralidad de opciones legales, teológicas y doctrinales que encontramos en otras regiones del mundo islámico.

Pero eso no significa que en al-Andalus no se dieran distintas tendencias religiosas, intelectuales y políticas, a menudo en conflicto entre sí, junto con desarrollos específicos. Fue el primer territorio del mundo islámico que se desgajó de la obediencia al califato centrado en Oriente, institución que idealmente debía unir a toda la comunidad musulmana, y se proclamó un califato que rompía con el sunní oriental³⁶. En al-Andalus se decidió abolir el califato cuando se consideró que creaba más problemas que las soluciones que ofrecía³⁷. Allí se asentaron grupos de inspiración hāriǧī como los birzalíes de Carmona³⁸, se dieron movimientos de inspiración mesiánica o mahdista que movilizaron a sectores de la población rural como el de Ibn al-Qiṭṭ en la segunda mitad del s. III/IX³⁹ o el de Ibn Qasī (m. 546/1151) en el Algarve en la primera mitad del s. VI/XII⁴⁰, y se desarrollaron corrientes esotéricas o batiníes, así como de misticismo filosófico de las que formaba parte la doctrina de la 'unicidad de la existencia' (*waḥdat al-wuǧūd*) que tuvo una gran difusión en todo el mundo islámico⁴¹. En el campo legal, dentro del malikismo andalusí hubo siempre una variedad de tendencias y, además, estuvo sujeto a cambios y evoluciones de distinto tipo, dependientes en gran medida de los desafíos a los que tuvo que hacer frente⁴². En al-Andalus se desarrolló una alternativa local al malikismo imperante – el zāhirismo de Ibn Ḥazm – que, aunque no logró desplazarlo, sí lo afectó profundamente y tuvo continuidad y efectos

³⁵ STROUMSA, Sarah – “The Mu'tazila in al-Andalus: the footprints of a phantom”. *Intellectual History of the Islamic World* 2 (2014), pp. 80-100; MAKKĪ, Maḥmūd 'Alī – “Al-Taṣayyū' fī l-Andalus”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 2 (1954), pp. 93-149.

³⁶ SAFRAN, Janina M. – *The Second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2000; MANZANO, Eduardo – *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2006.

³⁷ WASSERSTEIN, David J. – *The caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

³⁸ GARCÍA GÓMEZ, Emilio – *El califato de Córdoba en el “Muqtabis” de Ibn Hayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isā ibn Ahmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J.C.)*, Madrid, 1967, pp. 230-31; IDRIS, Hady Roger – “Les Birzālides de Carmona”. *Al-Andalus* XXX (1965), pp. 49-62.

³⁹ FIERRO – *La heterodoxia en al-Andalus* ..., pp. 106-11.

⁴⁰ DREHER, Joseph – “L'imamat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145): Légitimité d'une domination soufie?”. *MIDEO* 18 (1988), pp. 195-210; EBSTEIN, Michael – “Was Ibn Qasī a Šūfī?”. *Studia Islamica* 11 (2015), pp. 196-232; GARCIA SANJUAN, Alejandro – “Mística y yihād en al-Andalus en el siglo XII. Ibn Qasī y la revuelta de los murīdīn”. In AYALA MARTÍNEZ, Carlos; PALACIOS, Santiago (eds.) – *Hombres de religión y guerra: Cruzada y guerra santa en la edad media peninsular*. Madrid: Sílex, 2018, pp. 315-39.

⁴¹ EBSTEIN – *Mysticism and philosophy in al-Andalus*...; STROUMSA, Sarah – *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World)*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

⁴² FIERRO, Maribel – “Proto-Mālikis, Mālikis and reformed Mālikis”. In BEARMAN, P.; PETERS, R.; VOGEL, F. E. (eds.) – *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, pp. 57-76.

duraderos. La doctrina *zāhirī* era literalista, es decir, sostenía que no se debían buscar sentidos ocultos a la Revelación ni aplicar la analogía para deducir el contenido de la ley. Lo que había que hacer era seguir la letra del texto sagrado sin extender la labor interpretativa fuera de su sentido externo, pues obrar de otra manera significaba dar cabida a la intervención humana en un mensaje que procedía de Dios y que, por tanto, no debía ser alterado. El *zāhirismo* – con su insistencia en que el musulmán debe acceder directamente a los textos de la Revelación y llevar a cabo un esfuerzo personal de interpretación, evitando imitar o aceptar sin reflexión propia lo dicho por otros – implicaba un poderoso ataque contra los juristas *malikíes* en tanto que figuras de autoridad y buscaba ampliar el acceso y la gestión del conocimiento religioso⁴³. Fue este un enfoque que de marginal pasó a convertirse en central durante la época *almohade*⁴⁴.

La uniformidad religiosa de al-Andalus sobre la que insisten algunas fuentes es una visión que procede fundamentalmente de las elites letradas *malikíes*, cuya razón de existir era precisamente crear, mantener y promocionar esa uniformidad religiosa. Hay que recurrir a otro tipo de fuentes (no tan abundantes como nos gustaría) para recuperar visiones alternativas. No ayuda el hecho de que, al no haberse desarrollado en las sociedades islámicas una institución dedicada a la persecución de la desviación de las normas predominantes, no se haya generado una documentación equivalente a la de los procesos inquisitoriales que nos permita atisbar las distintas formas de ser musulmán y las distintas visiones del islam como religión y como sistema político que se dieron en la prácticas: ello es especialmente así para las zonas rurales sobre las que la información escrita es muy escasa.

3. Contestación, persecución y acomodación⁴⁵.

Los juristas andalusíes – como los del resto del mundo islámico *sunní* – sentían en general reticencia a la hora de formular acusaciones de infidelidad o herejía, dado que el terreno de juego en el que se movían era de aceptación del pluralismo y la ambigüedad⁴⁶; sobre todo, eran reticentes a la hora de trasladar esas acusaciones al

⁴³ ADANG, Camilla; FIERRO, Maribel; SCHMIDTKE, Sabine (eds.) – *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2012.

⁴⁴ URVOY, Dominique – *Pensiers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des Empires Berberes (fin XIe siècle - début XIIIe siècle)*. Toulouse: Editions du CNRS, 1990; FIERRO, Maribel – *The Almohad revolution. Politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*. Ashgate: Variorum, 2012.

⁴⁵ Esta parte está basada en FIERRO, Maribel – “Religious dissension in al-Andalus: ways of exclusion and inclusion”. *Al-Qanṭara* XXII (2001), pp. 463-87 (con permiso de la revista), artículo que se puede consultar online <http://hdl.handle.net/10261/10093>, pudiendo encontrarse pues fácilmente las referencias bibliográficas pertinentes. Me limito, por ello, a dar actualizaciones bibliográficas.

⁴⁶ EMON, Anver M. – *Religious Pluralism and Islamic Law, Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford, 2012; IBRAHIM, Ahmed Fekry – *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Syracuse University Press, 2015; BAUER, Thomas – *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*. translated by Hinrich Biesterfeldt and Tricia Tunstall, Columbia University Press, 2021.

terreno judicial. El abuelo de Averroes, el jurista cordobés Ibn Rušd al-Ġadd (m. 520/1126), consideraba que había dos medios para declarar a alguien infiel o hereje: que hubiese un texto procedente de Dios o del Profeta que así lo hiciese, o llevando a cabo unos debates o investigaciones (*munāẓara*, *muġādala* o *mubāḥaṭa*) para poner de manifiesto la evidencia de infidelidad o herejía, primer paso que conducía o bien a la confesión del culpable o bien al inicio de un proceso judicial; ello ocurría, por ejemplo, si el acusado afirmaba que el vino era lícito, si adoraba a alguien que no fuese Dios, si blasfemaba contra los profetas o rechazaba un capítulo del Corán. Los castigos podían ser decapitación, crucifixión o exilio. La asimilación de la herejía con traición y rebelión contra el orden social llevaba a la asimilación de los herejes con rebeldes y bandidos y con las penas establecidas para ellos⁴⁷.

¿Cuáles eran los mecanismos de exclusión de herejes, apóstatas e innovadores? ¿Qué estrategias tenían a su disposición los acusados para no ser excluidos o si lo habían sido, para ser reincorporados a la sociedad?

En el caso de acusaciones que no desembocaban en un juicio, la exclusión empezaba por la formulación de la acusación y podía seguir con la sospecha de impureza, el aislamiento social, la destrucción de libros o de otros elementos, y la composición de refutaciones. En el caso de acusaciones que sí desembocaban en un juicio, estas podían traer consigo la pérdida del estatus de musulmán, la prisión, el castigo físico, la ejecución o el exilio.

Formular una acusación de herejía – incluso cuando no se probaba y no tenía consecuencias legales – marcaba profundamente a la persona acusada con el objetivo de aislarla dentro de la comunidad: es lo que se pretendió con los decretos contra los masarríes leídos en las mezquitas. Cuando la acusación se formulaba contra un ulema, esa acusación podía ser aducida para descalificarle para ejercer funciones legales o judiciales. Esta consecuencia hacía de la acusación un arma útil en las disputas internas entre los ulemas y los hubo que abusaron de ella, de manera que a veces los gobernantes intervenían para evitar que las rivalidades internas llevasen a algunos a extralimitarse en este sentido. A veces la forma de desacreditar a quienes apoyaban determinadas doctrinas era asimilarles a miembros de otra religión, diciendo, por ejemplo, “los šī‘íes son los judíos de nuestra comunidad”. Algunos andalusíes que fueron considerados sospechosos por su dedicación a la filosofía como Avempace y Averroes fueron acusados de tener ascendencia judía⁴⁸. “Ser cristiano” se usaba sobre todo contra gobernantes que establecían alianzas con el enemigo cristiano, como ocurrió con Ibn Mardaniš (s. VI/XII)⁴⁹.

⁴⁷ Sobre la variedad de castigos pueden verse los trabajos y las referencias recogidas en FIERRO, Maribel (ed.) – *Orthodoxy and heresy in Islam: Critical Concepts in Religious Studies*. 4 vols. Routledge, 2013.

⁴⁸ FIERRO, Maribel – “Ibn Rušd al-Ġadd (Averroes) and his exile to Lucena: Jewish ancestry, genealogy and forced conversion”. *Al-Qanṭara* XXXVIII (2017), pp. 131-152.

⁴⁹ JONES, Linda G. – “The Christian companion: a rhetorical trope in the narration of intra-Muslim

Respecto a las acusaciones que llevaban a juicio, había documentos específicos que recogían los testimonios de los testigos, diciendo que conocían a Fulān b. Fulān y que sabían que era un hereje porque le habían oído decir palabras o realizar actos que daban fe de su herejía. Pero llama la atención que este tipo de documentos solo aparece en uno de los formularios notariales andalusíes conservados, el de Ibn Muğīt (m. 459/1067), un ulema que participó en un proceso de herejía que tuvo lugar en Toledo contra un personaje llamado Ibn Ḥātim quien, tras varias peripecias, fue finalmente ejecutado⁵⁰. Los acusados de herejía podían ser objeto de abuso verbal y físico, como hemos visto le ocurrió a Averroes. Cuando la policía detuvo a Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī en Córdoba, lo agarraron del pelo, le pegaron en la cara y le llevaron, descalzo y con la cabeza rasurada, hasta el juez.

En el islam sunni, la tendencia predominante es a no considerar a individuos y grupos como esencialmente impuros, si bien se pueden advertir tendencias contrarias, por ejemplo, en el derecho malikí en relación con los cristianos⁵¹. Cuando los cristianos se convierten al islam deben hacer una purificación ritual mayor (esto tiene relación con su consumo de productos considerados ilícitos como el vino o el cerdo). El apóstata o hereje que se arrepiente también debe hacer esa purificación. Fue en época almohade cuando la cuestión de la pureza adquirió mayor protagonismo: al considerar herejes a los almorávides, con cuyo imperio acabaron, los almohades hicieron purificar las mezquitas de los territorios conquistados. Ibn Hūd, un militar andalusí que en 624/1227 se alzó contra los almohades y acabó prestando obediencia a los califas abbasíes, hizo lo mismo con las mezquitas almohades. Lo que se quería poner de manifiesto con ello, por uno y otro lado, es que esas mezquitas y las prácticas que en ellas se llevaban a cabo no eran verdaderamente islámicas⁵².

En el derecho islámico, un mecanismo para aislar y exponer públicamente a los herejes es no rezar detrás de ellos o si se ha hecho la oración, repetirla⁵³. Los andalusíes que no estaban de acuerdo con que se nombrase al califa almohade en la oración del viernes – como fue el caso de Abū ‘Abd Allāh b. Muğāhid (m. 574/1178) y su discípulo Abū ‘Imrān al-Mīrtulī – se opusieron no participando en ella⁵⁴. No se

conflict during the Almohad epoch”. *Anuario de Estudios Medievales* 38 (2008), pp. 793-829.

⁵⁰ FIERRO, Maribel – “El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. VI, ed. M. MARÍN, Madrid, 1994, pp. 187-215. El formulario de documentos notariales en cuestión ha sido editado: IBN MUĞĪT – *al-Muqni’ fī ‘ilm al-ṣurūṭ*, ed. F.J. AGUIRRE SÁDABA, Madrid, 1994 (Fuentes Árabe-Hispanas, 5).

⁵¹ SAFRAN, Janina M. – “Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christian”. *History of Religions* 42/3 (2003), pp. 197-212.

⁵² Falta por llevar a cabo un estudio de las concepciones sobre pureza en época almohade. Para una visión general KATZ, Marion Holmes – *Purified Companions: The development of the Islamic Law of Ritual Purity*, 1998.

⁵³ KATZ, Marion Holmes – *Prayer in Islamic Thought and Practice...*, pp. 128-76.

⁵⁴ VIGUERA, María Jesús – “Un texto recogido por al-Wanšarīsī sobre diferencias en aspectos del culto entre la autoridad almohade y un imam maliki de Sevilla entre 1171 y 1213”. *Qurtuba* 6 (2001), pp. 265-7.

debía visitar a los herejes e innovadores cuando estaban enfermos y no se debía decir la oración fúnebre por ellos⁵⁵. Ningún musulmán podía heredar de ellos, sus bienes pasaban al Tesoro público (*bayt al-māl*), y su matrimonio quedaba nulo y sin efecto. Si los herejes se arrepentían y estaban casados, debían volver a repetir el matrimonio. El gobernante podía ordenar también que se confinase a los acusados en sus casas, que se les expulsase de la mezquita, como ocurrió en el caso de Averroes, o que se les exiliase.

El aislamiento social del tipo descrito hasta ahora no era la única consecuencia de una acusación de herejía. También podía ser la pérdida de la condición de probidad y, por tanto, de la posibilidad de actuar como testigo en los tribunales, una actividad que señalaba la buena reputación de la persona nombrada para ella. En el formulario notarial de al-Ġazīrī (m. 585/1189) se incluye un documento de invalidación de testigos por incurrir en usura, beber vino, no dar la limosna legal y por corrupción en la religión (*fasād fi l-dīn*); la misma obra también incluye como novedad certificados de buena conducta⁵⁶.

En general, se disuadía de entrar en debate con innovadores y herejes, por el peligro de que hiciesen surgir dudas en quien intentaba rebatirles, solo estando permitido para los bien preparados, capaces de salir victoriosos del encuentro. Del místico Muḥyī l-dīn Ibn al-ʿArabī (m. 638/1240) se dice que logró convencer a un filósofo de la existencia de los milagros de los santos. El rechazo y la desaprobación de determinadas conductas o doctrinas podían ser manifestados mediante la formulación de opiniones legales, mostrando lo erróneo de ciertas prácticas y doctrinas y creando así un clima de opinión⁵⁷. Los musulmanes podían manifestar individualmente su rechazo de determinadas innovaciones o herejías, cumpliendo así el precepto de ordenar el bien y prohibir el mal (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*). Pero los que así actuaban podían ser vistos con suspicacia por los gobernantes, quienes, por regla general, rechazaban el ‘vigilantismo’. Según un texto de Ibn Saʿīd (m. 685/1286), la población de al-Andalus odiaba tanto la filosofía y la astrología que quien las estudiaba era tachado de hereje (*zindīq*) y corría el riesgo de ser lapidado o quemado sin la intervención del sultán. No he encontrado evidencia de que algo parecido tuviera lugar, si bien la posibilidad de que alguien matara a un hereje sin el permiso del sultán se discutió en los escritos jurídicos andalusíes.

Una forma de frenar la difusión de ciertas ideas era la quema de libros, como ocurrió con los libros de los masarríes y más tarde con los de Ibn Ḥazm⁵⁸. La destrucción

⁵⁵ ZAMAN, Muhammad Qasim – “Death, Funeral Processions, and the Articulation of Religious Authority in Early Islam”. *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 27-58.

⁵⁶ AL-ĠAZĪRĪ – *al-Maqṣad al-maḥmūd fi taljīš al-ʿuqūd*, ed. FERRERAS, Asunción. Madrid: CSIC/AECI, 1998.

⁵⁷ AHMAD, Saiyad Nizamuddin – *Fatwas of condemnation: Islam and the limits of dissent*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), IIUM, Kuala Lumpur, 2009.

⁵⁸ KADDOURI, Samir – “Dissimulation des opinions politiques sous contrôle: Le cas d’Ibn Ḥazm à Séville”. *Al-Qanṭara* 35 (2014), pp. 135-150.

de libros de las ‘ciencias de los antiguos’ (filosofía, lógica, astrología...) conservados en la biblioteca del califa omeya al-Ḥakam II fue ordenada por al-Manṣūr b. Abī ‘Āmir (Almanzor), en un intento de aumentar su legitimidad religiosa. Más tarde, el cadí cordobés Ibn Ḥamdīn ordenó la quema de los libros de al-Ġazālī (m. 505/1111) durante el periodo almorávide. Temiendo ser perseguido, Abū Bakr b. al-‘Arabī (m. 543/1148), que había sido el principal agente en la introducción de las obras de al-Ġazālī en al-Andalus, destruyó y arrojó él mismo al mar la copia que poseía de su *al-Iḥyā’ li-‘ulūm al-dīn*. Bajo los almohades, se quemaron obras de casuística malikí⁵⁹. Hemos visto en el caso de Ibn Abī l-Rabī‘ al-Ilbīrī, de quien no se sabe que compusiese ningún tratado, que lo que se destruyó fue el banco desde el que sermoneaba para evitar que un predicador más activista o extremista ocupase su lugar.

Si había que evitar los debates en persona con herejes e innovadores, escribir refutaciones de doctrinas erróneas o heréticas era considerado más aceptable. Los andalusíes escribieron tratados contra las innovaciones para dejar claro qué prácticas y doctrinas eran erróneas. La refutación de las doctrinas zāhiríes de Ibn Ḥazm parece haber sido una ocupación común de los ulemas malikíes⁶⁰. Se escribieron refutaciones de la filosofía en la época del juicio a Averroes. Las refutaciones podían producir contra-refutaciones, como muestra la conocida refutación de la filosofía por al-Ġazālī y su refutación por Averroes. Los ejemplos son innumerables. Toda esta actividad tenía que ver con las luchas entre ulemas por la definición de la creencia y la práctica correctas, y por el establecimiento de su propia reputación como defensores de lo que entendían era la ortodoxia.

Si la acusación de herejía daba lugar a un juicio, el acusado debía permanecer en prisión durante el mismo y si se demostraba su culpabilidad, seguía estando encarcelado. Si se le había concedido la *istitāba*, es decir, la posibilidad de arrepentirse, era en la cárcel donde debía decidir si se arrepentía. La posibilidad de arrepentirse siempre se concedía a los apóstatas que no ocultaban su apostasía⁶¹. Se discutió si se podía infligir castigo físico a los que se consideraba que se apartaban de lo normativo: por ejemplo, el jurista Ibn al-Ḥāğğ afirmaba que había que azotar a los jóvenes que remoloneaban a la hora de hacer el ayuno de ramadān.

Los acusados de herejía y blasfemia en al-Andalus que eran condenados a muerte eran crucificados y luego alanceados hasta la muerte en la cruz, tal y como ocurrió en el caso de Abū l-Ḥayr. Esta práctica iba en contra de la teoría legal a favor de la decapitación, defendida, por ejemplo, por Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr (m. 463/1070).

⁵⁹ SAFRAN, Janina M. – “The politics of book burning in al-Andalus”. *Journal of Medieval Iberian Studies* 6 (2014), pp. 148-68.

⁶⁰ KADDOURI, Samir – “Identificación de un manuscrito andalusí anónimo de una obra contra Ibn Ḥazn al-Qurtubī (m. 456/1064)”. *Al-Qanṭara* 22 (2001), pp. 299-320.

⁶¹ O’SULLIVAN, Declan Patrick – *Punishing Apostasy: The Case of Islam and Shari’a Law Re-Considered*. PhD thesis, Durham University, 2003.

Existía también la posibilidad del exilio como castigo para los herejes. En la segunda mitad del siglo IV/X, algunos ulemas cordobeses se enzarzaron en un intenso debate sobre la existencia de los milagros de los santos y Almanzor envió al exilio a las facciones implicadas para calmar las aguas. Averroes, tras ser denunciado públicamente como hereje en la mezquita, fue enviado al exilio a Lucena. Esta ciudad era conocida como “Lucena de los judíos”, por lo que se estaba sugiriendo que tenía origen judío⁶².

Los mecanismos para evitar la exclusión o al menos ofrecer resistencia ante una acusación eran autocensurarse, escribir defensas de la posición que se mantenía y el disimulo.

Cuando ciertas prácticas o doctrinas eran desaprobadas o consideradas sospechosas en su ortodoxia, quienes las llevaban a cabo o estaban de acuerdo con ellas podían decidir su abandono, bien simplemente para evitar la exclusión o bien por haber llegado al convencimiento de su desviación. Un día que Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Ayyāš (m. 546/1151), interesado por la medicina, estaba copiando libros de Galeno, se quedó dormido y vio en sueños a uno de sus maestros que le censuraba por haber abandonado la recitación del Corán y el estudio del hadiz. Cuando despertó, abandonó sus estudios de medicina y al cabo de un tiempo, volvió a ver a su maestro en sueños y esta vez éste le mostró su aprobación⁶³.

El jurista y teólogo Abū l-Walīd al-Bāḡī (m. 474/1081), tras estudiar durante largos años en Oriente, regresó a al-Andalus y transmitió una tradición del Profeta según la cual éste escribió el día del pacto de Ḥudaybiyya y sostuvo que el Profeta lo hizo, a pesar de ser analfabeto (*ummi*). Al-Bāḡī se topó con la hostilidad de un predicador asceta para quien el analfabetismo del Profeta era indiscutible, pues servía para realzar el carácter milagroso de haber sido capaz de leer el Corán cuando este le fue revelado. Este personaje le acusó públicamente de infidelidad, herejía y de introducir innovaciones. Al-Bāḡī defendió su doctrina, escribiendo una detallada exposición de su postura y obteniendo el apoyo escrito de otros eruditos⁶⁴.

El disimulo, en el sentido de no difundir abiertamente aquello en lo que creían, fue adoptado principalmente por los filósofos de la tradición griega (*falāsifa*), no sólo para escapar a la persecución, sino por el bienestar de la humanidad: la razón puede ser universal, pero no todos los hombres son capaces de captar el pensamiento racional e intentar imponerlo a las masas era contraproducente e inefectivo. Los *falāsifa* tendieron a asumir una postura prudente y discreta en las sociedades donde vivían. Ibn Ṭufayl (m. 581/1185) afirmó que quienes buscaban la verdad con la única

⁶² Véase supra nota 48.

⁶³ Una historia parecida en BORREGO SOTO, Miguel Angel – *Gala del mundo y adorno de los almimbares. El esplendor literario del Jerez andalusí*. Jerez, 2011, p. 71.

⁶⁴ ABŪ L-WALĪD AL-BĀĠĪ – *Risāla fī ḥadīṭ al-kitāba yawm al-Ḥudaybiyya*, ed. Abū ‘Abd al-Raḥmān IBN ‘AQĪL AL-ZĀHIRĪ, Riad, 1403/1983.

ayuda de la razón hablaban de sus resultados sólo en forma alegórica para evitar problemas con los defensores de la ley religiosa.

En cuanto a las acusaciones que conducían a juicio, las estrategias para evitar el castigo y reincorporarse a la comunidad de creyentes eran esconderse o abandonar el país y esperar tiempos mejores, desafiar a los testigos de la acusación, arrepentirse y ser indultado por el gobernante.

El hecho de que la formulación de acusaciones de herejía tuviera mucho que ver con las luchas entre facciones de ulemas, significaba que el paso del tiempo podía cambiar el equilibrio de fuerzas y hacer que posturas marginales acabasen gozando de predicamento. Así pues, esconderse – como hizo, por ejemplo, Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī – no sólo servía momentáneamente para salvar la vida (aunque no siempre de forma permanente), sino que también les daba tiempo para esperar a que se invirtiera la situación. La cuestión de si estaba permitido dar refugio a un acusado de herejía fue debatida por los juristas y, en general, concluyeron que quien ayudara a un hereje estaría haciendo algo ilícito y, por tanto, sujeto a castigo. Hubo quien buscó refugio con bandidos y quien abandonó al-Andalus para no volver jamás.

Existía la posibilidad legal de recusar a los testigos (*i'ḍār*), posibilidad que podía ser denegada por algunos de los juristas que intervenían en los juicios por herejía (así se hizo en el caso de Abū l-Ḥayr). Incluso si se concedía, podía no servir para liberar al acusado si éste no lograba impugnar los testimonios en su contra. Los testigos eran esenciales para que se celebrara el juicio. Según al-Qaštālī (m. dp. 670/1271), cuando su pariente al-Yuḥānisī informó al gobernador de Málaga del comportamiento del ‘falso’ profeta al-Fazārī, el gobernador le dijo: “Dos testigos contra él serían prueba suficiente para condenarle a muerte por decapitación”. En algunos casos no hacían falta testigos, ya que los libros “heréticos” se consideraban prueba suficiente. Al-Bunnāhī (m. 792/1390) escribió:

“Si se encuentra de puño y letra de alguien algún material escrito, que trate de asuntos filosóficos, que sea contrario a la *šarī'a*, lo establecido es examinar el escrito. Si está claro que es de su puño y letra y que está escrito como su opinión o implica su acuerdo con ese asunto, el caso se decidirá en su contra, aunque lo niegue verbalmente y aunque sea una cita de un libro de filosofía... ¿Quién podría ser peor que la persona que posee tales libros? Tales libros deben ser quemados y tales personas deben ser castigadas”.

A veces, el juicio podía desembocar en una proclamación de inocencia del acusado, como fue el caso de Abū 'Umar al-Ṭalamankī (m. 429/1037): el cadí de Zaragoza rechazó las acusaciones contra él e hizo un certificado que atestiguaba su inocencia.

Los acusados y aquellos juristas que estaban en contra de la pena capital también podían insistir en que el caso era ambiguo y que, por tanto, se corría el peligro de que alguien que no era en realidad un infiel pudiese ser condenado como tal. Así se argumentó en el caso de un presunto blasfemo en el s. III/IX, que se libró de la pena de muerte y sólo tuvo que sufrir prisión y una pena discrecional (*ta'zīr*). Lo que queda claro en los juicios de los que tenemos datos es que, aunque los juristas implicados pertenecieran todos a la misma escuela, siempre había discrepancias entre ellos y siempre había alguien que se mostraba partidario de absolver o exculpar al acusado. Durante su juicio, el 'falso' profeta al-Fazārī alegó que sus seguidores le atribuían cosas que no eran ciertas, pero su principal acusador al-Yuḥānisī comentó que debería haber abandonado a esos seguidores al darse cuenta de que lo que le achacaban no era verdadero.

El acusado podía recuperar su libertad, aceptando la posibilidad del arrepentimiento y mostrándolo. Se han conservado documentos de retractación de apóstatas e infieles⁶⁵. En el caso del exilio, la rehabilitación podía tener lugar: los ulemas exiliados por Almanzor y el filósofo Averroes volvieron a gozar del favor del gobernante.

En el caso de un ulema acusado de herejía, la inclusión de su nombre en un diccionario biográfico dedicado a los especialistas en el saber religioso sin mencionar ninguna acusación o desviación podía tomarse como prueba de que su memoria había sido reivindicada: es el caso de sufíes como Ibn al-'Arīf o Ibn Barraḡān (los dos fallecidos en circunstancias poco claras en 536/1141). Los diccionarios biográficos de ulemas muestran en general una tendencia hacia la inclusión más que hacia la exclusión. La doctrina considerada "herética" podía describirse, pero sin especificar el nombre de quien la había promovido. Si se mencionaba la acusación, las palabras o los hechos que la provocaron podían explicarse como los de una persona ignorante o borracha, de alguien que sólo bromeaba, de alguien enfadado o enfurecido o de un loco.

Durante el siglo V/XI hubo en al-Andalus una corriente de escepticismo y relativismo religioso que desembocó en la doctrina de la 'equivalencia de las pruebas' (*takāfu' al-adilla*), según la cual no había forma de demostrar la existencia de Dios y de la profecía, ni de probar qué religión contenía la verdad, si es que alguna la contenía. No tenemos constancia de que quienes sostenían esas ideas fueran perseguidos. A los seguidores de una nueva doctrina podía no importarles ser excluidos de una comunidad a la que sentían que ya no pertenecían. Este debió de ser el caso de los seguidores de Ibn Qasī, que se autodenominaban *ḡurabā'*, "extraños o extranjeros", haciendo referencia a la tradición del Profeta que dice 'El islam empezó siendo extraño y volverá a serlo' (*bada'a l-islām ḡarīban wa-sa-ya'ūd ḡarīban kamā bada'a*). Una de las interpretaciones de esta tradición era que la renovación religiosa procedería

⁶⁵ IBN MUĠĪT – *Muqni'*..., 346-7, n1 63 y 349-50, n1 65; AL-ĠAZĪRĪ – *Maqṣad* ..., pp. 425-7.

de personas que serían consideradas ‘extrañas’ o desviadas por sus contemporáneos, aunque en realidad ellos serían los verdaderos musulmanes.

4. Consideraciones finales.

Las fuentes que nos informan de los casos mencionados en la primera y tercera sección son diversas, predominando las crónicas históricas y los tratados jurídicos, especialmente las compilaciones de opiniones legales (*fatwās*), casos judiciales y formularios notariales. En relación a los casos presentados en la primera parte, los personajes protagonistas pertenecen en tres de los casos a los grupos letrados de la población, con formación en saberes religiosos de corte tradicional (estudios coránicos, de la Tradición del Profeta, del derecho). En dos de los casos (Ibn Masarra e Ibn Abī l-Rabīʿ), esa formación se complementaba con el interés por el ascetismo, la piedad devocional y el misticismo, saberes estos, junto con sus prácticas asociadas, vistos a veces con recelo por el establishment religioso y político por la apertura que potenciaban a experiencias religiosas individuales que iban más allá de lo regulado por la ley y a la aparición de figuras carismáticas que podían llevar – en algunos casos – a la formulación de comunidades alternativas con su propio liderazgo religioso y político, como ocurrió con el masarrí Ismāʿīl al-Ruʿaynī. En la actividad de Ibn Abī l-Rabīʿ se advierte un claro interés por atender a los grupos populares de la ciudad, a través de amonestaciones y prédicas que buscaban, en su caso, darles enseñanzas que les ayudasen a mejorar su religiosidad, pero sin ningún signo de ulteriores motivos. En el caso de Abū l-Ḥayr, nada se nos dice sobre su formación ni sus orígenes, aunque su uso de la lengua no árabe parece indicar que se trataba de un descendiente de conversos locales, como muy posiblemente lo fueron también los demás personajes (ninguno tiene *nisba* árabe). La actividad de Abū l-Ḥayr parece dirigida a la población cordobesa en general, a la que buscaba movilizar en pro de una causa política, la de los fatimíes. Como solo tenemos las acusaciones que se formularon contra él y no podemos oír su propia voz, debemos ser cuidadosos a la hora de aceptar la caracterización que de él hicieron sus adversarios, con la insistencia en sus supuestas posturas antinomianistas y su intención de reclutar un grupo armado para derrocar a los omeyas gobernantes.

La forma que tomó la actuación contra aquellos a los que se acusó de disidencia y contestación fue variada. De los cuatro personajes, Abū l-Ḥayr fue el único ejecutado, sin duda por representar una amenaza a un poder constituido fuerte que tenía la capacidad de reaccionar y acabar con él. La fragmentación política del periodo de los reinos de taifas en el que vive el masarrí Ismāʿīl al-Ruʿaynī es la que debió posibilitar que se desarrollase su comunidad sin interferencias por parte de ningún poder constituido, aunque el hecho de que solo dispongamos información sobre este caso – muy escasa – procedente de una única fuente nos debe hacer nuevamente cuidadosos

a la hora de sacar conclusiones sobre su destino. Ibn Masarra, por su parte, no parece haber sufrido persecución, tal vez como consecuencia de haberse alejado de la ciudad buscando un lugar retirado en las montañas para seguir impartiendo sus enseñanzas. Sus seguidores en Córdoba fueron denunciados públicamente por sus desviaciones religiosas, pero se les dio la oportunidad de arrepentirse y al final las medidas que se tomaron fueron contra sus libros, no contra sus personas. En el caso de Ibn Abi l-Rabi', nada se hizo contra él en vida y a su muerte lo que se destruyó fue el banco desde el que predicaba, una poderosa señal de que no iba a tener continuadores. Averroes sufrió escarnio público en la mezquita aljama de Córdoba, pero no parece haber visto amenazada su vida. Su rápida rehabilitación es un indicio de que no había perdido el favor del califa, quien parece haber claudicado temporalmente a las presiones de quienes no veían con buenos ojos que el califa almohade se rodease de un grupo de gentes letradas que eran sus doctrinarios, dependientes directamente de él, y que estaban formulando un proyecto político y religioso en el que se daba cabida a la reflexión filosófica (eso sí, en círculos restringidos) y a la posibilidad de una codificación legal que hubiese acabado con la enorme influencia de los alfaquíes malikíes.

Lo que todos estos casos nos revelan es que, frente a una sostenida propaganda por presentar a al-Andalus como una tierra de ortodoxia siempre igual a sí misma, hubo una diversidad de visiones sobre cuáles eran las creencias y prácticas correctas y sobre cómo imponerlas al resto de la sociedad o al menos, sobre cómo asegurar un espacio para que quienes las apoyaban en contextos de minoría pudiesen mantenerlas y llevarlas a cabo. No siempre consiguieron que ese espacio fuera público, pero siempre cabía la posibilidad de que fuera privado o incluso secreto, en contextos donde los poderes constituidos tenían limitaciones para ejercer un control extendido, sobre todo fuera de los núcleos urbanos.

“Far et deffar establiment”: *la norme statutaire d’après les coutumes de l’Agenais (XII^e-XIV^e siècles)*

Florent Garnier¹

Resumée

La ville médiévale a suscité depuis plusieurs décennies un renouveau historiographique en particulier avec l’étude de la production écrite et des approches documentaires. Les statuts urbains ont ainsi fait l’objet de récentes études en lien avec les pratiques sociales. Pour le Sud de la France, l’activité normative des villes reste un chantier à exploré en dépit de travaux pionniers. Cet article propose à partir de l’exemple de plusieurs villes de l’Agenais, entre Toulouse et Bordeaux, de déceler des indices de la reconnaissance d’une *potestas statuendi* et de son exercice. Une question plus particulière est posée tenant à la faculté de pouvoir modifier le *ius proprium* qui est formé notamment par les établissements consulaires. Qu’en est-il d’une procédure permettant de “faire et défaire” ces normes urbaines de manière comparable, dans une certaine mesure, à la situation des *statuarii* des cités italiennes?

Mots-clés

Bien commun; Coutume; Etablissements consulaires; Pouvoir local.

“Far et deffar establiment”: the statutory norm according to the customs of the Agenais region (12th-14th centuries).

Abstract

For several decades now, the medieval town has been the subject of a historiographical revival, particularly through the study of written production and documentary approaches. Urban status has also been the subject of recent studies linked to social practices. For the South of France, the normative activity of towns remains an un-

¹ Université Toulouse Capitole, Centre Toulousain d’Histoire du Droit et des Idées Politiques.

explored area, despite some pioneering work. This study uses the example of several towns in the Agenais region, between Toulouse and Bordeaux, to identify evidence of the recognition and exercise of a *potestas statuendi*. A more specific question concerns the ability to modify the *ius proprium*. It is formed in particular by consular establishments. What about a procedure enabling these urban norms to be “made and unmade” in a manner comparable, to some extent, to the work of the *statuarii* of the Italian cities?

Keywords

Common good; Custom; Local power; Municipal ordinances.

Voici 30 ans, Albert Rigaudière dressait un bilan et ouvrait de nouvelles perspectives dans son recueil d'articles *Gouverner la ville au Moyen Âge*². Il regrettait alors “l'absence presque complète des historiens du droit” dans le champ de l'histoire urbaine depuis les années 1950. Ses travaux ont interrogé à nouveaux frais les sources municipales pour décrypter les voies et les moyens de l'émancipation urbaine, de l'intérêt et des enjeux de la reconnaissance de communautés comme *universitas*, d'une étude revisitée des régimes municipaux, d'un pouvoir institué et incarné par des hommes et de leurs actions spécialement par leur œuvre d'expérimentation fiscale. Il invitait tout autant à poursuivre l'étude des gouvernements municipaux dans leur dimension humaine, institutionnelle et technique qu'à saisir le droit urbain dans sa formation et son application. Force est de constater que l'appel lancé en 1993 n'a pas été suffisamment entendu par les juristes historiens pour se ressaisir du phénomène urbain. S'en ressaisir plus particulièrement à l'aune d'une double dimension du gouvernement de la communauté urbaine qu'il s'agisse tant du droit produit par la ville que du droit appliqué dans la ville sous l'influence d'autres acteurs.

La ville comme lieu d'expériences internes retiendra ici notre attention. Le terme de “laboratoire” est communément employé pour mettre en avant un rôle créateur et un modèle politique, fiscal et normatif né dans la ville³. Laboratoire politique, la ville l'est pour d'aucuns à partir de l'étude des registres de délibérations. Elle est ainsi considérée comme un “laboratoire médiéval de la démocratie”⁴. L'importance des cités méridionales est également reconnue comme “laboratoire fiscal”⁵. La ville est

² RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993.

³ Voir récemment CHASTANG, Pierre – “Le laboratoire communal. XII^e-XIV^e siècle”. In MAZEL, Florian (dir.) – *Nouvelle histoire du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2021, pp. 469-485.

⁴ HEBERT, Michel – *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*. Paris: P.U.F., 2018.

⁵ RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993.

aussi présentée comme un "laboratoire normatif au sein duquel elle expérimente sans cesse des techniques nouvelles propres à devenir, à leur tour, des modèles aussi bien pour les cités voisines que pour le prince lui-même"⁶. La fabrique de la norme juridique peut être saisie à partir du pouvoir de dire le droit et de son application sur un territoire donné. Elle intéresse la *potestas statuendi* urbaine.

Les communautés urbaines du Midi n'ont que trop rarement été envisagée quant à leur activité édictale depuis le travail de Paul Dognon à la fin du XIX^e siècle⁷. Pierre-Clément Timbal, en 1954, évoquait la "véritable activité législative" de certains consuls⁸ et, une vingtaine d'années plus tard, André Gouron mentionnait la "dynamique statutaire" à partir de l'étude des coutumes de Montpellier⁹. Plus récemment, Nicolas Leroy a étudié le droit municipal avignonnais avec la production des statuts mis en regard d'autres sources du droit, la coutume et le droit romain. D'abord assimilés au sein du *jus proprium*, la coutume et les statuts sont distingués par la littérature savante aux XIII^e s. et XIV^e siècles¹⁰. Une approche documentaire et comparative des pratiques pour la question des statuts a permis de reconsidérer la dynamique urbaine dans la production d'écrits¹¹. La fabrique du droit des villes

⁶ RIGAUDIERE, Albert – "Réglementation urbaine et 'législation' d'État dans les villes du Midi français aux XIII^e et XIV^e siècles". In RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993, pp. 113-159 et RIGAUDIERE, Albert – "Législation royale et construction de l'État dans la France du XIII^e s.". In RIGAUDIERE, Albert – *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII^e-XV^e siècles*. Paris, CHEFF, 2003, pp. 209-251.

⁷ DOGNON, Paul – *Les institutions politiques et administratives du XIII^e siècle aux guerres de religion*. Toulouse-Toulouse: Privat, 1895, pp. 92-100. Voir en dernier lieu, LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021.

⁸ TIMBAL, Pierre-Clément – "Les villes de consulat dans le Midi de la France. Histoire de leurs institutions administratives et judiciaires". In *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, La ville*, VI. Paris: Dessain et Tolra, 1983, p. 356.

⁹ GOURON, André – "Libertas hominum Montispezzulani: rédaction et diffusion des coutumes de Montpellier". *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 90, n° 138-139 (1978), pp. 289-318. GOURON, André – "La *potestas statuendi* dans le droit coutumier montpelliérain du treizième siècle". In *Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa. Atti del Convegno di Varenna (12-15 giugno 1979)*. Milano: A. Giuffrè, 1980, pp. 97-118.

¹⁰ LEROY, Nicolas – *Une ville et son droit: Avignon du début du XII^e siècle à 1251*. Paris: De Boccard, 2008. LEROY, Nicolas – "Les fondements du pouvoir normatif municipal au Moyen Âge: l'exemple d'Avignon". In LEVELEUX-TEIXEIRA, Corinne; BONIN, Pierre; GARNIER, Florent; ROUSSELT-PIMONT, Anne (Textes réunis par) – *Normes et normativité. Études d'histoire du droit rassemblées en l'honneur d'Albert Rigaudière*. Paris: Economica, 2009, pp. 25-38.

¹¹ LETT, Didier – "Codicologie et langage de la norme dans les statuts de la Méditerranée occidentale à la fin du Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles), Varia – Regards croisés". *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge* 126-2 (2014), pp. 387-535. LETT, Didier (dir.) – *La confection des statuts dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle). Statuts, écritures et pratiques sociales – I*. Collection Histoire ancienne et médiévale 146. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017. LETT, Didier (dir.) – *Statuts communaux et circulations documentaires dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle). Statuts, écritures et pratiques sociales – II*. Collection Histoire ancienne et médiévale 154. Paris: Publications de la Sorbonne, 2018. LETT, Didier (dir.) – *Les statuts communaux vus de l'intérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle) – Statuts, écritures et pratiques sociales – III*, Collection Histoire ancienne et médiévale. Paris: Publications de la Sorbonne, 2019. LETT, Didier (dir.) – *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle) – Statuts, écritures et pratiques*

médiévales est ainsi liée au contexte de son élaboration et aux rapports entre pouvoirs municipaux, seigneuriaux et royaux selon les cas. Il est également une réponse à des problèmes particuliers dont les acteurs locaux se saisissent. Outre le contenu de la règle de droit, une question plus spécifique tient à l'évolution de la norme et à la dynamique du droit local. L'un des enjeux et des intérêts de l'exercice de la capacité édictale intéresse la faculté de révision des actes normatifs urbains. Elle renseigne sur la prise en compte de la pratique dans la norme, de son adaptation et de son intégration à un corpus normatif. Elle est plus ou moins substantielle. Il est possible de parler d'une sédimentation normative. La reconnaissance d'une révision des établissements et statuts consulaires contribue à un réagencement entre les textes de la première génération normative et ceux des strates successives. On a pu faire remarquer que les villes françaises, spécialement du Midi, ne connaissent pas une procédure aussi développée que dans les cités italiennes¹² hormis le cas renseigné de Marseille avec l'action des *statutarii*¹³. Une autre situation géographique particulière mérite que l'on s'y attarde quelque peu.

Le terrain d'enquête retenu est celui de l'Agenais au sein de la Guyenne¹⁴. Plusieurs espaces sont distingués avec les coutumes influencées par celle d'Agen¹⁵, le groupe de coutumes proche de celle de Marmande et enfin, les coutumes octroyées aux bastides sous influence d'Alphonse de Poitiers. Chacun de ces ensembles révèle

sociales – IV. Collection Histoire ancienne et médiévale. Paris: Publications de la Sorbonne, 2020. LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021.

¹² Cela a été souligné par CHASTANG, Pierre – “Codicologie et langage de la norme dans les villes du Midi de la France”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 93-94. RIGAUDIERE, Albert – “Les statuts au défi de la pratique dans la France du Bas Moyen Âge”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 257-266.

¹³ CHASTANG, Pierre; OTCHAKOSKY-LAURENS, François – “Les statuts urbains de Marseille. Acteurs, rhétorique et mise par écrit de la norme”. In LETT, Didier (dir.) – *La confection des statuts dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle)*. *Statuts, écritures et pratiques sociales* – I. Collection Histoire ancienne et médiévale 146. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017, pp. 38-39.

¹⁴ GOURON, Marcel – *Catalogue des chartes de franchise de la France. II. Les chartes de franchises de Guienne et Gascogne*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1935. POUMAREDE, Jacques – *Les successions dans le Sud-Ouest de la France au Moyen Âge*. Paris: P.U.F., 1972, pp. 68-81. CARBASSE, Jean-Marie – “Bibliographie des coutumes méridionales (Catalogue des textes édités)”. In *Recueil des mémoires et des travaux publiés par la société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit*. Montpellier: Faculté de droit et des sciences économiques de Montpellier, 1979, pp. 7-89. OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais. I. Les coutumes du groupe de Marmande*. Montpellier: Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1976. OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais. II, Bouglon, Montpezat, Montréal, Outre-Garonne, Bruilhois*. Paris: Picard, 1981. BERTHE, Maurice – “Les coutumes de la France méridionale. Programme de recherche et premiers résultats”. In MOUSNIER, Mireille; POUMAREDE, Jacques (dir.) – *La coutume au village dans l'Europe médiévale moderne*. Toulouse, 2001, pp. 121-137.

¹⁵ POUSSOU, Jean-Pierre – “Introduction à l'étude des chartes de franchises de l'Agenais et du Bruilhois”. *Revue de l'Agenais* XC, 2 (1964) p. 115 et XC, 3, pp. 207-225. CLEMENS, Jacques – “L'espace coutumier d'Agen au Moyen Âge”. *Revue de l'Agenais* (1982), pp. 3-19.

des variations¹⁶. Ces terres sont disputées et passent sous diverses influences depuis la seconde moitié du XII^e¹⁷ siècle. Tout d'abord, elles opposent le roi Henri II et le comte Raymond V de Toulouse jusqu'à la paix de 1173¹⁸. Cet espace est aussi source de tensions entre Henri II et son fils Henri au Court-Mantel soutenu par Louis VII, puis de ce fils aîné du roi d'Angleterre avec son frère Richard. L'intervention de Philippe Auguste à partir de 1188 traduit son opposition au roi d'Angleterre. La paix est signée le 15 janvier 1195. Paul Ourliac et Monique Gilles présentent l'évolution des pouvoirs sur cet espace situé entre Bordeaux et Toulouse: “En 1196, [l'Agenais] constitue la dot de Jeanne d'Angleterre, épouse de Raimond VI de Toulouse; il est conquis par Montfort, fait partie des terres promises à Alfonse de Poitiers au traité de Paris en 1229 pour retomber, au traité d'Amiens de 1279, sous la domination anglaise¹⁹. Il est occupé en 1294 par Philippe le Bel, redevient anglais en 1303 et est repris en 1324 par Charles de Valois”²⁰.

C'est dans ce contexte de dominations successives que les communautés urbaines obtiennent des franchises et que leurs coutumes sont mises par écrit de manière “progressive et laborieuse”²¹. Les sources éditées le sont assez souvent à partir de copies, l'original étant perdu. La fabrique des livres juratoires offre des renseignements comme le *Livre des statuts et des coutumes d'Agen* (fin XII^e s.-fin XIII^e s.)²² mais le texte complet ne date que de 1369. L'étude du contexte de concession des coutumes, de leur première écriture et de leur conservation dépasse le cadre de la présente analyse²³.

¹⁶ SIMON, Pierre – “Chartes de coutumes de l'Agenais”. *Revue de l'Agenais* CXXXIII, 3 (2006), p. 532.

¹⁷ BURIAS, Jean – *Atlas historique français - Le territoire de la France et de quelques pays voisins - Agenais*. Paris: CNRS, 1979.

¹⁸ PRADALIE, Gérard – “Les comtes de Toulouse et l'Aquitaine (IX^e-XII^e siècles)”. *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* 249 (2005), pp. 5-23.

¹⁹ Voir en ce sens, CHAPLAIS, Pierre – “Le duché-pairie de Guyenne: l'hommage et les services féodaux de 1259 à 1303”. *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 69, N°37 (1957), pp. 5-38. DE PEÑA, Nicole – “Vassaux gascons au service du roi d'Angleterre dans la première moitié du XIV^e siècle: Fidélité ou esprit de profit?”. *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 88, N°126 (1976), pp. 5-21.

²⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais. I...*, p. 2. Pour le XIII^e siècle, voir, ANDRIEU, Jules – *Histoire de l'Agenais*. Tome 1. Paris-Agen: Alphonse Picard et Ferran frères, 1893, pp. 47-82.

²¹ SIMON, Pierre – “Chartes de coutumes de l'Agenais”. *Revue de l'Agenais* CXXXIII, 3 (2006), pp. 519-541. BOUTOULLE, Frédéric – “Statuts communaux et dialogue avec le roi-duc dans l'Aquitaine anglo-gasconne aux XIII^e-XIV^e siècles”. In LETT, Didier (dir.) – *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle)* – Statuts, écritures et pratiques sociales – IV. Collection Histoire ancienne et médiévale. Paris: Publications de la Sorbonne, 2020, pp. 165-186.

²² *Livre des statuts et des coutumes de la ville d'Agen* (1199-1298), Arch. Dép. Lot-et-Garonne, Fonds Ancien, MS 42. MOULLIE, Amédée – “Coutumes, privilèges et franchises de la ville d'Agen”. *Recueil des travaux de la Société d'Agriculture, Sciences et Arts d'Agen* V (1850), pp. 237-343. TROPAMER, Henry – *La coutume d'Agen*. Bordeaux: Faculté de droit, 1911. AKEHURST, F.R.P – *The costuma d'Agen. A Thirteenth-Century Customary Compilation in old Occitan Transcribes from the Livre juratoire*. Turnhout: Brepols, 2010. GILLES, Henri – “Les livres juratoires des consulats languedociens”. *Livres et bibliothèques (XIII^e-XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux* 31 (1996), pp. 333-354.

²³ Voir en ce sens les remarques suggestives de LETT, Didier – “Introduction”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e*

Les différentes villes envisagées obtiennent la rédaction de leurs franchises, libertés, coutumes et usages entre la fin du XII^e siècle et le début du XIV^e siècle. Paul Ourliac et Monique Gilles ont fait remarquer un “air de famille”²⁴ pour les coutumes qu’ils ont publiées. Ils ont également souligné des états successifs entre ces textes coutumiers. Un premier texte octroyé par le pouvoir anglais date de 1182 pour Marmande au sein du duché d’Aquitaine. Il est connu par son approbation en 1340²⁵. C’est alors le “dernier état de la coutume. Les chartes de Gontaud et de Caumont représentent les états successifs”²⁶. Une sédimentation coutumière est ainsi à l’œuvre²⁷. La coutume de Caumont de 1289 correspond à un état intermédiaire entre celles de Marmande et de Gontaud²⁸. Ce texte est repris ensuite pour Tonneins-Dessous pour une confirmation en 1301, puis La Sauvetat et Gontaud au début du XIV^e siècle²⁹. Des rapprochements ont ainsi été mis en lumière entre les textes de Marmande, Gontaud, La Sauvetat-du-Dropt, Tonneins-Dessous, Caumont³⁰ ainsi que de ceux Bouglon, Montpezat, Montréal, Galapian, Mézin, Andiran, Poudenas, Saint-Colombe, Daubèze et Sérignac³¹. Cet ensemble constitue un échantillon dont les différents éléments présentent des caractéristiques proches au sein d’un espace géographique déterminé. D’autres coutumes offrant une proximité géographique avec ce premier groupe ont été prises en considération pour connaître de la révision de la norme émanant du pouvoir consulaire. (**Carte 1**)

Parmi les dispositions contenues dans les coutumes reconnues aux communautés urbaines, les articles relatifs à la justice, au droit féodal, au droit pénal et au droit privé ont généralement retenu l’attention. Le pouvoir édictal des magistrats urbains a suscité moins d’intérêt. Au cours du XIII^e siècle et au début du siècle suivant, les coutumes de l’Agenais contiennent différentes dispositions qui intéressent la *potestas statuendi*. Elles en affirment tout d’abord la reconnaissance par la possibilité de faire des établissements (I). C’est ensuite, de manière plus précise, à son exercice dans le temps que les textes coutumiers s’intéressent en relation avec la charge annuelle confiée aux consuls. Ils envisagent, par exception au principe d’une norme fixe, la justification d’une évolution de la réglementation urbaine et ils en précisent les conditions et les modalités (II).

siècle). Collection de l’École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 1-49.

²⁴ OURLIAC, Paul – “Les Coutumes de l’Agenais (XIII^e-XV^e siècle)”. *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 74, n° 59 (1962), pp. 241-253 spécialement p. 242.

²⁵ SIMON, Pierre – “Les coutumes de Marmande aux XIII^e et XIV^e siècles”. *Revue de l’Agenais* CXLIII, 3 (2016), pp. 265-282.

²⁶ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais. I...*, p. 3.

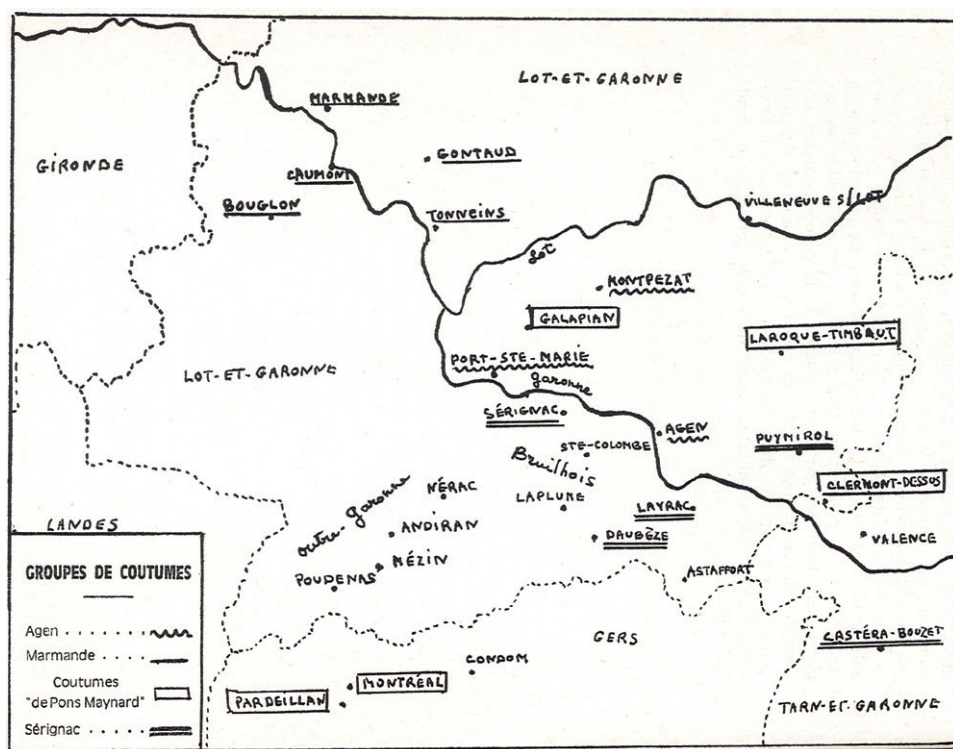
²⁷ SIMON, Pierre – “Les coutumes de Marmande aux XIII^e et XIV^e siècles”. *Revue de l’Agenais* CXLIII, 3 (2016), pp. 270-272.

²⁸ SIMON, Pierre – “Les coutumes de Marmande aux XIII^e et XIV^e siècles”. *Revue de l’Agenais* CXLIII, 3 (2016), p. 269.

²⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais. I...*, p. 19.

³⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais. I...*

³¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais. II...*



Carte 1 – Extrait de OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais. II, Bouglon, Montpezat, Montréal, Outre-Garonne, Bruilhois*. Paris: Picard, 1981, p. 28.

1. La reconnaissance d'une capacité édictale.

Dans le groupe des coutumes de l'Agenais, l'organisation institutionnelle des communautés d'habitants est précisée reflétant les rapports de force entre le seigneur et l'*universitas*. Parmi les compétences reconnues, le pouvoir édictal des consuls est exprimé en quelques articles. Il se manifeste alors par la rédaction d'actes qualifiés généralement d'établissements.

1.1 Gouverner une *universitas*.

Au cours du XIII^e siècle, des droits politiques sont concédés par les divers pouvoirs notamment le roi d'Angleterre³², Alphonse de Poitiers puis le roi de France. Ces

³² DE PEÑA, Nicole – "Le roi d'Angleterre et les villes d'Aquitaine au début du XIV^e siècle". *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 102, N°189-190 (1990), pp. 257-274.

droits sont prévus au sein d'une charte établissant l'existence d'anciennes coutumes et fixant de nouvelles libertés³³.

Les communautés d'habitants en Agenais comme en d'autres espaces recherchent la reconnaissance d'une *universitas*³⁴. Elles se manifestent en particulier par une représentation des intérêts collectifs du *comunal*. L'organisation des pouvoirs rend compte du maintien ou non d'une présence du pouvoir seigneurial directement ou par l'un de ses représentants. Elle s'incarne par divers acteurs qui participent au gouvernement urbain.

Pour Agen, le lien entre l'*universitas* et le *cosselh* a été noté³⁵. L'expression des intérêts collectifs s'organise par la désignation de consuls. Ils participent à un processus d'institutionnalisation au sein de la ville. Ainsi, entre 1221 et 1248 la mention de l'*universitas* agenaise traduit cette évolution avec l'établissement de 12 consuls. Pour Marmande, ils sont désignés comme étant des *prohomes de cosselh* et établis au nombre de quatre (article 60)³⁶. Ils doivent prêter serment devant le bayle du seigneur et en présence de la collectivité qu'il s'agisse du *comunal* et des prud'hommes. Certains de ces prud'hommes sont choisis par les consuls en exercice pour être jurats de la ville auprès desquels ils prennent avis. À Saint-Sardos, les consuls sont au nombre de six et ils choisissent 12 prud'hommes³⁷. Pour les habitants de Gontaud³⁸, la coutume précise l'existence de quatre consuls. C'est par *lo cosselh tot lo poble de la vila se guovernia* (article 17)³⁹. La coutume de Villeneuve-sur-Lot (article 14) prévoit un fonctionnement semblable⁴⁰ tout comme à Bouglon (article 40)⁴¹ où le conseil doit gouverner la ville et *tot lo comun*. En 1278, dans la coutume de Goudourville, les consuls reçoivent *plenam et liberam potestatem*⁴². Ils doivent

³³ GOURON, Marcel – *Les chartes de franchise de Guienne et Gascogne*. Paris: Recueil Sirey, 1935. OURLIAC, Paul – "Les Coutumes de l'Agenais (XIII^e-XV^e siècle)". *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 74, n° 59 (1962), pp. 241-253.

³⁴ RIGAUDIERE, Albert – "*Universitas, corpus, communitas et consulatus* dans les chartes des villes et bourgs d'Auvergne du XII^e au XV^e siècle". In RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993, pp. 21-51.

³⁵ MATEU, André – "Une charte capitale pour l'histoire de la société urbaine du Moyen Âge: les statuts municipaux consentis par les bourgeois d'Agen à la suite des troubles publics en 1248". *Revue de l'Agenais* 104 (1977), pp. 263-276. ROUX, Tom-Loup – "La mise en représentation du «bon gouvernement»: le programme iconographique du *Livre juratoire* d'Agen (fin XIII^e siècle)". *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* Tome 131, N°307-308 (2019), pp. 307-335.

³⁶ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 134. HIGOUNET, Charles – "Le développement urbain et le rôle de Marmande au Moyen Âge". *Revue de l'Agenais* LXXXVIII, 1 (1952), pp. 3-18.

³⁷ DE VILEVAULT – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. VIII. Paris: Imprimerie royale, 1777, p. 507.

³⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 303.

³⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 309.

⁴⁰ TRABUT-CUSSAC Jean-Pierre – "La charte anglaise des coutumes de Villeneuve-sur-Lot suivie d'un Essai de restitution du *Livre de bazane noire*". *Revue de l'Agenais* LXXXVII, 3-4 (1961), pp. 162-163.

⁴¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 50.

⁴² REBOUIS, Hippolyte-Emile – "Coutumes de Goudourville en Agenais (1278)". *Revue historique de droit français et étranger* (1892), p. 69.

également agir pour le *proffech comunal*⁴³. Ailleurs, le pouvoir seigneurial est représenté au sein du conseil comme à Prayssas. La coutume précise en 1276 dans de nouveaux articles, dix années après une première rédaction, que le seigneur dispose de deux consuls parmi les six du lieu. Ils doivent “garder, maintenir et soutenir” les coutumes et les établissements⁴⁴. Ils peuvent alors, en accord avec le baile, faire des établissements⁴⁵.

1.2 Affirmer un pouvoir édictal.

De nombreux travaux au cours des années 1980-2000 ont porté leur attention sur la législation de l'État naissant au Moyen Âge⁴⁶. Quelques études ont depuis considéré l'activité normative urbaine⁴⁷. La fabrique de la norme juridique peut être saisie à partir du pouvoir de dire le droit et de son application sur un territoire donné. C'est alors considérer le droit tel qu'il se fait pour répondre à des problèmes particuliers et avec des acteurs divers jouant un rôle dans sa formation. Un enjeu de conservation de cette mémoire normative existe⁴⁸. Située dans un espace et un contexte donné, la production normative urbaine n'est pas figée. Une double dimension est à prendre en considération, seule la seconde est ici envisagée. D'une part, le droit produit pour une ville peut circuler vers d'autres villes mais également entre un paysage juridique urbain et un paysage juridique royal puis étatique en formation. D'autre part, la norme urbaine n'est pas figée dans le temps, elle évolue et s'adapte pour répondre aux nécessités de la société urbaine.

Avec l'institutionnalisation des organes municipaux, l'affirmation du pouvoir de *consulare* est essentielle. C'est un enjeu de pouvoir et le reflet de rapports de force entre acteurs politiques. Si la *potestas statuendi* urbaine a fait l'objet d'un intérêt

⁴³ REBOUIS, Hippolyte-Emile – “Coutumes de Goudourville en Agenais (1278)”. *Revue historique de droit français et étranger* (1892), p. 75.

⁴⁴ MOULLIEZ, A – “Coutumes de Prayssas”. *Revue historique de droit français et étranger* (1860), p. 152.

⁴⁵ SIMON, Pierre – “Prayssas, de la naissance du bourg à ses chartes de coutumes”. *Revue de l'Agenais* CXXXV, 3 (2008), p. 318. FONDA, Jean – “Coutumes de Prayssas”. *Revue de l'Agenais* XC, 2 (1964), pp. 171-176. et MOULLIEZ, A. – “Coutumes de Prayssas”. *Revue historique de droit français et étranger* (1860), pp. 133-154.

⁴⁶ Pour un bilan et des perspectives, voir notamment RIGAUDIERE, Albert – “Les ordonnances de police en France à la fin du Moyen Âge”. In RIGAUDIERE, Albert – *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII^e -XV^e siècles*. Paris: CHEFF, 2003, pp. 285-341.

⁴⁷ CAUCHIES, Jean-Marie – “L'activité législative communale dans l'Occident médiéval: directions et pistes de recherche”. In CAUCHIES, Jean-Marie; BOUSMAR, Éric – «Faire bans; *edictz et statuz*: légiférer dans la ville médiévale. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2001, pp. 1-15. CLAUZEL, Denis; CLAUZEL, DELANNOY, Isabelle; COULON, Laurent; HAQUETTE, Benoît et alii – “L'activité législative dans les villes du Nord de la France à la fin du Moyen Âge”. In CAUCHIES, Jean-Marie; BOUSMAR, Éric – «Faire bans; *edictz et statuz*: légiférer dans la ville médiévale. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2001, pp. 295-329.

⁴⁸ LAVAUD, Sandrine – “Entre normes et pratiques. Les *memoranda* d'Agen, passeurs de mémoire, fin XV^e-début XVI^e siècle”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts communaux et circulations documentaires dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle)*. Statuts, écritures et pratiques sociales - II, Collection Histoire ancienne et médiévale 154. Paris: Publications de la Sorbonne, 2018, pp. 33-53.

renouvelé ces dernières années, les études spécifiques pour les villes médiévales du Midi restent peu nombreuses⁴⁹. Les coutumes de l'Agenais offrent un exemple intéressant. Elles contiennent quelques dispositions affirmant et encadrant la compétence des magistrats urbains. Leurs établissements sont l'expression d'un possible "acte politique"⁵⁰ d'affirmation de leur liberté de se gouverner en fixant des normes mais plus encore une réponse pratique à l'organisation et au fonctionnement de la vie des habitants dans la cité.

C'est en termes généraux tout d'abord que le pouvoir normatif des communautés urbaines est présenté. Ainsi à Marmande, les consuls ont la capacité d'intervenir pour "les affaires de la ville" (*li negocis de la vila*, art. 60)⁵¹. Ils ont reçu ce pouvoir⁵². Ils peuvent ainsi *far tot establimens* mais les consuls doivent associer les jurats pour recueillir leur conseil et leur accord (art. 66)⁵³. C'est encore le cas à Caumont, les consuls *peuvent faire statutz es choses escrites en cest article pour generallement sur tous les faictz [...] qui puissent estre entendus pour faictz de communauté* (article 49)⁵⁴. Semblable disposition se rencontre à l'article 20 des coutumes de Gontaud⁵⁵. Pour la ville d'Agen, la charte de 1197 mentionne les prud'hommes pour assister les consuls dans leur faculté de faire un règlement⁵⁶. Le chapitre 29 de la coutume est ainsi consacré à l'exercice de ce pouvoir⁵⁷. Les coutumes de Prayssas, "grande coutume" de 1266 et "petite coutume" de 1276, mentionnent les établissements et la norme coutumière⁵⁸. À Daubèze, le pouvoir normatif fait également intervenir plusieurs acteurs associés aux consuls avec les jurats, le conseil et la volonté expresse du bayle et des prud'hommes de faire des établissements (article 19)⁵⁹. Pour autant, la place et le rôle du *populus* et de l'assemblée générale des habitants n'apparaissent pas véritablement. Ces différentes situations locales traduisent une gradation selon que le pouvoir normatif est réservé aux seuls représentants du gouvernement urbain ou non. La coutume de Nomdieu en Bruilhos en 1305-1308 affirme la compétence donnée par le seigneur (*donera plener poder als juratz*) ainsi que son exercice avec *lo coselh del senhor o dels autres prohomes*

⁴⁹ RIGAUDIERE, Albert – "Réglementation urbaine et 'législation d'Etat' dans les villes du Midi français aux XIII^e et XIV^e siècles". In RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993, pp. 113-159.

⁵⁰ Sur cette expression, PROVERO, Luigi – *Le parole dei sudditi. Azioni e scritture della politica contadin anel Duecento*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2012.

⁵¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 102.

⁵² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., pp. 138-139.

⁵³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 138.

⁵⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 392.

⁵⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 310.

⁵⁶ TROPAMER, Henry – *La coutume d'Agen*. Bordeaux: Faculté de droit, 1911, p. 175.

⁵⁷ TROPAMER, Henry – *La coutume d'Agen*. Bordeaux: Faculté de droit, 1911, p. 80.

⁵⁸ SIMON, Pierre – "Prayssas, de la naissance du bourg à ses chartes de coutumes". *Revue de l'Agenais* CXXXV, 3 (2008), p. 317 et MOULLIEZ, A – "Coutumes de Prayssas". *Revue historique de droit français et étranger* VI (1860), pp. 133-154.

⁵⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., pp. 338-339. RIGAUDIE, Roger-Lucien – "Coutumes de Daubèze-en-Bruilhois". *Revue de l'Agenais* CV, 1, (1978), pp. 83-114.

(article 45)⁶⁰. Le seigneur de Sérignac accorde également *plener poder al coselh*⁶¹. Une limitation existe tout de même avec la préservation des droits du seigneur ainsi que l'intervention de son représentant. Les consuls doivent ainsi agir avec le conseil de son bayle et son “expresse volonté” ainsi qu'en lien avec les prud'hommes de la ville (article 63)⁶². Plus tard, la confirmation des textes urbains émane du pouvoir royal. Tel est le cas pour la Sauvetat en 1462 pour ses établissements, libertés, franchises, coutumes et usages⁶³.

C'est ensuite le champ d'intervention qui est précisé. Le pouvoir de faire des établissements s'étend sur tous les hommes, toutes les femmes et toutes les choses de la ville. Cette large capacité d'intervention est clairement affirmée en faveur des consuls et des jurats de Bouglon: *poden far generalment et specialment tot stabliment en tota maneyra que far se pusquan stablimens, aixi cum a lor sera vitz al profeyt de la vila, seguon los temps e-ls cas utilhs e necessaris* (article 50)⁶⁴. Sans surprise, les caractères de la norme urbaine sont semblables à ceux d'autres espaces. Utiles et nécessaires, ils doivent être bons et profitables⁶⁵ ou bien encore raisonnables comme à Montréal et à Andiran⁶⁶. Plus spécifiquement, les coutumes de l'Agenais présentent et reprennent de manière similaire trois domaines particuliers. En premier lieu, l'intervention normative trouve à s'exprimer en lien avec la réglementation et la protection de la campagne environnante⁶⁷. Cette police rurale qualifie et sanctionne divers comportements présentés comme *maltraictemens, battemens, malfaictz et degatz* (Caumont)⁶⁸ ou encore de *malmenamentz, [...] batamentz et enjuris, maldizemens e difamamens, aretenementz en malfeytas* (Bouglon)⁶⁹ relatifs à l'usage notamment des terres, des vignes et des vergers. L'intervention réglementaire des consuls porte également sur la vie économique et les métiers au sein de la ville. Les textes coutumiers donnent alors une longue liste de professions relevant du pouvoir de police urbain. Enfin, des mesures relatives aux personnes et au domaine familial sont possibles en relation avec les dispositions de droit privé que la coutume

⁶⁰ REBOUIS, Hippolyte-Emile – “Les coutumes de l'Agenais. Nomdieu (1305-8) – Sauvagnas (1264)”. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* (1890), pp. 906-907.

⁶¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 372.

⁶² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 372.

⁶³ DE PASTORET – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. XV. Paris: Imprimerie impériale, 1811, p. 473.

⁶⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 54.

⁶⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 55.

⁶⁶ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 147 et p. 281.

⁶⁷ RIGAUDIERE, Albert – “Les ordonnances de police en France à la fin du Moyen Âge”. In RIGAUDIERE, Albert – *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII^e-XV^e siècles*. Paris: CHEFF, 2003, pp. 285-341 et spécialement pp. 328-329. RIGAUDIERE, Albert – “Policer la ville et protéger la campagne, Nîmes, 1353-1363”. In BOUSMAR, Éric; DEMESTRE, Philippe; SIMON, Nicolas (dir.) – *Légiférer, gouverner et juger. Mélanges d'histoire du droit et des institutions (IX^e-XXI^e siècles) offerts à Jean-Marie Cauchies à l'occasion de ses 65 ans*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2016, pp. 131-166.

⁶⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 392.

⁶⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 54.

renferme. Les mesures ainsi prises ont pu être rassemblées. La pratique normative des consuls des villes de l'Agenais est difficilement saisissable au temps de rédaction des coutumes. Néanmoins la composition évolutive de la coutume est observable en d'autres lieux comme avec les établissements de Marmande en 1396. Ils réunissent 120 articles dont les plus anciens datent des années 1330⁷⁰.

L'exercice du pouvoir de faire des établissements dans les villes se prolonge par la nécessité d'en prévoir la publicité; la pratique du cri est alors courante⁷¹. Les consuls doivent montrer l'établissement et *far assaber al communal de la vila*⁷². Les coutumes de Bouglon prévoient que chaque établissement soit publié⁷³. Ces pratiques éclairent la publication orale puis l'importance de porter à la connaissance de la population sa matérialité écrite⁷⁴. Les textes coutumiers ne mentionnent cependant pas une procédure d'enregistrement et de conservation spécifique des établissements consulaires.

Enfin, la mise en œuvre pratique est envisagée avec la prévision de possibles non observation de la norme statutaire et leur sanction. Il est ainsi prévu à Bouglon que les consuls puissent prendre gage et prononcer une amende en raison de "l'autorité de leur office" (article 53)⁷⁵.

1.3 Qualifier l'acte normatif.

Dans les coutumes de l'Agenais, le vocable d'établissement est de loin le plus fréquemment utilisé. Ainsi, les consuls de Marmande "peuvent faire tout établissement". Ils débute par les formules: *E establiren*, *E an establir* ou *E establiren e ordeneren*⁷⁶. Le terme est repris par les divers textes coutumiers de cet espace. Cela n'est pas spécifique à cette région puisque le mot se rencontre à Toulouse au XIII^e siècle ou bien en Rouergue

⁷⁰ DELPIT, Jules – "Statuts et établissements de la ville de Marmande". *Archives historiques du département de la Gironde V* (1863), pp. 187-241.

⁷¹ Voir en particulier, OFFENSTADT, Nicolas – "Les crieurs publics à la fin du Moyen Âge. Enjeux d'une recherche". In BOUDREAU, Claire; FIANU, Kouky; GAUVARD, Claude; HEBERT, Michel – *Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: Editions de la Sorbonne, 2004, p. 203-217. HEBERT, Michel – "La lettre et la voix: crier les statuts en Provence à la fin du Moyen Âge". In LETT, Didier (dir.) – *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle) – Statuts, écritures et pratiques sociales* – IV. Collection Histoire ancienne et médiévale. Paris: Publications de la Sorbonne, 2020, pp. 15-38.

⁷² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 138.

⁷³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 55.

⁷⁴ Sur le passage de l'oral à l'écrit, voir notamment CLAUZEL, Denis; CLAUZEL-DELANNOY, Isabelle; COULON, Laurent; HAQUETTE, Benoît et alii – "L'activité législative dans les villes du Nord de la France à la fin du Moyen Âge". In CAUCHIES, Jean-Marie; BOUSMAR, Éric – «Faire bans; edictz et statutz»: *légiférer dans la ville médiévale*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2001, pp. 306-308.

⁷⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 56.

⁷⁶ DELPIT, Jules – "Statuts et établissements de la ville de Marmande". *Archives historiques du département de la Gironde V* (1863), pp. 187-241.

en particulier à Najac⁷⁷ et à Millau en 1348⁷⁸. Pour autant, du moins dans les textes coutumiers de l’Agenais, rare est l’emploi d’autres vocables comme cela a été relevé ailleurs avec les termes de *consuetudo*, *proclamatio*, *preconisatio* ou encore *ordinatio*⁷⁹. La “diversité” et la “fluidité” des vocables semblent plus limitées qu’ailleurs⁸⁰. Point ici d’ “extraordinaire luxuriance du vocabulaire » comme cela a été relevé pour Manosque⁸¹. La possibilité de distinguer une hiérarchie entre les différents vocables utilisés pour désigner des composantes du *ius proprium* est difficile⁸². Néanmoins, d’autres vocables sont parfois associés à l’établissement. Ainsi à Caumont en 1289, le terme *estatutz* est usité (article 48) à propos d’un possible différend (*disacord*) entre le seigneur et les consuls au sujet des actes normatifs édictés par les consuls⁸³. La coutume mentionne alors les statuts *ayant valeur et fermeté, nonobstant la contradiction du seigneur ou de son lieutenant*. Le qualificatif de statut est repris à l’article suivant qui précise les attributions financières et normatives des consuls (*faire coustaiges et estatutz*, art. 49)⁸⁴. À Mézin, dans les coutumes concédées en 1304 par le pouvoir anglais, les consuls font des statuts et des ordonnances. Ainsi, l’article 177 reproduit les mesures prises en matière de vin et pour le vignoble renvoyant à une délibération et ordonnance sur le fait du vin étranger⁸⁵. En 1308, pour la communauté d’Andira, il est fait mention d’*establiment* et *estatutz* (article 18)⁸⁶. Ces associations se rencontrent également pour d’autres villes du Midi, par exemple, à Toulouse pour la réglementation des métiers à la fin du XIII^e siècle (*statuta seu stabilimenta*)⁸⁷. Dans les coutumes de l’Agenais, une hypothèse peut être formulée d’un glissement sémantique du vocable

⁷⁷ Pour une étude récente voir, GERMAIN, Lionel – *La fabrique sociale du gouvernement: pragmatique et symbolique des écrits urbains dans le Rouergue médiéval (milieu du XII^e-milieu du XIV^e siècle)*. Thèse de doctorat de l’université Paris-Saclay, 2022, vol. I, pp. 134-176 spécialement p. 196 et suivantes.

⁷⁸ GARNIER, Florent – *Un consulat et ses finances: Millau (1187-1461)*. Paris: C.H.E.F.F., 2004, pp. 893-897.

⁷⁹ RIGAUDIERE, Albert – “Réglementation urbaine et ‘législation d’Etat’ dans les villes du Midi français aux XIII^e et XIV^e siècles”. In RIGAUDIERE, Albert – *Gouverner la ville au Moyen Âge*. Paris: Anthropos, 1993, pp. 128-129.

⁸⁰ HILAIRE, Jean – “La coutume, doit non écrit, voire non formulé, à partir de l’évolution coutumière des pays de droit écrit aux XIV^e et XV^e siècles”. In *Recueils de la Société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions, La coutume*, LII. Bruxelles: De Boeck Université, 1990, pp. 251-270. CHASTANG, Pierre – “Codicologie et langage de la norme dans les villes du Midi de la France”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l’Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l’École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 76-83.

⁸¹ RIGAUDIERE, Albert – “Les statuts au défi de la pratique dans la France du Bas Moyen Âge”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l’Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l’École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, p. 220 et note 8.

⁸² Sur cette idée de hiérarchie, RIGAUDIERE, Albert – “Conclusions générales”. In CAUCHIES, Jean-Marie; BOUSMAR, Éric – *«Faire bans; edictz et statutz»: légiférer dans la ville médiévale*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 2001, p. 681.

⁸³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 391.

⁸⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 392.

⁸⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. II..., pp. 271-272 et note 117 a.

⁸⁶ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 281.

⁸⁷ MULHOLLAND, M. A. – *Early gild...*, p. 20.

d'établissement à celui de statut. Une telle évolution serait alors à rapprocher de celle intervenue au cours du premier quart du XIII^e siècle à Toulouse⁸⁸. Dans sa première forme l'établissement signifie le pouvoir reconnu au pouvoir urbain et son action d'instituer des mesures stables. La mention plus tardive du vocable statut correspond à l'acte contenant ce qui a été délibéré, au résultat de la décision établie par le titulaire du pouvoir édictal. Il s'agit, comme Alberico de Rosate (1290-1360) a pu le formuler pour les cités italiennes, de considérer ce qui est *stabiliter et firmiter ordinatum*. Le rapport au temps de ce droit produit au sein de la ville est plus particulièrement envisagé.

2. La norme dans le temps.

L'activité normative des représentants des communautés urbaines est présentée en relation avec la coutume établie et son respect. La réglementation adoptée par les consuls est reconnue comme pleinement valable pour la durée de leur charge. Le principe est clairement et unanimement formulé dans les différentes coutumes de l'Agenais. Pour autant, par exception, les textes coutumiers prévoient la faculté de *deffar* l'établissement, de le modifier pour l'adapter à de nouvelles circonstances imprévues.

2.1 Préserver les coutumes.

De manière générale, les consuls s'engagent à travers le serment qu'ils prêtent de préserver les franchises, les fors et les coutumes concédées par le seigneur. Certaines dispositions précisent le rapport entre la coutume et les établissements consulaires.

La confirmation par le pouvoir royal français intervient en 1328 pour la bastide de Saint-Sardos pour ses *libertates et consuetudines*⁸⁹ puis à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle comme à Agen en 1354 pour ses *privilegia, libertates, immunitates, usus et consuetudines*⁹⁰ que ces éléments soient "écrits ou non écrits". Tel est encore le

⁸⁸ GARNIER, Florent – "Statuere et in melius reformare. Écrire la norme pour les métiers à Toulouse (milieu XIII^e s.-milieu XIV^e s.)." In LETT, Didier (dir.) – *La confection des statuts dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle)*. Statuts, écritures et pratiques sociales – I. Collection Histoire ancienne et médiévale 146. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017, pp. 140-143. CHASTANG, Pierre – "Codicologie et langage de la norme dans les villes du Midi de la France". In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 78-80. NADRIGNY, Xavier – "Dire la norme en temps de crise. Les statuts dans les registres de délibérations toulousains (1374-1440)". In LETT, Didier (dir.) – *Les statuts communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XII^e-XV^e siècle)* – Statuts, écritures et pratiques sociales – IV. Collection Histoire ancienne et médiévale. Paris: Publications de la Sorbonne, 2020, pp. 39-59.

⁸⁹ DE VILEVAULT – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. XII. Paris: Imprimerie royale, 1777, p. 506.

⁹⁰ SECOUSSE – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. IV. Paris: Imprimerie royale, 1734, p. 315. BERTHE, Maurice – "Droit et pratique juridique au sein du consulat d'Agen au milieu du XIV^e siècle". *Revue de l'Agenais* CXXXII, 1 (2005), pp. 109-118.

cas à Puymirol en 1370 et en 1400⁹¹ ou bien plus tard, en 1461, pour Marmande⁹² et Castillonnès en Agenois⁹³. En ce dernier cas, le pouvoir royal rappelle alors de manière rhétorique que les habitants de la ville disposent de *droitz et usaiges, coutumes, privilegeiges, franchises et libertez dont ils ont joy et usé par bien longt-temps paisiblement jusques à present*⁹⁴. Cette accumulation n'est pas neutre, elle éclaire tout à la fois l'unité, la variété et la complémentarité du droit local. Maurice Berthe a rappelé que la coutume d'Agen renvoie à un ensemble de privilèges et d'établissements locaux⁹⁵. Michel Hébert en fait état pour les villes de Provence avec l'expression “à la fois de la volonté englobante de la commune dans la surveillance qu'elle prétend exercer sur son *jus proprium*, et la diversité même de ce droit qui emprunte à des formes, à des autorités, à des agents que le travail de la commune cherche justement à fédérer dans la quête toujours inachevée du bien commun”⁹⁶.

À Marmande, ici comme ailleurs, il est précisé que les franchises et les coutumes soient “gardées fermement et ne soient pas corrompues”⁹⁷. Des dispositions similaires sont exprimées dans les coutumes de Gontaud, de La Sauvetat-du-Dropt et de Tonneins-Dessous⁹⁸. La préservation des coutumes est clairement affirmée tant de la part du seigneur que des autres acteurs, les bourgeois, le sénéchal, le bayle ou les consuls⁹⁹. Pour ces derniers, l'article 60 de la coutume marmandaise précise que les consuls *se mantendran bonament e lealment e convenablement* “aux pauvres et aux riches, aux amis et aux ennemis”¹⁰⁰. Leur action est ainsi déterminée et encadrée par les dispositions coutumières. La coutume de Bouglon (1289-1337) précise encore que les consuls prêtent serment notamment de garder les normes concédées: *gardans, cosselhans, percurans e fazen dreyturi las libertatz, franquesas, fors, usatges, costumaz, establimens de la vila* (article 41)¹⁰¹. Au bloc coutumier sont ajoutés ainsi les établissements faits par les consuls.

⁹¹ SECOUSSE – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. V. Paris: Imprimerie royale, 1736, p. 310 et DE VILEVAULT – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. VIII. Paris: Imprimerie royale, 1777, p. 374.

⁹² DE PASTORET – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. XV. Paris: Imprimerie impériale, 1811, p. 441.

⁹³ DE PASTORET – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. XV. Paris: Imprimerie impériale, 1811, p. 426.

⁹⁴ DE PASTORET – *Ordonnances des rois de France de la troisième race*. XV. Paris: Imprimerie impériale, 1811, p. 427.

⁹⁵ BERTHE, Maurice – “Droit et pratique juridique au sein du consulat d'Agen au milieu du XIV^e siècle”. *Revue de l'Agenais* CXXXII, 1 (2005), pp. 109-118.

⁹⁶ HEBERT, Michel – “Production, réception, médiation. Statuts et patrimoine documentaire dans les villes de Provence (XII^e-XV^e siècle)”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, pp. 159-1600.

⁹⁷ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 102.

⁹⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 304.

⁹⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 134.

¹⁰⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 134.

¹⁰¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 51.

La mise en relation entre norme coutumière et établissement consulaire est plus clairement établie à Montréal dont les coutumes ont été accordées en 1255. La norme consulaire qui doit être *razonables* est supplétive de la coutume. C'est à défaut de dispositions prévues dans les articles de norme coutumière que l'intervention des consuls pour édicter un établissement consulaire est envisagée¹⁰². Une assimilation est même établie entre les deux. Ainsi les établissements ont *valor e fermetat aitambe o miells cum si eran costumaz* (article 57)¹⁰³. Ils participent à l'affirmation d'un *ius proprium*. Ce rapprochement entre coutume et établissement pour conforter la portée de la norme consulaire est prolongé dans la coutume de Galapian avec une référence au droit romain. À fin du XV^e siècle, la traduction en langue française de la coutume établie en 1268 fait mention des établissements ayant une *valeur...ainsi comme si estoit droit escript ou costume* (sic)¹⁰⁴. Toujours en 1268, à Sainte-Colombe, "les consuls veulent faire des lois ou des coutumes nouvelles" (article 44)¹⁰⁵. Cette formulation est attestée plus de 50 ans après que de premières traces du droit romain (*leges*) soient découvertes à Agen et que la distinction coutume et droit soit établie en 1197¹⁰⁶.

2.2 Fixer la durée des établissements.

Les articles des coutumes de l'Agenais précisent la durée des établissements adoptés par les consuls. Le principe est ainsi affirmé d'une application pour le temps de l'exercice de leur charge consulaire. Certains des articles mentionnent également la nécessité de préciser par écrit la durée de l'établissement. Rares sont les coutumes qui offrent une liberté plus grande aux consuls pour fixer la portée dans le temps de leurs actes normatifs.

À Caumont, l'article 50 est intitulé *Du temps des statutz*¹⁰⁷. Les magistrats urbains peuvent faire les statuts pour un temps déterminé, celui de l'année de leur consulat. L'exercice de la fonction de consul détermine ainsi la durée d'application de l'établissement. La coutume à Marmande encadre l'application des actes pris par les personnes en charge des affaires de la communauté urbaine (article 67)¹⁰⁸. Les consuls ont ainsi la faculté de faire un établissement *per tant de temps com ilh estaran*

¹⁰² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 147: *sober qualche causas se volhon, don no sia facha mencio en las preditas costumaz* (article 57).

¹⁰³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 147.

¹⁰⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 190.

¹⁰⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 328.

¹⁰⁶ GOURON, André – "Diffusion des consultas méridionaux et expansion du droit romain aux XII^e et XIII^e siècles". *Bibliothèque de l'École des Chartes* 121 (1963), p. 59. MAYALI, Laurent – "La coutume dans la doctrine romaniste au Moyen Âge". In *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, La coutume*, LII. Bruxelles: De Boeck Université, 1990, pp. 11-31.

¹⁰⁷ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 392.

¹⁰⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 139.

de cosselh o per menhs (art. 66)¹⁰⁹. La coutume de Gontaud exprime également ce principe: *poden los far per tant de temps cum id estaran de cosselh e per menhs* (article 22)¹¹⁰. Les textes coutumiers fixent ainsi une durée maximale. Les établissements ne peuvent avoir une valeur perpétuelle mais rien n'empêche de nouveaux consuls de reprendre, par un établissement, une mesure de leur prédécesseur. La question se pose alors d'un "continuum normatif"¹¹¹. Rien ne contraint les consuls d'assurer une continuité d'application des établissements anciens par leur reprise au moment de leur entrée en charge en respectant la procédure prévue et d'en assurer une publicité. Ainsi à une *pars antiqua* réactivée d'année en année s'ajoute une *pars nova*.

Plus encore qu'un *terminus ad quem* établi par la coutume, il est prévu que la durée doit être clairement établie et précisée par écrit. L'article 66 des coutumes de Marmande établit que *loqual temps y deu estre paosat certainement quant l'establiment se fera* ou bien que *lequel temps y doibt estre mis et posé*¹¹². Semblable précision est apportée par les coutumes de Gontaud (*lo qual temps hi deu estre pausat sertanament quant l'establiment se fara*)¹¹³ et de Bouglon (article 51)¹¹⁴.

La fixation par écrit et la détermination de la durée d'application des établissements sont d'autant plus nécessaires à Bouglon qu'une large faculté est offerte aux consuls de manière somme toute assez exceptionnelle au regard des autres textes coutumiers. Ils peuvent établir des établissements *perdurables*, *ho a temps saubut*, *seguon que lor sera vistz* (article 50)¹¹⁵. Cette durée des établissements est ainsi variable, aucune limitation n'est véritablement posée: *poden far per tant de temps cum edz esteran cosselh, ho a menh de temps, ho a plus, ho a perdurabla a totz temps, seguon que las fazendas de las causas per que l'estapbliment sera feyt et ho requeran* (article 51)¹¹⁶.

Corollaire de la détermination du temps de validité des établissements, l'idée est affirmée de leur préservation et immutabilité pendant un laps de temps correspondant à la durée de la charge consulaire. Ainsi, à Caumont, l'article 50 de la coutume établit que *les consulz ny les juratz ne les doibvent ny peuvent casser durant le terme qu'il seur sera préfix*¹¹⁷. Il en va de même pour les statuts à Baudèze (*E que aquetz establiments tots o la una partida, lo bayle e-l cosselh ne puscan ostar quan*

¹⁰⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 138.

¹¹⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 310.

¹¹¹ RIGAUDIERE, Albert – "Les statuts au défi de la pratique dans la France du Bas Moyen Âge". In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, p. 292.

¹¹² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., pp. 138-139.

¹¹³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 310.

¹¹⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 55.

¹¹⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 54.

¹¹⁶ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 55.

¹¹⁷ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 392.

*se volran*¹¹⁸) ou bien encore à Sérignac (article 63)¹¹⁹. Toutefois, des exceptions sont admises répondant à l'exercice pragmatique du pouvoir et une capacité d'évolution du *ius proprium*.

2.3 Prévoir la révision des établissements.

Si le principe affirmé est celui de la validité des établissements pour la durée maximale de la charge annuelle des consuls, les dispositions coutumières de l'Agenais reconnaissent la possibilité d'aménager les actes normatifs consulaires. Une remise en cause de telles mesures est ouverte si elle est justifiée. Elle doit alors respectée une procédure formelle.

Les coutumes de Gontaud en leur article 22 précisent expressément: *Cum hom pot deffar establiment e del temps dels establiments*¹²⁰. Cette possibilité est prévue par les textes coutumiers de l'Agenais. Si l'article 67 de la coutume de Marmande rappelle d'une part le principe, ne pas *desfaire dans le terme qu'il auroit esté faict et octroyé*, il pose d'autre part une exception: *sinon par nouvelle adventure et fortune qui feust advenue generalmente en toute la terre ou a toute la ville*¹²¹. Les coutumes reprennent le vocable d'*aventura* pour désigner la survenance d'un événement nouveau, non prévisible et important, qui motive une évolution de la législation et son adaptation aux circonstances nouvelles. Cette possibilité est à rapprocher avec le domaine d'intervention normative des consuls en matière de police rurale. De manière pragmatique et pour répondre à des événements imprévus, la révision des établissements est ainsi envisagée. Les coutumes de Caumont précisent que cette évolution peut intervenir "suivant la saison des choses pour raison desquelles (les établissements) seront faits le requerra"¹²².

Les coutumes de Marmande envisagent le *largement* ou l'*ampliation* de l'établissement¹²³. Les textes coutumiers prévoient en d'autres espaces urbains de l'Agenais qu'il puisse être *alargat* ou *eslargir et emplier*¹²⁴. Cette évolution se justifie car le maintien de la mesure initiale peut être néfaste. Elle peut causer un "grand dommage" si elle est maintenue dans le temps ou *tourner a grand dommaige si couroit et avoyt lieu tout son temps*. À Caumont, on précise *que sy ces statutz duroient tout leur temps, ilz pourroient beaucoup nuyre et turner à grand dommaige, et grandement profiter s'ilz sont adnullez; et en ceste sorte les consulz pourront casser iceux statutz*,

¹¹⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 339.

¹¹⁹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. II..., p. 372.

¹²⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 310.

¹²¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., pp. 138-139.

¹²² OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., p. 362.

¹²³ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., pp. 138-139.

¹²⁴ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l'Agenais*. I..., pp. 140-141.

dans le temps pour lequel ilz auraient esté faictz (article 50)¹²⁵. Il s’agit alors de compléter l’établissement, de le modifier ou encore de l’annuler pour le “grand profit” de la communauté, autre formulation de l’utilité publique ou du bien commun¹²⁶. Derrière la fixité de la norme prévue pour une durée déterminée, c’est en réalité sa souplesse et son adaptation qui est envisagée comme a pu l’exprimer Boncampagnus da Signa (1165?-1240?) établissant une analogie entre la lune et les “lois municipales” qui “croissent et décroissent” (*Rhetorica novissima*). Leur réécriture est ainsi possible. Leur articulation est à déceler pour l’historien et le juriste. Au mitan du XIV^e siècle, il est décidé à Agen de faire *establiment novel* pour interdire l’entrée de vin dans la ville; disposition semblable est reprise cinq plus tard mais avec possibilité de dérogation¹²⁷. Différentes strates normatives se font jour. Un ordre juridique municipal est alors progressivement façonné à partir de divers matériaux qu’il s’agisse d’un ancien fonds coutumier, d’établissements consulaires, de la réglementation des métiers et de l’influence aussi du droit romain.

La modification de l’établissement consulaire obéit à une procédure précise. Ainsi l’article 67 des coutumes de Marmande prévoit que la compétence relève des consuls *apres que fos lo voluntat que dens aquel terme lo volguessan deffar* ou bien *que apres leur voulloir feust le rompre et desfaire dans ledict terme d’un an* (dans la période de leur charge consulaire). Cette compétence des consuls fait intervenir les jurés et nécessite le consentement de tous les jurats¹²⁸. La procédure associe, selon un parallélisme des formes, les acteurs qui ont participé à la première formulation de la norme statutaire et selon ce que Bartole qualifiera plus tardivement de *eadem solennitas et autoritas*¹²⁹. Ainsi à Caumont, la procédure prévoit une modification “avec le conseil et consentement du seigneur et de tous les jurats ou de la plus grande partie”¹³⁰. Cette dernière formulation traduit l’influence du passage de l’unanimité à la majorité. Son emploi résulte de la possible influence d’un juriste d’autant que la même coutume de Caumont en 1289 mentionne que les statuts ne peuvent être casser...*sy ce n’est parmys cas fortuit qui soict generalmente survenu à toute la terre ou à tout le lieu de Caumont*¹³¹. C’est là une référence au *casus fortuitus* ou bien au *vis maior* que le droit romain pouvait distinguer. Dans la région agenaise, l’influence

¹²⁵ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 392.

¹²⁶ LEROY, Nicolas – “Acteurs, structures et rhétorique dans les statuts municipaux de la France méridionale”. In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l’Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l’École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, p. 127.

¹²⁷ CLEMENS, Jacques – “La coutume d’Agen au XIV^e siècle”. *Revue de l’Agenais* CXIII, 4 (1986), p. 307. D’autres exemples sont donnés d’application ou de dérogation à la coutume, pp. 308-309.

¹²⁸ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., pp. 138-139.

¹²⁹ Cité par MESTRE, Jean-Louis – *Introduction historique au droit administratif français*. Paris: P.U.F, 1985, p. 126.

¹³⁰ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 390.

¹³¹ OURLIAC, Paul; GILLES, Monique – *Les coutumes de l’Agenais*. I..., p. 392.

du droit romain est attestée un siècle plus tôt dans des actes pour Agen (1196 et 1221) et se diffuse véritablement qu'à partir des années 1240¹³². Cette influence est généralement mise en relation avec les actes d'affranchissements urbains et le mouvement de création de bastides¹³³. L'idée de l'impossibilité d'exécution, non d'un contrat, mais de l'établissement consulaire est ainsi exprimée. Elle peut traduire une acculturation juridique des populations passant par la coutume rédigée et les établissements consulaires. Ce sont là des voies qui participent à faire "entrer [le droit] dans des micro-mécanismes du social, à l'échelle locale et quotidienne"¹³⁴ des sociétés urbaines de la fin du XII^e siècle et au cours du XIII^e siècle.

¹³² GOURON, André – "Diffusion des consultas méridionaux et expansion du droit romain aux XII^e et XIII^e siècles". *Bibliothèque de l'École des Chartes* 121 (1963), pp. 26-76. POUMAREDE, Jacques – *Les successions dans le Sud-Ouest de la France au Moyen Âge*. Paris: P.U.F., 1972, p. 76.

¹³³ TIMBAL, Pierre-Clément – "Le droit privé dans les villes du Midi de la France". In *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, La ville*, VIII. Bruxelles: Editions de la librairie encyclopédique, 1957, pp. 115-124 et OURLIAC, Paul – "Le droit privé dans les villes du Midi de la France". In *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, La ville*, VIII. Bruxelles: Editions de la librairie encyclopédique, 1957, pp. 125-131.

¹³⁴ ANHEIM, Étienne; CHASTANG, Pierre et THEIS, Valérie – "Les statuts communaux en perspective". In LETT, Didier (dir.) – *Statuts, écritures et pratiques sociales dans les sociétés de l'Italie communale et du Midi de la France (XII^e-XV^e siècle)*. Collection de l'École française de Rome 584. Roma: École française de Rome, 2021, p. 313.

Protection spirituelle, présence importune et luttes de pouvoir: *autorités ecclésiastiques et gouvernements urbains dans le Saint-Empire (fin 13^e-début 16^e siècle)*

Gisela Naegle¹

Résumé

L'Église devait assurer en premier lieu la protection spirituelle des fidèles; mais, dans l'Empire parce qu'ils disposaient souvent de territoires étendus, princes-évêques nobles et haut clergé exercèrent un pouvoir séculier considérable et défendirent des intérêts dynastiques. Le statut de seigneur urbain, le régime juridique de la propriété ecclésiastique (mainmorte, soustraction aux charges), l'exercice de la juridiction urbaine, la domination de l'espace et la gestion des entrées aux monastères suscitèrent des conflits avec les conseils urbains. En dépit d'armes comme l'interdit, certains seigneurs ecclésiastiques durent quitter 'leur' ville (Saint-Gall [Sankt Gallen]), Worms, etc.) ou construire des fortifications (ex. Würzburg). Parfois, les villes furent entraînées dans des confrontations qui les dépassaient: la tentative de convoquer un concile à Bâle (Basel) (1482-1484) engendra une querelle entre l'empereur Frédéric III et le pape. De la part du pape, Bâle fut menacé par l'interdit. En cas de désobéissance à l'empereur, la ville encourut le danger d'une mise au ban de l'Empire (*Reichsacht*)². Au niveau de la région et des autres villes, Bâle s'exposait au risque d'isolement politique et économique. À la fin de la période examinée, l'introduction de la Réforme religieuse (enjeux spirituels, question de la sécularisation de biens ecclésiastiques) aiguïsa ce type de querelle: sous le règne de Charles Quint, Francfort-sur-le-Main (*Frankfurt am Main*) risqua de perdre sa fonction comme l'une des capitales de

¹ Justus-Liebig-Universität, Giessen: docteur en histoire, membre des projets de recherche suivants (décembre 2023): "Más allá de la palabra. Comunicación y discurso político en la Castilla Trastámara (1367-1504) / Beyond the Word. Political Communication and Discourse in Trastámara Castile (1367-1504). Ref. PID2021-125571NB-I00, granted by MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ and by FEDER "A way of making Europe" et "BARMER. Economic Activity, Social Relations and Armed Conflictivity in the Late Medieval Atlantic Port Towns. PID2020-118105GBI00".

² Sur la traduction en français, voir: SCHICK, Sébastien – "Reichsacht". In BRETSCHNEIDER, Falk; DUHAMELLE, Christophe (dir.) – *Les mots du Saint-Empire [en ligne]*. [Consulté le 16 mai 2024] disponible sur <https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire/reichsacht>.

l'Empire, ainsi que ses foires. L'article examine l'évolution de ces tensions et les stratégies des acteurs urbains et ecclésiastiques – et le triangle de leurs relations avec l'empereur.

Mots-clés

Saint-Empire romain germanique (13^e-16^e siècle); Princes-évêques; Villes épiscopales; Conflits de pouvoir; Religion civique.

Spiritual protection, undesirable presence and power struggles: ecclesiastical authorities and urban governments in the Holy Roman Empire (13th-16th century).

Abstract

Foremost, the Church had to ensure the spiritual protection of the faithful. In the Medieval and Early Modern Empire, noble prince-bishops and members of the high clergy were often masters of vast ecclesiastical territories. Therefore, they exercised considerable secular power and defended the dynastic interests of their families of origin. Their role as city lords, the legal status of ecclesiastical property (dead hand, exemption from charges), the exercise of urban jurisdiction, the domination of space and the management of entries to monasteries provoked conflicts with urban councils. Despite weapons as the interdict, some ecclesiastical lords had to leave 'their' town (St Gallen, Worms, etc.) or build fortifications (e.g. Würzburg). Sometimes, towns were drawn into even more serious confrontations: the attempt to convene a council in Basel (1482-1484) led to a quarrel between Emperor Frederick III and the Pope that represented a considerable threat for the town (danger of interdict by the pope / of imperial banishment in case of disobedience to the emperor; risk of political and economic isolation in its region). In the 16th century, the introduction of the Religious Reformation (spiritual issues, the question of secularizing ecclesiastical property) sharpened this type of dispute: under the reign of Emperor Charles V, Frankfurt am Main risked losing its function as one of the capitals of the Empire and its trade fairs. The article examines the evolution of conflicts and strategies of the urban and ecclesiastical players – and the triangle of their relations with the emperor.

Keywords

Holy Roman Empire (13th-16th century); Prince-bishops; Episcopal cities; Power conflicts; Religion civique.

Introduction.

L'Église devait assurer en premier lieu la protection spirituelle des fidèles; mais, dans l'Empire, parce qu'ils disposaient souvent de territoires étendus, princes-évêques nobles et haut clergé exercèrent un pouvoir séculier considérable et défendirent les intérêts dynastiques de leurs familles d'origine³. Le statut de seigneur urbain, le régime juridique de la propriété ecclésiastique (mainmorte, soustraction aux charges), l'exercice de la juridiction urbaine, la domination de l'espace et la gestion des entrées aux monastères suscitèrent des conflits avec les conseils urbains. Bien qu'ils aient disposé d'armes comme l'interdit, certains seigneurs ecclésiastiques durent quitter temporairement ou durablement 'leur' ville comme l'archevêque de Cologne (*Köln*), l'évêque de Worms et l'abbé du monastère de Saint-Gall (*Sankt Gallen*) – ou construire des fortifications, comme le fit l'évêque de Würzburg, qui porta le titre de duc de Franconie et eut de grandes difficultés à défendre ces prétentions contre des pouvoirs territoriaux concurrents.

Dans l'empire médiéval, ce genre de tensions politiques et parfois religieuses fut un trait typique des relations entre les villes épiscopales et leurs seigneurs, un phénomène bien exploré par des études de cas, mais moins par des études comparatives et des synthèses⁴. Des conflits comme *la Mainzer Stiftsfehde* (1459-1463)⁵, qui, à l'origine,

³ Dans l'Empire, les princes-électeurs n'étaient pas les seuls princes ecclésiastiques qui possédaient des territoires séculiers. D'autres institutions et seigneurs ecclésiastiques (abbés, abbesses, etc., par exemple à Saint-Gall [*St. Gallen*] et Essen) et autres institutions pouvaient également régner sur des territoires parfois très petits ou des villes.

⁴ BIHRER, Andreas; FOUQUET, Gerhard (dir.) – *Bischofsstadt ohne Bischof*. Ostfildern: Thorbecke, 2017; TYLER, J. Jeffery – *Lord of the Sacred City: the 'episcopus exclusus' in Late Medieval and Early Modern Germany*. Leyde: Brill, 1999; DAUCH, Bruno – *Die Bischofsstadt als Residenz der geistlichen Fürsten*. Berlin: Ebering, 1913, réimpression Vaduz: Kraus, 1965; ENNEN, Edith – "Bischof und mittelalterliche Stadt. Die Entwicklung in Oberitalien, Frankreich und Deutschland". In KIRCHGÄSSNER, Bernhard; BAER, Wolfram (dir.) – *Stadt und Bischof*. Sigmaringen: Thorbecke, 1988, pp. 29-42; PRESS, Volker – "Bischof und Stadt in der Neuzeit", *ibid.*, pp. 137-160.

⁵ Il n'y a pas de traduction française adéquate pour *Stift/Stiftsfehde*. D'après la définition du *Lexikon des Mittelalters*, le mot *Stift* désigne "une corporation ecclésiastique et son église", "un évêché, ainsi que son territoire et son administration" (CRUSIUS, Irene – "Stift". In *Lexikon des Mittelalters*. t. 6, Stuttgart, Vienne: Metzler, 1999, col. 171-173. En général, l'expression *Stiftsfehde* désigne des conflits à propos de l'exercice des droits politiques et ecclésiastiques dans le territoire gouverné par un seigneur ou une institution ecclésiastique. Elle est non seulement employée pour le cas de Mayence (*Mainz*), mais aussi pour d'autres conflits du même genre dans d'autres territoires ecclésiastiques, par exemple celui de Cologne (*Köln*) ou de Paderborn. Le glossaire *Les mots du Saint-Empire* de Falk BRETSCHEIDER et Christophe DUHAMELLE recommande de ne pas traduire le terme *Stift*: "Problèmes de traduction: Dans la France d'Ancien régime, aucune forme politique n'existe qui correspondrait au caractère constitutionnel et à la fonction d'un Stift. [mise en relief G.N.] C'est pourquoi nous proposons de laisser ce terme non traduit, en lui rajoutant pourtant l'explication correspondant au contexte de son emploi". Ces auteurs proposent l'explication suivante: "Traduction proposée: *Stift* (avec une explication selon les contextes: ressort temporel, principauté ecclésiastique, collégiale...) (...) Définition: Le terme *Stift* est polysémique. Le seul point commun à toutes les significations est de relier une institution ecclésiastique à l'exercice d'une domination temporelle. On parle donc de *Stift* (aussi *Hochstift* ou *Erzstift*) pour désigner le ressort temporel d'un évêque ou archevêque du Saint-Empire qui, outre sa qualité de dignitaire de l'Église catholique, est toujours aussi vassal de l'Empereur et donc prince à la tête d'une principauté ecclésiastique. Mais le terme désigne aussi de riches institutions ecclésiastiques, immédiates ou non, disposant de droits seigneuriaux

porta sur l'occupation du siège d'archevêque de Mayence (*Mainz*), mais qui s'élargit à de nombreux autres aspects comme l'exercice des droits politiques et religieux par ce prélat, au débat sur l'étendue géographique de son territoire temporel⁶ et aux relations entre plusieurs puissantes dynasties nobles. Ce type de conflit eut en même temps des liens avec la 'grande' politique de l'Empire. Il mit en danger l'équilibre de pouvoir dans l'étendue de toute une région. Issu d'un schisme épiscopal entre deux prétendants à la dignité de l'archevêque, Adolphe II de Nassau (v. 1423-1475) et Diether de Isenburg (v. 1412-1482), respectivement originaires de deux puissantes familles nobles de la région, les comtes et futurs ducs de Nassau⁷ (qui avaient déjà fourni des archevêques de Mayence)⁸, et les comtes d'Isenburg⁹, ce conflit eut également des conséquences désastreuses pour Mayence¹⁰ qui perdit son statut de ville libre (sur les

importants. C'est le cas pour de nombreuses collégiales (souvent issus de couvents transformés, en particulier au 15^e siècle, en communautés de séculiers), par exemple la collégiale Saint-Barthélemy (*Bartholomäusstift*) qui desservait dans la protestante Francfort l'église catholique où sont couronnés les Empereurs. Les chapitres de ces collégiales, ainsi que les chapitres cathédraux des principautés-évêchés et archevêchés-électorats, sont dans la majorité des cas peuplés de nobles chanoines défendant jalousement leur exclusivisme – voir *Stiftsadel*, noblesse chaptirable”. (BRETSCHEIDER, Falk ; DUHAMELLE, Christophe – “Stift”. In *Les mots du Saint-Empire...* [en ligne]. [Consulté le 16 mai 2024] disponible sur: <https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire/stift>).

⁶ “Erzbistum und Kurfürstentum Mainz sowie Reichsabtei Fulda um 1500 [Archevêché et principauté ecclésiastique de Mayence et abbaye impériale de Fulda vers 1500]”. In GATZ, Erwin avec la collaboration de BORDKORB, Clemens; FLACHENECKER, Helmut (dir.) – *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*. Fribourg-en-Brigau: Herder, 2004, p. 903; accessible in JÜRGENSMEIER, Friedhelm – “Mainz, Erzbistum: Sprengel und Verwaltung”. [Consulté le 16 mai 2024]. Carte disponible sur: *Historisches Lexikon Bayerns*: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz_Erbistum_Sprengel_und_Verwaltung; carte: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz_Erbistum_Sprengel_und_Verwaltung#/media/Datei:Mainz_um_1500.jpg

⁷ Le roi Adolphe de Nassau (élu roi des Romains 1292, déposé 1298) fut originaire de cette dynastie (sur ce roi, voir: GERLICH, Alois – “König Adolf von Nassau”. *Nassauische Annalen* 109 (1998), pp. 1-72. Divisée en plusieurs branches, la famille des comtes de Nassau était puissante au niveau régional. Diether, le frère du roi Adolphe, fut archevêque de Trèves (*Trier*, 1300-1307). Entre 1346 et 1475, presque sans interruption, pendant environ 130 ans, la dynastie des Nassau fournit les archevêques de Mayence. (STREICH, Brigitte – “Nassau. A.”. In PARAVICINI, Werner (dir.); HIRSCHBIEGEL, Jan; WETTLAUER, Jörg (éds.) – *Handbuch Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Grafen und Fürsten*. vol. 15/IV, Ostfildern: Thorbecke, 2012, pp. 1017-1026. Entre 1806 et 1867, les Nassau régnèrent sur le duché de Hesse-Nassau, l'une des composantes du futur *Land* de la Hesse. Cette famille est également l'ancêtre de la maison royale actuelle des Pays-Bas (maison d'Orange-Nassau) et des Grands-Ducs de Luxembourg.

⁸ Les archevêques Adolphe I^{er} (reg. 1373-1381-1390) et Jean II (reg. 1397-1419). (JÜRGENSMEIER, Friedhelm – “Mainz, Erzbistum/Erzstift: Politische Geschichte (Spätmittelalter)”. In *Historisches Lexikon Bayerns* [en ligne]. [Consulté le 16 mai 2024]. Disponible sur: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz_Erbistum/Erzstift_Politische_Geschichte_Spamittelalter).

⁹ Issue d'une famille de nobles libres (*Edelfreie*), divisée en plusieurs branches, la maison des comtes et futurs princes d'Isenburg existe encore. Cette dynastie posséda plusieurs seigneuries immédiates dans la Hesse actuelle et ses environs. Parmi ses membres comptèrent des archevêques de Trèves, Mayence et Cologne et des évêques. (DECKER, Klaus-Peter – “Isenburg”. In *Handbuch Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich, Grafen und Herren...*, vol. 15/IV, 2012, pp. 704-733).

¹⁰ SPRENGER, Kai-Michael – “Die Mainzer Stiftsfehde (1459-1463)”. In DUMONT, Franz; SCHERF, Ferdinand; SCHÜTZ, Friedrich (dir.) – *Mainz, die Geschichte der Stadt*. 2^e éd., Mayence: von Zabern, 1999, pp. 205-225; HEINIG, Paul-Joachim – “Die Mainzer Kirche im Spätmittelalter (1305-1484)”. In JÜRGENSMEIER, Friedhelm (dir.) – *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*. Vol. 1, Würzburg: Echter, 2000, pp. 416-554.

types de villes dans l'empire, voir les explications dans la note 11)¹¹. La vallée du Rhin, particulièrement la partie désignée comme *Mittelrhein* (la 'partie moyenne de la vallée du Rhin' entre Bingen/Rüdesheim et Coblenze (Koblenz)¹² fut le lieu de très nombreux conflits politiques et faides (y compris entre les archevêques et évêques concurrents de Mayence (*Mainz*), Cologne (*Köln*) et Trèves (*Trier*) et leurs dynasties d'origine, ainsi que les Landgraves de Hesse et les comtes palatins¹³). Francfort était placé au milieu de plusieurs espaces politiques et économiques. Il entretenait des contacts étroits avec l'*Oberrhein*¹⁴ (y compris l'Alsace et la Suisse) ainsi que des contacts avec Cologne.

¹¹ Dans l'empire médiéval, on distingue plusieurs types de villes: 1) Les villes d'empire (*Reichsstädte*) placées immédiatement sous l'autorité de l'empereur. 2) Les villes libres [*freie Städte*], villes épiscopales et archiépiscopales dont le seigneur était l'évêque ou l'archevêque de ce lieu, mais qui avaient réussi à se libérer de son pouvoir. 3) Les villes territoriales placées sous l'autorité d'un seigneur ou d'une institution ecclésiastique. Les villes libres (*freie Städte*) prétendaient de posséder des droits encore plus importants que les villes d'empire puisque, théoriquement, l'empereur n'était pas leur seigneur urbain. Worms (dès le 13^e siècle) et Spire (*Speyer*, 1294) étaient des exemples typiques de villes libres qui ont réussi de s'affranchir du pouvoir de leur évêque. Les *Bundesländer*/cités-États actuelles de la RFA de Brême (*Bremen*) et d'Hambourg (*Hamburg*) sont d'anciennes villes libres. À la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes, les deux types de villes, les villes d'empire et les villes libres étaient convoqués aux diètes impériales. La terminologie de *freie Reichsstädte* (villes libres impériales) est un amalgame des deux différents types de villes. Il s'agit d'une désignation tardive du début des Temps modernes. Du point de vue des villes, pour se soustraire aux charges financières / les impôts de l'Empire, il pouvait être intéressant de laisser leur statut dans l'ambigu: ainsi le 'vrai' statut de Cologne (*Köln*), généralement désigné comme "ville libre" ne fut décidé que par un procès devant le *Reichskammergericht* (la 'Chambre impériale', la plus haute cour de justice de l'Empire) qu'en 1475. Désormais, Cologne fut classifié comme ville d'empire. (Sur la typologie des villes allemandes, voir: LANDWEHR, Götz; SCHNEIDER, Sonja – "Freie Stadt". In CORDES, Albrecht; LÜCK et al. (dir.) – *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Berlin: Schmidt, 2008, vol. 1, col. 1733-1734; ISENMANN, Eberhard – *Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150-1550*. Vienne, Cologne: Böhlau, 2012, pp. 281-315; MONNET, Pierre – *Villes d'Allemagne au Moyen Âge*. Paris: Picard, 2004, pp. 25-47. Il n'y eut jamais de liste fixe de villes d'empire / villes libres. Une partie de ces villes ne possédaient ce statut que temporairement. Les chiffres proposés varient entre 148 et environ 180 (chiffres d'après BÜHNER, Peter – *Die Freien und Reichsstädte des Heiligen Römischen Reiches. Kleines Repertorium*. Petersberg, Imhof, 2019, p. 9, 25). Sur le problème de traduction, voir: DEMONT, Vincent – "Reichsstadt". In *Les mots du Saint-Empire...*, [en ligne]. [Consulté le 17 mai 2024] disponible sur: <https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire/reichsstadt>.

¹² Partie moyenne de la vallée du Rhin entre Bingen et Coblenze (Koblenz) – ou selon d'autres définitions Bonn. Dans cette partie du Rhin, les conflits de pouvoir menèrent à la construction de très nombreux châteaux (dont une quarantaine subsiste, le plus souvent sous forme de ruines). À cause de cet héritage, la région fut reconnue comme patrimoine mondial de l'humanité: <https://www.unesco.de/kultur-und-natur/welterbe/welterbe-deutschland/oberes-mittelrheintal> [en ligne]. [Consulté le 17 mai 2024].

¹³ "Comte palatin" (*Pfalzgraf, Pfalzgraf bei Rhein*) est un titre. Le comte palatin fait partie des sept princes-électeurs, définis dans la Bulle d'Or (1356). Ce titre revoit aux archi-offices d'Empire. Composition des princes-électeurs: trois ecclésiastiques, les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trèves; quatre laïques, le roi de Bohême, le comte palatin, le duc de Saxe et le margrave de Brandebourg. À l'époque étudiée, le détenteur du titre de la branche rhénane de la famille des Wittelsbach résida encore à Heidelberg. Sa famille posséda plusieurs villes de résidence. Plus tard, la résidence principale fut transférée à Mannheim et ensuite à Munich. À l'époque moderne, le nombre des princes-électeurs varie. Par exemple, la Bavière obtient l'électorat en 1623 en substitution du Palatinat et le conserve quand le Palatinat recouvre sa dignité en 1648. En 1803, le décret de la députation d'Empire, porta le nombre des princes-électeurs à dix jusqu'à la fin de l'Empire en 1806. (DUHAMELLE, Christophe – "Kurfürst". In *Les mots du Saint-Empire...*, [en ligne]. [Consulté le 16 mai 2024] disponible sur: <https://saintempire.hypotheses.org/publications/glossaire/kurfurst>.

¹⁴ Le terme *Oberrhein* n'est pas traduisible en français: "Sa traduction française de Haut-Rhin est exclue puisqu'elle désigne un département français actuel. (...) Pour les géographes allemands et suisses, le Rhin entre le lac de Constance et Bâle prend la dénomination d'*Alpenrhein* et de *Hochrhein*; puis de Bâle à Mayence celle d'*Oberrhein*. Pour les historiens allemands, il s'agit de tout le sud-est de l'Empire, de l'Alsace et de la Souabe,

Enea Silvio Piccolomini (le futur pape Pie II) décrivait Francfort comme ville franque et point de rencontre et de relai entre les marchands des deux parties différentes de l'Allemagne (la 'haute' et la 'basse Allemagne'): *Francfordia, inter inferiores et superiores Theutones commune emporium*¹⁵.

Francfort, Mayence, Spire (*Speyer*) et Worms avaient des liens étroits avec la Décapole alsacienne¹⁶. En dépit des activités de son archevêque, qui construisit de nombreux châteaux au *Mittelrhein*, la ville de Trèves (*Trier*), non retenue en tant que telle pour cette étude, appartenait plutôt à un autre espace qui entretenait des liaisons plus étroites avec la Lorraine, le Luxembourg et Cologne (*Köln*). La plupart des villes qui seront présentées dans cet article sont liées les unes aux autres par des liens politiques, comme l'appartenance commune à des ligues urbaines (par exemple à la ligue des villes rhénanes de 1255) ou à des ligues territoriales de paix (*Landfriedensbünde*)¹⁷. Ainsi, le choix des villes retenues obéit à des critères politiques (la plupart appartiennent à la catégorie des villes libres / villes d'empire)¹⁸, territoriaux et religieux. Du point de vue territorial, l'espace entre Rhin et Main était extrêmement morcelé, un fait qui se reflète également dans la géographie religieuse et confessionnelle. Puisque depuis l'époque de la Réforme religieuse et la célèbre Paix d'Augsbourg (1555) les seigneurs, et sous une forme restreinte de la conservation de *status quo*, les villes immédiates, pouvaient décider de la religion de leurs habitants, ces régions qui montrent une grande diversité confessionnelle sont particulièrement dignes d'intérêt. La plupart des villes retenues pour cet article se trouvent au centre de l'espace qui vient d'être décrit: Friedberg (à environ 30 km de Francfort)¹⁹, Wetzlar (à une distance d'environ

jusqu'à la Franconie et la Bavière" (KAMMERER, Odile – *Entre Vosges et Forêt-Noire. Pouvoirs, terroirs et villes de l'Oberrhein. 1250-1350*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2001, pp. 10-11). Odile Kammerer utilise une définition étroite "pour éviter les lourdeurs (le sud-ouest de l'Empire) ou l'inexactitude (l'Alsace)" (p. 10). La définition retenue ici est la définition large.

¹⁵ ENEA SILVIO PICCOLOMINI – *Germania*. Ed. Maria Giovanna Fadiga. Florence (Firenze): Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 198. Après, Piccolomini passe à la description d'Aschaffenburg et Würzburg (également retenus comme exemples dans cet article).

¹⁶ KAMMERER, Odile – "Réseaux de villes et conscience urbaine (milieu 13^e siècle-milieu 14^e siècle)". *Francia Moyen Âge* 25/1 (1998), pp. 123-176 ; voir également: SITTLER, Lucien – *La Décapole alsacienne des origines à la fin du Moyen Âge*. Strasbourg: Le Roux, 1955; VOGLER, Bernard (dir.) – *La Décapole. Dix villes d'Alsace alliées pour leurs libertés (1354-1679)*. Strasbourg: Éditions La Nuée bleue, 2009; RICHARD, Olivier – "La Décapole dans l'historiographie du Rhin supérieur". In BUCHHOLZER, Laurence; RICHARD, Olivier (dir.) – *Ligues urbaines et espace à la fin du Moyen Âge*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012, pp. 105-119.

¹⁷ NAEGLE, Gisela – "Défendre la ville: Négocier, s'allier, faire la guerre et faire la paix (villes allemandes, 13^e-15^e siècle)". In COLLARD, Franck (dir.) – *Villes et construction étatique en Europe du Nord-Ouest du XIII^e au XV^e siècle*. Levallois-Perret: Bréal / Studyrama, 2022, pp. 33-54; sur les ligues urbaines, voir: DISTLER, Eva-Marie – *Städtebünde im deutschen Spätmittelalter*. Francfort-sur-le-Main: Klostermann, 2006; KREUTZ, Bernhard – *Städtebünde und Städtetz am Mittelrhein im 13. und 14. Jahrhundert*. Trèves: Kliomedien, 2005; FELTEN, Franz-Josef (dir.) – *Städtebünde – Städtetage im Wandel der Geschichte*. Stuttgart: Steiner, 2007; BUCHHOLZER, Laurence, OLIVIER Richard (dir.) – *Ligues urbaines et espace...*

¹⁸ À l'exception de Kassel, l'une des deux résidences principales des Landgraves de Hesse et la ville épiscopale de Würzburg qui ne réussit pas à s'affranchir du contrôle étroit pas son évêque.

¹⁹ Toutes les indications sont des distances par voie routière.

70 km) et Gelnhausen (à une cinquantaine de kilomètres) sont des villes d'Empire assez proches de Francfort. Mayence, qui, au Moyen Âge, fut relié à Francfort par un bateau de commerce quotidien (*Marktschiff*) se trouve à une distance d'une quarantaine de kilomètres. La ville épiscopale de Würzburg, situé à environ 120 km de Francfort, est liée à cette dernière par le Main. Les villes libres de Worms et de Spire se trouvent respectivement à une distance de 70 et environ 100 km de Francfort.

Parfois, au-delà des conflits au niveau régional, les villes furent entraînées dans des confrontations encore plus importantes: la tentative de convoquer un concile à Bâle (Basel) (1482-1484) engendra une querelle entre l'empereur Frédéric III (1415-1493), et le pape Sixte IV. Bâle devint victime de ces problèmes et vécut des moments difficiles. De la part du pape, la ville fut menacée par l'interdit et en cas de désobéissance à l'empereur de la *Reichsacht* (mise au ban de l'Empire)²⁰ ainsi que d'isolement politique et économique au sein de sa région (voir plus bas). À la fin de la période examinée, la question de l'introduction de la Réforme religieuse aiguïsa ce type de querelle: sous le règne de l'empereur Charles Quint (*1500-†1558), qui en dépit des efforts des représentants du mouvement de la Réforme de le gagner pour leur cause, resta catholique, Francfort-sur-le-Main, ville située dans le diocèse de Mayence et soumise aux pressions politiques, religieuses et économiques de l'archevêque, risqua de perdre sa fonction comme l'une des capitales de l'Empire²¹, ainsi que ses foires. Au cours de telles tensions, les deux parties, les villes et leurs seigneurs ecclésiastiques, disposaient de tout un arsenal d'armes. À la suite du concile de Vienne (1311-1312), le droit canonique tint compte de situations; où des évêques furent forcés de quitter 'leurs' villes et obligés de résider ailleurs (*episcopis, qui, a suis sedibus protervia impiorum expulsi, non audent propter metum persequentium in suis civitatibus vel dioecesisibus aut earum parte aliqua residere, nec iurisdictionem ad se spectantem per se vel alium inibi exercere*)²². Dans ce cas, ils furent autorisés à continuer d'exercer leur juridiction ailleurs²³.

À l'encontre de l'interdit et autres instruments juridiques du droit canonique et afin de montrer la légitimité de leur pouvoir, à leurs adversaires, mais aussi à leurs citoyens, les gouvernements urbains pouvaient mobiliser leurs propres armes spécifiques. Pour mieux analyser ce type de phénomènes et ses liens avec la religion, la recherche a forgé le concept de la "religion civique". D'après André Vauchez, il s'agit de "l'ensemble des phénomènes religieux – culturels, dévotionnels ou institutionnels – dans

²⁰ Mot difficile à traduire en français, voir: SCHICK, Sébastien – "Reichsacht..."

²¹ BOUCHERON, Patrick; MENJOT, Denis; MONNET, Pierre – "Formes d'émergence, d'affirmation et de déclin des capitales: rapport introductif". In SHMESP (dir.) – *Les villes capitales au Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 13-56, ici pp. 22-26.

²² CLEMENTIS PAPAE V., *Constitutiones*, Clem. Lib. II., Tit. II, cap. I, in Emil Ludwig RICHTER; Emil FRIEDBERG (éd.) – *Corpus Iuris Canonici*. t. 2, Leipzig: Tauchnitz, 1879, réimpression Graz: Akademische Verlagsanstalt, 1959, col. 1144.

²³ TYLER, J. Jeffery – *Lord of the Sacred City...*, p. 14, note 9.

lesquels le pouvoir civil jouait un rôle déterminant principalement à travers l'action des autorités locales et municipales. (...) le problème qui se trouve au cœur de la notion de religion civique est celui de l'appropriation de valeurs inhérentes à la vie religieuse par des pouvoirs urbains, à des fins de légitimation, de célébration et de salut public²⁴.

Ce concept a déclenché des débats sur son utilité²⁵, sa définition et sa traduction en allemand qui s'avère difficile, par exemple sous la forme "*Zivilreligion*"²⁶ ou "*Bürgerreligion*", des mots qui, chez un lecteur de langue maternelle allemande, évoquent cependant des associations quelque peu différentes par rapport à la terminologie française. En dépit de ce problème de transfert de la terminologie scientifique dans une autre langue, pour Pierre Monnet, il s'agit bien d'un "anachronisme productif":

"On remarquera au passage que c'est souvent l'exercice de la traduction qui révèle à rebours les complexités d'une notion que la langue maternelle ne reflète pas toujours au premier abord. Tout pose en effet problème dans cette expression, tout d'abord le mot de 'religion' dans la mesure où, au Moyen Âge, il est quasiment l'équivalent de société, ensuite le terme de 'civile' ou 'civique' dont les équivalents allemands, hésitant entre 'laïc' et 'bourgeois', montrent bien l'ambivalence. Des deux termes de la religion civique, c'est sans doute l'adjectif qui pose le plus de problème: que signifie la sphère civile dans une société où l'*Ecclesia* domine l'ensemble des référents et des rapports de pouvoir? Faut-il comprendre en revanche que la ville, par la particularité des relations sociales qu'elle instituerait, par la spécificité de son espace et de ses institutions représentatives, constituerait justement le lieu échappant peu à peu à l'unicité de l'*Ecclesia* ou, pour le dire autrement, l'espace urbain porterait-il un autre type de religion? Quoi qu'il en soit, l'introduction de la religion civique en histoire médiévale relève bien d'un anachronisme productif".

Dans le contexte des tensions religieuses, et des conflits de pouvoir avec le seigneur ecclésiastique d'une ville et, particulièrement en cas de querelles sur l'introduction de la Réforme, la cohérence religieuse et politique interne de la communauté urbaine, deux sphères couvertes par la notion de *religion civique*, fut un atout important. Dès le 7^e siècle, selon Isidore de Séville²⁷ et plus tard, chez le chroniqueur dominicain Felix

²⁴ VAUCHEZ, André – "Introduction". In VAUCHEZ, André (dir.) – *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*. Rome: École Française de Rome, 1995, pp. 1-5, ici p. 1.

²⁵ Résumé du débat: MONNET, Pierre – "Pour en finir avec la religion civique?". *Histoire urbaine* 27 (2010/1) [en ligne], pp. 107-120 [consulté le 13 décembre 2023] disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2010-1-page-107.htm>. Le vol. entier de cette revue est consacré à la religion civique.

²⁶ SIGNORI, Gabriela – "Religion civique – patriotisme urbain. Concepts au banc d'essai". *Histoire urbaine* 27 (2010/1) [en ligne], pp. 9-20. [Consulté le 12 décembre 2023] disponible sur: <https://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2010-1-page-9.htm>, ici p. 12.

²⁷ *Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis [pro eo*

Fabri (†1502, dans sa description d'Ulm), qui connaissait les écrits d'Isidore, elle est considérée comme l'élément décisif pour la survie de l'organisme urbain: *Dicitur eciam civitas, quia non saxa nec muri nec fossata, sed unitas civium civitatem facit. (De rescriptis: Statutum; De sententia excommunicacionis: Si civitas). In Ulma autem est civium pulcra unitas*²⁸.

L'article examinera comment certains aspects de la 'religion civique', particulièrement la cohérence interne des villes, sont liés avec les trois autres sujets suivants: la domination de l'espace et la gestion de problèmes quotidiens de la coexistence entre pouvoir ecclésiastique et séculier (p. ex. participation aux charges, grands chantiers de bâtiments ecclésiastiques, gestion des cloches et mainmorte) (1): les luttes de pouvoir et faides, dont la *Mainzer Stiftsfehde* (1459-1463), et le cas extrême des conflits à propos la tentative de convoquer un nouveau concile à Bâle (1482-1484) (2); à travers l'exemple des tribulations de Francfort, les querelles liées à l'introduction de la Réforme (3).

1. Dominer l'espace et participer aux charges: problèmes quotidiens, grands chantiers, cloches et mainmorte.

Particulièrement dans les villes archiépiscopales et épiscopales, la cathédrale et le siège de l'évêque ou archevêque occupaient une place importante et l'implantation des officiers de l'archevêque et de leurs hôtels et terrains créait des empreintes fortes dans l'urbanisme. La ville libre²⁹ de Spire (*Speyer*), qui s'était affranchie du pouvoir où l'axe routier médiéval central mène à la cathédrale comme point culminant en fournit un exemple (**Fig. 1: Spire, cathédrale**)³⁰. Dans ce cas, cet effet fut encore renforcé puisque la cathédrale servit également comme lieu de sépulture royale/impériale. Ainsi, elle fut un haut lieu de la mémoire des Saliens et le lieu de la sépulture de Rodolphe de Habsbourg (†1291)³¹. En

quod plurimorum consciscat et contineat vitas]. Nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur... (ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI Etymologiarum sive Originum Libri XX. Ed. W[allace] M[artin] LINDSAY. 2 vol., Oxford: Clarendon Press, 1911, Liber XV, 2, 1).

²⁸ FABRI, Felix, O. P. – *Tractatus de civitate Ulmensi*. Éd. Folker REICHERT. Constance: Edition Isele, 2012, pp. 12-13 et p. 377 note 8; *De rescriptis: Statutum*, VI 1.3.11. In *Corpus Iuris Canonici*, 2^e éd. Emil FRIEDBERG, t. 2, col. 941; *De sententia excommunicacionis: Si civitas*, *Corpus Iuris Canonici* VI 5.11.17. 2^e éd. Emil FRIEDBERG, t. 2, col. 1104.

²⁹ Sur le statut constitutionnel des villes libres qui s'était affranchi du pouvoir de leur évêque, voir les explications dans la note 11.

³⁰ HIRSCHMANN, Frank G. – "Speyer". In HIRSCHMANN, Frank G. – *Die Anfänge des Städtewesens in Mitteleuropa. Die Bischofssitze des Reiches bis ins 12. Jahrhundert*. Stuttgart: Hiersemann, 2011, vol. 1, pp. 316-347, carte avec axe routier finissant à la cathédrale (12^e siècle, p. 317); vue aérienne [en ligne] [Consulté le 12 décembre 2023] disponible sur: <https://www.webbaviation.de/galerie/data/i/galleries/Rheinland-Pfalz/Speyer/Speyer-md16281-me.jpg>.

³¹ KEMPER, Joachim – "Kaiser Rudolph von Habsburg an Kaiser Franz Josef von Österreich. Zur Nachwirkung der Speyerer Kaisergräber im Haus Habsburg". In WITTMANN, Helge (dir.) – *Reichszeichen. Darstellungen und Symbole des Reichs in Reichsstädten*. Petersberg: Imhof, 2015, pp. 255-266; FOUQUET, Gerhard – "'Gedechtnus' – Kaiser Maximilian I., das Domkapitel und ein vergessenes Grabmal der Königinnen und Könige im Dom zu Speyer". In LOHRENGEL, Jan; MÜLLER, Andreas (dir.) – *Entdeckungen des Evangeliums. Festschrift für Johannes Schilling*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 95-106.

cas de luttes fréquentes entre la ville et son seigneur ecclésiastique, l'implantation de châteaux pouvait être très marquante et, comme à Würzburg, dominer encore l'image spatiale de la ville jusqu'à nos jours³².

À Würzburg, la tradition des conflits entre la ville et l'évêque fut longue: une première confrontation eut lieu en 1077, à l'époque de la Querelle des Investitures, la ville agit contre les intérêts politiques de l'évêque, lui refusa l'accès et choisit le parti de l'empereur Henri IV. Le résultat en fut une tentative vaine de siège d'un mois par l'anti-roi Rodolphe de Rheinfelden qui agit en faveur de l'évêque³³. Ce genre de comportement, essayer de faire du roi des Romains ou de l'empereur un allié dans leur lutte contre leur évêque ou archevêque, était une stratégie suivie par de nombreuses villes. À Würzburg, depuis le milieu du 13^e siècle, l'enjeu principal des conflits avec l'évêque était la participation politique des bourgeois au gouvernement urbain, particulièrement celle des corporations de métier (*Zünfte*). Les évêques réagissaient avec l'interdiction de ces corporations (par exemple en 1279 et 1294, de nouveau en 1308), la déposition du conseil urbain (par exemple en 1296), le retrait de privilèges et l'interdit³⁴. Après l'échec de l'insurrection de 1308, les habitants de Würzburg durent construire une tour sur la montagne pour leur évêque. Dès la bataille de Bergtheim (1400), ils renoncèrent aux prétentions de transformer Würzburg en ville libre ou ville impériale. Sous les évêques Rodolphe de Scherenberg (1466-1495), Julius Echter (1573-1617) et pendant la guerre de Trente Ans, le château épiscopal fut agrandi et renforcé³⁵.

À Ulm et Friedberg, en dépit d'importantes différences de la stratification sociale respective et du système constitutionnel³⁶, le débat entre le gouvernement de la ville et/ou ses différents groupes d'habitants, qui, par les sources sont souvent désignés par "meynheit", "gemeinde" ("commun", communauté), etc., ou par des appellations semblables et le clergé concerna des bâtiments ecclésiastiques³⁷. Il met

³² Images du château fort de Marienberg qui domine encore la vue de la ville: Bayerische Verwaltung der staatlichen Schlösser, Gärten und Seen [en ligne] [Consulté le 12 décembre 2023] disponible sur: https://www.schloesser.bayern.de/deutsch/schloss/objekte/wu_fest.htm; image médiévale: SCHEDEL, Hartmann – *Cronica Cronicarum ab initio mundi...* Nuremberg: Anton Koberger, 1493 [en ligne], [Consulté le 12 décembre 2023] fol. 159v-160r, disponible sur: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490060t/f348.item>.

³³ ARNOLD, Klaus – "Im Ringen um die bürgerliche Freiheit: Die Stadt Würzburg im späteren Mittelalter (ca. 1250-1400)". In WAGNER, Ulrich (dir.) – *Geschichte der Stadt Würzburg*, vol. 1, Stuttgart: Theiss, 2001, pp. 94-109, ici pp. 96-97.

³⁴ LENG, Rainer – "Würzburger Städtekrieg/Schlacht von Bergtheim, 1400". In *Historisches Lexikon Bayerns*. [en ligne]. [Consulté le 17 mai 2024] disponible sur: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Würzburger_Städtekrieg/Schlacht_von_Bergtheim_1400.

³⁵ SPRANDEL, Rolf – "Würzburg". In PARAVICINI, Werner (dir.) – *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich*. Vol., 15/2. Coord. HISCHBIEGEL, Jan; WETTLAUER, Jörg. Ostfildern: Thorbecke, 2003, pp. 648-649.

³⁶ Jusqu'aux modifications de la constitution urbaine introduites sous le règne de Charles Quint, Ulm était régie par une *Zunftverfassung*, un système constitutionnel basé sur la représentation des corps de métier.

³⁷ La désignation de ces groupes varie d'une ville à l'autre. En fonction de la ville et de sa forme constitutionnelle respective, il peut s'agir de groupements institutionnalisés ou non, de corporations de métiers, d'assemblées d'habitants élargies, etc. La composition sociale de ces groupements peut également varier considérablement d'une ville à l'autre. Exemples de la terminologie dans: NAEGLE, Gisela ; SOLÓRZANO

en relief le lien entre la constitution de groupes sociaux et les fondations pieuses, lequel pouvait passer par la domination du bâti et de l'espace. La construction de la cathédrale et de la tour de l'église paroissiale devinrent respectivement des enjeux politiques. Dans les deux cas, comme à Worms (voir plus bas), on peut observer une certaine patrimonialisation des églises et objets liturgiques donnés et financés par les villes et leurs citoyens. À Ulm, la construction du *Münster*³⁸ fut perçue comme acte civique et comme démonstration de pouvoir dirigée à la fois contre l'empereur Charles IV après son échec lors du siège de cette ville en 1376 ainsi que contre les nobles des environs³⁹. Le chroniqueur Felix Fabri souligne l'importance de l'effort commun de la population entière de la ville, y compris le clergé⁴⁰, qui décida de se passer de contributions financières extérieures. D'après lui, la pose de la première pierre fut un acte solennel qui mit en scène le pouvoir du Conseil et de la ville⁴¹. Pour Fabri, le fait que le *Münster* (qui en dépit du fait qu'Ulm ne fut jamais le siège d'un évêque ou archevêque possède les dimensions d'une cathédrale) fut exclusivement l'œuvre de la communauté urbaine et que ses autels furent dotés par elle est un haut fait à la gloire de la ville⁴². La hauteur des tours, leur emplacement et le droit de

TELECHEA, Jesús Ángel – "Geschlechter und Zünfte, principales und común. Städtische Konflikte in Kastilien und dem spätmittelalterlichen Reich". *Zeitschrift für Historische Forschung*. 41/4 (2014), pp. 561-618. Explications de la terminologie en français: NAEGLE, Gisela – "Commun et communes, révoltes ou révolutions: participation politique et luttes de pouvoir dans les villes allemandes à la fin du Moyen Âge". In SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; HAEMERS, Jelle (dirs.) – *Los grupos populares en la ciudad medieval europea*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2014, pp. 413-439. Parfois les nobles urbains/patriciens sont également organisés sous forme d'une corporation qui prend le nom de *Zunft*, bien qu'il ne s'agisse pas réellement d'une corporation de métier. Exemple: la *Großzunft* à Memmingen (cet exemple est présenté d'une façon détaillée dans les deux articles cités).

³⁸ La désignation de *Münster* est employée pour la grande église d'Ulm (qui a les dimensions d'une cathédrale, mais qui est la plus grande église protestante d'Allemagne), la cathédrale de Strasbourg et quelques autres grandes églises. Depuis 1530, le *Münster* d'Ulm est une église protestante.

³⁹ BÖHMER, Johann Friedrich (éd.) – *Regesta Imperii VIII. Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. 1346-1378*. Éd. Alfons HUBER. Innsbruck: Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, 1877, p. 475. SPECKER, Hans-Eugen – "Ulm, Reichsstadt". In *Historisches Lexikon Bayerns*. [en ligne] [Consulté le 7 décembre 2023] disponible sur: http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Ulm_Reichsstadt. Le siège d'Ulm est rapporté par exemple par le chroniqueur nurembergeois Ulman Stromer. Nuremberg participa au siège au côté de l'empereur ([STROMER, Ulman] – "Ulman Stromer's Puechel von meim geslechet und von abentewr (1349 bis 1407)". In HISTORISCHE KOMMISSION BEI DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN [éd.] – *Die Chroniken der deutschen Städte. Die Chroniken der fränkischen Städte, Nürnberg*: vol. 1. Leipzig: Hirzel: 1862, pp. 1-106, ici p. 35). Sur ce chantier et pour ce qui suit, voir: NAEGLE, Gisela – "Laisser des traces. Empreintes du pouvoir dans l'espace urbain du Saint-Empire Romain à la fin du Moyen Âge". In ANDRADE, Amélia Aguiar, et al. (éd.) – *Espaços e poderes na Europa urbana medieval*. Lisbonne: Instituto de Estudos Medievais, 2018, pp. 311-335, ici pp. 325-326

⁴⁰ *Unde omnis homo, femine et viri, senes et juvenes, divites et pauperes, spirituales et seculares, ad laborandum accurrerunt* (FABRI, Felix – *Tractatus...*, pp. 70-71).

⁴¹ *Cumque locus fundamenti paratus staret, denunciaverunt prefecti operum consulibus fundamenta iacenda. Et quia opus consulum erat, pociores ex eis primum lapidem merito ponere debuerunt. Siquidem hoc grande edificium incipere, perficere et consummare intendebant in sue civitatis expensis nec aliquam petitionem ad hoc fieri extra Ulmam decreverunt nec indulgencias speciales ad hoc impetraverunt nec principum adiutorium invocaverunt, dempto comite generoso de Wirtemberg, cuius videbatur pars fundi esse...* (FABRI, Felix – *Tractatus...*, pp. 70-73).

⁴² *Habet enim altaria quinquaginta unum, que omnia provisionem et competenciam habent, et dotata*

décider de l'utilisation des cloches étaient des enjeux de taille puisque ces dernières pouvaient également être utilisées en cas de révolte⁴³. À Strasbourg, Worms et Trèves, les cloches de la cathédrale servirent à convoquer des assemblées de l'ensemble des habitants⁴⁴. À Worms, des assemblées des habitants de la ville avaient lieu à proximité de la cathédrale et, à l'origine, le Conseil et la cour de justice se réunissaient à la cour de l'évêque (*Bischofshof*)⁴⁵. Une première tentative de la ville d'acheter une maison en pierre forte pour y tenir ses réunions échoua: l'empereur transféra cette propriété à l'église et elle fut démolie en 1232. En 1233, à l'issue d'un conflit, convoquée par la cloche de la cathédrale après la levée de l'interdit, une grande assemblée commune des habitants et du clergé servit à sceller le rétablissement de la paix entre la ville et l'évêque. Elle finit par l'institution par ce dernier de neuf consuls choisis par lui (avec la coopération du prévôt de la cathédrale, le *Dompropst*) entre les bourgeois de la ville, ensuite, ils cooptèrent six chevaliers (*milites*). Le résultat fut un conseil de quinze personnes élues à vie auquel devait également participer l'évêque⁴⁶. Après cet acte, ce nouveau Conseil et l'évêque prêtèrent le serment de respecter leurs droits respectifs. Le roi-empereur avait le droit de choisir un des deux bourgmestres parmi les représentants des bourgeois de la ville, l'évêque devait choisir le deuxième parmi les chevaliers. À deux exceptions près, les (*Münzerhausgenossen*⁴⁷, et la corporation des fourreurs) toutes les confréries de bourgeois (*fraternitates civium*) furent interdites⁴⁸. Ce conflit est d'autant plus intéressant parce qu'il

sunt non per principes aut nobiles aut per alienos, sed per ipsos incolas Ulmenses, et sicut patroni ecclesie, sic et collatores omnium altarium sunt (FABRI, Felix – *Tractatus...*, pp. 75-76).

⁴³ BÖNNEN, Gerold – “Zwischen Kirche und Stadtgemeinde. Funktionen und Kontrolle von Glocken in Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein”. In HAVERKAMP, Alfred (dir.) – *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden*. Munich: Oldenbourg, 1998, p. 161-199.

⁴⁴ BÖNNEN, Gerold – “Zwischen Kirche und Stadtgemeinde...”, p. 194.

⁴⁵ BATTENBERG, Friedrich – “Gerichtsbarkeit und Recht im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Worms”. In KIRCHGÄSSER, Bernhard; BECHT, Hans-Peter (dir.) – *Residenzen des Rechts*. Sigmaringen: Thorbecke, 1990, pp. 37-76, ici p. 45.

⁴⁶ Pour l'Empire, il faut distinguer entre élites urbaines et noblesse. Le terme de patriciat n'apparaît qu'au 16^e siècle. Gerhard Fouquet emploie la terminologie de *Stadtadel* (noblesse urbaine) (Voir: FOUQUET, Gerhard – “Stadt-Adel. Chancen und Risiken sozialer Mobilität im späten Mittelalter”. In SCHULZ, Günther (dir.) – *Sozialer Aufstieg. Funktionseliten im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Munich: Oldenbourg, 2002, pp. 171-192. Cependant, cette noblesse urbaine de l'Empire possède des traits spécifiques et n'est pas comparable à la noblesse urbaine en Italie ou le type de nobles installés dans certaines villes françaises. Dans l'empire, souvent, la petite noblesse des environs n'admettait pas ces ‘nobles urbains’ à ses tournois. Pour la classification contemporaine par le dominicain Felix Fabri, voir: NAEGLE, Gisela – “Commun et communes...”, pp. 431-436. Dans le cas de Friedberg, la communauté de nobles était formée par de ‘vrais’ nobles / chevaliers (dans la terminologie française: ‘noblesse d'épée’ non issus de l'élite urbaine de la ville – ce qui contribua aux conflits).

⁴⁷ *Münzerhausgenossen* de Worms: la communauté [*consorcium*] particulièrement privilégiée des personnes impliquées dans la gestion de la monnaie impériale et du change qui n'avaient pas le droit d'exercer des offices urbains (BÖNNEN, Gerold – “Die Blütezeit des hohen Mittelalters: Von Bischof Burchard zum Rheinischen Bund (1000-1254)”. In BÖNNEN, Gerold (dir.) – *Geschichte der Stadt Worms*, 2^e éd. actualisée, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Theiss, 2015, pp. 133-179, ici p. 155-156.

⁴⁸ BÖNNEN, Gerold – “Zwischen Kirche und Stadtgemeinde...”, p. 169; BÖNNEN, Gerold – “Dom und Stadt. Zu den Beziehungen zwischen der Stadtgemeinde und der Bischofskirche im mittelalterlichen Worms”. *Der Wormsgau* 17/1 (1988), pp. 8-55, ici p. 30. BÖNNEN, Gerold – “Die Blütezeit...”, pp. 169-170.

fait partie d'une période de tensions générales entre la dynastie impériale des Staufen (*Staufer*)⁴⁹ et la papauté ainsi que des mesures des empereurs contre le développement des conseils urbains dans les villes épiscopales.

À Friedberg, une ville d'Empire, située à une trentaine de kilomètres de Francfort, dans la Hesse actuelle, où sévirent des conflits interminables entre la ville et le château, une partie de la ville fut habitée par une communauté autonome de nobles⁵⁰ sous la direction d'un *burggrave*. En vertu d'un règlement promulgué par le roi des Romains Albert (Albrecht) sur les relations entre la ville et le château de Friedberg le 21 juillet 1306, les bourgeois de la ville élurent six représentants du *château* au Conseil urbain. Le château devait les envoyer et pouvait refuser ce choix. Ils avaient le devoir d'informer le roi en cas d'éventuels méfaits et de non-respect du droit par la ville. Leur présence aux assemblées du conseil urbain fut perçue comme atteinte grave à l'autonomie urbaine⁵¹. Les débuts du Conseil urbain, désigné par les sources comme *consules* dans la première mention en 1266, et comme *scabini et consules* dans d'autres documents sont mal connus. La première mention du bourgmestre (*bürgermeister*) ne date que de 1334⁵². Le *burggrave* était également le juge suprême dans le château et la ville et le représentant de l'empereur⁵³. Néanmoins, comme dans d'autres villes d'empire, il y eut un deuxième représentant impérial sous forme d'un *Schultheiss*. Cependant dans ce cas particulier,

⁴⁹ Les Staufen (*Staufer*) sont l'une des plus célèbres dynasties impériales qui produisit des empereurs tels que Frédéric I. Barberousse (Friedrich I. Barbarossa, 1122-1190) et Frédéric II, roi de Sicile (Friedrich II., 1194-1250). Frédéric II eut de graves conflits avec la papauté et fut excommunié. En 1245, sur le concile de Lyon, le pape Innocent IV fit déclarer sa déposition. La littérature internationale sur cette dynastie est si abondante qu'elle ne peut pas être présentée ici, voir par exemple: STÜRNER, Wolfgang – *Die Staufer*. 2 vol. Stuttgart: Kohlhammer, 2020.

⁵⁰ Il s'agit de personnes nobles de statut différent qui y vivaient avec leurs familles. Au début, sous les Staufen (*Staufer*), les membres de cette communauté furent nommés par l'empereur et on peut les désigner comme ministériels d'empire chargés de la garde et défense du château. Ensuite, le caractère de la communauté changea et ses membres ne devaient pas nécessairement appartenir à des familles issues de l'ancienne ministérialité. Il y eut également des *Burgmannen* issus de familles de dynastes, et, en dépit de leur état ecclésiastique, les commandeurs (*Komture*) des maisons de l'Ordre Teutonique de Francfort-Sachsenhausen et de Marburg ainsi que le doyen et des membres du chapitre cathédral de Fulda en tant qu'*Erbburgmannen* (membres héréditaires). L'appartenance à la communauté devenait de plus en plus héréditaire (SCHILP, Thomas – *Die Reichsburg Friedberg im Mittelalter*. Friedberg: Bindernagel'sche Buchhandlung, 1982, pp. 36-54). Depuis 1285, la communauté des nobles du château avait un droit d'intervention sur l'admission de nouveaux membres. Ce droit évolua dans le sens d'une cooptation (RACK, Klaus-Dieter – *Die Burg Friedberg im Alten Reich. Studien zu ihrer Verfassungs- und Sozialgeschichte zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert*. Darmstadt, Marburg: Hessische Historische Kommission et Historische Kommission für Hessen, 1988, p. 27). Cette communauté noble du château de Friedberg subsista jusqu'à la fin de l'Empire. En 1739, uniquement le fils ou le gendre d'un *Burgmann* pouvait devenir membre. (RACK, Klaus-Dieter – *Die Burg Friedberg...*, pp. 28-29).

⁵¹ Édition: "König Albrechts sühnbrief zwischen burg und stadt Friedberg", Francfort, 21 juillet 1306. In FOLTZ, Max (éd.) – *Urkundenbuch der Stadt Friedberg*, vol. 1: 1216-1410, Marburg: Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1904, n° 162, pp. 72-74: "die burgere kysent sullent ses burgman of iren eit. Dieselben sesse sollen zu in gein in den rat" (... sous leur serment, les bourgeois doivent élire six *burgmannen*. Ces derniers doivent aller chez eux, au conseil", p. 74). Sur ce texte, voir: SCHILP, Thomas – *Die Reichsburg Friedberg...*, pp. 187-190.

⁵² STOBBE, Reimer – "Die Geschichte Friedbergs: Von der Gründung bis zur Reformationszeit". In KELLER, Michael (dir.) – *Die Geschichte der Stadt*. vol. 1, Friedberg: Bindernagel'sche Buchhandlung, 1997, pp. 145-146.

⁵³ SCHILP, Thomas – *Die Reichsburg Friedberg...*, p. 175.

comparé au *burggrave*, il était moins important. À Friedberg, la partie du “Château” (ce dernier avait été détruit en 1275 par les bourgeois, puis reconstruit), fut murée et fortifiée contre la ville. Les rois et empereurs devaient agir comme arbitres de ces conflits. Ainsi, le 22 janvier 1410, le roi Robert (nom allemand: Ruprecht), décida de la question de la hauteur des deux tours de l’église paroissiale. Les représentants du château y voyaient un danger. Le roi décida que la construction de l’une des tours devait être arrêtée à sa hauteur actuelle et la plus haute ne devait pas dépasser 40 *schuwe* (*Schuh*, ‘chaussures’)⁵⁴ (Fig 2; église de Friedberg). On pouvait y placer des cloches et un toit, mais il fallait se limiter au strict nécessaire: les constructions devaient uniquement être en bois et il était interdit d’y construire des éléments fortifiés ou encorbellements sans en avoir informé les *Burgmannen* du Château et avoir obtenu leur autorisation⁵⁵. Dans leurs négociations ultérieures en vue de l’exécution de cet arbitrage, les deux parties reconnaissaient qu’en principe, on pouvait voir ce problème comme faisant partie des affaires ecclésiastiques⁵⁶. Avant de devenir roi des Romains, le roi impliqué, Rupert, en tant que comte palatin⁵⁷, avait fait partie des pouvoirs concurrents de cet espace, dont les archevêques de Mayence et les landgraves de Hesse.

À l’âge de la Réforme, le cas de Saint-Gall en Suisse illustre aussi les conséquences de conflits à propos de la domination de l’espace et sur le bâti. Comme à Friedberg, l’issue fut non seulement décidée par des facteurs religieux, mais aussi par la situation politique et des acteurs tiers, dans ce cas les autres cantons suisses. Jusqu’au 15^e siècle, la ville de Saint-Gall s’émancipa peu à peu de son seigneur, l’abbé du monastère du même nom⁵⁸. À l’époque de la Réforme, après des actions iconoclastes à la fin de février 1529 dans l’abbatiale, l’abbé de Saint-Gall, Franz Gaisberg, se retira au château de Sainte-Anne à Rorschach, où il mourut en mars 1529. En 1530, deux des quatre cantons protecteurs suisses, Zurich et Glaris, vendirent les bâtiments abbatiaux à la ville de Saint-Gall. Zurich utilisa le conflit confessionnel pour s’emparer de la souveraineté sur le territoire de la principauté; et l’abbaye fut provisoirement privée de son autorité temporelle. Mais, après la victoire de la Suisse centrale catholique dans la seconde guerre de Kappel (1531), en vertu d’un accord conclu en 1532, la ville de Saint-Gall dut restituer les bâtiments conventuels et verser un dédommagement à l’abbaye. Enclavée, désormais, contrairement à d’autres villes

⁵⁴ Littéralement ce mot peut être traduit par “chaussure”. Il s’agit d’une unité de mesure d’environ 30 cm qui pouvait varier d’une région ou d’une ville à l’autre.

⁵⁵ “Schied des königs Ruprecht zwischen burg und stadt Friedberg”, Heidelberg, 22 janvier 1410. In *Urkundenbuch der Stadt Friedberg...*, vol. 1, n° 840, pp. 574-579, ici pp. 576-577.

⁵⁶ Document n° 843 (sur les négociations entre ‘ville’ et ‘château’), 24 juillet-20 septembre 1410. In *Urkundenbuch...*, vol. 1, pp. 582-584.

⁵⁷ “Comte palatin” (*Pfalzgraf bei Rhein*): voir les explications dans la note 13.

⁵⁸ Résumé de l’évolution: SONDEREGGER, Stefan; MAYER, Marcel – “Saint-Gall (commune)”. In *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, version du 06 janvier 2012, traduit de l’allemand. [en ligne] [Consulté le 14 décembre 2023] disponible sur <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/001321/2012-01-06/>.

suisses, elle n'eût plus jamais la possibilité d'agrandir son territoire⁵⁹ et, le 1^{er} mars 1532, l'abbé Diethelm Blarer von Wartensee revint⁶⁰. Dans ce cas, la réformation religieuse avait des conséquences visibles durables dans l'aspect extérieur de la ville. En créant deux états indépendants, le traité de Wil de 1566 sépara complètement les possessions et territoires de l'abbaye et de la ville. Il prévit le rachat des droits respectifs par l'autre contractant. Ainsi, dans la deuxième moitié des années 1560, la ville, restée protestante en dépit du retour de l'abbé, fut séparée des possessions de ce dernier par un mur, la *Schiedmauer* ('mur de séparation'). Cependant, particulièrement au niveau économique, de fait, cela n'entraîna pas vraiment un 'divorce' entre la ville et l'abbaye⁶¹. Ainsi, cet exemple invite à la prudence dans le jugement de tels conflits.

Mais la lutte pour la domination de l'espace pouvait également revêtir des formes moins spectaculaires: de nombreuses villes introduisirent dans leurs droits urbains des dispositions contre des dons des biens à l'Église par les citoyens et contre l'acquisition de propriétés et terrains par l'Église elle-même. De leur point de vue, il fallait empêcher que ces biens fussent soustraits aux charges et impôts urbains. Dans les villes seigneuriales comme Kassel, une résidence du Landgrave de Hesse, des princes ou seigneurs laïcs pouvaient s'immiscer dans le règlement de la coexistence juridique entre le clergé et la ville. Par exemple, le 30 septembre 1410, en vertu d'une décision du Landgrave Hermann dans un conflit entre le couvent des Carmes de Kassel et la ville, en cas de dons testamentaires, au profit du couvent des Carmes, des biens de citoyens soumis aux taxes urbaines, le couvent était obligé de les vendre au cours de l'année⁶². À Francfort, appuyé sur des privilèges royaux, c'était la ville même qui avait pris ce genre de dispositions⁶³. Ce dispositif pouvait être complété par des règles contre l'entrée

⁵⁹ Les villes d'Empire possédaient parfois de territoires plus ou moins étendus. À la fin du Moyen Âge, Nuremberg posséda un territoire de 1.500 km². Ceux d'autres villes comme Ulm (830 km²), Rothenburg ob der Tauber (400 km²) ou Schwäbisch Hall (330 km²) étaient beaucoup plus petits. Dans la future Suisse, Berne (*Bern*), qui posséda le plus grand territoire urbain au Nord des Alpes et Zurich régnaient en maître sur un territoire rural. Depuis la deuxième moitié du 14^e siècle, Zurich (*Zürich*) connut une croissance énorme et rapide de son territoire: en 1393, son étendue couvrit 40 fois celle de l'espace de la ville même. (Voir SONDEREGGER, Stefan – "Städtisches Geld regiert auf dem Land – die Territorialpolitik der Reichsstadt St. Gallen im Vergleich mit Zürich". In ROTHMANN, Michael; WITTMANN, Helge [dir.] – *Reichsstadt und Geld*. Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2018, pp. 201-228, ici p. 202-207).

⁶⁰ HOLLENSTEIN, Lorenz – "Saint-Gall (principauté abbatiale), l'époque moderne". In *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, version du 16 mars 2017, trad. de l'allemand par Pierre-G. MARTIN [en ligne] [Consulté le 14 décembre 2023] disponible sur <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/008394/2017-03-16/>, pp. 11/21-13/21. Cet article contient des renseignements détaillés sur la situation territoriale. Sur la biographie de l'abbé Diethelm Blarer von Wartensee (né au château de Wartensee dans le canton de Saint-Gall), voir: VÖGLER, Werner – "Blarer von Wartensee, Diethelm". In *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, [en ligne] traduit de l'allemand. [Consulté le 19 mai 2024] disponible sur: <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/021734/2002-11-04/>.

⁶¹ SONDEREGGER, Stefan – "Geschieden und trotzdem nicht getrennt. Auswirkungen der Reformation auf das politische und wirtschaftliche Verhältnis von Kloster und Stadt Sankt Gallen". In HISTORISCHER VEREIN DES KANTONS SANKT GALLEN (dir.) – *Die Reformation in der Ostschweiz*. Sankt Gallen, Schwellbrunn: FormatOst, 2018, partie 2, pp. 213-225, ici p. 213, 224.

⁶² SCHULTZE, Johannes – *Klöster, Stifter und Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weißensee, Regesten und Urkunden*, Marburg 1913, 30 septembre 1410, décision du Landgrave Hermann, n° 658, texte pp. 629-631.

⁶³ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger" – Eine Rechtsgeschichte der mittelalterlichen Stadt

des enfants de citoyens au monastère (par exemple à Kassel, où selon un jugement d'arbitrage du Landgrave en 1294 dans un conflit entre deux ordres religieux, elle ne pouvait pas se faire sans le consentement explicite et libre des parents⁶⁴). Pour régler la coexistence avec le clergé, certaines villes, dont Francfort, tentèrent encore de développer des instruments juridiques particuliers: par des accords contractuels, Francfort octroya un statut de citoyen à certaines institutions religieuses ou monastères, comme dans le cas de la commende de l'ordre Teutonique à Sachsenhausen (1291)⁶⁵. Sans préjudice pour ses privilèges et autres droits, cette dernière devait participer aux frais d'entretien du pont sur le Main⁶⁶, mais fut libérée de toutes charges pour ses actuelles possessions dans la ville et son territoire. Si l'institution, dont les membres étaient intitulés comme *nostros concives*, obtenait des dons de biens qui étaient soumis à des charges, elle devait les vendre au cours d'une année ou fournir les mêmes prestations pour le bien commun de la ville que les autres citoyens (*prout alii cives nostre civitatis*)⁶⁷. Si des citoyens de Francfort entraient dans cette communauté de l'Ordre Teutonique et habitaient dans son immunité et n'exerçaient pas de commerce ou métier, leurs biens meubles étaient exempts de charges, mais, pour leurs immeubles, ils devaient contribuer comme les autres citoyens⁶⁸. Cependant, à certains égards comparable au statut exceptionnel des juifs, ce droit de citoyenneté, spécialement adapté au statut du clergé, présentait des particularités. En 1314, les chevaliers de Saint-Jean, n'étaient pas qualifiés comme citoyens, s'obligèrent de ne pas acquérir des biens à Francfort et à vendre des biens acquis par don au cours de l'année suivante⁶⁹. À partir de 1376/1377, ce type d'interdictions devint général et fit l'objet de privilèges royaux et d'une loi urbaine⁷⁰. Depuis 1398, les propres citoyens et habitants de Francfort n'étaient plus autorisés à vendre leurs biens aux membres du clergé ou aux personnes séculières extérieures (*geistlichen luten odir auch werntlichen uszluten*)⁷¹.

Cependant, certaines villes avaient réussi à s'attacher les ordres mendiants implantés chez elles: en 1395, l'archevêque de Mayence avait prononcé l'interdit sur

Frankfurt am Main im Licht des kirchlichen Anteils daran". *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 66 (2000), pp. 78-94, ici p. 88.

⁶⁴ Acte du Landgrave Heinrich, 14 août 1294, in GROTEFEND, Otto; ROSENFELD, Felix (éd.) – *Regesten der Landgrafen von Hessen*, t. 1, Marburg: Elwert, 1929, n° 38, texte p. 619-620.

⁶⁵ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger...", p. 84.

⁶⁶ Voir la vue de Francfort de Braun et Hogenberg (1574), [en ligne] [Consulté le 12 décembre 2023] disponible sur HISTORISCHES MUSEUM FRANKFURT – *Die Gesetze*: <https://historisches-museum-frankfurt.de/de/node/33914>.

⁶⁷ BÖHMER, Johann Friedrich; LAU, Friedrich (éd.) – *Codex Diplomaticus Moenofrancofurtanus, Urkundenbuch der Reichsstadt Frankfurt*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main: Baer, 1901-1905, vol. 1, n° 602, pp. 293-294, citation p. 294; SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger'...", p. 84.

⁶⁸ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger'...", p. 84.

⁶⁹ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger'...", p. 86.

⁷⁰ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger'...", p. 88, WOLF, Armin (éd.) – *Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main im Mittelalter*. Francfort-sur-le-Main: Kramer, 1969, n° 14, p. 132s. (1er octobre 1377).

⁷¹ WOLF, Armin (éd.) – *Die Gesetze...*, n° 66, p. 174 (28 décembre 1398); SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger'...", p. 88.

Francfort; mais lors de la procession de la Fête-Dieu (*Fronleichnam*), bien qu'en vertu de cette interdiction les membres du *Stift* de Saint-Barthélemy⁷², le recteur et les prêtres de l'église paroissiale aient manqué, des membres des trois ordres mendiants, dominicain, franciscains et carmes, y participèrent avec les citoyens et les sacrements; la relique de Saint-Barthélemy ne fut pas portée par le doyen de cette église, mais par un frère dominicain⁷³.

En 1500, un tel conflit entre une ville et son clergé fut même relaté grâce au nouveau média de l'époque, l'imprimerie. Le 9 septembre 1499, le clergé des cinq *Stifte* (St Pierre [lié à la cathédrale], St André, St Martin, St Paul et Notre Dame [*Liebfrauenstift*, la ville avait participé à la construction de son église])⁷⁴ de la ville libre épiscopale de Worms avait quitté la ville en emportant le trésor des églises et des objets liturgiques. Les citoyens de Worms ressentirent ce comportement comme un scandale. Pour eux, ces objets, donnés ou fondés par leurs ancêtres et eux-mêmes, étaient leur propriété (*ir eygen*) et l'action du clergé illégitime et iconoclaste⁷⁵. Ils firent imprimer un *Einblattdruck*⁷⁶ qu'ils envoyèrent par exemple à la ville épiscopale libre voisine de Spire⁷⁷. L'arrière-plan de ce conflit fut l'introduction d'un nouveau droit urbain par Worms au milieu de l'année 1499, qui ne fit plus mention de l'évêque⁷⁸. Face à cette situation, le conseil urbain se tourna vers les ordres mendiants: comme à Francfort, depuis 1385, ces couvents avaient conclu des traités de citoyenneté avec la ville et avaient des relations étroites avec son élite. Le couvent des dominicains avait donné des crédits au Conseil. Comme à Francfort, il y eut des processions communes avec les

⁷² Au 9^e siècle, le roi Louis le Germanique fonda un *Stift* de chanoines à l'église Saint-Sauveur (*Salvatorkirche*) de Francfort. Depuis le 12^e siècle, cette fondation fut l'institution religieuse la plus importante de la ville. Jusqu'au 15^e siècle, placée sous l'autorité ecclésiastique de l'archevêque de Mayence, l'église St Barthélémy resta la seule église paroissiale de Francfort. Cette église désignée comme *Dom* (cathédrale) en dépit du fait que Francfort ne fut pas le siège d'un évêque, mais incorporé dans le diocèse de Mayence, fut le lieu des élections des rois des Romains. ("Bartholomäusstift Frankfurt, Gemeinde Frankfurt am Main". In "Klöster" [en ligne]. [Consulté le 16 mai 2024] disponible sur: <https://www.lagis-hessen.de/de/subjects/idrec/sn/kl/id/12955>; <https://www.lagis-hessen.de/de/subjects/idrec/sn/kl/id/12955>).

⁷³ SCHMIEDER, Felicitas – "Wie andere Bürger...", pp. 78-79. Source: RORBACH, Bernhard – *Liber gestorum*. Éd. Richard FRONING. *Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen des Mittelalters*. Francfort-sur-le-Main: Carl Jügel, 1884, pp. 181-223, ici p. 188.

⁷⁴ Les sources sur l'exode du clergé parlent de cinq *Stifte* ou de *pfaffen*, *pfaffheyt* (clergé) sans donner davantage de précisions. ("Tagebuch des Reinhart Noltz, Bürgermeister der Stadt Worms 1493-1509. Mit Berücksichtigung der offiziellen *Acta Wormatiensia* 1487-1501". In BOOS, Heinrich (éd.) – *Quellen zur Geschichte der Stadt Worms*. vol. 3, Berlin: Weidmann, 1893, pp. 371-584, ici p. 438: *pfaffen*, p. 439: *ausziehen der pfaffheit* [sortie du clergé]).

⁷⁵ BÖNNEN, Gerold – "Kampf um die Stadtherrschaft zwischen Bischof und städtischen Führungsgruppen". In WILHELMY, Winfried (dir.) – *Schrei nach Gerechtigkeit. Leben am Mittelrhein am Vorabend der Reformation*. Ratisbonne: Schnell & Steiner, 2015, pp. 64-73, ici pp. 65-66.

⁷⁶ Littéralement "document imprimé d'une feuille". Pour l'Allemagne, ces gravures sur bois sont définies comme genre littéraire voir: BRÜCKNER, Wolfgang – "Einblattdruck". In *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Leyde: Brill 2019 [en ligne]. [Consulté le 21 mai 2024] disponible sur DOI: https://doi-org.ezproxy.uni-giessen.de/10.1163/2352-0248_edn_SIM_256552.

⁷⁷ BÖNNEN, Gerold – "Kampf um die Stadtherrschaft...", p. 66. Image, p. 66 z et catalogue n° 14.

⁷⁸ Détails dans: BATTENBERG, Friedrich – "Gerichtsbarkeit...", pp. 37-76.

membres des couvents restés loyaux à l'égard de la ville⁷⁹. À Worms, l'évêque, Johann von Dalberg (*1455-†1503) avait également quitté la ville et mourut en exil à la cour du prince-électeur palatin à Heidelberg⁸⁰. Dans le cas de Worms, les relations avec le seigneur-évêque furent compliquées par le fait qu'au 15^e siècle la ville fut menacée de médiatisation par les princes-électeurs du Palatinat. Les villes de Worms et Spire avaient conclu des traités de protection avec ces princes et furent enclavées par leur territoire. Les évêques de Worms étaient souvent en même temps chanceliers de la cour de ce prince (Johann von Dalberg y devint chancelier une année avant de devenir évêque) et comptaient parmi leurs conseillers les plus importants⁸¹. Après dix ans de conflit, un compromis fut négocié par l'archevêque de Trèves et le prince-électeur de Saxe et le clergé de Worms, qui dut renoncer à une partie de ses privilèges fiscaux, retourna en ville. Cependant, pendant des années, Worms resta fermée à Dalberg et à son successeur (qui ne put célébrer son entrée solennelle)⁸². En 1505, grâce à de bonnes relations avec le roi, Worms obtint une confirmation de ses privilèges et le droit de frapper la monnaie⁸³.

Ce dernier exemple concerne plutôt la vie quotidienne d'une ville d'empire et la coexistence de plusieurs pouvoirs au niveau régional, mais les conflits pouvaient bien prendre une tout autre envergure. Particulièrement dans les régions présentant un fort morcellement territorial, les concurrents pour le pouvoir étaient nombreux et en certains lieux, il y eut non seulement une concurrence entre des archevêques et évêques puissants comme ceux de Cologne, Paderborn et Mayence. Ces derniers participèrent pleinement à la concurrence et aux conflits entre les pouvoirs séculiers de l'espace (dont le Landgrave de Hesse et des villes telles que Francfort). Ils conclurent des alliances avec les différents partis des conflits. En dépit des interdictions du droit canonique, un nombre considérable des princes-évêques fut directement impliqué dans des conflits armés importants, un fait sévèrement critiqué par des traités sur la réforme de l'Empire de la fin du Moyen Âge. Cela concerna particulièrement des princes ecclésiastiques munis d'un vaste territoire, tels les archevêques de Mayence et de Trèves. En tant que membre de la dynastie des Luxembourg, l'archevêque et prince-électeur Baudouin de Trèves mena une "politique de châteaux" (*Burgenpolitik*)⁸⁴ et des faides particulièrement actives. Pour agrandir son pouvoir, tout comme d'autres

⁷⁹ BÖNNEN, Gerold – "Kampf um die Stadtherrschaft...", p. 71.

⁸⁰ BÖNNEN, Gerold – "Zwischen Konflikt und Zusammenleben: Bischof Johann von Dalberg und die Stadt Worms". In BÖNNEN, Gerold; KEILMANN, Burkard (dir.) – *Der Wormser Bischof Johann von Dalberg (1482-1503) und seine Zeit*. Mayence: Gesellschaft für Rheinische Kirchengeschichte, 2005, pp. 41-88

⁸¹ BATTENBERG, Friedrich – "Gerichtsbarkeit...", p. 41.

⁸² BÖNNEN, Gerold – "Zwischen Konflikt und Zusammenleben...", p. 83.

⁸³ BÖNNEN, Gerold – "Kampf um die Stadtherrschaft...", p. 72.

⁸⁴ BERNS, Wolf-Rüdiger – *Burgenpolitik und Herrschaft des Erzbischofs Balduin von Trier (1307-1354)*, Sigmaringen, Thorbecke, 1980, (liste de 168 châteaux et places fortifiées et de leurs relations féodales [*Lehnsreverse*] avec l'archevêque Baudouin de Trèves, p. 190-210, carte p. 211).

évêques et princes ecclésiastiques mais d'une façon beaucoup plus prononcée que la plupart des autres (arch-)évêques, il fit construire ou agrandir de très nombreux châteaux et places fortes supplémentaires⁸⁵. (À cet égard, la construction de châteaux, les princes ecclésiastiques ne se distinguaient souvent pas beaucoup de leurs concurrents princiers séculiers)⁸⁶. Au *Mittelrhein*, entre Bingen et Coblenz (Koblenz), au cours de plusieurs siècles, suite au morcellement territorial et à l'intérêt économique du Rhin (et à cause de l'existence de postes de péage), le nombre de châteaux construits par des seigneurs différents connut une vraie explosion⁸⁷. Pour illustrer l'enchevêtrement de conflits ecclésiastiques et séculiers particulièrement marquants, qui avaient des conséquences considérables pour les villes concernées, on peut citer l'exemple de la *Mainzer Stiftsfehde* de 1459-1463.

2. Luites de pouvoir et faides: *Mainzer Stiftsfehde*⁸⁸ (1459-1463) et tentative de convoquer un concile à Bâle (1482-1484).

À l'origine de la *Mainzer Stiftsfehde* (1459-1463)⁸⁹, il semblait s'agir d'un conflit ecclésiastique. En 1459, Diether d'Isenburg-Büdingen fut élu archevêque de Mayence et, en 1460, confirmé par le pape Pie II (1458-1464). À la suite de querelles politiques et de débats autour de sa taxe de confirmation à payer à Rome, qui fut doublée et fixée à 10.000 Gulden, il fut déposé en 1461 par le pape. Après sa déposition, le chapitre cathédral élit son rival Adolphe II de Nassau (†1475), qui fut à son tour confirmé par le pape et intronisé dans son archevêché. Les deux concurrents recherchèrent une

⁸⁵ Sur ces faides, menées non seulement contre des adversaires nobles, mais également contre l'archevêque de Cologne, voir: EULENSTEIN, Julia – *Territorialisierung mit dem Schwert? Die Fehdeführung des Trierer Erzbischofs Balduin von Luxemburg (1307/8-1354)*. Coblenz: Verlag der Landesarchivverwaltung, 2013, à propos de Cologne (p. 144; p. 148) et de la ville de Boppard (p. 415).

⁸⁶ Sur la *Burgenpolitik* des princes séculiers, voir par exemple: FEHRENBACH, Bernd – *Die Burgenpolitik der Landgrafen von Hessen (1263-1413)*. Marburg: Hessisches Landesamt für Geschichtliche Landeskunde, 2012.

⁸⁷ Voir les cartes suivantes: THON, Alexander – "Burgen am Mittelrhein". In *Internetportal Rheinische Geschichte* [en ligne] [Consulté le 19 mai 2024] disponible sur <https://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Epochen-und-Themen/Themen/burgen-am-mittelrhein/DE-2086/lido/57d11eca54e538.70270242> (avec cartes sur les 11^e, 12^e, 13^e, 14^e et 15^e siècle).

⁸⁸ Il n'y a pas de traduction adéquate en français: "faide lié à des conflits de pouvoir à propos du territoire ecclésiastique de l'archevêque de Mayence".

⁸⁹ Sur ce conflit, voir: MATHEUS, Michael – "Vom Bistumsstreit bis zur Mainzer Stiftsfehde: Zur Geschichte der Stadt Mainz 1328-1459". In DUMONT, Franz; SCHERF, Ferdinand; SCHÜTZ, Friedrich (dir.) – *Mainz, die Geschichte der Stadt*. 2^e éd., Mayence: von Zabern, 1999, pp. 171-204; SPRENGER, Kai-Michael – "Die Mainzer Stiftsfehde 1459-1463". In *Mainz, die Geschichte der Stadt*, pp. 205-225; carte: "Erzbistum und Kurfürstentum Mainz sowie Reichsabtei Fulda um 1500 [Archevêché et principauté ecclésiastique de Mayence avec l'abbaye impériale de Fulda vers 1500]". In GATZ, Erwin, coll. BORDKORB, Clemens; FLACHENECKER, Helmut (dir.) – *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*. Fribourg-en-Brisgau: Herder, 2004, p. 903; carte accessible in JÜRGENSMEIER, Friedhelm – "Mainz, Erzbistum: Sprengel und Verwaltung" [en ligne]. [Consulté le 23 décembre 2021] disponible sur: *Historisches Lexikon Bayerns*: http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz,_Erzbistum:_Sprengel_und_Verwaltung; Erzbistum Mainz: <https://www.dilibri.de/rlb/content/pageview/2329586>; JÜRGENSMEIER, Friedhelm (dir.) – *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*. vol. 1, Würzburg: Echter, 2000.

solution militaire. Ils se procurèrent des alliés et, pour trouver les fonds nécessaires, mirent en gage des possessions territoriales de leur territoire ecclésiastique (*Erzstift*). Dans un premier temps, une victoire militaire à Seckenheim près de Mannheim, le 30 juin 1462, sembla décider de cette guerre en faveur d'Isenburg, pourtant excommunié par le pape et banni par l'empereur. Mais le 28 octobre 1462, l'archevêque Adolphe II réussit à conquérir la ville de Mayence qui avait choisi de soutenir son adversaire et décida définitivement la querelle pour lui-même. Le vrai perdant de ce conflit fut la ville de Mayence qui fut mise à sac par les troupes au service du candidat à l'archevêché victorieux Adolphe de Nassau et perdit ses libertés octroyées en 1244 par l'archevêque Siegfried III d'Eppstein (épisc.:1230-1249) et son statut de ville libre. Des centaines de citoyens, dont tous ceux qui avaient tenu le parti de Diether d'Isenburg et de nombreux membres de familles appartenant à l'élite urbaine furent bannis. Désormais Mayence perdit son statut de ville libre et fut pleinement intégrée dans le territoire archiépiscopal dont elle devint la capitale. En 1463, Diether d'Isenburg renonça à ses prétentions à l'office archiépiscopal et fut dédommagé avec une principauté créée à partir des éléments du territoire archiépiscopal. Pour remédier à ces pertes, après la mort de son adversaire Adolphe, en 1475, le chapitre cathédral l'élut à nouveau. Néanmoins, la ville de Mayence ne recouvrit plus son ancien statut. En 1477, l'archevêque y fonda une université et, en 1480, il y construisit sa résidence, la *Martinsburg*⁹⁰. Si ce conflit avait mobilisé les acteurs politiques de toute une région et occupé le pape et l'empereur, la tentative avortée de convoquer un concile à Bâle (1482-1484) engendra une querelle directe entre l'empereur Frédéric III et Sixte IV. La ville concernée, Bâle, vécut des moments difficiles⁹¹.

En 1482, au *Münster* de Bâle, Andreas Jamometić, l'archevêque de la Krajina (*archiepiscopus Craynensis*), un territoire de frontière, placé sous protection vénitienne, située au nord de l'Albanie actuelle et au sud du Monténégro⁹², se présenta comme diplomate impérial et appela à un nouveau concile. Dans les années 1478-1481, il avait réellement été chargé de défendre les intérêts de l'empereur Frédéric III (†1493) à la cour papale. À cause de sa critique de Sixte IV, il fut emprisonné, puis, en 1481, délivré après une intervention de l'empereur. Par la convocation d'un nouveau concile, il souhaitait poursuivre la réformation des abus de l'Église et la défense et reconquête de territoires chrétiens perdus. Son initiative fut d'abord accueillie favorablement à Bâle même et à Venise et elle fut attentivement observée par plusieurs princes étrangers. Cependant,

⁹⁰ JÜRGENSMEIER, Friedhelm – "Mainz, Erzbistum/Erzstift: Politische Geschichte (Spätmittelalter)" [en ligne] [Consulté le 14 décembre 2023] disponible sur *Historisches Lexikon Bayerns*, [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz,_Erzbistum/Erzstift:_Politische_Geschichte_\(Sp%C3%A4tmittelalter\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mainz,_Erzbistum/Erzstift:_Politische_Geschichte_(Sp%C3%A4tmittelalter)).

⁹¹ PETERSOHN, Jürgen – *Reichsrecht versus Kirchenrecht. Kaiser Friedrich III im Ringen mit Papst Sixtus IV. um die Strafgewalt über den Basler Konzilspronuntiator Andreas Jamometić 1482-1484. Forschungen und Quellen*. Cologne; Weimar; Vienne: Böhlau, 2015.

⁹² PETERSOHN, Jürgen – *Reichsrecht...*, p. 9.

du point de vue juridique respectif du pape et de l'empereur, l'action était entièrement illégitime et condamnable et son auteur fut incarcéré en décembre 1482. Le pape exigea l'extradition de Jamometić et son transfert à Rome. D'après lui, il s'agissait d'un crime de lèse-majesté (contre la majesté divine). Du point de vue de Frédéric, ce crime fut commis contre la majesté impériale, un fait qui déclencha un conflit de compétence entre les deux pouvoirs. Finalement, tout en maintenant sa position de principe, le pape renonça à sa demande d'extradition. Un compromis prévoyait que Jamometić serait jugé et puni à Bâle. Sa mort – on le trouva pendu dans sa cellule – et celle du pape mirent fin au conflit. L'argumentation de Sixte IV et de l'empereur remit à l'actualité des problèmes de principe déjà discutés à l'époque des Staufen, (*Staufer*) à l'époque des empereurs Frédéric Barberousse et Frédéric II et de la querelle des Investitures. Le déroulement du conflit présente également des liens avec l'histoire urbaine en tant qu'exemple bien documenté de politique étrangère de la part de Bâle. Il montre également des parallèles avec les procès politiques contre le cardinal Jean Balue et contre Guillaume de Haraucourt, évêque de Verdun, qui furent poursuivis pour crime de lèse-majesté par le roi français Louis XI (règne: 1461-1483). Jean Balue, cardinal et évêque d'Angers (†1491), avait su gagner la confiance du roi qui lui avait octroyé des offices comme membre de son conseil, *maître clerc* à la *chambre des comptes* et au Parlement de Paris, ainsi que d'autres revenus et preuves de la faveur royale. En avril 1469, les deux évêques furent arrêtés. Mais, contrairement au cas de Bâle, ce procès ne posa pas de problèmes particuliers aux villes concernées, dont Tours, où ils furent incarcérés⁹³. Dans le cas français, la direction du procès et des opérations qui y furent liées resta entièrement dans les mains du roi et de ses officiers. Dans le cas de Bâle, en écrivant que, dans cette affaire, la ville ne pouvait pas se référer à l'autorité de l'empereur, le nonce du pape Bartholomeo Marasca avertit le maire et le conseil: il ne fallait en aucun cas refuser de livrer le criminel de lèse-majesté au pape⁹⁴. Dans le cas de Jamometić, Bâle était menacée dans ses intérêts vitaux et économiques par l'interdit du pape et la réaction de ses propres voisins de la région de l'*Oberrhein*. Par exemple, le 25 août 1425, en sa qualité d'empereur, Frédéric III écrivit aux villes de Guebwiller, Rouffach, Saint-Ursanne et Delémont parce qu'en dépit de son interdiction, elles avaient appliqué les sanctions du nonce papal contre Bâle et exclu ses citoyens de leurs villes. À cause de cette transgression, le procureur fiscal impérial devait convoquer ces villes désobéissantes devant la cour impériale⁹⁵. Il y eut des activités intenses d'envoyés urbains de Bâle, des membres du gouvernement et de l'élite. Frédéric III intervint en faveur de la ville, qui, tout en essayant au mieux de défendre ses propres intérêts, fut prise au piège entre les deux pouvoirs. Sixte IV mena

⁹³ Sur ce procès, voir: *Procès politiques au temps de Louis XI: le cardinal Balue: lèse-majesté en débat*. Éd. Joël BLANCHARD; Pierre-Anne FORCADET, coll. Axel DEGOY. Genève: Droz, 2022.

⁹⁴ Document n° 41, 30 juillet 1483. In PETERSOHN, Jürgen – *Reichsrecht...*, pp. 223-226.

⁹⁵ Document n° 46, 25 août 1483. In PETERSOHN, Jürgen – *Reichsrecht...*, pp. 242-244.

une politique oscillante, entre menaces et promesses de privilèges. Comme à Worms, dans certaines phases du conflit, l'invention de l'imprimerie fut mise au profit. Dans le cas français du cardinal Balue et dans le cas de Bâle l'argumentation juridique fut semblable. En France, ceci valut particulièrement pour l'argumentation d'un mémoire du chancelier Pierre d'Oriole sur le traitement juridique du crime de lèse-majesté, à propos de la délimitation des compétences de la juridiction ecclésiastique et séculière, ainsi que sur les *cas privilégiés* royaux et sur les devoirs du *rex christiniassimus* à l'égard de l'Église, son royaume et ses sujets. Dans le cas de Jamometić, dans l'Empire, la production rhétorique des trois parties, le pape, l'empereur et Bâle, fit appel à l'honneur respectif, la *res publica christiana*, la nation germanique, les devoirs des sujets à l'égard du Saint-Empire et ceux d'un prince chrétien, etc.

3. Faire face à la Réforme: les tribulations de Francfort-sur-le-Main.

Le cas de Francfort illustre les problèmes liés à la question de l'introduction de la Réforme religieuse dans une ville. À la fin du Moyen Âge, la vie urbaine de Francfort fut dominée par trois éléments: son statut de ville d'empire, celui de lieu des élections royales et comme ville de foires importantes⁹⁶. Vers 1500, la ville avait environ 10 000 habitants, dont environ 300 membres du clergé⁹⁷. À cette époque, ces derniers furent les crédeturs principaux de la population endettée et, dans la vie politique urbaine, la solution des dettes éternelles (*ewigen Zinsen*) devint une revendication importante qui fut souvent exprimée par les bourgeois. À cette époque, Francfort fut exposé à des pressions économiques de l'archevêque de Mayence, le co-margrave Albrecht von Brandenburg qui fut en même temps chancelier de l'Empire (*Reichserzkanzler*), cardinal et archevêque de Magdebourg et de Halberstadt⁹⁸. Les offices des curés des paroisses furent administrés par le chapitre Saint-Barthélemy et le conseil urbain n'y avait pas droit. Contrairement à d'autres villes comparables, où il y eut de nombreuses églises paroissiales, le fait qu'à Francfort, toutes les autres églises étaient sujettes à Saint-Barthélemy renforça encore les conflits internes entre le conseil urbain et les parties de la population qui étaient favorables à l'introduction de la Réforme religieuse. Le conseil urbain hésita à toucher aux droits du *Stift* de Saint-Barthélemy puisque ce dernier également responsable pour l'église Saint-Barthélemy, le lieu des élections des rois des Romains. Ces élections donnaient lieu à des cérémonies suivant la liturgie

⁹⁶ Sur la fin du Moyen Âge, voir: BUND, Konrad – "Frankfurt am Main im Spätmittelalter 1311 – 1519". In FRANKFURTER HISTORISCHE KOMMISSION (dir.) – *Frankfurt am Main. Die Geschichte der Stadt in neun Beiträgen*. Sigmaringen: Thorbecke, 1991, pp. 53- 149;

⁹⁷ JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main im Zeitalter der Reformation (um 1500-1555)". In FRANKFURTER HISTORISCHE KOMMISSION (dir.) – *Frankfurt am Main...*, pp. 151-204, ici p. 157.

⁹⁸ JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", p. 157.

catholique⁹⁹.

Au début de la réforme religieuse, aussi bien Martin Luther (1483-1546) que l'empereur Charles V (1500-1558, élu empereur en 1519) essayèrent de s'immiscer dans la politique religieuse de Francfort. En 1521, sur son chemin vers la célèbre diète de Worms, Luther passa deux fois par Francfort. À la foire d'automne de 1520 furent vendus 1400 exemplaires d'écrits réformateurs. En dépit des interdictions de la doctrine de Luther par l'édit de Worms, le ban par l'empereur et la condamnation de ses écrits, ces derniers furent beaucoup lus, surtout dans le patriciat urbain de Francfort. En 1522-1524, avec l'approbation du politicien urbain Hammann von Holzhausen, responsable pour le monastère de femmes de Sainte-Catherine (de l'ordre Teutonique, lié à un hôpital fondé par le patricien Wicker Frosch), il y eut pour la première fois une prédication réformatrice par deux prêcheurs extérieurs dans son église – avec des attaques contre le célibat et la dévotion aux saints ainsi que la revendication de ne plus payer des cens au clergé. En 1523, ce furent des revendications du libre choix des curés par les paroissiens et des tentatives d'introduire ce procédé en cas de postes libres. On expulsa de la *Sachsenhäuser Dreikönigskirche* les chapelains catholiques envoyés par le chapitre de Saint-Barthélemy et on perturba le service divin. En 1525, le curé de Saint-Barthélemy fut contraint de s'enfuir¹⁰⁰. (**Fig. 3** Image Francfort-sur-le-Main avec église Saint-Barthélemy). Peu à peu, les idées réformatrices commencèrent à se répandre parmi les couches moyennes et populaires. Mais, tiraillé entre des intérêts contradictoires et confronté aux menaces d'une intervention de l'archevêque de Mayence et à des mandats impériaux, en 1523/24, le conseil urbain essaya d'abord d'éviter de se prononcer clairement sur la question religieuse. À l'époque de la guerre des Paysans, en avril 1525, Francfort connut une révolte des métiers qui commença par des actions des habitants de Sachsenhausen et des faubourgs avec des actions contre le clergé et le gouvernement patricien et qui finit avec le contrôle de la ville par les métiers qui avaient pris les armes. Une commission de 61 élus fut créée et clergé et conseil acceptèrent une liste de 46 articles qui furent aussitôt imprimés. Ces revendications étaient apparentées aux douze articles des paysans en Haute Souabe et légitimées par le renvoi à l'Évangile, par exemple: la libre élection des curés, l'abolition des rentes permanentes (*ewige Zinsen*), la participation du clergé aux charges urbaines, l'emploi de fondations pieuses pour la charité publique, le rabais d'impôts indirects et la taxation plus équitable en fonction des possessions, l'usage de prés et forêts, des mesures contre les Juifs, davantage de droits pour les corporations de métier, des mesures contre la corruption, le népotisme et la cooptation du conseil urbain¹⁰¹. Fin

⁹⁹ JAHNS, Sigrid – *Frankfurt, Reformation und Schmalkaldischer Bund. Francfort-sur-le-Main: Kramer*, 1976, p. 28.

¹⁰⁰ JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", pp. 162-165.

¹⁰¹ JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", pp. 165-170.

1525, il y eut des réformes de l'église urbaine et du clergé par le conseil urbain.

À la suite de la répression de la guerre des Paysans et en raison de la pression militaire d'une coalition de princes victorieux dont l'archevêque de Trèves, l'évêque de Strasbourg (en tant que lieutenant de l'archevêque de Mayence), le climat politique changea. Les 46 articles furent abolis et le gouvernement du patriciat rétabli. Néanmoins, en 1525, ce dernier appela en permanence deux prédicateurs protestants (plutôt inspirés par Zwingli que par Luther)¹⁰². Cependant, les conflits ne finirent pas. En 1526, à cause de résistances, il fut impossible de remplacer le curé de la paroisse de Saint-Barthélemy et ce poste resta inoccupé jusqu'en 1548. Le conseil essaya d'afficher une politique aussi neutre que possible, surtout parce que l'archevêque de Mayence exerçait des pressions (y compris par des sanctions économiques dont la coupure des fournitures de bois). Il demanda la suppression du mouvement réformateur et brandit la menace de la suppression des privilèges des foires par l'empereur. En 1526-1528, la réforme fit des progrès par petits pas: des baptêmes, mariages et célébrations de la cène non officielles, des perturbations de processions et messes, l'emploi de deux autres prédicateurs protestants supplémentaires, la dissolution de confréries spirituelles de laïques, la contribution des moines aux charges urbaines, etc. Les mesures du conseil urbain furent à l'origine de deux procès de l'archevêque de Mayence contre la ville devant le *Reichskammergericht*, la cour de justice suprême de l'empire. La sanction demandée fut la suppression du privilège de foires¹⁰³.

Quand, en 1530, la diète d'Augsbourg décida le renouvellement de l'édit de Worms de 1521 et le rétablissement de l'état religieux antérieur, Francfort refusa d'admettre ces dispositions, mais ne rejoignit pas officiellement une des confessions représentées à Augsbourg. Suite aux sanctions arrêtées à Augsbourg, en 1530/1531, sous la direction de la Hesse et de l'électeur de Saxe, plusieurs princes, comtes et villes protestantes formèrent la ligue de Schmalkalde, mais en dépit d'invitations, Francfort n'en devint pas membre. En 1531/1532, il y eut des empêchements au service religieux des membres du couvent de Saint-Barthélemy et, à Noël, des destructions d'images iconoclastes qui firent l'objet d'une condamnation de la part de Luther, qui fut distribuée dans l'Empire. En avril 1533, le conseil interdisit la messe catholique et les adversaires de la ville décrétèrent l'arrêt des fournitures en bois. Ils introduisirent un troisième procès devant le *Reichskammergericht* pour rupture de la paix territoriale afin de re-introduire l'état ancien. Finalement, en 1536, la ville devint membre de la ligue de Schmalkalde. Les deux couvents féminins Sainte-Catherine et *Weißfrauen* (Dames blanches) furent dissouts et transformés en maisons charitables pour citoyennes pauvres âgées. Il y eut des enclaves catholiques et de nombreux conflits à propos de biens ecclésiastiques. Finalement, après des succès militaires de l'empereur dans le sud de l'Allemagne, en

¹⁰² JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", pp. 171.

¹⁰³ JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", pp. 171-179.

1546 Francfort se soumit. La ville fut occupée pendant neuf mois et dut payer une amende. En 1547, la victoire définitive de l'empereur dans la bataille de Mühlberg mit fin à la ligue de Schmalkalde. Dans les années suivantes, l'empereur essaya en vain de rétablir l'unité ecclésiastique. Francfort réadmit le service religieux catholique et rendit l'église St Barthélémy aux catholiques. En revanche, à la suite de la paix de religion d'Augsbourg (1555), la ville devint durablement une localité de confession mixte avec une prépondérance luthérienne. Jusqu'en 1806 des catholiques ne pouvaient pas être élus au conseil ou exercer d'offices urbains. En 1562, les élections royales / impériales eurent lieu dans la ville¹⁰⁴.

Conclusions.

Les exemples qui viennent d'être présentés se réfèrent à plusieurs aspects de la coexistence entre le clergé – et, dans les villes épiscopales, son représentant le plus marquant, l'évêque ou archevêque – et la ville et son conseil urbain. Longtemps, l'historiographie souligna surtout les nombreux conflits et le fait que plusieurs évêques et archevêques durent quitter temporairement ou durablement la ville de leur siège – ou, à l'inverse, réussirent à s'approprier une ancienne ville libre comme Mayence.

Les cas de Francfort et de Worms et de leurs processions 'alternatives' appuyés sur les ordres mendiants et leur réussite à garder l'emprise décisive sur le droit urbain, ou, dans le cas de Francfort, au moins sur une grande partie de la décision sur la voie religieuse à suivre, montrent qu'il faut nuancer ce tableau. Les gouvernements urbains et les élites pouvaient être très liés à certaines institutions religieuses qu'ils avaient dotées de riches fondations, qui leur donnaient des crédits et où étaient parfois entrés ou enterrés leurs parents. Les cloches, particulièrement celles de la cathédrale, utilisées à des fins religieuses, mais aussi pour convoquer des assemblées communes du clergé et du peuple urbain ou des assemblées séculières urbaines, voire insurrectionnelles, pouvaient devenir des symboles extérieurs ambigus de la religion civique. La décision sur l'introduction de la Réforme posa de grands problèmes aux villes. La présence de deux confessions différentes rendit difficile l'exercice pratique de la religion civique: comment pouvait-on réconcilier à Francfort le fait d'être la ville des élections royales (dont le cérémoniel était basé sur la liturgie catholique) et de fortes sympathies protestantes dans le patriciat? Comment pouvait-on rester proche d'un empereur catholique? Au milieu de ces tribulations, le conseil essaya d'abord d'adopter une attitude aussi neutre que possible. Le sort de Mayence et les conséquences de conflits ecclésiastiques qui pouvaient en même temps revêtir la forme de faides et de conflits dynastiques montrent encore une fois le lien étroit entre pouvoir ecclésiastique et

¹⁰⁴ Résumé des événements d'après: JAHNS, Sigrid – "Frankfurt am Main...", pp. 179-203.



Fig. 1 – Spire, cathédrale “St. Maria und St. Stephan” (catholique). Photo: Gisela Naegle, printemps, 2023.



Fig. 2 – Église de Friedberg, aujourd’hui: “Evangelische Stadtkirche Unserer Lieben Frau” (église protestante de Notre Dame). Photo: Gisela Naegle, printemps 2024.



Fig. 3 – Francfort-sur-le-Main avec église “Dom” St. Bartholomäus (catholique, église Saint-Barthélemy), lieu des élections du roi des Romains. En dépit de la désignation comme “Dom”, il ne s’agissait pas d’une église épiscopale. Au Moyen Âge, le siège de l’archevêque du diocèse était à Mayence. Photo: Gisela Naegle, 2021.

D. Jorge de Melo, o Mosteiro de São Bernardo de Portalegre e o monaquismo feminino cisterciense nos alvores de Quinhentos

Luís Miguel Rêpas¹

Ana Santos Leitão²

Resumo

D. Jorge de Melo, sendo um distinto prelado cuja ação se associa a diversos mosteiros, à diocese da Guarda ou ao serviço régio, numa época em que os interesses pessoais mais se enraizam no mundo religioso, não mereceu, ainda, um estudo condizente com o seu protagonismo. As informações sobre a sua vida encontram-se dispersas e, nalguns casos, praticamente inéditas. Procuraremos, por isso, traçar o seu perfil e o seu percurso para compreendermos as suas motivações na fundação do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre, onde instalou uma comunidade cisterciense feminina. D. Jorge de Melo retoma as fundações cistercienses dois séculos passados sobre a última fundação medieval, em Odivelas, datada de 1295, por iniciativa de D. Dinis. Tal como o referido monarca, também D. Jorge de Melo concede uns estatutos às monjas da comunidade que instituiu em Portalegre, em 1531, em que a principal preocupação se mantém exatamente a mesma: o cumprimento rigoroso da clausura. Neste trabalho, procuraremos, ainda, aclarar os antecedentes da fundação do Mosteiro de Portalegre e o processo de instalação da sua comunidade de religiosas, mostrando, por um lado, como as principais preocupações do seu fundador se articulam com o estado do monaquismo feminino cisterciense português nas primeiras décadas de Quinhentos e, por outro, como a ação de D. Jorge de Melo, fruto de uma estratégia de afirmação

¹ Investigador do Centro de História da Sociedade e da Cultura (FLUC) e colaborador do Instituto de Estudos Medievais (NOVA FCSH). Investigador do projeto *Books, rituals and space in a Cistercian nunnery. Living, praying and reading in Lórvão, 13th-16th centuries* (<https://doi.org/10.54499/PTDC/ART-HIS/0739/2020>), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do qual desenvolveu este trabalho.

² Investigadora do Centro de História da Universidade de Lisboa (FLUL) e colaboradora do Instituto de Estudos Medievais (NOVA FCSH) e do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (UE). Investigadora do Projeto *Think big on small frontier towns: Alto Alentejo and Alta Extremadura leonesa (13th-16th centuries)* (<http://doi.org/10.54499/PTDC/HAR-HIS/3024/2020>).

peçoal e da sua descendência, contribuiu decisivamente para o crescimento deste espaço urbano e para a elevação de Portalegre a cidade.

Palavras-chave

Clausura feminina; Estatutos monásticos; Reforma monástica; Barregãs de eclesiásticos; Implantação urbana.

D. Jorge de Melo, the convent of São Bernardo de Portalegre and Cistercian female monasticism at the dawn of the 16th century.

Abstract

D. Jorge de Melo, a distinguished prelate whose work was associated with various monasteries, the diocese of Guarda and the royal service, at a time when personal interests were more deeply rooted in the religious world, has not yet been studied in a manner befitting his prominence. Information about his life is scattered and, in some cases, practically unknown. We will therefore try to trace his profile and his journey in order to understand his motivations in founding the convent of São Bernardo de Portalegre, where he accommodated Cistercian nuns. Jorge de Melo took over the Cistercian foundations two centuries after the last medieval foundation in Odivelas, in 1295, on the initiative of King Dinis. Like the aforementioned monarch, D. Jorge de Melo also granted statutes to the nuns of the community he established in Portalegre in 1531, in which the main concern remained exactly the same: the strict fulfilment of the cloister. In this work, we will also try to clarify the background to the foundation of the convent of São Bernardo and the process of installing its community of nuns, showing, on the one hand, how the main concerns of its founder are articulated with the state of Portuguese female Cistercian monasticism in the first decades of the 16th century and, on the other, how the actions of D. Jorge de Melo (the result of a strategy of personal affirmation and that of his descendants) contributed decisively to the growth of this urban space and to the elevation of Portalegre to a city.

Keywords

Women's enclaustration; Monastic statutes; Monastic reform; Ecclesiastical barregans; Urban development.

Este estudo centra-se na figura de Jorge de Melo e no mosteiro que ele fundou em Portalegre, para receber monjas da Ordem de Cister, com a invocação de Nossa Senhora da Conceição e de São Bernardo.

Quando nos interessámos por Jorge de Melo estranhámos que um tão distinto prelado, cuja ação se associa a diversos mosteiros (como o de Pombeiro, o de Alcobaça e o de São Bernardo de Portalegre), bem como à diocese da Guarda e, inclusivamente, ao serviço régio, numa época em que os interesses pessoais (ou individuais) mais se enraizavam no mundo religioso, não tivesse, ainda, merecido um estudo condizente com o seu protagonismo. Rapidamente percebemos que as informações sobre a sua vida se encontravam dispersas e, nalguns casos, praticamente inéditas. As melhores sínteses sobre Jorge de Melo encontram-se, atualmente, num pequeno trabalho, com mais de trinta anos, de Joaquim Chorão Lavajo, dedicado ao Mosteiro de São Bernardo de Portalegre³, num artigo, também com trinta anos, de Manuel Inácio Pestana, sobre a presença de D. Jorge de Melo em Portalegre⁴, e na obra de José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*⁵, ou num outro texto deste último autor, que reúne mais informação sobre este prelado, recentemente publicado na obra *Guarda. Das origens à atualidade*⁶. Assim, o seu contexto familiar, a sua ação como bispo da Guarda e o seu relacionamento com o Cardeal de Alpedrinha e com a Corte encontram-se já perfeitamente explorados por José Pedro Paiva. Faremos, por isso, apenas, um breve resumo de alguns desses aspectos biográficos, que ajudam a conhecer a personagem, e concentraremos a nossa atenção noutras dimensões de Jorge de Melo, que aqui mais nos interessam, porque o ligam ao mundo cisterciense e porque nos ajudam a compreender melhor o impacto da sua presença em Portalegre e a importância do seu Mosteiro de São Bernardo, que não se limitou, obviamente, a ser um espaço de culto. Falaremos também neste texto, ainda que de forma breve, de Helena de Mesquita, amante de Jorge de Melo, que desempenhou um papel de enorme importância em todo este processo.

1. A família de D. Jorge de Melo e a sua vida até 1519.

Jorge de Melo teve Simão como nome de baptismo, nasceu na cidade de Évora e era um dos muitos filhos de Garcia de Melo, alcaide-mor de Serpa, e de Filipa

³ LAVAJO, Joaquim Chorão – “O Mosteiro de S. Bernardo de Portalegre. Contributo para a sua história”. In *Actas. Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*. Vol. I. Ourense: Ediciones Monte Casino, 1992, pp. 623-633.

⁴ PESTANA, Manuel Inácio – “D. Jorge de Melo em Portalegre: O bispo, a história e a arte”. *Ibn Maruán* 4 (1994), pp. 95-113.

⁵ PAIVA, José Pedro – *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, pp. 294-295 e 580. Disponível online em <https://ucdignalis.uc.pt/pombalina/item/54656>.

⁶ PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica”. In SOUSA, Fernando de (coord.) – *Guarda. Das origens à atualidade*. Parte II – *A Guarda no Antigo Regime (séculos XVI a 1820)*. Guarda: Município da Guarda, 2024, pp. 708-767, particularmente as pp. 719-723. Agradecemos ao Doutor José Pedro Paiva por nos ter disponibilizado este texto antes da sua publicação.

Pereira da Silva⁷. Segundo Cristóvão Alão de Moraes, Garcia de Melo “serviu ao Infante D. Fernando (pai de el-Rei D. Manuel)”, senhor de Serpa, “foi Comendador de Langroiva, uma das grandes Comendas da Ordem de Cristo” e, de acordo com “alguns nobiliários”, terá sido, “algum tempo, Porteiro-mor de el-Rei D. João, o 2.^o”⁸.

O seu avô paterno, João de Melo, para além de também ter sido alcaide-mor de Serpa, fora ainda copeiro-mor de D. Afonso V⁹. A alcaidaria de Serpa, depois de João de Melo (o seu avô) e de Garcia de Melo (o seu pai), manter-se-ia na família, sendo herdada pelo seu irmão mais velho, Henrique de Melo. Um outro seu irmão, também chamado Jorge de Melo, foi, segundo Alão de Moraes, porteiro-mor de D. Manuel I, sendo ainda por este monarca designado para o cargo de monteiro-mor, que manteve no reinado de D. João III, integrando, igualmente, o seu Conselho¹⁰.

De ascendência ilustre, mas não sendo o primogénito, Simão de Melo, como ainda se chamava, frequentou os estudos em Paris e foi viver, depois, para Roma, colocando-se na *entourage* do Cardeal D. Jorge da Costa. Segundo Alão de Moraes, o Cardeal de Alpedrinha colocou-o no governo do mosteiro beneditino de Pombeiro, o que se confirma por documento de 1502¹¹. O Cardeal D. Jorge da Costa, em 1505, havia

⁷ SANTOS, Frei Manoel dos – *Alcobaça Illustrada. Noticias e Historia dos Mosteyros e Monges insignes Cistercienses da Congregaçam de Santa Maria de Alcobaça da Ordem de S. Bernardo nestes Reynos de Portugal e Algarves*. Primeira Parte. Coimbra: Oficina de Bento Seco Ferreyra, 1710, p. 317; SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça, da congregação Cisterciense de Portugal, para servir de continuação á Alcobaça illustrada do chronista mor Fr. Manoel dos Sanctos*. Lisboa: Na impressão Regia, 1827, p. 149.

⁸ MORAES, Cristóvão Alão de – *Pedatura Lusitana*. Vol. I. Braga: Carvalhos de Basto, 1997, p. 278. Manuel de Sampayo Pimentel Azevedo Graça, em “Santa Marinha de Vila Marim: em torno de um brasão-de-armas”. *Genealogia & Heráldica* 7/8 (2002), p. 108, diz que “Garcia de Mello [...] foi, também, Copeiro-Mor d’El-Rei D. Afonso V”, por confusão com seu pai, João de Melo, devido a uma má interpretação do texto genealógico de Cristóvão Alão de Moraes.

⁹ MORAES, Cristóvão Alão de – *Pedatura Lusitana*, vol. I, p. 275.

¹⁰ MORAES, Cristóvão Alão de – *Pedatura Lusitana*, vol. I, p. 285; Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Códice 1481 (Manuel de Figueiredo, *Bispos cistercienses portugueses, ou memorias para o seu catalogo*), fl. 16. De facto, documenta-se um Jorge de Melo como porteiro-mor (1516-1518) e monteiro-mor do reino (1522-1535), mas para a mesma cronologia registam-se, igualmente, outros fidalgos da casa real seus homónimos, nomeadamente como mestre-sala do rei (1498-1508) e mestre-sala da rainha (1523) (Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mc. 30, n.º 103, de 1524; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 65, n.º 33, de 1516; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 74, n.º 107, de 1518; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 100, n.º 104, de 1522; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 115, n.º 23 e 24, de 1524; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 122, n.º 158, de 1525; Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 200, n.º 41, de 1535, entre muitos outros).

¹¹ Lisboa, Torre do Tombo, *Bulas*, mc. 33, n.º 15, de 30 de dezembro de 1502. Trata-se de um instrumento do tempo do pontificado de Alexandre VI pelo qual Simão de Melo, abade de Santa Maria de Pombeiro, se obrigou a pagar ao Cardeal D. Jorge, setenta ducados que lhe foram postos de pensão nos frutos do dito mosteiro. Não se sabe com segurança até que data Simão (ou Jorge) de Melo manteve a comenda de Pombeiro. Frei António da Assunção Meireles diz que ainda é mencionado como abade comendatário de Pombeiro num prazo de 16 de abril de 1506. Pode, assim, durante algum tempo, ter acumulado duas comendas, uma vez que passou a ser abade comendatário de Alcobaça em 1505 (e não em 1506, como se encontra registado nalguns trabalhos). A comenda do mosteiro de Pombeiro passou, então, para as mãos do seu primo João de Mello e Sampayo, que também foi abade comendatário do mosteiro de Caramos e que Frei António da Assunção Meireles documenta no de Pombeiro em 31 de maio de 1508, sucedendo-lhe, depois, o seu filho Antonio de Mello (1526-1556) (MEIRELES, Frei António da Assunção – *Memórias do Mosteiro de Pombeiro*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1942,

ainda de renunciar à comenda do mosteiro de Alcobaça a seu favor¹². Nessa altura, Simão de Melo acabou por professar como monge da Ordem de Cister, abandonando, então, o nome de baptismo e tomando o do seu protetor, e passando, assim, a chamar-se Jorge de Melo¹³. Manteve-se como abade comendatário de Alcobaça até 1519.

O governo do grande mosteiro de Alcobaça havia de projetar Jorge de Melo para um outro patamar social, a que muito poucos ascendiam, com repercussões ao nível do prestígio e do poder (real e simbólico), bem como ao nível da sua disponibilidade económica. O exercício deste cargo aproximou-o da Corte, tornando-se esmoler-mor de D. Manuel I e passando a fazer parte do seu Conselho¹⁴, para além de ser capelão-mor da rainha¹⁵.

Em Alcobaça, Jorge de Melo desenvolveu obras de vulto, que não cabem neste texto, uma vez que, só por si, poderiam ser objeto de um trabalho com estas dimensões. Lembramos apenas, a título de exemplo, que foi no seu abaciado que se desmantelou a capela dos reis, situada na galilé, à entrada da igreja, sendo, então, os túmulos dos reis D. Afonso II e D. Afonso III e das rainhas D. Urraca e D. Beatriz de Castela deslocados para o braço direito do transepto, onde já se encontravam os túmulos de D. Pedro I e D. Inês de Castro¹⁶.

A ação de Jorge de Melo também havia de ficar bem patente na igreja de Nossa Senhora da Ajuda, situada na Vestiaria, a escassos três quilómetros de Alcobaça, numa evidente iniciativa de afirmação pessoal. Após solicitar a intervenção de D. Manuel I para evitar a sobrecarga populacional junto ao Mosteiro de Alcobaça, a que o monarca

pp. 39-41; para as relações de parentesco entre os três abades comendatários, veja-se BESSA, Paula – “O mosteiro de Pombeiro e as igrejas do seu padroado: mobilidade de equipas de pintura mural”. In FERREIRA-ALVES, Natália Marinho (coord.) – *Artistas e artífices e a sua mobilidade no mundo de expressão portuguesa. Actas do VII Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte* (Porto, 2005). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, pp. 439-447, disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6168.pdf>, consultado em 26-09-2023).

¹² SANTOS, Frei Manoel dos – *Alcobaça Illustrada...*, p. 317.

¹³ Frei Fortunato de São Boaventura sugere que esta troca de nome terá ocorrido em Roma, mantendo a ideia de que o fez “em obsequio ao seu protector” (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 151, nota 3).

¹⁴ Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 24, doc. 65, de julho de 1510, publicado por GOMES, Saul António – *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal séculos XV e XVI*. Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico, 1998, p. 59, em que Jorge de Melo é identificado como esmoler-mor e conselheiro do rei. Os esmoleres-mores do reino eram os abades de Alcobaça desde o reinado de D. Dinis, segundo GOMES, Saul António – “Os Cistercienses em Portugal nos alvares da Época Moderna: o caso da Abadia de Alcobaça por 1519-1520”. *Lusitania Sacra* 36 (julho-dezembro 2017), p. 52, disponível em <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/5374/5195>.

¹⁵ Da rainha D. Maria, segundo PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, p. 719, a partir de Lisboa, Torre do Tombo, *Chancelaria de D. João III*, Livro 51, fl. 149v. Frei Fortunato de São Boaventura di-lo “Capellão Mor da Rainha D. Leonor, terceira mulher Del-Rei D. Manoel” (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 151).

¹⁶ SILVA, José Custódio Vieira da – *O Panteão Régio do Mosteiro de Alcobaça*. Lisboa: IPPAR, 2003, p. 32. Sobre as obras atribuídas a Jorge de Melo, acrescenta-se a notícia registada num antigo códice: “¶ Item a jgreja e crastas deste moesteyro, forão limpas e escodadas da parte, de dentro, por estar já tudo muito velho e sujo. em tempo de dom Jorge de Melo derradeiro abbad dalcobaça, e tãobem a mandou lagear, no año do snõr de. M.D.xiiij. pouco mais ou menos” (Lisboa, Torre do Tombo, *Ordem de Cister, Mosteiro de Lorrvão*, Livraria, Cód. 32).

assentiu por carta de 16 de março de 1506¹⁷, Jorge de Melo promoveu a construção da referida igreja, fazendo incluir as armas dos Melos no seu pórtico radiado de seis pontas, abaixo da esfera armilar do monarca, e, igualmente, no interior do templo, no fecho da abóbada da capela-mor¹⁸. Não muito longe de Nossa Senhora da Ajuda (a cerca de 500 metros), no Cidral, instalou Jorge de Melo a sua amante, Helena de Mesquita, numa quinta do Mosteiro de Alcobaça, que tinha “cassas e vinhas e pumar e lorangeyras e cydreyras e lymoeyros e romeyras e huma ffonte de mujta aguoa e algumas olyveyras e terras de pam pequenas”. O espaço edificado correspondia a “quatro cassas sobradadas”: “duas cameras que ffez o bispo fforadas e com suas janelas e bem guarneçydas e outras duas que ja estauam ffeitas e huma cassa dyanteira com huma chamjne grande terea e loguo huma camera terrea fforada de canas e ladrylhada e huma cozynha com sua chamjne grande e huma despensa e huma estrebarja pera duas bestas e outra cassa em que esta hum fforno de cozer pam e dyante da porta da cassa dyanteyra hum alpendre e dyante de totalas cassas o longuo delas huma latada de parreyras com hum peytoryll ao longuo em altura que se podem asentar nele”¹⁹. Aí criou Helena de Mesquita os cinco filhos que teve de Jorge de Melo: Bernardo, António, Joana, Francisca e Manuel²⁰. Helena de Mesquita ainda trazia “o asento do Cydrall” em 1520, quando Vasco de Pina escreveu a D. Manuel I a dar-lhe conta da situação: “quem o traz he Ellena de Mjzqujta emprazou lho o bispo e deu lho fftyossym e dyseram me que lho confyrmou o nunçyo o fforo que paga he oytauo o que rende he segumdo os

¹⁷ Frei Fortunato de São Boaventura menciona que a povoação de Alcobaça “se adiantára [...] com gente homisiada, que perturbava os Moradores, e inquietava os Religiosos”, em virtude do couto que existia na circunferência do Mosteiro de Alcobaça, pretendendo, por isso, Jorge de Melo “arredar a povoação das visinhanças do Mosteiro, e fundar huma Villa, que se chamasse de S. Bernardo, para a qual desejava que se transferissem as regalias do Couto, que se havia de extinguir” (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 150). Saul António Gomes transcreve parte da carta régia (GOMES, Saul António – “A Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobaça nos Séculos XVI e XVII: elementos para o seu conhecimento”. *Lusitania Sacra* 18 (2006), p. 383, nota 25).

¹⁸ SEQUEIRA, Gustavo de Matos – *Inventário Artístico de Portugal – Distrito de Leiria*. Vol. V, Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1955, pp. 22-23.

¹⁹ Vasco de Pina repete que o bispo só mandou acrescentar duas câmaras e esclarece, ainda, onde estavam localizadas as duas chaminés: “todas estas cassas estauam ja ffeitas somente as duas cameras que ja dysse que ffez o bispo e huma destas camaras tem chamjne e em outra camara das que estauam ja ffeitas ha outra chamjne” (Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mc. 26, n.º 74, de 28 de setembro de 1520, publicado por FARINHA, António Dias – “Feitos de Vasco de Pina em Marrocos e a sua acção na abadia de Alcobaça (documentos inéditos)”. In *Arquivos do Centro Cultural Português*. Vol. I, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, doc. X, p. 142).

²⁰ Veja-se a nota 34 deste trabalho. A memória de Helena de Mesquita permaneceu no Mosteiro de Alcobaça durante vários séculos, ainda que Frei Fortunato de São Boaventura, por lapso, lhe tenha chamado Inês de Mesquita e só soubesse da existência de três filhos: “existia defronte do Mosteiro huma D. Ignez de Mesquita, com quem o Abbadie tinha commercio illicito; e de que procedeo ter elle nada menos de tres filhos naturais” (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 151). A sua prole encontra-se profusamente documentada, mas não constituirá objeto de estudo neste trabalho, tendo em consideração a sua já longa extensão. A informação reunida sobre Helena de Mesquita, a descendência que teve de Jorge de Melo e as questões associadas à herança deste prelado serão, por isso, usadas num outro estudo, com objetivos diferentes deste.

anos e huns anos por outros pode render quinze mjl reais e daqui se paga o adobyo”²¹. De facto, a documentação do fundo do Mosteiro de Alcobaça confirma uma ligação de Jorge de Melo à quinta do Cidral, desde muito cedo, uma vez que aí expede um diploma sobre a administração do Mosteiro de Santa Maria de Seixa em 9 de setembro de 1506²².

O governo de Jorge de Melo foi, porém, interrompido pelos desígnios régios, em 1519. Aparentemente, contra a sua vontade, terá sido levado a renunciar ao cargo de abade de Alcobaça, recebendo, em troca, a direção da diocese da Guarda. D. Manuel I pretendia colocar a abadia de Alcobaça sob a sua tutela, talvez por influência da rainha D. Maria (segundo o cronista Frei Manoel dos Santos²³), e, para tal, não só a entregou ao Infante D. Afonso, tendo ele apenas dez anos de idade, como definiu um regimento para a sua administração temporal²⁴, na qual foi provido o cavaleiro Vasco de Pina, entre 1519 e 1531²⁵.

Não deixa de ser interessante verificar que uma das últimas ações de Jorge de Melo enquanto abade comendatário foi favorecer o seu irmão homónimo, fidalgo da casa de D. Manuel I, e Margarida de Mendonça, sua mulher, com o empraçamento de um casal na Ribeira de Monfalim, no termo de Alenquer, que pertencia ao Mosteiro de Alcobaça²⁶. Este diploma alinha-se, assim, com as acusações que lhe dirigiu Frei Fortunato de São Boaventura, a partir de uma sentença régia, dada em 1523, por D. João III, onde se mencionava que “nos quinze annos, que governára D. Jorge de Mello Bispo então da Guarda, elle como pessoa poderosa, contra vontade do Mosteiro, empraçava a creados, e parentes, destruia a fazenda, e até movel da hospedaria levava”²⁷.

2. Jorge de Melo (1519-1548) e a fundação do mosteiro.

Jorge de Melo foi preconizado em Roma, a 23 de fevereiro de 1519²⁸. Apesar disso,

²¹ Veja-se a nota 19 deste trabalho.

²² Lisboa, Torre do Tombo, *Ordem de Cister, Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 2.ª incorporação, mç. 94, doc. s/n.º.

²³ SANTOS, Frei Manoel dos – *Alcobaça Illustrada...*, pp. 323-324.

²⁴ Datado de 8 de maio de 1519, segundo SANTOS, Frei Manoel dos – *Alcobaça Illustrada...*, pp. 324-327.

²⁵ GOMES, Saul António – “Os Cistercienses em Portugal nos alvares da Época Moderna...”, p. 51.

²⁶ Lisboa, Torre do Tombo, *Gavetas*, gav. 14, mç. 8, n.º 22, de 3 de fevereiro de 1519.

²⁷ SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 150.

²⁸ Pela bula *Romani Pontificis*, de Leão X (Lisboa, Torre do Tombo, *Bulas*, mç. 29, n.º 5, publicada no *Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. Tomo II. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1865, p. 21) ou a partir de Vaticano, AAV, *Archivio Concistoriale, Acta Miscelanea*, vol. 6, fl. 258 (segundo PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, p. 719, nota 10). Frei Fortunato de São Boaventura aponta o ano de 1518 para a sua eleição e confirmação como bispo da Guarda (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, p. 151), talvez por má interpretação da data que consta na referida bula: “Datum Rome apud Sanctum petrum Anno Incarnationis dominice Millesimo quingentesimo decimo octauo, Septimo Kalendas Martii, Pontificatus nostri Anno Sexto”. Fortunato de Almeida, por lapso, data a bula de 13 de fevereiro de 1519 (ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Nova edição

nunca fixou residência na Guarda, segundo uns como reação ao facto de ter sido forçado a largar a abadia de Alcobaça e a aceitar um cargo que não pretendia, segundo outros por se recusar a viver numa cidade em que um seu antecessor havia sido assassinado²⁹. Mostrando-se pouco predisposto a exercer o episcopado, veria as suas rendas sequestradas, por ordem régia, por não cuidar dos negócios da sua igreja, e, na década de 40, andando em querelas com o cabido da sua Sé (e com o deão Lucas de Orta, em particular), acabaria mesmo por ser suspenso da função episcopal e condenado a pena de excomunhão maior (a que se acrescentava a “proibição de ingresso na igreja”, o “pagamento de vinte e cinco mil ducados de ouro”, dos quais cinco mil seriam aplicados à fábrica da igreja catedral da Guarda, e a pena de interdito imposta a quaisquer cidades, castelos, vilas e lugares onde o prelado estivesse ou por onde passasse). Jorge de Melo, segundo o papa Paulo III, mantinha-se contumaz há mais de ano e meio e desprezava as censuras, não procurando a absolvição³⁰. Ele que, anos antes, se lamentara ao rei de que muitas pessoas da sua diocese se deixavam andar excomungadas³¹. Valeu-lhe, então, o apoio de D. João III, que “pediu a clemência papal para o bispo”, acabando Jorge de Melo, aparentemente, por chegar a acordo com o núncio apostólico sobre as penas que sobre ele pesavam³².

No entanto, como dissemos atrás, não é nossa intenção analisar o exercício do cargo episcopal por parte de Jorge de Melo entre 1519 e 1548, data da sua morte, nem tão-pouco o seu relacionamento com a Corte, aspectos que já se encontram amplamente estudados por José Pedro Paiva³³. Interessam-nos, isso sim, outras dimensões de Jorge de Melo que o ligam ao mundo cisterciense e que nos ajudam a compreender o impacto da sua presença em Portalegre, nomeadamente em consequência da fundação do Mosteiro de São Bernardo.

preparada e dirigida por Damião Peres, vol. 2. Porto; Lisboa: Livraria Civilização, 1968, p. 626, nota 1).

²⁹ Diz-se que Jorge de Melo se recusou a tomar assento naquela cidade e que poderá nunca ter aí entrado, alegando “que não havia de ir a terra onde matavam os bispos”, alusão clara ao assassinato do bispo D. Álvaro de Chaves, em 1496 (ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal...*, vol. 2, p. 626). O Padre Diogo Pereira de Sotto Mayor, autor do “Tratado da Cidade de Portalegre”, redigido em 1619, que influenciou quase todos os autores que escreveram sobre esta temática, afirma que a “sua mágoa” por ter de renunciar à abadia de Alcobaça e aceitar o bispado da Guarda “foi tanta que dizem que nunca entrou na Guarda”, tendo como coadjutor “um bispo de anel, frade de Sam Francisco, que se chamava frei Baltasar, muito grande letrado e seu pregador”, “pera consagrar os santos óleos e fazer ordens” (SOTTO MAYOR, Diogo Pereira – *Tratado da Cidade de Portalegre*. Introdução, leitura e notas de Leonel Cardoso Martins. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda / Câmara Municipal de Portalegre, 1984, p. 110).

³⁰ ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*, vol. 2, p. 626, a partir da bula de Paulo III *Exhibita nobis*, de 4 de dezembro de 1545, publicada no *Corpo Diplomático Português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. Tomo V. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1874, pp. 503-506 (Lisboa, Torre do Tombo, *Bulas*, mç. 23, n.º 10).

³¹ PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, p. 722, a partir de Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte 1, mç. 58, doc. 111, de 1537.

³² PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, pp. 722-723, a partir de Lisboa, Torre do Tombo, *Cartas Missivas*, mç. 2, doc. 100 e Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte 1, mç. 78, doc. 42.

³³ PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, pp. 719-723.

Na verdade, 1519 é também a data em que Helena de Mesquita solicita ao rei D. Manuel I a legitimação dos cinco filhos que então tinha de Jorge de Melo, identificado nas respetivas cartas régias como “huum monje de misa profeso da ordem de sam bernaldo”³⁴. Tendo saído de Alcobaça, e sem intenção de se fixar na Guarda, é possível que o prelado, num primeiro momento, tenha fixado residência em Abrantes³⁵, onde entrou em conflito com D. Beatriz de São Paulo, superiora do convento de Nossa Senhora de Consolação de Abrantes³⁶. Por volta de 1522, a priora “D. Beatriz de São Paulo restaurou a vida religiosa no convento, manteve a comunidade como membro da família dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho e conseguiu isentá-la da jurisdição do bispo da Guarda, passando-a à obediência do arcebispo de Lisboa, em 1529”³⁷. Tratava-se, como é óbvio, de Jorge de Melo.

Segundo ele próprio relatou a D. João III, frequentou a corte de D. Manuel I, durante um ano, provavelmente já como bispo da Guarda, e terá sido dela afastado pelos que rodeavam o monarca “porque lhe dizia a verdade” e porque lhe fez rasgar certos alvarás que lhe trouxeram com “couzas que lhe pedião” quando os viu ler, nomeadamente relativos às rendas do Mosteiro de Alcobaça³⁸.

2.1. A fundação do Mosteiro de São Bernardo.

Alguns autores, na senda de Jorge Cardoso, mas sem qualquer indício documental que sustente tal posição, datam a fundação de 1518³⁹ e esta é a data tradicionalmente aceite,

³⁴ Lisboa, Torre do Tombo, *Leitura Nova*, Livro 58 (Livro 3 de Legitimações), fls. 264r-265r: legitimação passada em Évora, a 4 de janeiro de 1520, a pedido da mãe (por carta datada de Évora, 19 de dezembro de 1519). Mais tarde, um destes filhos, Bernardo de Melo, voltaria a pedir a sua legitimação a D. João III, para poder herdar os bens do seu pai (Lisboa, Torre do Tombo, *Chancelaria de D. João III: Perdões e Legitimações*, Livro 11, fls. 94v-95, de 17 de junho de 1547 (Almeirim), publicado por GOMES, Saul António – “Guarda Quinhentista: elementos da sua História”. *Praça Velha. Revista Cultural da Cidade da Guarda* 45 (2023), pp. 304-306).

³⁵ Fortunato de Almeida afirma mesmo que “D. Jorge também residiu por muito tempo em Abrantes” (ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal...*, vol. 2, p. 626, nota 2).

³⁶ CACEGAS, Frei Luís – *Primeira Parte da Historia de S. Domingos particular do reino, e conquistas de Portugal*. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, p. 239.

³⁷ SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 402. A priora Isabel de São Francisco, com autorização do Sumo Pontífice e do rei, conseguiu, em 1541, que a sua comunidade fosse aceite como uma casa dominicana. Havendo na mesma vila um convento masculino, da mesma ordem, com a invocação de Nossa Senhora da Consolação, para evitar a homonímia com esse outro convento de frades pregadores, “a invocação da casa feminina passou a Nossa Senhora da Graça” (SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 402-403).

³⁸ SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaça...*, doc. XVII, de 28 de agosto de 1531.

³⁹ 1518 é a data avançada por CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano, dos Santos, e Varões Illustres em Virtude Do Reyno de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo 1. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652, p. 430, e depois seguida no *Breviarium Cisterciense ad usum Congregationis D. Bernardi Portugallicae*. Antuérpia: [s.e], 1677, por CASTRO, João Bautista de – *Mappa de Portugal Antigo, e Moderno*. 2.^a ed. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Anteno, 1763, t. II, parte III, p. 65, FIGUEIREDO, Fr. Manuel de – *Notícias dos Mosteiros da Congregaçam* (Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 1493, fl. 22), KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal: Distrito de Portalegre*. Vol. I. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1943, p. 139 e Maur Cocheril

ainda que já rebatida por historiadores e historiadores da arte (citados nas notas 52 e 53). No entanto, o ano de 1518 não se ajusta às circunstâncias da vida de Jorge de Melo e os elementos recolhidos (a sua nomeação para bispo da Guarda em 1519, a doação da Fontedeira, que recebeu da Câmara de Portalegre, para edificação do mosteiro, em 1526, a confirmação régia desta doação no mesmo ano, o documento pontifício de 1530, os estatutos que redigiu para as monjas, em 1531, e o registo de Frei Claude de Bronseval, quando passou no mosteiro, em 1533) apontam para uma data seguramente posterior a 1519 e, muito provavelmente, a recair no início da década de 1530, altura para a qual surgem as primeiras fontes documentais relativas à comunidade (e não apenas à aquisição de terrenos e a obras)⁴⁰.

Aliás, para a perpetuação desta tradição que faz remontar a fundação a 1518 muito tem contribuído um equívoco que consagrou uma eventual primeira instalação da comunidade na quinta da Provença, antes de as monjas passarem para o local definitivo do mosteiro, a Fontedeira⁴¹. Tal equívoco resulta de uma interpretação, a nosso ver errada, das palavras de Diogo Pereira Sotto Mayor. Este autor menciona vários sítios em que Jorge de Melo pensou construir o seu mosteiro: inicialmente, “um sítio que está ao pé da vila de Marvão, que dista desta cidade quase duas léguas, onde foi a cidade de Medróbiga”; depois, “no termo desta cidade [de Portalegre], onde está a quinta sua [de Jorge de Melo] que chamam a província de Sam Brás, onde esteve um mosteiro antigamente de biguinos, que naquele tempo eram ermitões de Sam Paulo, primeiro ermitão (agora são já reformados)”, e, por fim, no sítio da Fontedeira, “aquele onde ora está, que [...] era o melhor e mais acomodado, porque ficava à vista da cidade, e havia nele muito boas ágoas e aquele Rissio e campo e vista pera as religiosas estenderem os olhos”⁴².

De facto, no termo da cidade de Portalegre existiu um ermitério (ou uma *provença*⁴³) designado Vale de Flores, junto a Ribeira de Nisa (fg., conc. Portalegre), com implantação eremítica anterior a 1375. João Luís Fontes traça, de forma exímia, a

(BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica*. Introduction, traduction et notes par Dom Maur Cocheril, Tomo II, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 582, nota 419; COCHERIL, Maur – *Notes sur l'Architecture et le Décor dans les Abbayes Cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1972, p. 147; COCHERIL, Maur – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Nouvelle édition, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1986, p. 398).

⁴⁰ Augusto Pinho Leal, por sua vez, menciona a data de 1572, que corresponde ao ano da consagração da igreja e não ao da fundação do mosteiro (LEAL, Augusto Pinho – *Portugal Antigo e Moderno*. Vol. VII. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1876, p. 217).

⁴¹ É o caso de Luís Keil, que afirma, a propósito da “Igreja da Provença”: “Foi um antigo convento de eremitas de S. Paulo, já existente no tempo do Bispo D. Jorge de Melo, o qual ali fundou primitivamente o convento de freiras cistercienses que depois foi transferido para Portalegre” (KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal*..., vol. I, p. 152).

⁴² SOTTO MAYOR, Diogo Pereira – *Tratado da Cidade de Portalegre*..., p. 111.

⁴³ O uso dos termos “provença” ou “província”, no século XV, encontram-se atestados para designar uma ermida (cf. VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa – *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Ed. crítica por Mário Fiúza. Vol. II. Porto: Livraria Civilização, 1966, pp. 499-500, s.v. «Provencia», «Província»).

evolução deste eremitério, que aqui não se justifica repetir em pormenor⁴⁴. Em súpula, sendo inicialmente um lugar da pobre vida, habitado por eremitas, encontrava-se abandonado em 1436, quando foi cedido por D. Duarte à Ordem de São Jerónimo, que aí instalou uma comunidade de monges; D. Afonso V ainda chegou a coutar-lhes o lugar, em 1455⁴⁵, mas, após renúncia dos jerónimos, em 1467, este monarca doou-o, uma vez mais, aos pobres. Face ao desinteresse dos eremitas, o rei entregou o lugar a Álvaro de Sousa, seu conselheiro e mordomo-mor, e a Guiomar de Meneses, sua mulher. Segundo João Luís Fontes, por falta de descendência deste casal, o monarca concedeu-o a Fernão da Silva Meneses, irmão de Guiomar, mas, “em finais do século XV, Vale de Flores pertencia já ao Convento de São Francisco de Portalegre, que aí trazia seus caseiros”⁴⁶. Negadas aos pobres, por D. Manuel I, as suas pretensões de reaverem o seu antigo ermitério, o então designado “oratório de São Jerónimo de Vale das Flores” manteve-se em mãos dos Franciscanos, que o terão cedido a Jorge de Melo quando este veio para Portalegre⁴⁷.

Diogo Pereira Sotto Mayor assinala a existência, naquele lugar, de “muitas ruínas e antigualhas daqueles religiosos”, confessando não saber a razão de o terem abandonado. Diz ainda que “o bispo [Jorge de Melo] lançou mão dele e pagou a quem o possuía e fez nele muito grandes edifícios e ãa igreja de novo, que hoje está quasi arruinada como estão todos os mais edifícios que ali fez o bispo, pretendendo pôr ali as freiras, e ali dizem que estiveram recolhidas por ãas pestes. Mas atentando bem e considerando o lugar e sítio e o que ao diante se poderia seguir, e que ficava longe pera o físico e barbeiro e boticairo e que, querendo-os ter lá, os não poderiam sustentar ou não queriam lá morar, e também o sítio não era muito sadio, alfin houve o bispo de mudar parecer, e pareceu-lhe que era bem fazê-lo nesta cidade. E buscando sítio, achou-se que

⁴⁴ FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização de uma Experiência Eremitica: Da «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa (1366-1510)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2021, pp. 70, 97-99, 158-160, 327-328, 422-423 e, particularmente, 550-553.

⁴⁵ Informação que se regista na chancelaria régia (Lisboa, Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Afonso V*, L. 15, fl. 131v, datado de Santarém, 6 de outubro de 1455), citada por FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização de uma Experiência Eremitica...*, p. 159, nota 261, e que se conserva também em traslado de 22 de maio de 1548, solicitado por Jorge de Melo (Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, cx. 14, mc. 156, n.º 1066).

⁴⁶ FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização de uma Experiência Eremitica...*, p. 552.

⁴⁷ Luís Keil, na esteira de Diogo Pereira Sotto Mayor, afirma que o lugar da Provença (Vale de Flores) veio às mãos de D. Jorge de Melo, tendo o prelado aí mandado erigir o seu solar (KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, p. 152). Caso se confirme que Jorge de Melo aí se instalou assim que veio viver para Portalegre (como sugere o relato de Diogo Pereira Sotto Mayor, que, a seguir, transcrevemos no corpo do texto, e que dá a entender que o início das obras na Provença são anteriores às obras na Fontedeira, estas posteriores a 1526), desconhecemos, nesse primeiro momento, a que título recebeu o lugar de Vale de Flores (entretanto designado como quinta da Provença, por referência à ermida que aí existira). Sabe-se, isso sim, que Helena de Mesquita (amante de Jorge de Melo), em 17 de dezembro de 1538, entregou aos Franciscanos de Portalegre uma herdade em Monforte, em troca da quinta da Provença, e que este acordo haveria de ser retificado pelas partes em 25 de janeiro de 1542 (Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, cx. 14, mc. 156, n.º 1064 e n.º 1065).

aquele onde ora está, que se chama Fontedeira, era o melhor e mais acomodado”⁴⁸.

Diogo Pereira Sotto Mayor refere, assim, três coisas: que o bispo construiu grandes edifícios e uma igreja, que pretendeu aí pôr as freiras e que, a dada altura, mas sem dizer quando, as freiras estiveram aí, efetivamente, recolhidas por causa de surtos de peste. F. A. Rodrigues de Gusmão, lendo as palavras de Diogo Pereira Sotto Mayor, afirmou: “Parece, que no lugar denominado Provença, e pelos antigos Valle de Flores, a distancia uma legua da cidade para o norte, chegára também a lançar os fundamentos ao novo edificio; mas razões eguaes ás que o dissuadiram da fundação em Aremenha, o obrigaram a desistir da obra na Provença”⁴⁹. Na verdade, aceitando como credível a versão de Diogo Pereira Sotto Mayor, Jorge de Melo não terá desistido da obra na Provença, uma vez que aproveitou os edifícios entretanto construídos para aí se instalar com a sua família (Helena de Mesquita e os filhos), tendo, isso sim, decidido edificar o mosteiro noutra local. E, apesar de estes dois autores mencionarem a intenção de Jorge de Melo implantar a comunidade na quinta da Provença, nenhum deles afirma que o prelado aí teve monjas antes de as passar para o novo local. Foi apenas uma intenção, que abandonaria, pelos motivos extensamente enunciados, a favor da Fontedeira, junto à cidade. Quanto ao facto de as monjas se terem recolhido na quinta da Provença, por causa da peste, terá sido, seguramente, depois da fundação do mosteiro, ou seja, a partir da década de 30 do século XVI, porventura na sequência do surto de peste que começou em Lisboa, após o terramoto de janeiro de 1531⁵⁰, que levaria a família real a mudar-se para Évora, onde o monarca acabaria por convocar Cortes, em 1535.

Ora, em 28 de abril de 1526, ocorre um acontecimento da maior importância, a pedido de Jorge de Melo, a Câmara de Portalegre fez a doação de um terreno na Fontedeira, para a edificação do Mosteiro de São Bernardo, a qual foi confirmada por alvará de D. João III, e, em 1526, a requerimento de Jorge de Melo, o monarca deu ordem aos juizes de Portalegre, Castelo de Vide e Marvão para que dessem toda a cal, a pedra, a madeira, o tijolo e os oficiais que fossem necessários para as obras do mosteiro que se fazia junto da vila de Portalegre (**Fig. 1**)⁵¹.

Reunem-se, assim, as condições para se iniciar a construção do mosteiro. Estranhámos, por isso, que, sabendo-se há muito tempo que a Câmara de Portalegre só fez doação do terreno onde foi construído o mosteiro em 1526, se possa dizer que

⁴⁸ SOTTO MAYOR, Diogo Pereira – *Tratado da Cidade de Portalegre...*, p. 111.

⁴⁹ GUSMÃO, F. A. Rodrigues de – “Memória histórica do Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de monjas da Ordem de Cister da cidade de Portalegre”. In *O Instituto*, vol. IX, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1860, p. 149.

⁵⁰ Braga, Arquivo Distrital de Braga, *Manuscrito 1112*, fls. 43v-44, publicado por OLIVEIRA, Maria Teresa Morujão Novais de – “Lembrança do terramoto que houve em Portugal (1531)”. *Fragmenta Historica* 6 (2018), pp. 329-330.

⁵¹ Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, Cx. 10, mc. 83, n.º 702.

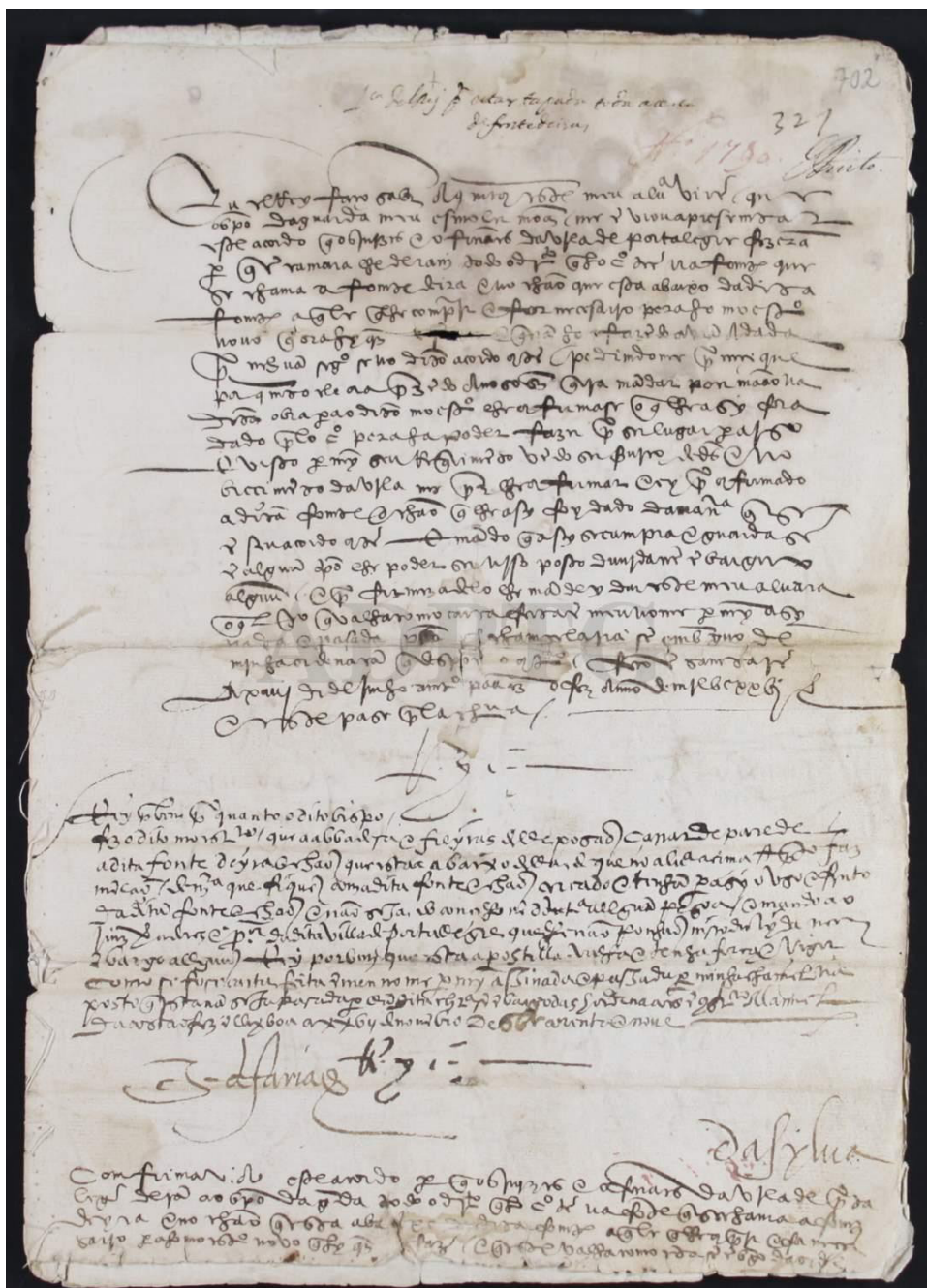


Fig. 1 – Doação da Fontedeira ao bispo da Guarda pela Câmara de Portalegre, para edificação do mosteiro (1526), junto com alvará régio de confirmação da doação (1526). Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, Mosteiro de São Bernardo de Portalegre, cx. 10, mc. 83, n.º 702 (Imagem cedida pelo Arquivo Distrital de Portalegre).

esta casa monástica foi fundada em 1518 ou que começou a ser edificada nesse ano.

Parece-nos, pelos motivos enunciados, que só faz sentido Jorge de Melo ter equacionado a construção de um mosteiro em Portalegre depois de ter sido feito bispo da Guarda, em cuja diocese aquela vila, à época, se encontrava. E, na verdade, também não há vestígios documentais que comprovem que o processo fundacional do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre se iniciou antes de 1526, pelo que aceitamos como provável que a vida comunitária nesta casa monástica possa ter começado no ano de 1530, segundo uns⁵², ou de 1531, segundo outros⁵³.

Como dissemos, Jorge de Melo fez da Quinta da Provença (**Fig. 2**) os seus paços de morada. A sua posição era privilegiada. Lugar sagrado, por ter sido habitado por antigos religiosos, situava-se no termo de Portalegre, perto do local onde iria ser instalado o Mosteiro de São Bernardo. Aí viveu o bispo com Helena de Mesquita e os seus filhos e, atualmente, à entrada, ainda se conservam fragmentos da heráldica dos Melos, que ligam o local a esta família.

O papel de Helena de Mesquita ganha, então, uma nova visibilidade, uma vez que começa a adquirir um significativo conjunto de propriedades em Portalegre e na região que se estende entre esta vila e a cidade da Guarda. Registámos cerca de 90 escrituras e transações no Tombo do Mosteiro de São Bernardo, maioritariamente encabeçadas por Helena de Mesquita, das quais 30 só em Portalegre, entre 1520 e 1537, sendo as restantes, cerca de 60, dispersas pela região⁵⁴.

Tratava-se, obviamente, de uma estratégia, bem definida, uma vez que Helena de Mesquita, à sua morte, podia dispor livremente dos seus bens, a favor dos seus filhos ou do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre, ao contrário de Jorge de Melo, que era eclesiástico.

2.2. A visita de D. Edme de Saulieu, abade de Claraval, ao mosteiro (1533) e as ideias reformistas de Jorge de Melo.

⁵² Em SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 126, afirma-se que o mosteiro cisterciense de Portalegre já existia em 1530, com base no traslado de um documento que se conserva em Lisboa, Torre do Tombo, *Ordem de Cister, Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, mc. 1, n.º 12, datado de Roma (São Pedro), Nonas de setembro do sétimo ano do pontificado de Clemente VII, ou seja, 5 de setembro de 1530.

⁵³ Tomando como referência a data dos estatutos dados por Jorge de Melo, nomeadamente GUSMÃO, Artur de – *A expansão da Arquitectura Borgonhesa e os Mosteiros de Cister em Portugal (Ensaio de Arqueologia na Idade Média)*. Lisboa: Tipografia da Casa Pia de Lisboa, 1956, p. 224 e LAVAJO, Joaquim Chorão – “O Mosteiro de S. Bernardo de Portalegre...”, p. 625. Fr. Manuel de Figueiredo, na sua *História Corográfica de Alcobaca*, fl. 211, havia defendido esta data, diferente da que registou noutro escrito da sua pena (veja-se a nota 39).

⁵⁴ Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Tombo do Mosteiro de São Bernardo*.



Fig. 2 – Quinta da Provença (Foto Ana Santos).

As obras ainda decorriam quando, em meados de fevereiro de 1533, o visitador D. Edme de Saulieu, abade de Claraval, passou em Portalegre e o visitou, fazendo disso menção o seu secretário, Frei Claude de Bronseval, que assinalou a elegância dos edifícios e a conclusão do dormitório, do refeitório e do claustro (**Fig. 3**), destacando também o facto de ter sido ricamente dotado pelo seu fundador:

“Monasterium [novum Sancti Bernardi de Portallegre] nondum erat integre constructum sed elegantissime inceptum claustrum inferius et superius dormitorium quoque refectorium consummata singulariter. Locus bene dotatus erat per predictum episcopum”⁵⁵.

Jorge de Melo, sendo bispo da Guarda há mais de uma década, não esqueceu o seu passado à frente da maior casa cisterciense portuguesa e terá, seguramente, aproveitado para privar com D. Edme de Saulieu durante o tempo em que este estanciou

⁵⁵ BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica...*, tomo II, p. 582.



Fig. 3 – Claustro do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre (Foto Ana Santos).

em Portalegre. Solicitou-lhe, então, que recebesse a comunidade de São Bernardo de Portalegre como filha imediata do Mosteiro de Claraval, escusando-a, assim, da jurisdição paterna do Mosteiro de Alcobaça. Ao aceitar, o visitador incorporou a nova comunidade na Ordem de Cister, recebendo-a como filha de Claraval. Jorge de Melo garantiu ainda o privilégio de ninguém poder visitar o Mosteiro de Portalegre, exceto o próprio D. Edme de Saulieu, enquanto este fosse vivo, o que, de certa forma, lhe garantia uma total liberdade de ação, dada a improbabilidade de o visitador regressar novamente a território português⁵⁶.

O mosteiro contava, então, com uma reduzida comunidade composta pela abadessa, Branca de Vasconcelos, três monjas e quatro noviças. No dia 16 de fevereiro, o visitador dispensou duas noviças do defeito de ilegitimidade para que pudessem ser admitidas à profissão monástica: Filipa da Silva e Joana de Melo⁵⁷. De acordo com Frei Claude de Bronseval, uma das noviças recebeu a profissão monástica das mãos do visitador e foi por ele solenemente abençoada, na presença de Jorge de Melo⁵⁸.

⁵⁶ BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica*, tomo II, p. 582.

⁵⁷ Lisboa, Torre do Tombo, *Ordem de Cister, Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, mc. 1, n.º 13, passado no mosteiro de São Bernardo de Portalegre, a 16 de fevereiro de 1533.

⁵⁸ BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica*, tomo II, pp. 582 e 586.

Não se sabe o nome da noviça que recebeu tal honra, mas sabe-se que Joana de Melo (uma das duas noviças mencionadas) era uma das duas filhas que Jorge de Melo teve de Helena de Mesquita, e que a dispensa de ilegitimidade permitir-lhe-ia não só professar como, inclusivamente, exercer cargos e ofícios na comunidade, nomeadamente o de abadessa, o que, de facto, sucedeu em 1537, após a morte de Branca de Vasconcelos.

Aliás, os túmulos de ambas ainda se conservam na igreja do mosteiro. Destaca-se o de Branca de Vasconcelos, a primeira abadessa de São Bernardo de Portalegre, falecida a 23 de outubro de 1537, com uma lápide de elevado nível artístico, que inclui, ao centro, a gravação da efígie da prelada⁵⁹ e uma inscrição na orla:

“AQVI · IAZ · DONA BRANCA DE VASCONCELOS · A PRIMEIRA
· ABBADESSA · QVE FOI · DESTE MOESTEIRO · A QVAL · ENSINOV
· HAS MONIAS · DELE DO · COMECO · DE SVAS · PROFISSOEEES · E
· FALLESCO · AOS · XXIII · DIAS · DO MES · DE · OCTVBRO · DE ·
1·5·3·7”⁶⁰

Ainda assim, a sepultura de Joana de Melo, a segunda abadessa, falecida a 19 de junho de 1587, que, segundo Luís Keil, se encontrava na sala do capítulo, e que entretanto foi deslocada para a igreja, não deixa de apresentar uma inscrição rica em informações:

“AQVI · IAZ · DONA IOANA DE MELO · 2^A · ABBADESA · PERPETVA
· DESTE MOSTEIRO · FOI Abb(ADES)A · 50 · ANOS E · 6 · MESES ·
FALECEO · A · 19 · DE · IVNHO DE · 1587”⁶¹

A visita do abade de Claraval, D. Edme de Saulieu, saldava-se num enorme sucesso para Jorge de Melo, o qual garantiu que o seu mosteiro não ficava sujeito a Alcobaça, evitando, assim, ao mesmo tempo, que pudesse ser visitado pelo seu abade ou por outrém às suas ordens, salvaguardou a possibilidade da sua filha poder governar o mosteiro (o que acabou por acontecer, durante cerca de 50 anos) e

⁵⁹ A efígie gravada no centro da sua tampa sepulcral, que apresenta o retrato da abadessa, a corpo inteiro, envergando o hábito regular da Ordem de Cister, com a cabeça tapada por um véu, a segurar o báculo abacial (que cruza a figura) com a mão direita e um livro com a mão esquerda, não deixa de fazer lembrar a de Urraca Pais de Molnes, abadessa de Odivelas entre 1318 e 1340, que se encontra na Sala do Capítulo do Mosteiro de Odivelas (BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Vol. II/2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000, n.º 594, pp. 1615-1620).

⁶⁰ Leitura nossa. KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, apresenta uma leitura desta epígrafe na p. 142.

⁶¹ Leitura nossa. KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, apresenta uma leitura desta epígrafe na p. 145.

estabeleceu boas relações com um importante e poderoso prelado da Ordem, como se depreende pelas missivas que depois lhe enviou.

A 10 de março de 1533, Jorge de Melo escrevia ao visitador a solicitar um confessor para as religiosas. Assumiu, nessa altura, “a obrigaçam” que tinha à Ordem, e exortou o visitador a ter mão nela e a promover uma completa reforma em Portugal, de acordo com a Regra de São Bento e as Definições de Cister. Assumiu-se, igualmente, como seu grande amigo e servidor, disponibilizando-se para fazer “com muito boa vontade” tudo o que lhe mandasse⁶².

Jorge de Melo já havia exprimido esta veia reformista, em 1531, que não se ficou, aliás, apenas por palavras. Na verdade, o bispo da Guarda, à semelhança do que D. Dinis fizera para as religiosas de Odivelas, também concedeu uns estatutos às monjas da comunidade que instituiu em Portalegre, em agosto de 1531, que ele próprio escreveu, em que a principal preocupação era exatamente a mesma, o cumprimento rigoroso da clausura (**Fig. 4**)⁶³. E em carta dirigida a D. João III, poucos dias depois, em 28 de agosto de 1531, sugeria ao monarca que intervisse nos mosteiros de freiras cistercienses, os quais, segundo ele, “nenhuma couza da Ordem cumprem”. Oferecia-se, inclusivamente, para fazer uma visitação geral a todos os mosteiros cistercienses, caso o monarca assim o desejasse, garantindo que o faria tão bem que essas casas “não terão necessidade de mais vesitações”⁶⁴.

As boas relações com D. Edme de Saulieu confirmam-se ainda numa outra carta, não datada, em que Jorge de Melo solicitou ao referido abade de Claraval que lhe emprestasse um ordinário cisterciense, ou seja, um livro litúrgico, para o fazer copiar, comprometendo-se a devolvê-lo de forma célere⁶⁵. A ação do bispo da Guarda, no que respeita à encomenda e doação dos livros litúrgicos necessários para a vida monástica, pode, ainda hoje, confirmar-se através de um conjunto de 17 livros de coro, entre antifonários e graduais, temporais e santorais, datados criticamente

⁶² BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica*, tomo II, doc. 44, de 10 de março de 1333.

⁶³ Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 223, fls. 273-290v. Para os estatutos do Mosteiro de Odivelas, veja-se RÊPAS, Luís Miguel – “Practise and the *Periculoso* in the Convent of Odivelas (Lisbon): Royal Statutes and Female Enclaustration in Medieval Portugal (c. 1295-1319)”. In FONTES, João Luís Inglês; OLIVEIRA, Luís Filipe (coord.) – *Os Territórios da Lisboa Medieval...*, pp. 277-309 [Consultado a 12 de dezembro de 2022]. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1IRa7DQWvmZTXVkJXij_E7tO7w-P_0Ki0-/view. Os estatutos de São Bernardo de Portalegre merecer-nos-ão um estudo específico, noutro local, a partir da cópia acima citada (já conhecida) e de vários bifólios, em pergaminho, do texto original, que foram desmembrados e que agora se encontraram no âmbito da investigação feita para este trabalho.

⁶⁴ “[...] e mande prover nesses Mosteiros de freiras, que nenhuma couza da Ordem cumprem; e se Vossa Alteza houver por seu serviço, que eu lhe faça huma vesitação Geral para todos os mosteiros conforme a regra, e Ordem de Cister, eu me occuparei nisso, e não terão necessidade de mais vesitações; e poderá ser que se contentará Vossa Alteza della para a mandar cumprir: e mande V. A. visitar por quem sabe da Ordem, e não por quem nunca a vio; porque as culpas, e fraquezas dos Monges, e Monjas, pelos da Ordem se hão de emendar, e não por outrem; e não fação crer a V. A. outra couza, porque o enganão; e achareis pessoa da Ordem, que o faça a serviço de Deos, e descargo de Vossa consciencia, e que a sabem tão bem como em Cister a sabem” (SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de – *Historia chronologica, e critica da Real Abbadia de Alcobaca...*, doc. XVII).

⁶⁵ BRONSEVAL, Frère Claude de – *Peregrinatio Hispanica*, tomo II, doc. 45.

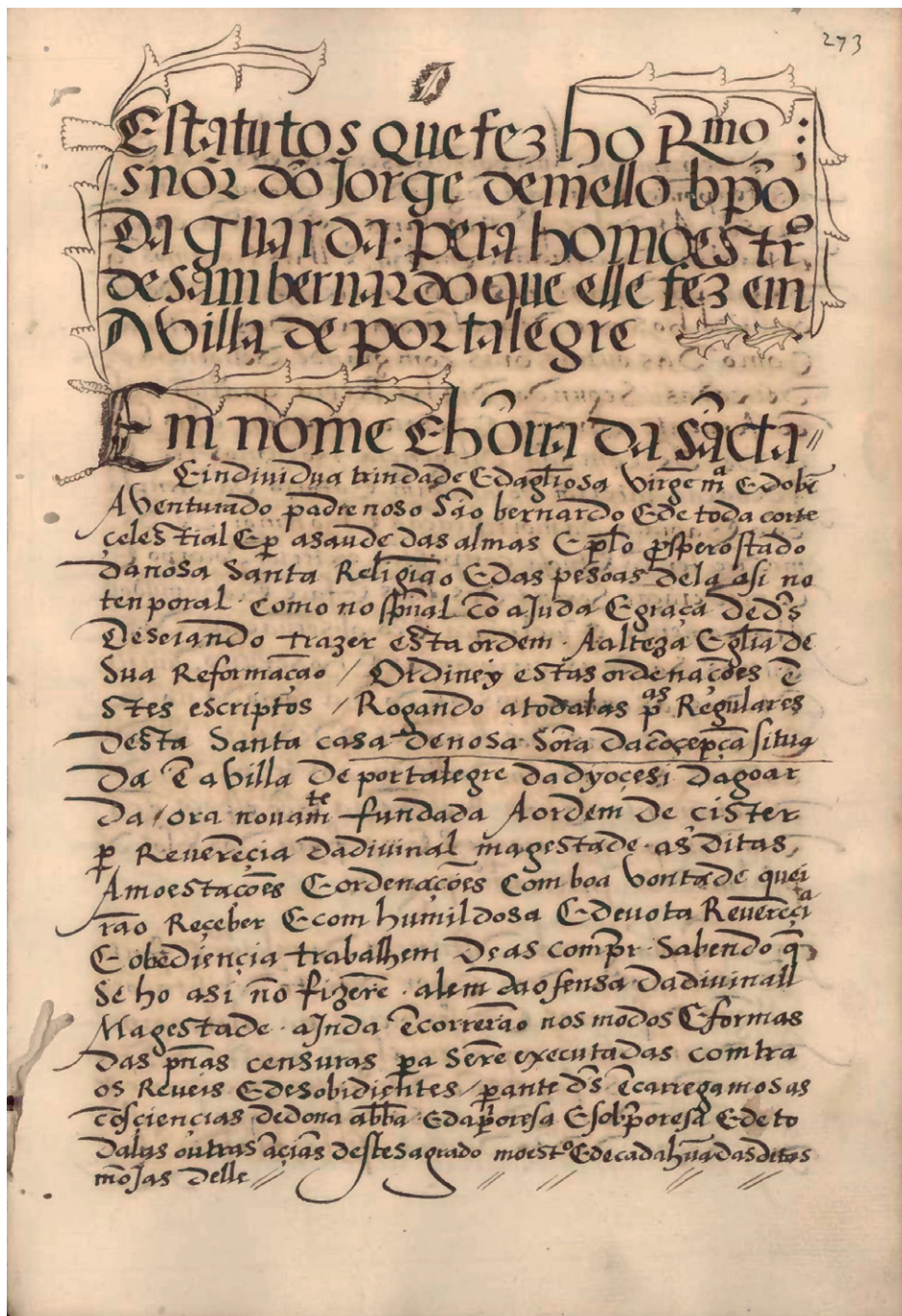


Fig. 4 – Estatutos do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 223, fl. 273.

entre 1531 e 1550, que se conservam na Biblioteca Nacional de Portugal, e que, até agora, não vimos mencionados em qualquer estudo que lhe foi dedicado ou que abordou o próprio mosteiro⁶⁶.

3. A configuração do espaço.

Maria Helena da Cruz Coelho, ao descrever o padrão de implantação das casas monásticas no território, afirma: “Levantados no alto de um monte, construídos nas margens férteis de um vale, erguidas em terras inóspitas, disseminados pelo campo ou vizinhando com as cidades, os mosteiros são em si mesmos realidades e símbolos de um tempo e marcam indelevelmente um espaço”⁶⁷. Assim sucede com o Mosteiro de São Bernardo. Próprio de um tempo em que a fundação de mosteiros resulta do crescimento de algumas vilas, sendo estes dirigidos, sobretudo, para as suas elites emergentes, e contribuindo, inclusivamente, para a sua ascensão, e para reforçar certas estratégias de afirmação pessoal ou familiar, o Mosteiro de São Bernardo acaba por introduzir uma importante nuance na organização do espaço urbano e periurbano de Portalegre. Implantado fora dos muros, mas à vista da vila⁶⁸, o mosteiro cumpria os estatutos da Ordem de Cister, que, desde o início, impediam a fundação das suas casas no seio da malha urbana⁶⁹, posicionando-se, em simultâneo, no seu tempo, uma vez respondia a uma nova fase em que os novos cenóbios se localizavam em espaços cada vez mais próximos dos centros urbanos, fossem eles vilas ou cidades⁷⁰.

⁶⁶ Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, L.C. 204-209, L.C. 211-216 e L.C. 218-222. O L.C. 218 está datado de 14 de março de 1532 e inclui a referência expressa de que foi encomendado por Jorge de Melo (“Explicit Comune Sanctorum ad matutinas et per oras diei quod iussit fieri magnificus et illustrissimus Georgius de Melo egiptanensis episcopus atque hujus monasterii fabricator et presuli propriis expensis. Anno domini 1532 pridie idus martii” (<https://catalogo.bnportugal.gov.pt/ipac20/ipac.jsp?session=1A9F2786795B7.260451&profile=bn&uri=link=3100042~!2636048~!3100024~!3100022&aspect=advanced&menu=search&ri=31&source=~!bnp&term=L.C.+218&index=CALLDD>), consultado em 02-10-2023). Os restantes têm uma data crítica entre 1531 e 1550.

⁶⁷ COELHO, Maria Helena da Cruz – “Os mosteiros medievais num tempo de hospedar e de caridade”. *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real* 6 (1992), p. 9.

⁶⁸ Usando como referência a expressão, posterior, do P.^o António Carvalho da Costa: “fôra dos muros à vista da Cidade” (COSTA, António Carvalho da – *Corografia portuguesa, e descripçam topografica do famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das Cidades, Villas, & Lugares, que contém; Varoens illustres, Genealogias das Familias nobres, fundações de Conventos, Catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, & outras curiosas observações*. Tomo 2. Lisboa: Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1708, p. 557).

⁶⁹ “I. Quo in loco sint construenda coenobia. In civitatibus, castellis, villis, nulla nostra construenda sunt coenobia, sed in locis a conversatione hominum semotis.” (CANIVEZ, Joseph-Marie – *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*. I: *Ab anno 1116 ad annum 1220*. Louvain: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1933, p. 13); tradução: “I. Não é nas cidades, castelos ou aldeias, que se hão de construir os nossos mosteiros, mas em locais afastados do convívio dos homens” (*Cister: os documentos primitivos*. Tradução, introduções e comentários de Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1999, p. 81).

⁷⁰ Esta tendência remonta ao século XIII: começa com o Mosteiro de Celas, junto a Coimbra, em 1227-1232, e afirma-se, depois, com o Mosteiro de São Bento de Cástris, junto a Évora, em 1274-1275, o Mosteiro de Almoester, no termo de Santarém, em 1287-1289, e o Mosteiro de Odivelas, no termo de Lisboa, em 1294-1295 (RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo. As comunidades cistercienses femininas na Idade Média*. Vol. 1.

Em Portalegre, na primeira metade do século XVI, coexistiam várias casas monástico-conventuais (uma masculina, o Convento de São Francisco, e duas femininas, o Convento de Santa Clara e o Mosteiro de São Bernardo). Este dinamismo religioso alinhava-se, assim, com a ascensão económica da vila, particularmente visível nos finais do século XV. A vila tendia a ser uma importante referência na região, ora em virtude da proteção régia, ora em resultado da sua condição de polo de atração de fluxos comerciais, ligando os portos e os núcleos urbanos do reino às vilas transfronteiriças de Castela. O seu estatuto de centro administrativo e comercial, que se desenhava reforçado pela sua posição estratégica, junto à fronteira e na proximidade de infraestruturas viárias e fluviais, atuou como fator de desenvolvimento e de fixação de gente, de que se destaca uma elite mais abastada de mercadores, levando a um natural crescimento urbano⁷¹.

É neste contexto, e no âmbito da reforma dos forais, que Portalegre recebe uma nova carta de foral de D. Manuel I, em 1511. É também neste contexto que Jorge de Melo reconhece na vila de Portalegre as características que julgava necessárias para aí se estabelecer, e à sua família, e para aí investir os seus proventos, como abade comendatário e, depois, como bispo, numa obra que consolidasse o seu poder e o seu prestígio, perpetuando a sua memória e contribuindo, ao mesmo tempo, para a salvação da sua alma. Portalegre, uma vila em ascensão, localizada nos limites sul da diocese da Guarda, servia, assim, os seus propósitos pessoais⁷². Para tal, teria, obrigatoriamente, de dotar o Mosteiro de São Bernardo de património que garantisse o sustento da comunidade monástica, o que implicava a aquisição de um conjunto de propriedades rurais e urbanas cujos rendimentos haveriam de reverter a favor das religiosas. Com o intuito de assegurar que este seu ato pio seria lembrado, e que ficaria, para sempre, associado, à fundação desta casa conventual, teve, ainda, o cuidado de pontuar os seus edifícios com um sem-número de representações heráldicas pessoais, com o brasão

Coimbra: Universidade de Coimbra, 2021, pp. 55-134. Tese de Doutoramento). Não havendo novas fundações de monjas cistercienses nos séculos XIV e XV, não será de estranhar que, no século XVI, sejam bem sucedidas as novas casas de Nossa Senhora da Piedade de Tavira e de São Bernardo de Portalegre (erguidas em vilas em franca ascensão), ao contrário do que aconteceu com o Mosteiro de São João de Vale Madeiro, implantado num espaço rural, sem qualquer centro urbano nas suas proximidades (para Tavira e Portalegre, vejam-se os trabalhos de SILVA, Gonçalo Melo da – *As Portas do Mar Oceano: Vilas e Cidades Portuárias do Algarve na Idade Média (1249-1521)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2021. Tese de Doutoramento e LEITÃO, Ana Santos – *Povoamento e fronteira da serra de S. Mamede (sécs. XIII-XV)*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2022. Tese de Doutoramento). Sobre a implantação de alguns mosteiros femininos cistercienses do reino de Aragão em espaços próximos das cidades, veja-se o estudo de CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo; FERNÁNDEZ SOMOZA, Gloria – “Arte en femenino. Los monasterios suburbanos en el Cister de la Corona de Aragón”. In CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo (coord.) – *Aragonia Cisterciensis. Espacio, arquitectura, música y función en los monasterios de la Orden del Cister en la Corona de Aragón*. Gijón: Ediciones Trea, 2020, pp. 137-156, onde se apresentam informações de grande interesse para articular a organização dos espaços monásticos com a forma de vida praticada pelas monjas, a qual, muitas vezes, se afastava bastante do ideal e da normativa cistercienses.

⁷¹ LEITÃO, Ana Santos – *Povoamento e fronteira da serra de S. Mamede...*, p. 213.

⁷² PESTANA, Manuel Inácio – “D. Jorge de Melo em Portalegre...”, p. 97.

de armas dos Melos. Estas distribuíam-se por múltiplos espaços: um insere-se num medalhão circular sobre a arquitrave do portal da portaria do mosteiro; a seguir a esta porta, encontra-se outro a fechar a abóbada de laçaria com nervuras desta pequena casa (a portaria); um escudo com as armas prelatícias do bispo Jorge de Melo preenche o frontão com remate concheado que encima o pórtico de mármore de Estremoz, renascentista, que dá acesso à igreja; vários nos sucessivos fechos da abóbada da igreja (**Fig. 5**), bem como no fecho da abóbada da capela-mor; novamente no bocete principal e nos outros florões do coro-alto; no remate do mausoléu de Jorge de Melo (que se encontra no corpo da igreja, encostado à parede, do lado do Evangelho); quatro decoram um capitel do primeiro claustro; e, por fim, regista-se um outro no bocete que fecha a abóbada da sala do capítulo.

Neste processo, não podemos deixar de registar as semelhanças do Mosteiro de Portalegre com o de Odivelas, que Jorge de Melo tão bem conhecia, por estar submetido à visitação e correção do abade de Alcobaça. Jorge de Melo era uma



Fig. 5 – Fechos da abóbada da igreja do Mosteiro de São Bernardo de Portalegre com as armas de Jorge de Melo (Foto Ana Santos).

pessoa com vistas largas, como se pode confirmar pela fundação de um mosteiro, pelo túmulo que para si mandou construir ou pelo facto de pretender empreender uma visita geral a todos os mosteiros da Ordem de Cister e a sua reforma. Não será, por isso, arriscado entrever na sua atuação o desejo de imitar D. Dinis. Tal como o referido monarca, que instituíra o Mosteiro de Odivelas, em 1295⁷³, Jorge de Melo também fundou (e dotou, através de Helena de Mesquita) um mosteiro cisterciense feminino, dois séculos volvidos sobre essa última fundação medieval. E, à semelhança do referido monarca, como já assinalámos, também Jorge de Melo concedeu uns estatutos às monjas da comunidade que ele instituiu em Portalegre, datados de 1531, manifestando uma igual preocupação com o cumprimento rigoroso da clausura. Por fim, tal como D. Dinis, fez-se sepultar na igreja do mosteiro que fundou, devendo a comunidade de religiosas aí residente velar, para sempre, pela salvação da sua alma.

Se a monumentalidade do túmulo de D. Dinis era nova, à sua época, constituindo o maior *moimento* até então realizado, “com estátua jacente representando o rei, com um conjunto de insígnias do poder régio”⁷⁴, o túmulo de Jorge de Melo, todo feito em mármore de Estremoz, com doze metros de altura e sete de largura, e o prelado também representado num jacente, não deixa de ser igualmente monumental, tendo sido considerado por Luís Keil como “um dos mais sumptuosos dos que existem em Portugal”⁷⁵. A terminar, o *moimento* de D. Dinis fora feito em vida do monarca, que poderá ter acompanhado a sua execução, tal como sucedeu com o de Jorge de Melo, cuja construção se iniciou em 1540⁷⁶. Refletem ambos a preocupação com a preparação antecipada da morte e com a preservação da memória que deixavam entre os vivos, própria do homem medieval, em que se incluía a escolha do lugar de sepultura, a edificação do túmulo, a elaboração do testamento (que compreendia, normalmente, a consignação de bens para garantir os sufrágios por alma, a distribuição dos restantes bens materiais, muitos deles destinados a obras de piedade, o pagamento das dívidas e a reconciliação com os vivos). E o túmulo de Jorge de Melo é, tal como o de D. Dinis, e o de tantas outras figuras entre as mais ilustres do reino, uma última cartada na procura da afirmação pessoal, correspondendo, assim, a uma derradeira expressão do seu poder. Trata-se de uma das melhores obras do Renascimento português, cuja autoria é ainda discutida (ainda que alguns a atribuam a Nicolau Chanterene⁷⁷) e que

⁷³ GOMES, Saul António (coord.) – *Mosteiro de Odivelas: documentos fundacionais*. Odivelas: Câmara Municipal de Odivelas, 2021, doc. 2, de 27 de fevereiro de 1295, pp. 118-124, com tradução para português nas páginas 124-129.

⁷⁴ Cf. FERNANDES, Carla Varela – “O bom rei sabe bem morrer. Reflexões sobre o túmulo de D. Dinis”. In *D. Dinis: Actas dos Encontros Sobre D. Dinis em Odivelas*. Lisboa: Edições Colibri / Câmara Municipal de Odivelas, 2011, p. 74.

⁷⁵ KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, p. 142.

⁷⁶ KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, p. 142.

⁷⁷ É o caso de KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, p. 143 e de PESTANA, Manuel Inácio – “D. Jorge de Melo em Portalegre...”, p. 102. Não faremos uma análise pormenorizada do túmulo de Jorge de Melo, que remetemos, precisamente, para os dois trabalhos aqui citados.

se encontra carregado de elementos iconográficos que os Historiadores da Arte não leem de forma segura, nem consensual. Representa, juntamente com o mosteiro, em que está inserido, uma das obras de arte mais notáveis de Portalegre, fazendo de Jorge de Melo um precursor do impulso artístico e cultural que a cidade recebeu nos séculos XVI e XVII.

Na verdade, a ação de Jorge de Melo ultrapassa largamente este campo, uma vez que, ao preferir fixar a sua residência em Portalegre, e ao investir nesta vila, em detrimento da cidade da Guarda, contribuiu, de forma decisiva, para o crescimento daquela, a todos os níveis, que culminaria, à sua morte, na criação de uma nova diocese, sediada em Portalegre, e constituída pelo território a sul do Tejo que antes pertencia à extensa diocese da Guarda. Como bem explica José Pedro Paiva, esta reconfiguração da geografia da diocese só poderia ser concretizada num período de sede vacante, uma vez que “o monarca sabia não ser fácil retirar terras à jurisdição de um bispo estando ele no ativo”, porque “menos terras significava redução de receitas oriundas da cobrança dos dízimos”⁷⁸. Assim aconteceu neste processo. Escolhida para sede episcopal, em 1549, Portalegre seria elevada a cidade logo no ano seguinte⁷⁹.

Pouco provável é a hipótese da intervenção, em vida, do próprio Jorge de Melo na idealização deste processo que levaria à amputação da diocese da Guarda e à criação da nova diocese de Portalegre. Jorge de Melo era próximo do monarca, o que facilitaria uma tal abordagem, mas esse assunto não consta na extensa correspondência que trocaram, nem o prelado esteve presente, em pessoa, nas Cortes de Évora de 1535, tendo-se feito representar pelo seu irmão Rui de Melo, que também pertencia ao Conselho do rei, a quem passou procuração para, em seu nome, jurar o príncipe nas referidas Cortes⁸⁰. É, por isso, bem possível que a constituição da nova diocese de Portalegre resulte, como narra o Padre Diogo Pereira Sotto Mayor, da proximidade de Julião de Alva à rainha D. Catarina, de quem era capelão e a quem terá pedido que o fizesse bispo, tornando-se, assim, o primeiro desta cidade⁸¹.

Notas finais.

Como se percebeu pela síntese agora apresentada, Jorge de Melo foi uma figura da maior importância para Portalegre, não só por aí ter fundado um mosteiro, hoje

⁷⁸ PAIVA, José Pedro – “A Guarda eclesiástica...”, p. 723.

⁷⁹ Cf. LEITÃO, Ana Santos – *Povoamento e fronteira da serra de S. Mamede...*, p. 268.

⁸⁰ Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte II, mc. 200, n.º 72, de 7 de maio de 1535. Não sabemos em que fonte Manuel Inácio Pestana se baseou para afirmar que o bispo Jorge de Melo esteve presente nas Cortes de Évora de 1535 (PESTANA, Manuel Inácio – “D. Jorge de Melo em Portalegre...”, p. 100). Uma vez que Jorge de Melo passou procuração ao seu irmão para este o representar no juramento ao príncipe, não nos parece ser crível que tenha estado presente nessas Cortes. Sabemos, aliás, que Jorge de Melo esteve acamado, por doença, no mês de novembro de 1534 (Lisboa, Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, Parte I, mc. 54, n.º 1, de 1 de novembro de 1534).

⁸¹ SOTTO MAYOR, Diogo Pereira – *Tratado da Cidade de Portalegre...*, pp. 73-74.

classificado como património nacional, com elevado interesse histórico e um enorme potencial turístico, mas igualmente por ter contribuído para o enobrecimento da vila, através do referido empreendimento monástico (que a Câmara de Portalegre apoiou desde o início precisamente “por ser nobreza e onrra desta villa”⁸²) e, sobretudo, pelo facto de ter fixado aí residência própria e da sua família. Trata-se de uma figura complexa, culta, com pendor mecenático, que retomou o interesse pelas fundações cistercienses, imitando, de alguma forma, o rei D. Dinis, quer pelo facto de instituir uma comunidade feminina que velaria pela sua alma, após a sua morte, quer por aí se ter feito sepultar, num monumento que inegavelmente perpetuaria a sua memória, quer ainda por também ter sujeitado as suas monjas a uns estatutos dados pelo próprio fundador, com um particular acento na clausura. Tal como D. Dinis, em 1295⁸³, também Jorge de Melo estava bem consciente do estado de desregramento de alguns mosteiros femininos da época, nomeadamente dos cistercienses, que conhecia melhor, por ter sido abade de Alcobaça. Menciona isso mesmo em carta dirigida a D. João III, em 1531, oferecendo-se para o corrigir, através de uma visitação geral, pouco tempo antes do abade de Claraval, D. Edme de Saulieu, entrar em Portugal, com o mesmo propósito. O Mosteiro de Almoester, junto a Santarém, era, então, muito provavelmente, o maior exemplo de tal desregramento. Segundo o registo de uma visitação feita a essa casa monástica, em 1522, muitas monjas e a própria abadessa dormiam aos pares, na mesma cama, e não no dormitório, as monjas tinham pretendentes e namorados e discutiam umas com as outras por causa deles, recebiam presentes, versos e mesmo visitas de alguns desses homens, uma monja havia engravidado e outra ia passar as tardes com o frade procurador, praticava-se bruxaria, não se guardava o silêncio e a abadessa não se conseguia impor à rebeldia das monjas⁸⁴. Não é de estranhar, pois, que Jorge de Melo tenha redigido os mencionados estatutos, em 1531⁸⁵, e que, em 1533, exortasse ao abade de Claraval, que se encontrava na Península Ibérica, no exercício da visitação aos mosteiros da Ordem, que reformasse as casas portuguesas. Note-se que, nesta época, e no contexto da Ordem de Cister, *reformat* significava corrigir, ou seja, fazer as comunidades voltar ao cumprimento rigoroso dos textos matriciais da Ordem, desde logo a Regra de São Bento e as Definições Cistercienses, erradicando

⁸² Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, cx. 10, mc. 83, n.º 689, fl. 95-95v, e n.º 702, de 28 de abril de 1526. Esta ideia encontra-se bem presente nos primeiros documentos associados à edificação do mosteiro. De facto, também o monarca, D. João III, ao confirmar a doação que a Câmara de Portalegre fez a Jorge de Melo, reconheceu que tal obra contribuía para o “nobrecimento da vila” (Portalegre, Arquivo Distrital de Portalegre, *Mosteiro de São Bernardo de Portalegre*, cx. 10, mc. 83, n.º 702, de 14 de junho de 1526).

⁸³ RÉPAS, Luís Miguel – “Practise and the *Periculoso* in the Convent of Odivelas...”

⁸⁴ GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses...*, doc. III, pp. 191-206.

⁸⁵ Estes estatutos, no código Alc. 223, são antecidos pela tradução (do latim) para português da decretal *Periculoso*, de Bonifácio VIII, sobre a vida monástica feminina e, em particular, a prática rigorosa da clausura, para que todas a pudessem compreender e para que a cumprissem (Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 223, fls. 270v-272v: a decretal; fls. 273r-290v: os estatutos).

as novidades, fossem elas de natureza litúrgica ou tivessem a ver com os hábitos monásticos ou a vida conventual⁸⁶.

Percebemos também facilmente que não adotou para si próprio, enquanto homem da Igreja, os rigores que impunha às monjas do mosteiro que fundou e que julgava necessários para reformar, ou corrigir, a vida dos cistercienses em Portugal. De Helena de Mesquita, e vivendo sob o hábito monástico, como vimos, teve cinco filhos. A mudança de Alcobaça para a diocese da Guarda (mais concretamente para Portalegre) implicou, por isso, toda uma logística familiar, uma vez que tinha também de alojar condignamente a sua amante e os seus filhos. Na verdade, Helena de Mesquita acabaria por ser a figura central nesta operação, uma vez que foi ela quem concretizou a estratégia (seguramente conjunta) de aquisição de um significativo núcleo patrimonial que lhes garantisse os rendimentos necessários para sustentar a sua casa, que pudessem ser legados aos seus descendentes e que haveriam de integrar, mais tarde, o património monástico de São Bernardo de Portalegre, garantindo o sustento da comunidade conventual e os sufrágios pelas almas do fundador e da sua amante, que, pouco tempo depois, se haveria de tornar uma das suas principais benfeitoras. Aí ficaram, ainda, sepultados dois dos seus filhos: António de Melo, no chão, junto à grade do coro-baixo, em “uma campa de mármore, com as armas dos Melos e uma legenda (...) na qual se lê (...): *Faleceo a 15 de Agosto de 1549*”⁸⁷, e Joana de Melo, a segunda abadessa, cujo túmulo, como dissemos atrás, se encontrava na sala do capítulo.

Abordar a história de Portalegre implicará sempre falar do Mosteiro de São Bernardo, das suas monjas e das empresas artísticas que encerra, do bispo que o fundou e que preferiu fixar residência nessa vila, em detrimento da Guarda, da sua amante, Helena de Mesquita, e, de igual forma, das alterações que a chegada do bispo implicou ao nível do espaço construído e da reconfiguração desta parte do termo da vila em torno dos edifícios monásticos, da reorganização dos poderes e das forças locais face à presença de tão importantes senhores e, por fim, do impulso que Jorge de Melo emprestou ao seu desenvolvimento económico, contribuindo, assim, de forma decisiva para a ascensão da importância da própria vila, que determinou a criação da diocese de Portalegre em 1549 e a sua elevação a cidade em 1550. D. Jorge terá escolhido fixar-se na vila de Portalegre, que se encontrava em grande ascensão social e económica, numa tentativa de afirmação pessoal, onde ficou eternizado como figura maior e notável, no local que continua a guardar a sua memória, através de uma obra prima monumental.

⁸⁶ Sobre o conceito de reforma na Ordem de Cister, nos finais da Idade Média, veja-se BAURY, Ghislain – “El conservadorismo de la reforma tardomedieval del Cister. *Cartae visitationis* para abadías femeninas en la Península Ibérica”. *Archivo Ibero-Americano* 83, n.º 296 (2023), pp. 57-79.

⁸⁷ KEIL, Luís – *Inventário Artístico de Portugal...*, vol. I, p. 142.

Búsqueda de espacios de religiosidad en territorios inhóspitos:

Los monjes jerónimos de la Isla de Santa Marina de Don Ponce en la Bahía de Santander (1404-1420)

Javier Añibarro Rodríguez¹

Resumen

Nuestra investigación examina el impacto del entorno natural en las comunidades monásticas durante los primeros años del siglo XV, un periodo crucial entre el Óptimo Climático Medieval y la Pequeña Edad de Hielo. Concretamente, nuestro caso se centra en el monasterio de Santa Marina de Don Ponce, situado en una isla deshabitada en la Bahía de Santander. A principios del siglo XV, los monjes jerónimos eligieron este enclave como lugar idóneo para su retiro espiritual; sin embargo, la comunidad que constituyó el monasterio se disolvió y se integró en otro monasterio más cercano a la villa de Santander apenas doce años después. Nuestra hipótesis inicial sostiene que los cambios climáticos, específicamente el aumento de tormentas, obstaculizaron el florecimiento de este monasterio. Este estudio analiza documentos del monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán para identificar los recursos asignados, como rentas, a Santa Marina de Don Ponce en su fundación y valorar si fueron suficientes para la consolidación de la comunidad de monjes en la isla. También abordamos las tensiones políticas dentro del monasterio y recopilamos información sobre el clima regional. En una segunda fase, evaluamos estos datos para extraer conclusiones que expliquen la breve existencia del monasterio y las causas de su disolución.

Palabras-clave

Edad Media; Monasterio; Espiritualidad; Cambio climático; Orden Jerónima.

¹ Universidad de Cantabria.

Search for spaces of religiosity in hostile territories: The Hieronymite monks of Santa Marina de Don Ponce island in the Bay of Santander (1404-1420).

Abstract

Our research explores the impact of the natural environment on monastic communities during the early 15th century, a pivotal period between the Medieval Warm Period and the Little Ice Age. Specifically, our case study focuses on the monastery of Santa Marina de Don Ponce, situated on an uninhabited island in the Bay of Santander. In the early 15th century, the Hieronymite monks selected this enclave for their spiritual retreat. However, just twelve years later, the community constituting the monastery was dissolved and amalgamated into another monastery closer to the town of Santander. Our initial hypothesis posits that climatic changes, particularly the rise in storms, impeded the prosperity of this monastery.

This study scrutinizes documents from the monastery of Santa Catalina de Monte Corbán to identify the resources, such as rents, allocated to Santa Marina de Don Ponce at its foundation. The aim is to assess whether these resources were adequate for consolidating the monastic community on the island. Additionally, we delve into political tensions within the monastery and gather information on the regional climate. In a subsequent phase, we evaluate these data to draw conclusions that elucidate the brief existence of the monastery and the reasons behind its dissolution.

Keywords

Middle Ages; Monastery; Spirituality; Climate change; Hieronymite Order.

Introducción.

Durante las primeras décadas del siglo XV coincidieron dos fenómenos de naturaleza diferente en la Península Ibérica. Uno de ellos fue un proceso climático; comenzaron a darse algunos de los primeros signos que anunciaban el fin del Periodo Cálido Medieval (óptimo climático) y el comienzo de un periodo de transición que culminaría con la denominada Pequeña Edad de Hielo, como consecuencia se intensificaron las tormentas, y el clima se tornó más frío, aspecto que afectó a las poblaciones costeras. El otro fenómeno fue cultural: el surgimiento de la espiritualidad observante en la Castilla Bajomedieval como respuesta a la preocupación por la relajación de la disciplina monástica, el deseo de renovación espiritual y la influencia de movimientos reformistas

en otras partes de Europa, cuya manifestación más clara fue el desarrollo y estímulo de órdenes monásticas como la de los jerónimos.

Es en este contexto en el que una pequeña comunidad de hombres, dedicados a la oración y la espiritualidad convinieron en fundar un pequeño monasterio en una isla desierta, alejada de los núcleos urbanos, y donde existía una capilla dedicada a Santa Marina. El artífice de la iniciativa fue Pedro Gutiérrez de Hoznayo, un canónigo de la Colegiata de los Cuerpos Santos de Santander, que también era Arcipreste de Latas, la aldea más próxima a la isla de Don Ponce. Su proyecto, y como veremos más adelante, también parte de su personalidad, encaja con la figura de los observantes, es decir, aquellos reformistas que dentro de ciertas órdenes proponían regresar a una vida espiritual que entendían más primitiva y pura, apoyándose en valores como la humildad, la vida rigurosa, el recogimiento, y la búsqueda de espacios desiertos en los que leer o reflexionar sobre Dios y el mundo².

El contexto climático.

La cronología de nuestro trabajo se emplaza en un momento de transición climática entre el denominado Periodo Cálido Medieval (también conocido tradicionalmente como Óptimo Climático Medieval), que en el contexto peninsular fue más acusado en el siglo XIII y continuó durante el siglo XIV³. En los siglos XIII y XIV, la región ubicada al norte de la Cornisa Cantábrica experimentó la influencia predominante de vientos cálidos y secos procedentes del sur. Este fenómeno generó un efecto Föhn, manifestándose en un clima notablemente más seco y cálido en comparación con las condiciones climáticas actuales.⁴ Entre los siglos XIV y XV, se observó un período de transformación al que algunos estudiosos han designado como la “Transición Climática Bajomedieval”. Estos expertos optan por reservar el término “Pequeña Edad del Hielo” para referirse específicamente a partir del siglo XVI⁵.

Durante los periodos de transición climática se produjeron diversas alteraciones en el sistema climático y geográfico. En este caso en particular, entre las posibles consecuencias destacan cuatro:

La primera sería el aumento de temporales de viento, temporales marítimos y grandes tormentas; se percibe un incremento en la frecuencia e intensidad de eventos climáticos extremos, como temporales de viento y tormentas marítimas, como

² CANTERA MONTENEGRO, Margarita – “Las órdenes jerónima y cartuja en el proyecto reformador de los reyes de Castilla”. *Hispania Sacra* LXXV (2023), pp. 11-18, p. 12

³ PARRA AGUILAR, Leonor – *Hombre, paisaje y clima durante la Edad Media en los territorios de la orden de Santiago en La Mancha Alta*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2023. Tesis Doctoral, pp. 60-65

⁴ RASILLA, Domingo – *Viento sur y efecto Föhn en la Cordillera Cantábrica*. Madrid: Ministerio de Fomento, 1999

⁵ PARRA AGUILAR, Leonor – *Hombre, paisaje y clima...*, pp. 56-67

resultado de cambios en los patrones atmosféricos.

La segunda sería la erosión costera, fruto de la combinación de eventos climáticos más intensos y de la posible subida del nivel del mar en ciertas zonas, lo que afectaría las líneas costeras y la configuración geográfica.

La tercera sería la modificación las corrientes marítimas, que generaron cambios en la distribución y temperatura del agua en los océanos, con posibles efectos en la vida marina y en los ecosistemas marinos.

La cuarta y última consecuencia sería que el mar ganaba terreno frente a la tierra: la transición climática produjo un incremento del espacio del mar en ciertas zonas costeras, o incluso un aumento de su nivel, posiblemente como resultado de las fuertes tormentas y mareas vivas que impactaban directamente en las zonas costeras y alteraban la fisonomía de las rías y estuarios⁶.

Sin embargo, probablemente las poblaciones de la zona costera del Cantábrico no percibían la dimensión de estos cambios, pues se producían de manera gradual y lenta. La búsqueda de un lugar solitario donde meditar y vivir la espiritualidad religiosa en comunidad pudo contribuir a que Pedro Gutiérrez de Hoznayo viese en la isla de Santa Marina un lugar que no se había habitado por cuestiones de comodidad y hallarse apartado. Por tanto, podía ser un lugar idóneo para que los monjes se instalaran. Sin embargo, el Arcipreste de Latas difícilmente pudo ser consciente de que los vientos procedentes del sur, frecuentes en su infancia, estaban volviéndose cada vez más escasos. En cambio, las tormentas y temporales procedentes del norte estaban incrementando tanto su frecuencia como su intensidad.

El espacio geográfico: ¿isla o una península?

La isla de Don Ponce está situada en el extremo oriental en la entrada de la Bahía de Santander (**Fig1**). Hoy día es casi impracticable desde el mar; solamente una pequeña playa en su lado meridional permite un acceso directo seguro a la isla. Sin embargo, existe una tradición historiográfica que asegura que eso no siempre fue así, y que cuando Pedro Gutiérrez de Hoznayo decidió instalarse en ella, aún era una península. Así pues, los monjes habrían buscado un lugar aislado pero accesible, con una comunicación que permitiera transportar materiales de construcción y los avituallamientos necesarios para la construcción del monasterio y el sustento de su comunidad. Según esta hipótesis, posteriormente a la construcción del monasterio, el istmo habría desaparecido, probablemente fruto de la erosión y fuertes tormentas asilando así la isla de la tierra firme. Una de las causas de que los monjes hubieran terminado por abandonar el lugar podría explicarse por un cambio en el medio ambiente.

⁶ FONT TULLOT, Inocencio – *Historia del clima de España: Cambios climáticos y sus causas*. Madrid: Instituto Nacional de Meteorología, 1988.

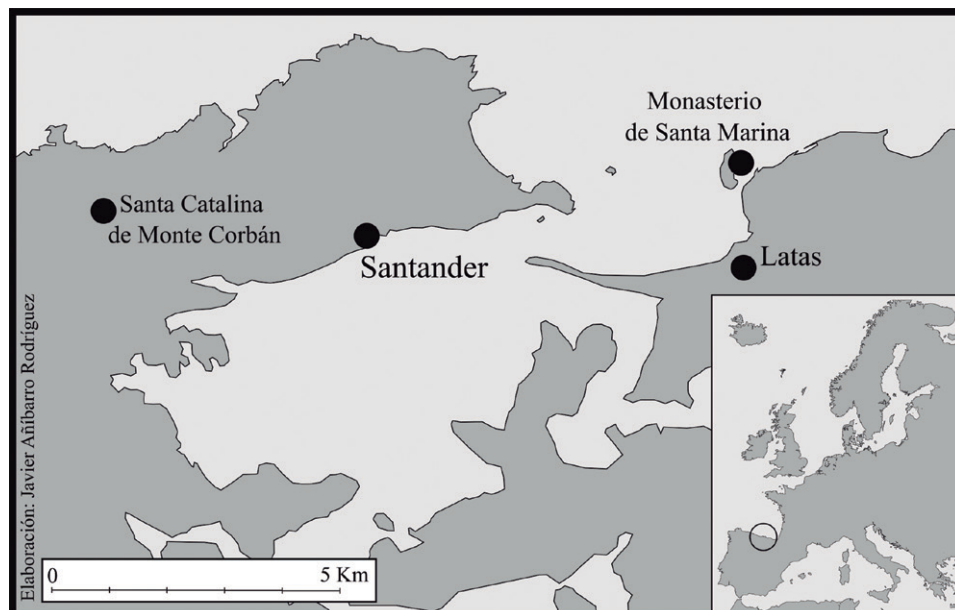


Fig. 1 – Ubicación de los monasterios de Santa Marina de don Ponce y Santa Catalina de Monte Corbán en la Bahía de Santander (inicios del siglo XV).

Sin embargo, consideramos que esta tradición historiográfica merece ser revisada y que el espacio que ocuparon estos monjes fue una isla desde su inicio. La primera noticia que califica este lugar como península, y no como isla, nos llega de manos de fray José de Sigüenza (1544-1606), quien en su célebre obra *Historia de la Orden de San Gerónimo* (1595-1605), relata:

“Dizen agora algunos religiosos antiguos que oyeron a aquellos mas ancianos, que entonces la Isla de santa Marina no estaua toda cercada de agua como agora, y por vna parte la entrarían a pie enxuto, y el agua se la ha ydo comiendo poco a poco, hasta que de todo punto la dexó aislada, de donde vino a ser la habitación del todo incomportable”⁷.

Por tanto, Sigüenza admite que este pasaje de su obra se fundamenta en una tradición oral que persistía entre los monjes de Santa Catalina de Monte Corbán de Santander unos 180 años después de los acontecimientos que dieron lugar a la disolución de la comunidad de Santa Marina. A partir del testimonio recogido por Sigüenza, Mateo Escagedo Salmón asumió a comienzos del siglo XX la noticia como

⁷ SIGÜENZA, José de, Fray – *Historia de la Orden de San Gerónimo*. Madrid, 1907, 2ª ed. Vol. I, p. 154

buena y otros historiadores posteriores han recogido y dado por cierto este suceso⁸. María Victoria Cobo Martín, sin embargo, cita a fray Diego de la Concepción quien asegura que el itmo se derribó en el año 1418, pero no hemos podido acceder a ese testimonio dado que el documento se ha perdido; la referencia de esa obra procede a su vez de Mateo Escagedo Salmón, que es quien pudo consultarla⁹.

Ahora bien; en ninguno de los documentos de la Colección Diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán (y por extensión con los contenidos en el fondo de Clero del Archivo Histórico Nacional, con los que se corresponden) figura que la Isla de Don Ponce fuese en algún momento una península. El documento que menciona por primera vez este espacio data del 28 de noviembre de 1404; se trata de una donación a Pedro Gutiérrez de Hoznayo que se realiza muchos años antes de que se erigiese la primera piedra del monasterio, y en ella se dice “Et esta dicha donaçion vos fazemos para ajuda de fazer e inystetuir vn monesterio de la orden de Sant Geronimo en la Ysla de Santa Marina de don Ponçe que es en la mar cerca de Tresmiera e de Sant Ander”¹⁰.

Podría aducirse que en este caso el término “isla” se utilizó como una suerte de analogía o incluso como una sinécdoque, pero si leemos cuidadosamente el documento que Lope de Olmedo redactó en mayo de 1421 para ordenar la evacuación de los monjes de la isla de Santa Marina de Don Ponce, queda claro que siempre se trató de una isla:

“E yo [fray Lope de Olmedo] conssiderando que el dicho monesterio de Santa Marina es situado en ysla de la mar e non pueden los frayres e otras gentes deuotas aver a el acceso todo tiempo por la gran tempestad de la mar; et conssiderando que la passada de la mar al dicho monesterio an acontecido grandes peligros, aún muertes; et considerando eso mesmo que dentro de la dicha ysla no ay agua dulce para beuer nin se pueden en ella aver las necessidades cotidianas por razón de la dicha mar...”¹¹.

Se incide en que hay noticias de fuertes tormentas o crecientes del mar; se habla de sus consecuencias (muertes), pero en ningún momento se menciona que la península se hubiera convertido en isla, lo cual constituiría un episodio sin duda reseñable que contribuiría a apoyar la decisión de Lope de Olmedo y que éste se hubiera encargado de registrar en su escrito.

⁸ ESCAGEDO SALMÓN, Mateo – *Estudios de Historia montañesa. Monte Corbán. Apuntes para la crónica del antiguo monasterio de jerónimos hoy seminario conciliar de Santander*. Santander, 1916, p. 49, citado en TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán*. Santander: Fundación Marcelino Botín, 2001, P. 27

⁹ CONCEPCIÓN, Diego de la, fray – *Historia de Monte Corbán y resumen de su archivo*, ms. Inédito, citado en COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación del antiguo monasterio Jerónimo de Santa Catalina de Monte Corbán”. *Altamira* 44 (1984), pp. 151-164, pp. 154 y 158

¹⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 31, p. 84

¹¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 83, pp. 182-183

Con todo, admitimos que esta interpretación no es definitiva: sería necesario un estudio geológico de las características de los materiales de la isla y su entorno para poder desmentir o confirmar que aquel lugar fuera una península en el momento en que los monjes se instalaron en ella.

En nuestra opinión, se pudo producir un exceso de confianza por parte de Pedro Gutiérrez de Hoznayo en habitar un lugar aislado y expuesto a los elementos, lo que unido a otras cuestiones que veremos más adelante pudo dar lugar al fin de la comunidad en esta isla. Lo cual nos lleva a otra pregunta: ¿era la isla de Santa Marina de Don Ponce un lugar apropiado para asentar una comunidad de monjes?

El proyecto de Pedro Gutiérrez de Hoznayo

Por supuesto, la información sobre las tormentas existentes a través de los documentos consultados induce a considerar que no era un buen lugar en el que vivir. Pero nuestro objetivo no es valorar los hechos *a posteriori* para ofrecer una respuesta positiva o negativa, sino entender qué motivaciones llevaron a Pedro Gutiérrez de Hoznayo a instalar en aquel lugar un monasterio, y la respuesta es que, *a priori*, el lugar parecía idóneo. Recordemos que los jerónimos se caracterizaban por la exploración de una vida espiritual centrada en la búsqueda de la paz interior, la práctica de la soledad, y el cultivo de la humildad. Desde este enfoque, el silencio casi absoluto que confería un lugar tan aislado como la isla permitía practicar activamente el ejercicio del trabajo manual y el estudio profundo de las Sagradas Escrituras, todo ello en armonía con los momentos dedicados a la meditación que recomendaba la orden¹².

Pero hay otras razones; el propio Pedro Gutiérrez de Hoznayo era Arcipreste de Latas en 1404, la aldea más próxima a la isla de Santa Marina y desde donde podía accederse a la misma¹³. Sin embargo, la isla y por tanto la primigenia ermita de Santa Marina que había en ella, no pertenecía ni a Latas ni a su arcipreste: su titular era el Cabildo de la Iglesia de los Cuerpos Santos de Santander, por lo que Pedro Gutiérrez tuvo que adquirirla de dicha institución, como consta en un documento del 4 de mayo de 1408. Para lograr estos acuerdos, Pedro Gutiérrez probablemente utilizó su influencia en la iglesia de los Cuerpos Santos: él mismo había sido su clérigo racionero al menos desde 1396¹⁴. Sin embargo, el contrato no era una cesión total, pues los diezmos y censos del lugar no se destinarían al nuevo monasterio, sino que tenían que seguir pagándose a los clérigos de Santander. Además, si un fiel quisiera hacerse

¹² CANTERA MONTENEGRO, Margarita – “Las órdenes jerónima...”, p. 13

¹³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 31, p. 84. “(...) fazemos donaçio e damos a uso Pero Gutierrez de Oznayo, arçipreste de Latas e canonigo en la eglesia de Sant Ander...”

¹⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 21, p. 60: “Juan Gutierrez de Riohoz, e Pero Gutierrez d'Oznayo, clérigos e racioneros que somos en la eglesia collegida de los Cuerpos Santos de la dicha villa [de Santander]”.

enterrar en la isla, debería pagar un cuarto de su funeral a la Iglesia de los Cuerpos Santos, y la última condición del cabildo consistía en que Pedro Gutiérrez de Hoznayo se comprometía a levantar el nuevo edificio en un plazo máximo de cinco años¹⁵. El tener que ceder las rentas del lugar a Santander suponía una dificultad adicional a su proyecto: para comenzar, se necesitaba la aprobación del obispado de Burgos, ya que Santander estaba bajo su jurisdicción desde que, en 1184, la Cabeza de Castilla logró que Oviedo abandonara sus pretensiones sobre la ciudad, poniendo fin a una disputa centenaria¹⁶; El obispo de Burgos, Juan Cabeza de Vaca, puso algunos impedimentos a Pedro Gutiérrez de Hoznayo el 2 de septiembre de 1407, pues había observado que los bienes con los que se quería dotar al monasterio eran insuficientes, por lo que éste decidió añadir la iglesia de Latas junto con sus frutos, rentas, derechos y tierras, además de media aceña con una presa de agua que se hallaba en el lugar llamado Fuencaliente, y cuya titularidad compartía con unos vecinos de Solares¹⁷. Cuatro años después, en 1411, se lograba permiso de Benedicto XIII para erigir el nuevo monasterio del que Pedro Gutiérrez sería su cabeza¹⁸.

Para finalizar, Pedro Gutiérrez de Hoznayo y realizó gestiones con el obispado de Burgos, del cual logró importantes donaciones. La más relevante fue la anexión de Santa María de Muslera con todas sus rentas, y un préstamo de 50 francos de oro el 13 de septiembre de 1411¹⁹. Con Muslera bajo su posesión, el monasterio de Santa Marina lograba dar un importante paso hacia su autonomía económica, pues incluía las rentas de las iglesias de Liaño, La Concha, Villanueva, Obregón, Cianca, Parbayón y San Pedro de Solía²⁰. Pero ello podía no ser suficiente, y el 15 de marzo de 1412 el propio Pedro Gutiérrez entregó una serie de casas en Santander de las que era propietario, junto con una viña en Cajo, una mimbrera y trece viñas en la Isla del Óleo, cerca de Santander. En el mismo documento entregaba una aceña en Molnedo, media aceña y medio molino en Heras llamado la Garma, ganado y varios objetos litúrgicos como cálices, vestimentas varios libros de carácter religioso²¹. Un par de meses más tarde, en mayo de 1412, el nuevo arcipreste de Latas, Gonzalo Vélez de Rubayo, entregó las rentas y derechos de su Iglesia a Pedro Gutiérrez de Hoznayo, que ahora figuraba como fraile del Monasterio de Santa Marina²². Además, cinco días después, el 20 de marzo de 1412 el obispo Cabeza de Vaca donaba los molinos del

¹⁵ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, p. 24

¹⁶ ESCAGEDO SALMÓN, Mateo – *Vida monástica en la provincia de Santander*. Tomo 1, Liébana y Santillana. Torrelavega: Imprenta, Librería y Encuadernación de Antonio Fernandez, 1918.

¹⁷ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 39, p. 97

¹⁸ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 155; TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 52, pp. 117-118

¹⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 53, p. 120

²⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, p. 24

²¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 56, p.129

²² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 59, p. 134

Miera en la zona denominada Pieramartir en Medio Cudeyo, así como los molinos del Arca que se hallaban sobre los primeros²³.

Todos estos movimientos, donaciones y gestiones inducen a pensar que la fundación del monasterio en aquella isla era un proyecto personal de Pedro Gutiérrez de Hoznayo; su implicación en esta empresa era evidente, pues constituía la figura central en torno a la que se diseñó, construyó y articuló Santa Marina de Don Ponce.

Santa Catalina de Monte Corbán: monasterio hermano y rival.

La fundación de este tipo de monasterios no fue un hecho aislado: desde la propia Corona Castellana se estimuló la creación de monasterios de órdenes como la de los jerónimos que la monarquía tomaba como referente y ejemplo de su política frente a las tradicionales de dominicos y franciscanos²⁴. Las duras condiciones de vida de estos monjes movían a la espiritualidad y se consideraban como un reflejo del modelo a seguir, especialmente por parte de los Trastámara y más concretamente bajo el reinado de Juan II.

De hecho, al mismo tiempo que Pedro Gutiérrez de Hoznayo reunía bienes y donaciones para fundar su monasterio, en las afueras de Santander otra comunidad de cinco hombres devotos comenzaba a dar los primeros pasos para levantar otro²⁵. El lugar elegido se situaba a media legua de Santander; era un lugar solitario donde, al igual que en el caso de la Isla de Don Ponce, existía una antigua ermita: en esta ocasión dedicada a Santa Catalina. El lugar, también cercano al mar, se suponía un espacio idóneo para el recogimiento y la vida espiritual. Fray José de Sigüenza, lo narraba del siguiente modo:

“(...) contemplauan continuamente en la bienauenturança que buscauan, riendo a vezes y muchas mas llorando la vanidad del mundo, sus mudanças, sus vientos y sus olas, de que les era buen sujeto el mar que tenían delante de los ojos, con sus crecientes y menguantes sujeto a las variedades de la Luna, que se lleua tras si con su mouimiento”²⁶

Estos cinco eremitas lograron la bula papal necesaria para constituirse como monasterio y el 14 de septiembre de 1407 figura en las actas notariales la creación de Santa Catalina de Monte Corbán, bajo la regla de san Agustín y la Orden de san Jerónimo. Así pues, desde 1411 convivieron dos comunidades de jerónimos separadas

²³ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 156; TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 57, p. 132

²⁴ CANTERA MONTENEGRO, Margarita – “Las órdenes jerónima...”, pp. 12-13

²⁵ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, pp. 151-164, p. 152

²⁶ SIGÜENZA, José de, Fray – *Historia de la Orden...* p. 152

en dos monasterios diferentes; uno en Santa Catalina de Monte Corbán y otro en la isla de Santa Marina de Don Ponce; en cada uno de ellos convivían unos cinco religiosos, y parece ser que en 1416 se creyó conveniente unificar los dos monasterios en uno²⁷.

La decisión de unificar el Monasterio de Santa Marina y el Monasterio de Monte Corbán se basó en tres razones fundamentales. En primer lugar, ambos pertenecían a la misma orden religiosa, la cual estaba experimentando un período de expansión y consolidación. Esta afiliación compartida facilitaba la convergencia de recursos y esfuerzos en pro de los objetivos comunes de la orden.

En segundo lugar, el Monasterio de Santa Catalina se encontraba en una situación de precariedad económica, enfrentando limitaciones financieras que dificultaban su sostenimiento independiente. La unificación, por tanto, representaba una solución viable para mejorar la estabilidad económica y el bienestar general de la comunidad monástica. Por último, la proximidad geográfica de ambos centros religiosos desempeñó un papel crucial en la decisión. Situados a una distancia de aproximadamente 10 kilómetros en línea recta, la cercanía física ofrecía la oportunidad de compartir recursos de manera más efectiva, fomentando la colaboración y la cohesión entre ambas comunidades monásticas²⁸. Esta estrategia facilitaría la gestión conjunta de actividades, eventos litúrgicos y la atención a las necesidades de los monjes, contribuyendo así a una mayor eficiencia y solidaridad dentro de la orden que se traduciría en una espiritualidad más profunda y efectiva.

Así pues, comenzó un debate sobre cuál de los dos monasterios pasaría a ser el principal, y cuál desaparecería o pasaría a ser una granja del otro. La decisión recayó en el capítulo de la orden celebrado en San Bartolomé de Lupiana en 1418, que falló a favor de nombrar a Santa Marina de la isla de Don Ponce el monasterio principal²⁹. La orden fue ejecutada de inmediato; de hecho, es posible que para entonces toda la comunidad ya hubiera estado fusionada, pues existe un documento datado en abril de 1417 en el que se indica que los monjes de ambas comunidades estaban reunidos en Santa Catalina y que había un mismo prior para ambos monasterios³⁰.

Un año más tarde todos los monjes de ambas comunidades estaban habitando conjuntamente en la isla como una única comunidad. Sobre las razones de esta decisión, Rosa María de Toro Miranda, explica que lo normal en estos casos es que la prelación recayera en Santa Catalina, pues su fecha de fundación es cuatro años anterior a la de Santa Marina, y por tanto la decisión de elegir el monasterio más reciente como cabeza de la sede pudo generar cierta polémica³¹. En este sentido, de

²⁷ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 156

²⁸ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, p. 25

²⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc.82, 83, pp. 177-178

³⁰ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 158

³¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, pp. 25-26

nuevo Fray José de Sigüenza nos ofrece qué explicación se daba a finales del siglo XVI sobre esta elección:

“Miradas las razones del lugar, y de la renta, y edificios, juzgaron que era lo mas acertado que a la casa de santa Marina, se passasse y viniesse la de santa Catalina, y que no huuiesse mas de vn Prior y vn conuento”³².

Si lo que argumentaba Fray José de Sigüenza era cierto, la diligente labor de búsqueda de donaciones y rentas llevada a cabo por Pedro Gutiérrez de Hoznayo en favor de la fundación del monasterio dio sus frutos de manera significativa. No solo logró erigir un edificio y consolidar una comunidad monástica, sino que también, al dotarlo de recursos económicos suficientes, la posición de Santa Marina de Don Ponce se situó en una posición más ventajosa que la de su contraparte, Santa Catalina de Monte Corbán.

Sin embargo, los monjes que llegaron a la isla desde Santander no estuvieron conformes con la decisión del capítulo. Al poco de llegar, comenzaron a percibir que las condiciones de vida en la isla de Don Ponce eran mas inhóspitas de lo que algunos jerónimos estaban dispuestos a soportar. La convivencia entre los monjes sin duda alguna se vio alterada por este reciente episodio, y algunos regresaron a Santa Catalina durante la mayor parte del año.

Así, el 16 de diciembre de 1418 los monjes de Santa Marina y los de Catalina se reunieron en un capítulo dedicado a nombrar a unos procuradores para defender al monasterio en unos litigios por la posesión de algunas propiedades y derechos. En dicho capítulo se comenzaba admitiendo que la granja de Santa Catalina de Monte Corbán, que teóricamente se hallaba incorporada, unida y anexada al monasterio de Santa Marina de Don Ponce, estaba siendo habitada y en ella vivía durante la mayor parte del año una comunidad de monjes como si tuviera prior y fuera un monasterio aparte³³.

Este hecho revela diversos aspectos de gran interés. En primer lugar, destaca que la comunidad de monjes jerónimos no compartía una convivencia unificada, sino que, durante la mayor parte del año, experimentaba una separación geográfica. Es plausible suponer, como hace María Eugenia Cobo Barquín que, durante los meses cálidos, especialmente en verano, todos los monjes se congregaran en Santa Marina. Sin embargo, durante las estaciones adversas, caracterizadas por lluvias y vientos, especialmente en invierno, la mayoría de los monjes de Santa Catalina optaban por regresar a Santander³⁴.

³² SIGÜENZA, José de, Fray – *Historia de la Orden...*, p. 154

³³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, p. 26, doc.68, p. 151

³⁴ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 159

El segundo factor de relevancia es que esta aparente medida de convivencia separada parece haber sido consensuada, o al menos tolerada, por parte del prior. Esto sugiere una dinámica interna que permitía esta alternancia de residencia al menos en el corto plazo. De hecho, contamos con el testimonio del propio Pedro Gutiérrez de Hoznayo, quien lo relata de la siguiente manera:

“Et después de algún tiempo constreniente la experiencia fallaron los dichos prior e fryres el dicho lugar [de Santa Marina] non ser conueniente e apto para monesterio por quanto en el son muchos defectos especialmente de non poder entrar al monesterio todo el tiempo por la tempestad de la mar e auer algunas uezes peligros de muerte en la pasada, et esso mesmo por no auer dentro agua dulce e otros incouenientes que se siguan por la qual el prior que era entonces de Sant Bartholome general de la dicha orden a supplicacion de los dichos prior e otros frayres lo mando salir del dicho monesterio e tornasse los con todos sus bienes del e del dicho monesterio de Santa Marina e morar en el dicho de Santa Catalina, por razón de lo qual han seydo assaz contiendas e debates entre nos los sobredichos e entre otros frayres de los dichos monesterios queriendo los vnos morar en vn monesterio e otros en otro e que vno fuese cabeça e non el otro”³⁵.

El problema de este testimonio reside en su datación: este testimonio es de 1421, tiempo después del desenlace, y la cronología que el propio Pedro establece no es muy precisa.

A su vez, el tercer aspecto de interés radica en que, a pesar de esta separación física, la comunidad jerónima se esforzaba por operar como una entidad cohesionada. Esto se refleja en el acuerdo entre todos los monjes para designar procuradores comunes, indicando una voluntad de colaboración y coordinación.

No obstante, al profundizar en el documento del 16 de diciembre de 1418 se vislumbra otra capa de interpretación: la mención de que una parte de la comunidad vive separada, sin una obligación explícita para todos los monjes de permanecer en la isla, podría sugerir una cierta debilidad por parte del cabecilla de Santa Marina, es decir, de Pedro Gutiérrez de Hoznayo. Esta flexibilidad en la residencia y el consentimiento de la situación por parte del prior podría indicar una dinámica interna compleja o, posiblemente, desafíos que enfrentaban a los monjes de diferentes procedencias al mantener la cohesión y la autoridad sobre la comunidad monástica, como ya se percibía en el testimonio de Pedro Gutiérrez de Hoznayo.

Pocos meses después, el 14 de julio de 1419 el papa Martín V ordenaba al decano de la Iglesia de Burgos que abriera una investigación para esclarecer las condiciones de

³⁵ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, pp. 26-27, doc. 179, p. 179

vida de los monjes de la isla de Santa Marina. Había llegado hasta el Papa que “*predicte Sancte Marine monasterium fructus, redditus et prouentus adeo eran tenues et exiles quos ex eis priores et fratres in illis degentes non poterant sustentari ipsum monasterium*”³⁶. De hecho, en 1419 parece que ni siquiera se habían completado las obras del monasterio, y se alegaba que las rentas eran tan escasas que no daban para mantener la vida en el monasterio. “antes que el monasterio de Santa Marina fuese completado en su edificio y dotación, los dichos prior y hermanos se trasladaron al monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán porque no podían vivir de las rentas donadas al monasterio por el Obispo Juan Cabeza de Vaca, las cuales no sobrepasaban el valor anual de cuarenta libras turonenses pequeñas”³⁷.

Surgen, entonces, dos interrogantes; el primero es si tras todas las dotaciones que Pedro Gutierrez de Comillas hizo a Santa Marina, (aceñas, molinos, ganado, más las rentas de otras iglesias dependientes) eran insuficientes para satisfacer a una comunidad de poco más de diez monjes. Si eso era cierto, no tenía sentido volver a Santa Catalina, pues eso no solucionaba la situación económica. La segunda pregunta es que, si parte de la comunidad ya residía en tierra firme en diciembre, ¿por qué denunciar las condiciones de vida en el monasterio insular? Si las condiciones eran tan difíciles, cabe suponer que los monjes provenientes de Santa Catalina, que aún habitaban la isla, intentaron persuadir a Pedro Gutiérrez de Hoznayo antes de llevar la noticia a Roma o Burgos. Sin embargo, es evidente que no lograron encontrar una solución, o ésta no les satisfizo, lo que motivó finalmente la denuncia. Lo que resulta innegable es la existencia de fuertes tensiones internas, revelando que los conflictos internos estaban eclipsando la espiritualidad de los monjes.

Si abordamos el documento desde una perspectiva económica, y nos centramos en nuestra primera pregunta, surge un elemento contradictorio: se alega que el problema radica en las escasas rentas que debían sostener al monasterio. No obstante, si damos crédito a fray José de Sigüenza, Pedro Gutiérrez de Hoznayo había logrado asegurar rentas suficientes para su monasterio, lo cual inclinó la balanza a favor de Santa Marina como cabeza de la comunidad. El problema de falta de suministros en realidad no residía en la escasez de rentas, sino en el acceso a la isla. En otra carta del papa Martín V enviada al al oficial de Burgos, el mismo día 14 de julio de 1419 se indicaba que el problema era que “(...) *propter maris inundaciones et fluctus periculosos secutus non patet accessus commode sustentari ad monasterium Sancte Catherine de Monte Corban (sic) (...) propter inundaciones huiusmodi ad dictum monasterium Sancte Marine tutum*

³⁶ “(...) los frutos, rentas y ganancias del mencionado monasterio de Santa Marina eran tan tenues y escasos que los priores y los hermanos que vivían en ellos no podían sustentar el monasterio mismo”. (Traducción propia). TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 71, p. 158

³⁷ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación...”, p. 159; se trata de una traducción de la autora del documento que figura en TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 72

*non habeant accesum, nec ipsi e dote huiusmodi possent sustentari*³⁸. Unos días después, el 2 de agosto, Martín V confirmaba a Santa Catalina de Monte Corbán sus privilegios y exenciones, sin citar al de Santa Marina que teóricamente era su superior, con lo que en la práctica restituía al monasterio y le devolvía su autonomía³⁹.

Aquello marcó el preludio del declive del proyecto gestado por Pedro Gutiérrez de Hoznayo. Un año después, el 3 de diciembre de 1420, se otorgó una licencia por parte del decano de Burgos que permitía a los monjes de Santa Catalina trasladarse a su antiguo monasterio. Como ha quedado evidenciado, esta acción ya había sido llevada a cabo antes de obtener la debida autorización, pero incluía una novedad: subvertía la jerarquía anterior y decretaba que este monasterio ascendería a la categoría de principal quedando el Santa Marina subordinado⁴⁰.

El fin del monasterio insular.

Pedro Gutiérrez de Hoznayo no renunció fácilmente al que había sido su proyecto vital. Sabemos que tras 1420 siguió viviendo en la isla de Santa Marina. Algunos historiadores argumentaban en el siglo XVIII que el monje murió precisamente en ese año, y sustentaba su afirmación en la inscripción de la lápida del propio Pedro Gutiérrez que se hallaba en el altar mayor de la iglesia de Santa Catalina de Monte Corbán: sin embargo, ya en el siglo XVIII

“Está en la iglesia de Santa Marina, delante del altar mayor, una lápida blanca y en ella esculpida una figura de fray Pedro de Hoznayo con título que se sigue: Aquí yace fray Pedro Gutiérrez de Hoznayo, fijo de García Gutiérrez de Hoznayo y de Doña Urraca de Hoznayo, canónigo de la iglesia de Santander y Arcipreste de Latas, el cual fizo y dotó este monasterio. Finó el año 1420. Es de notar que aunque dice este título finó año 1420 no fue así, porque consta que estaba vivo el año de 1421, como parece por el compromiso que se hizo y sentencia que dio en el capítulo general, y así se ha de decir que el dicho fray Pedro Gutiérrez de Hoznayo en vida, y ante que se pasase el monasterio de Santa Marina al de Santa Catalina, en el año 1420 se hizo hacer aquella lápida para su enterramiento poniendo el año en que se hizo, que fue el año de 1420, dexando en blanco el año en que muriese”⁴¹.

³⁸ “(...) debido a las inundaciones del mar y las peligrosas olas siguientes, no está claro que se pudiera mantener convenientemente el acceso al monasterio de Santa Catalina de Monte Corban (sic.) (...) debido a inundaciones de este tipo no tienen acceso seguro al citado monasterio de Santa Marina, ni ellos mismos pueden sustentarse con la provisión de este tipo. (Traducción propia). TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 72, p. 161.

³⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc.73, p. 161

⁴⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc.78, pp. 169-170

⁴¹ SAN PEDRO, Joseph de, fray – *Libro de la fundación y rentas deste monasterio de Santa Catalina*. Santander, 1770. Col. Eduardo de la Pedraja ms. 114, citado en COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes

Con todo, tenemos constancia de que Pedro Gutiérrez de Hoznayo estaba vivo en mayo de 1421, ya que aparece como presente durante el capítulo general de la Orden de San Jerónimo celebrado en San Bartolomé de Lupiana (Guadalajara). En este lugar, solicitó la restitución de todos los bienes a Santa Marina y su retorno a su estado anterior. Sin embargo, desde el capítulo le comunicaron que los frailes de la Orden de San Jerónimo no podían residir en la isla y le instaron a entregar el monasterio a cualquier otra orden si así lo deseaba. Además, el prior de Santa Catalina, Pedro de Buelna, también estuvo presente en el capítulo, y ambos acordaron designar a Lope de Olmedo, presidente del capítulo general, como árbitro para poner fin a los litigios. Éste, como ya indicamos al comienzo de nuestro trabajo, falló a favor de Santa Catalina de Monte Corbán el 7 de mayo de 1421, alegando que los temporales eran muy peligrosos en la isla pues habían “aconteçido grandes peligros, avn muertes”. Fray José de Sigüenza describía la situación del siguiente modo: “vianse muchas veces [los monjes] atajados de las crecientes del mar sin poder entrar ni salir en la casa, pasar de la Isla a tierra para muchos menesteres: el ruydo y bramidos del mar no les dexaua oyr en el choro, quitauales la quietud de la oración, y aun del sueño; las humedades grandes y los vapores les trayan relaxados, enfermos, sin fuerça; no podían seguir el rigor de la comunidad, vnos por enfermos, otros ocupados con ellos”⁴².

Es muy probable que parte de las tensiones se debieran a la difícil convivencia de los monjes en un entorno tan hostil. No obstante, no hay que pasar por alto el hecho de que Lope de Olmedo afirmó que en la isla se produjeron muertes. Independientemente de si los decesos fueron causados directamente, como por una ola que superara los acantilados y arrojara a un monje al mar o las rocas, o indirectamente, como por la frecuencia de las tormentas que obligaba a los monjes enfermos a refugiarse diariamente en el interior del edificio sin que pudieran recibir suministros externos al estar incomunicados, lo evidente es que esta situación, y no la escasez de rentas, minó a la comunidad.

Lógicamente, algunos monjes optaron por abandonar el lugar y regresar a Santa Catalina, y parece que nadie, ni siquiera Pedro Gutiérrez de Hoznayo, se opuso a ello. Quizás para que la derrota de Pedro Gutiérrez, quien había logrado obtener donaciones, rentas y propiedades como molinos para su monasterio, bienes que ahora se restaban a Santa Marina para ser entregados a Santa Catalina, no fuera total, Lope de Olmedo le hizo una concesión:

“pero que el prior dende sea tenudo de tener siempre dos frayres en Santa Marina de los quales vno a lo menos sea presbitero e moren ende todo tiempo que buenamente ser podiere, E mas que el dicho fray Pedro de Oznayo pueda estar e

y fundación...”, pp. 160-161

⁴² SIGÜENZA, José de, Fray – *Historia de la Orden...*, p. 154

morar en Marina cualquier tiempo que quisere e esso mesmo se pueda tornar e morar en Santa Catalina...⁴³.

La última noticia de Pedro Gutiérrez de Hoznayo data del 31 de mayo de 1421, cuando se ejecuta la decisión tomada en San Bartolomé de Lupiana de unir ambos monasterios⁴⁴. Fray José de Sigüenza comenta que a finales del siglo XVI se decía que el monasterio de Santa Marina se abandonó: “la hermita de santa Marina quedó desierta: los dias de la santa van a dezir Missa a ella como a yglesia propria, y atrauiessan por el agua, porque quanto mas ha andado el tiempo, el mar ha ganado mas por aquella parte. La capilla mayor de aquel conuento hizieron después los de la casa de Setien, y ansi la tienen por propria”⁴⁵. Algunos investigadores sostienen que el monje probablemente pasó sus últimos días en el monasterio que construyó, y que tras su muerte se trasladó su lápida funeraria a Santa Catalina, ya mencionada por fray Joseph de San Pedro en el siglo XVIII, y que hoy se sigue conservando en el mismo lugar, en conmemoración de un religioso cuya figura fue fundamental para comprender los primeros pasos de la Orden de los Jerónimos en Santander.

Conclusiones.

La presente investigación destaca la importancia crítica de la selección de lugares geográficos para la práctica de la espiritualidad religiosa, como se evidencia en la isla de Santa Marina de Don Ponce, donde entornos hostiles podían impactar en la calidad de vida monástica y la viabilidad a largo plazo de las comunidades religiosas. Además, se enfatiza la tendencia hacia la unificación en la gestión de monasterios, ilustrada por la fusión de Santa Marina con Santa Catalina, probablemente motivada por la necesidad de consolidar recursos y fortalecer la viabilidad en un contexto de expansión de órdenes como la de San Jerónimo. A corto plazo, esta política resultó en disputas políticas en el nuevo monasterio, especialmente en la elección de uno de ellos como centro principal. Sin embargo, a largo plazo, permitió el desarrollo y consolidación de un único y potente monasterio en la región, alineándose con el proyecto inicial de la Orden.

El estudio subraya la necesidad de equilibrar la idoneidad espiritual de un lugar con la disponibilidad de recursos materiales, como rentas y propiedades, para evitar tensiones y dificultades en la sostenibilidad de la comunidad. Inicialmente, estos requisitos posicionaban a Santa Marina por delante de Santa Catalina, explicando la elección inicial del monasterio insular como único monasterio jerónimo de la región,

⁴³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 83, p.183

⁴⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática...*, doc. 86, p. 191

⁴⁵ SIGÜENZA, José de, Fray – *Historia de la Orden...*, p. 154

a pesar de ser de reciente fundación. Sin embargo, con el tiempo, se evidenció otro factor crucial: no solo era necesario contar con bienes y propiedades que generaran rentas, sino que estas debían llegar de manera continua y eficaz al monasterio, colocando a Santa Marina en desventaja debido a su ubicación insular.

El factor determinante en la elección de Santa Catalina como sede principal frente a Santa Marina fue el contexto climático. A finales del siglo XIV, cuando los vientos soplaban del sur y el ambiente era más cálido y seco, la isla parecía ideal para establecer una comunidad de monjes. Sin embargo, conforme las tormentas y temporales propios de la Transición Climática Medieval que culmina en la Pequeña Edad del Hielo se volvieron más frecuentes en las primeras décadas del XV, el entorno se tornó más inhóspito, influyendo decisivamente en la elección del monasterio principal.

Si analizamos este episodio con perspectiva, resulta obvio que el monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán salió fortalecido tras la unión. Antes de la fusión, existían numerosos informes que evidenciaban la precaria situación económica de sus monjes y las dificultades que enfrentaba la comunidad al carecer de bienes y rentas suficientes.⁴⁶ Pedro Gutiérrez de Hoznayo, a través de una intensa labor de búsqueda de donaciones, logró asegurar los recursos necesarios para sostener su comunidad, destacando especialmente las contribuciones del Obispo de Burgos, Juan Cabeza de Vaca. Sin embargo, la fusión entre los dos monasterios tuvo consecuencias paradójicas, resultando perjudicial para el monasterio inicialmente más próspero, que finalmente desapareció. En contraste, el monasterio que originalmente estaba en desventaja no solo emergió como la sede principal, sino que también se benefició de las rentas obtenidas por Pedro Gutiérrez de Hoznayo para el monasterio insular. Este fenómeno ilustra las complejidades y dinámicas imprevistas que pueden surgir en el desarrollo y la consolidación de comunidades monásticas durante este período histórico.

⁴⁶ COBO BARQUÍN, María Eugenia – “Orígenes y fundación... p. 160

PARTE II

A vida religiosa na cidade: pregar, peregrinar e refletir

Military orders, social supervision, and “civic religion” in Southern European towns (12th-15th centuries)

*Damien Carraz*¹

Abstract

In the past thirty years or so, historiography has taken into account the fact that the military orders were also religious institutions, whose members were bound to a regular form of life and were the vectors of an original spirituality. However, it has not really moved beyond an internalist approach to these institutions, in the sense that historians still try to discern a religious identity supposed to be specific to each order, by looking, for example, at liturgy or the cult of saints. It has taken little account of the fact that this special form of the regular life was wide open to society and the secular world. Indeed, the military orders provided the faithful with frameworks that were adapted to their spiritual expectations, alongside the secular clergy and mendicant orders, whom they, in a certain sense, anticipated. It was in towns and cities, real laboratories of “religious polycentrism”, that the brethren developed devotional practices and forms of supervision likely to attract the faithful. Drawing on examples taken mainly from the South of France and Italy, I will first look at the part played by the commanderies in supervising the faithful by means of confraternal structures and by spreading testamentary piety. I will then deal with these houses’ integration into “civic religion”, in other words, I will examine the brethren’s ability to promote or maintain devotions supported by the municipal authorities as well as by the various components of the civic body. This will particularly include the cult of saints, the upkeep of places of worship frequented by the population, and the participation in major civic festivals such as processions. Finally, the brethren contributed to the common good in many ways, of which here I will only discuss their works of charity. While I will briefly mention some military brotherhoods that sought to impose a moral order on some urban societies, I will mostly confine myself to three so-called universal great orders: the Order of the Temple, the Order of the Hospital, and, in particular cases, the

¹ Professor of Medieval History, Université Toulouse 2 – Jean Jaurès / FRAMESPA. The author would like to thank LabEx SMS for kindly funding the English translation of this text.

Teutonic Order. The timeline adopted is meant to be wide but will in reality depend on local sources. While some supervisory practices are well documented for the 13th and 14th centuries, it is often necessary to wait until the late Middle Ages to see how the commanderies helped maintain civic forms of worship and other local devotions.

Keywords

Military Orders; Social supervision; Civic religion; Cult of saints; Charity; Southern Europe.

Ordens militares, controlo social e “religião cívica” nas cidades do Sul da Europa (séculos XII-XV).

Resumo

Nos últimos 30 anos, a historiografia se deu conta do fato que as ordens militares eram também instituições religiosas, cujos membros estavam vinculados a uma forma de vida regular, sendo os vetores de uma espiritualidade original. Mas uma abordagem internalista destas instituições ainda não foi verdadeiramente superada, no sentido em que os historiadores continuam procurando discernir uma identidade religiosa que seria própria a cada ordem, considerando, por exemplo, a liturgia ou o culto dos santos. Entretanto, pouca atenção tem sido dada ao fato de que esta forma especial de vida regular era amplamente aberta à sociedade e ao mundo laico. De fato, as ordens militares ofereceram, aos fiéis, horizontes adaptados a suas expectativas espirituais, ao lado do clero secular e das ordens mendicantes, que elas, em certo sentido, têm antecipado. É na cidade, verdadeiro laboratório do “policentrismo religioso”, que os frades das ordens militares desenvolveram práticas piedosas e dimensões apropriadas à atração dos fiéis. A partir de exemplos tomados principalmente do Midi da França e da Itália, nós analisaremos, de início, o papel desempenhado pelas comendadorias na integração dos fiéis através das estruturas confraternais e da difusão da piedade testamentaria. Nós abordaremos, em seguida, a confluência destas casas na “religião cívica”, ou seja, questionaremos a capacidade dos frades a promover ou a manter devoções apoiadas pelas autoridades municipais e pelas diferentes componentes do corpo cívico. Notadamente, isso incluía a veneração dos santos, a manutenção de lugares de culto frequentados pela população e a participação nas grandes festas cívicas, assim como nas procissões. Enfim, os frades contribuíram ao bem comum de múltiplas maneiras, das quais nós somente mencionaremos as obras de caridade. Embora evoquemos brevemente certas confrarias militarizadas que visavam impor uma ordem moral a certas sociedades urbanas, nós nos limitamos principalmente às três grandes ordens ditas universais: o Templo, o Hospital e, mais pontualmente, a ordem Teutónica. A cronologia adotada pretendia ser ampla,

porém ela depende, na realidade, das fontes locais. Se certas práticas de enquadramento são bem documentadas para os séculos XIII-XIV, é necessário, com frequência, esperar o fim da Idade Média para ver como as comendadorias participaram na manutenção de cultos cívicos ou de outras devoções locais.

Palavras-chave

Ordens militares; Enquadramento social; Religião cívica; Culto dos santos; Caridade; Europa meridional.

For the year 1318, the Chronicle of Parma mentions an ancient custom whereby men from the city's various districts came together behind historical figures on the occasion of the “great games”, that is, during the Carnival². The king, the queen, the Templars, and the Hospitallers represented the inhabitants of the *porta de Parma*, that is, the district of Capodiponte where the house of the Hospital was situated, but also that of the Temple before the Order was suppressed. This anecdote shows the extent to which the two military orders were part of urban dwellers' imaginary, on a par with the other components of political and ecclesiastical society. If we searched a little further, we would find other examples of the involvement of military-order communities in local customs and other popular festivals, although the evidence dates back primarily to the late Middle Ages and the modern period³.

If these orders were able to participate in events which would today be described as “folkloric” it is because they fully contributed to the religious and social supervision of urban populations. This supervision had been reinforced since the 13th century by the so-called “pastoral turn”: the faithful were managed via a dense network of parishes overseen by a reformed and activist episcopate, all of which was further strengthened by the spectacular success of the mendicant orders⁴.

² ...homines de civitate Parme celebraverunt, ut moris iam erat antiquitus, maximos ludos, videlicet: illi de porta de Parma regem et reginam et Templeriores et Ierosolimitanos; illi de porta Beneditta imperatorem et imperatricem; illi de Sancto Benedicto cum suis solitis dominum abbatem Guazacoye; illi de porta Sancte Christine dominum papam et cardinales; et illi de porta Nova Velum de montaniis et uxorem; letanter et in bona pace et absque aliquo rumore (Chronicon parmense ab anno MXXXVIII usque ad annum MCCCXXXVIII, quoted in GAZZINI, Marina – “L'insediamento gerosolimitano a Parma nel basso Medioevo: attività ospedaliera e gestione del culto civico”. In COSTA RESTAGNO, Josepha (ed.) – *Riviera di Levante tra Emilia e Toscana. Un crocevia per l'Ordine di San Giovanni*, (Atti del Convegno, Genova-Chiavari-Rapallo, 9-12 settembre 1999). Bordighera: Istituto Internazionale di Studi Liguri, 2001, pp. 421-446, here pp. 421 and 433).

³ Like in Arruda, in the Lisbon area, where the Order of Santiago both recognised a knightly fraternity – the *Cavaleiros de Maio* – and organised the festival and procession of Saint James (VARGAS, José Manuel – “A Comenda da Arruda da Ordem de Santiago”. In OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *Comendas Urbanas das Ordens Militares*. Lisboa: Colibri, 2016, pp. 21-64, here pp. 33-34).

⁴ VAUCHEZ, André – *The Laity in the Middle Ages. Religious Beliefs and Devotional Practices*. Notre-

The Church itself had had to meet the expectations of an increasingly mobile and complex society. Besides the traditional framework of a parish, towns now offered a much wider choice of places of worship and burial spaces that could meet the most diverse aspirations of the faithful⁵. This “religious polycentrism” opened the way for other devotional structures and experiences, including not least the military orders. However, the precursory role played by this slightly special form of *vita regularis* has long been underestimated in the general field of religious history. One can see how this marginalisation may be due to historiographical traditions that are alien to the world of the military orders. But it also characterises the very scholars who specialise in these institutions, despite a fairly recent reassessment of their religious dimension⁶.

Towns were thus crucibles for new spiritual experiences, as well as the military orders’ places of choice since the very beginnings of these institutions⁷. We will mainly look here at southern European areas for two reasons. Firstly, because I am most familiar with this terrain. Indeed, I will take the liberty to cite my own works, which I will try to expand with some comparisons outside southern France. The military orders’ early establishment is a second justification. This is where they conducted their first missions, between the western Mediterranean shores and the Latin East, which, however, will not feature here⁸.

The timeline is dictated by the state of written documentation, which also, at least partly, reflects the commanderies’ influence in the religious landscape. It was in the 13th and 14th centuries that the brethren clearly asserted themselves, while the following century already saw the decline of their religious and charitable activities. Postulating their profound sociological and spiritual unity, I have chosen to focus here on the so-called universal great orders: the Templars and the Hospitallers, and

-Dame-London: University of Notre Dame Press, 1993: chapter 8: “The Pastoral Transformation of the Thirteenth Century”.

⁵ CHIFFOLEAU, Jacques – “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge”. In BOUCHERON, Patrick; CHIFFOLEAU, Jacques (ed.) – *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 227-252.

⁶ TOOMASPOEG, Kristjan – “La spiritualité des ordres religieux-militaires du Moyen Âge: l’état de la recherche”. In CARREIRAS, José Albuquerque; AYALA MARTÍNEZ, Carlos de (ed.) – *Cister e as ordens militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida religiosa, II Colóquio Internacional (Tomar, 10 a 12 outubro 2014)*. Tomar: Associação Portuguesa de Cister, 2015, pp. 23-45.

⁷ I take the liberty to cite CARRAZ, D. – “Expériences religieuses en contexte urbain. De l’*ordo monasticus* aux *Religiones novæ*: le jalon du monachisme militaire”. In CARRAZ, Damien (ed.) – *Les Ordres militaires dans la ville médiévale (1100-1350), actes du colloque de Clermont-Ferrand, 26-28 mai 2010*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2013, pp. 37-56.

⁸ The exclusion of the Holy Land is justified by a lack of sources or, at the very least, of studies examining the military orders’ religious presence in an urban context. Rhodes, where the Hospitallers completely transformed the religious landscape and practices, is a case in point. However, this other “frontier of Christianity” (to paraphrase Anne Brogini on Malta) is in many ways a special case, which I did not wish to include here. Indeed, an exploration of the spiritual interactions between Rhodes and Europe would require specific attention. For an initial approach: ZOITOU, Sofia – *Staging Holiness: The Case of Hospitaller Rhodes (ca. 1309-1522)*. Leiden: Brill, 2020.

the Teutonic Knights as a last resort⁹. While always bearing in mind the importance of medieval lexicon, which often varies with the context, I will use encompassing terms established by historiography: historians speak of "commanderies" although the term most commonly used in sources is simply "house" (*domus*, *magione*, etc.). The members of a regular community are "brothers" or "sisters" (but never monks).

This chapter, therefore, wishes to concentrate on both the social and religious dimensions of military monasticism, the two areas being indissociable since, in the Middle Ages, Christian society and the Church were one and the same¹⁰. I will frame my subject by discerning, on the one hand, the way in which commanderies took over supervising the faithful and, on the other hand, actions that could belong to a form of "urban religion", which I will more precisely term "civic religion".

1. Unlike the prevailing situation in the countryside, the military orders administered relatively few urban parishes¹¹. This situation gave rise to other ways in which the faithful could join the commanderies, particularly through the confraternal model and the accompanying funerary piety. We shall see that, during their lifetimes, the faithful shared certain spiritual affinities and believed in the effectiveness of the brethren's intercession, as well as their ability to maintain the memory of the dead.

2. According to André Vauchez, who is one of the main architects of the spread of this concept, "civic religion" represents "all the religious phenomena – cultic, devotional, and institutional – in which the civil power plays a determining role, mainly through the actions of local and municipal authorities"¹². Historians have long confined themselves to an internalist approach to military monasticism, seeking primarily to discern the "identity" of the various orders based on their spirituality, liturgy, or cult of relics¹³. Indeed, the civic-religion angle has barely inspired specialists,

⁹ It is probably a mistake not to include the Iberian orders, which often belong to a different historiographical tradition. But taking them into account would have given this article far too wide a scope.

¹⁰ This is the reason why, today, all religious history is first of all social history (LAUWERS, Michel – "L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle". *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 121 (2009), pp. 267-290).

¹¹ On the bishops' tendency to exclude the military orders from their episcopal cities: TOOMASPOEG, K. – "The Military Orders and the Diocesan Bishops: A Pragmatic Relationship". *Ordines Militares. Yearbook for the Study of the Military Orders* 18 (2018), pp. 93-125, here pp. 99-102.

¹² VAUCHEZ, A. – "Introduction". In VAUCHEZ, A. (ed.) – *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Rome: École française de Rome, 1995, p. 1. The concept of civic religion has been much discussed, see among others BOUCHERON, P. – "Religion civique, religion civile, religion séculière. L'ombre d'un doute". *Revue de synthèse* 134 (2013), pp. 161-183.

¹³ A rather well-informed example of this classic approach: BOROWSKI, Tomasz; GERRARD, Christopher – "Constructing Identity in the Middle Ages: Relics, Religiosity, and the Military Orders". *Speculum* 92.4 (2017), pp. 1056-1100.

with a few exceptions such as Marina Gazzini, on whom I will frequently draw here¹⁴. The concept has also been used by Raquel Torres Jiménez to describe the collaboration between the Order of Calatrava and the *concejos* in managing the parishes of the Campo de Calatrava¹⁵. What we are dealing with here is a rural context, which falls outside the scope of my article, but confirms the extent to which parish churches were at the heart of social life, so much so that sacred spaces were the scene of profane activities. Churches patronised by the Order of Calatrava were also civic places where *concejos* meetings were held. However, even though the relations between commanderies and municipal authorities have been studied, so far, this has hardly been done from the angle of the religious link¹⁶. This is despite the fact that the conventual chapels were open to the laity – not only to the *familia* but also other members of the faithful¹⁷. We will, however, examine not so much the liturgy and devotions expressed inside places of worship as their openness to the city, that is, the devotions shared with the population. Taking over forms of worship to which inhabitants or urban authorities were particularly attached may have been a kind of “common good” or even “public service”¹⁸. This is also the case of other activities, including charity.

¹⁴ GAZZINI, M. – “L’ordine di S. Giovanni e la società locale tra religiosità e assistenza. Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV”. In ESPOSITO, Anna; REHBERG, Andreas (ed.) – *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia. (Giornata di studio, Roma, Istituto storico germanico, 16 giugno 2005)*. Rome: Viella, 2007, pp. 137-157 (mention of concept p. 144). In an authoritative synthesis, Alain Demurger notes the Hospital’s participation in civic religion, but does not expand (DEMURGER, Alain – *Les Hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*. Paris: Tallandier, 2013, p. 296).

¹⁵ TORRES JIMÉNEZ, Raquel – “Parroquias rurales e identidad en Castilla al final de la Edad Media. El caso del Campo de Calatrava”. In HIERGEIST, Teresa; DEL OLMO, Ismael (ed.) – *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century*. Berlin: Peter Lang, 2020, pp. 299-323, here p. 304 (based on pastoral visits conducted by the Order).

¹⁶ For example, Elena Bellomo treats of the relations between the Templars and municipal authorities – particularly in the *borghi nuovi* of Piedmont – but only from a political perspective (BELLOMO, Elena – *The Templar Order in North-west Italy. 1142-c.1330*. Leiden-Boston: Brill, 2008, pp. 159-174). In Piacenza, for example, several important political events took place in the Church of Santa Maria del Templo (p. 171 and p. 265), but this is not enough to make it a “civic” church. In the case of the Iberian Peninsula, we will find examples of mainly political relations with the *concejos/concelhos* in OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *Comendas Urbanas das Ordens Militares*. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

¹⁷ Some celebrations particularly attracted the crowds. For example, the Adoration of the Cross on Maundy Thursday in Temple houses (SCHENK, Jochen G. – “The Cult of the Cross in the Order of the Temple”. In FERNANDES, Isabel C. Ferreira (ed.) – *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. VI Encontro sobre Ordens Militares (Palmela, 10 a 14 de março de 2010)*. Palmela: Município de Palmela-GEsOS, 2012, vol. 1, pp. 207-220, here pp. 217-219).

¹⁸ As far as I am aware, the concept of “common good” does not appear in the documentation concerning the military orders. But it belongs to a well-established historiographical tradition, which allows us to appropriate it (LECUPPRE-DESJARDIN, Élodie; VAN BRUAENE, Anne-Laure (ed.) – *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*)/*Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d’Europe (XIII^e au XVI^e siècle)*. Turnhout: Brepols, 2010). As for the idea of “public service”, it stems from the authorities’ desire to capture certain forms of worship, while the saints’ intercession could be seen as a “*functio publica*”.

I. Regulating the living and the dead.

1. Confraternal dynamics.

A legacy of monastic fraternities.

The strength of the military orders lay in the fact that they allowed lay people to join their houses through different modes of affiliation, the details of which varied in space and time¹⁹. The phenomenon started in the 1130s, first, it would seem, in northern Spain and southern France. It was still going strong at least until the 14th century, albeit not without changes which will not detain us here. Men and women, mostly single but sometimes as a couple with a child²⁰, gave themselves "body and soul" to a religious house. They brought more or less substantial properties and in exchange received material and spiritual services: sharing meals with the brethren, charitable assistance if required, taking part in the religious community's liturgy, and a place reserved in one of the Order's cemeteries. Of course, the military orders did not invent these types of bonds, which had been rooted in the monastic tradition since the 11th century. But they developed them and opened them up to new social categories. Thus, the confraternities linked to the commanderies were a constant feature of all the military orders, particularly in the southern parts of the Latin world. One point needs to be stressed here: although the confraternities' members also lived in the countryside – in which case they could include serfs – the phenomenon was particularly dynamic in towns and cities. In practical terms, a confraternity was built on contractual foundations, giving rise to a charter which the commanderies were careful to preserve, often by copying this contract into their chartularies. For me, this clearly bears the mark of the urban world: it was often before a notary that the affiliation contracts were drawn up, whether in Provence or Sicily, for example.

From a sociological point of view, affiliation initially appealed to the military aristocracy, who in this way imitated certain princely families²¹. The knights who gave

¹⁹ I will not go here into the distinctions between these different modes of affiliation. The authoritative work on this subject remains MIRAMON, Charles de – *Les "donnés" au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque. v. 1180-v. 1500*. Paris: Cerf, 1999. In relation to the military orders, this can be completed by a rich literature, including TOMMASI, Francesco – "Uomini e donne negli Ordini Militari in Terrasanta. Per il problema delle case doppie e miste negli ordini giovanita, templare e teutonico (sec. XII-XIV)". In ELM, Kaspar; PARISSE, Michel (ed.) – *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*. Berlin: Duncker & Humblot, 1992, pp. 177-202; CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124-1312). Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 332-345.

²⁰ As in the well-studied case of three members of the Barrau family in Toulouse in 1192, whose subsequent fortunes can be traced thanks to a rich documentation (LEMAIRE, Margaux – "Élites urbaines et ordres militaires: la famille Barrau et la maison de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem de Toulouse (fin du XII^e-début du XIII^e siècle)". *Annales du Midi* 132 (2020), pp. 387-404, here pp. 389-391).

²¹ AURELL, Martin – "Nécropole et donats: les comtes de la Maison de Barcelone et l'Hôpital". In *Les*

themselves to confraternities “*cum equis et armis*” found a way to enhance their status by embracing a form of spirituality suited to their condition and by participating in the holy war – the papal bulls linked the donation of weapons and horses to the crusade. However, confraternities quickly spread to other social groups: allodiaries, the worlds of trading and crafts, well-off peasants, etc.

These affiliations were the basis of a whole friendship and client network organised around each religious house. Sometimes, as with the Teutonic Knights’ Magione in Palermo, the confraternity contract was coupled with actual economic agreements²². Once again, there was often a close collaboration between religious houses and the legal world, particularly notaries, who thus helped administer their temporal affairs²³. From the Order’s point of view, this enabled the house to become further integrated in the urban life: the brethren could count on a network of friends, employees, and intermediaries who were likely to best serve the religious institution’s interests. From the affiliates’ point of view, besides the “social insurance” provided by the confraternity and the pride of wearing the Order’s insignia (*signum*), which also bestowed a privileged status, the religious rationale should not be underestimated, namely: being assured of finding a burial place and benefiting from the chaplains’ prayers, being able to lead a chaste and pious life in the event of the death of one’s spouse, participating in the house’s charitable activities (particularly by women), and opening the path to a full profession of vows by men. The documentation does not provide much insight into the practical ways in which affiliates, men and women, participated in the life of the religious community: some might share meals with the brethren in the refectory, others may have lived in the precincts of the house, but it is hard to gauge whether the sporadic references found in the sources reflect usual or exceptional practices. In any event, the affiliates’ life choice was part and parcel of a penitential rationale as well as preparing a “good death”.

Military brotherhoods in the 13th century.

The groups of affiliates around each house did not form brotherhoods in the strict sense of the word. That is why I use the concept of confraternity. A confraternity

Hospitaliers du XII^e au XVII^e siècle, Provence historique 45 (1995), pp. 7-22; MACÉ, Laurent – “Pour la rémission de mes péchés et pour que la victoire me soit accordée. Les comtes de Toulouse et l’ordre de l’Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem (XII^e-XIII^e siècle)”. In *Les ordres religieux militaires dans le Midi (XII^e-XIV^e siècle)*. Toulouse: Privat, 2006 (*Cahiers de Fanjeaux*, 41), pp. 295-318.

²² TOOMASPOEG, K. – “*Confratres, procuratores, negocium gestores et factores eorum*. Storia dei familiari dei Cavalieri Teutonici in Sicilia (1197-1492)”. *Sacra Militia* 1 (2000), pp. 149-163; TOOMASPOEG, K. – *Les Teutoniques en Sicile (1197-1492)*. Rome: École française de Rome, 2003, pp. 144-148 and pp. 262-270.

²³ TOOMASPOEG, K. – *Les Teutoniques en Sicile...*, pp. 146, 258-259 and 264-265; CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Béranger Monge et le gouvernement des Hospitaliers provençaux au XIII^e siècle*. Turnhout: Brepols, 2020, pp. 216-218 and 323-324.

differed from a brotherhood in that it was not governed by any particular statutes; it was not, in principle, linked to any particular sacred place (oratory or altar); nor did membership mean worshipping a particular patron saint. Having said that, brotherhoods and confraternities followed the same template of spiritual and social solidarity between members, which a religious authority did its best to supervise.

Indeed, beginning with the 13th century, some religious brotherhoods appeared suspect in the eyes of the Church authorities. Not without reason, the bishops saw in these lay groupings the ferment of political and spiritual solidarities that could develop on the fringes of the Church²⁴. This was a particularly sensitive subject in regions, such as southern France and northern Italy, characterised by anticlerical movements and where the Church was confronted with the issue of heresy. In this context, the Church authorities may have sought to better control the military orders' confraternities²⁵. Better still, as the papacy's local representatives, the authorities themselves relied on the confraternal structure. The goal was to reinforce the supervision of urban elites, fight against heresy, and promote a major effort to moralise customs – particularly by fighting against usury. Of the pious brotherhoods founded around these objectives, some acquired a veritable military dimension. In northern Italy, this was the case of the "militias" of Jesus Christ and the Blessed Virgin Mary, which were closely linked to the local civic society but were primarily supervised by the Dominicans²⁶.

In the southern France troubled by heresy and the consequences of the crusade against the Albigensians, these groupings openly took inspiration from the military orders and, in some cases, underwent an extensive process of institutionalisation, involving statutes and an internal hierarchy. We can take the example of the Order of the Faith and Peace, which I have recently examined²⁷. This was a foundation created by Amanieu, Archbishop of Auch, with the support of several leading figures in Gascony, including the Viscount of Béarn and the Count of Comminges. Amanieu, who had close ties with the papacy, went to Rome in 1230 to obtain Innocent III's approval of the statutes he had set for his foundation. These regulations included implicit or explicit references to the rules of the Temple, the Hospital, and the Order of Santiago

²⁴ CHIFFOLEAU, J. – "Entre le religieux et le politique: les confréries du Saint-Esprit en Provence et dans le Comtat-Venaissin à la fin du Moyen Âge". In PARAVICINI BAGLIANI, Agostino; VAUCHEZ, André (ed.) – *Le mouvement confraternel au Moyen Âge: France, Italie, Suisse*. Genève-Rome: École française de Rome, 1987, pp. 9-40.

²⁵ CARRAZ, D. – "Les ordres militaires face aux crises politico-religieuses de la basse vallée du Rhône (seconde moitié du XII^e-XIII^e siècle): un jeu ambigu?". In *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*. Toulouse: Privat, 2003 (*Cahiers de Fanjeaux*, 38), pp. 375-404, here pp. 380-382.

²⁶ GAZZINI, M. – "Fratres e milites tra religione e politica. Le milizie di Gesù Cristo e della Vergine nel Duecento". *Archivio storico italiano* 162 (2004), pp. 3-78; HOUSLEY, Norman J. – "Politics and Heresy in Italy: Anti-Heretical Crusades, Orders and Confraternities, 1200-1500". *Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982), pp. 193-208.

²⁷ CARRAZ, D. – "Paix, théocratie et encadrement aristocratique dans la Gascogne du XIII^e siècle: l'ordre religieux-militaire de la Foi et de la Paix". In SABATÉ Flocel (ed.) – *La pau i treva. Fondarella (1173-2023)*, Lleida: Pagès Editors, 2024, p. 197-224.

established in Gascony²⁸. This regional military order sought to control and pacify the aristocracy, which was plagued by internal strife and quick to challenge the authority of the Church. Open to married couples, just like the Order of Santiago, the Order of the Faith and Peace offered the nobility a framework for a pious life: chastity, regular prayer, works of charity, mutual respect between members, all under the cover of the armed struggle against the heretics – an entirely theoretical mission since, in reality, heresy was virtually non-existent in Gascony.

Thus, the military orders' confraternities, which were both prayer fraternities and "societies of *militēs*"²⁹, opened the way for these brotherhoods and knightly orders present in several cities in southern France and Italy, not to mention the experiences developed on the fringes of Christian *Hispania*, in this "society organised for war", to paraphrase James Power³⁰. However, both in Italy and Languedoc we note the ephemeral nature of these "militias", whose foundation was too closely linked to specific political and religious circumstances and whose sociological base was ultimately quite limited. Generally speaking, from the 14th century, the military orders did not put as much energy as mendicant convents or parishes into leading devotions: not many pious brotherhoods, let alone trade brotherhoods, seem to have been attached to their churches³¹. In the same period, the commanderies' cemeteries began to be ignored by testators, whereas two centuries earlier the brethren had been able to assert themselves as effective intercessors among the faithful³².

2. Preparing one's salvation: effective intercessors.

The development of the testamentary practice.

Likely in a bid to meet a social demand, the Templars and Hospitallers concerned themselves very early with offering prospects of salvation to lay people in their entourage.

²⁸ BENITO RUANO, Eloy – "La Orden de Santiago en Francia". *Hispania* 135 (1977), pp. 5-57.

²⁹ On this aspect: CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, pp. 339-341.

³⁰ POWERS, James F. – *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*. Berkeley: University of California Press, 1988. An initial bibliographical approach to Iberian brotherhoods: AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; CARRAZ, D. – "Confréries militaires". In *Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*. Ed. Philippe Josserand; Nicole Bériou. Paris: Fayard, 2009, pp. 256-258.

³¹ For example, in the well-documented case of Toulouse, no brotherhood of this kind seems to be attested at the Hospital priory (DUMAY, Stéphanie – *Le Prieuré et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem à Toulouse de 1271 à 1524*. Master's Thesis, Université de Toulouse-Le Mirail, 2001, t. 1, pp. 114-115). We do know of one brotherhood, however, linked to the church of St-Jean in Aix-en-Provence in the first half of the 15th century. But this brotherhood is very poorly recorded (COULET Noël – "Jalons pour une histoire religieuse d'Aix au bas Moyen Âge (1350-1450)". *Provence historique* 22 (1972), pp. 203-260, here pp. 217-218).

³² If we limit ourselves to Basse-Provence, the rarity of wills made out to Hospitallers in the late Middle Ages has been noted by STOUFF, Louis – "Les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem dans l'économie et la société arlésienne des XIV^e et XV^e siècles". In *Les Hospitaliers du XII^e au XVII^e siècle...*, pp. 66-74, here p. 73; and by CHIFFOLEAU, J. – *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*. Rome: École française de Rome, 1980, pp. 230-235.

In the responses offered to the faithful in the face of death, the brethren did not break with traditional monasticism, from which they borrowed, for example, the custom of taking the habit *ad succurrendum*. Some laymen, mainly of knightly origin, asked to die wearing the habit of the Temple or the Hospital, which was a practice the bishops tried to curb³³. For the orders, this was in fact a way to bypass canonical prescriptions that initially restricted the use of their cemeteries to the brethren and members of the *familia*. However, from the second half of the 12th century, burial rights were gradually extended to all the faithful³⁴. This was often done at the cost of conflicts with secular clergy, bishops, and chapters. But the disputes were resolved fairly easily on the basis of canonical legislation, which required the military orders to pay a quarter of the bequests and the income resulting from burials to the local parish of the deceased³⁵. Besides receiving members *ad succurrendum*, which was likely limited to a social elite, the military orders had introduced the option of being buried in their cemeteries, under contracts that were quite similar to those for affiliation and which I have called *traditio pro sepultura*³⁶. In this system, the postulants gave their bodies under the promise to be buried in one of the Order's cemeteries, in exchange for property.

However, beginning with the 12th century, it was very much the spread of the testamentary practice that helped further open up the commanderies' cemeteries to the faithful. Few researchers have specifically looked at wills that favoured the military orders, even though there could potentially be quite a large number of such documents³⁷. Wills accompanied a real change in the religious link, but also in the legal status assigned to the material transfers from the faithful to the churches. Indeed, in 13th-century Provence, we see a correlation between the increasing use of wills and a certain disinterest in other forms of association, including confraternities or *traditiones pro sepultura*³⁸. Even though there are still far too few case studies to offer a definitive answer, it seems that the wills made out to the military orders did not really have any specific features. In the case of Basse-Provence, a body of around one

³³ CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, pp. 345-346.

³⁴ KRÄMER, Thomas – *Dämonen, Prälaten und gottlose Menschen. Konflikte und ihre Beilegung im Umfeld der geistlichen Ritterorden*. Berlin: Lit Verlag, 2015, pp. 228-229.

³⁵ Leaving aside canonical legislation and the privileges conferred on the Orders, the burial rights that the commanderies were granted varied with the local context, both over time and in terms of types of concession. On the control of the places of worship and cemeteries belonging to the military orders: CARRAZ, D. – "Églises et cimetières des ordres militaires. Contrôle des lieux sacrés et *dominium* ecclésiastique en Provence (XII^e-XIII^e siècle)". In *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*. Toulouse: Privat, 2011 (*Cahiers de Fanjeaux*, 46), pp. 277-312. On the conflicts with the episcopate: TOOMASPOEG, K. – "The Military Orders and the Diocesan Bishops", pp. 109-111.

³⁶ CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, p. 334 and p. 346.

³⁷ For example, Elena Bellomo has gathered a not insignificant number of wills in her documentation. But she does not analyse them in light of socio-religious practices and uses them mainly to trace the chronology of the foundations of Templar houses and the accumulation of patrimony (BELLOMO, E. – *The Templar Order in North-west Italy...*).

³⁸ For the examples relating to Provence that follow: CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, pp. 347-355.

hundred wills from the 12th and 13th centuries has made it possible to put forward an indicative sociology of the testators. The profile of the faithful who chose a Temple or Hospital burial was rather aristocratic and more male than female. Wills made out to the commanderies could also be a preferred method to reserve bequests as aid for the Holy Land, as has been observed in Florence, Toulouse, or indeed Provence³⁹. In this respect, it is worth highlighting the frequency, in all the areas considered here, of bequests of weapons and horses from knights. However, the spirituality espoused by the brethren did not leave other urban elites indifferent⁴⁰. This can be seen in the new town of Montferrand, in Auvergne, which was peopled by burghers, merchants, and craftspeople. In 1284, for example, a blacksmith chose to be laid to rest by the Hospitallers, asking to be buried “in habit and as a brother and donat”⁴¹.

Economy of death and chantries.

As instruments used to prepare for a good death, wills fostered requests for intercession through an ever-growing number of masses. It is remarkable that the brethren were from the outset seen as effective intercessors. The requests for masses served two rationales, which were not mutually exclusive and could jointly apply: either testators accrued masses in the days or even years after their death, or had a mass said on the anniversary of their death in perpetuity. In mid-14th-century Toulouse, some of the faithful would request a requiem mass to be celebrated by a priest in perpetuity in the church of Saint-Jean. But, in addition to the anniversary mass, some asked for a service before the altar of the Virgin in the days following their death⁴². In any case, the wills from the commanderies’ archives show a rapid increase in the number of celebrations, which is typical of the “flamboyant religion” (Jacques Chiffolleau) of the late Middle Ages. For example, as early as 1180, in exchange for a substantial donation, the Avignon Hospitallers promised Brocardus, the house’s main protector, to have 5,000 masses sung on his death. The accrual logic also applied to the number of officiants present at funeral ceremonies. For lay persons close to the commanderies, being able to pay for several priests was a way of showing off their status by demonstrating largesse and ensuring a certain liturgical splendour. In 1281,

³⁹ PIRILLO, Paolo – “Terra Santa e ordini militari attraverso i testamenti fiorentini prima e dopo la caduta di San Giovanni d’Acri”. In TOMMASI, F. (ed.) – *Acri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*. Perugia: Quattroeme, 1996, pp. 121-136; DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, p. 107; CARRAZ, D. – *L’Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, pp. 351-352.

⁴⁰ From 1220s, Florentine wills relate to the knightly and merchant classes (PIRILLO, P. – “Terra Santa e ordini militari...”, pp. 124-125).

⁴¹ CARRAZ, D. – “Le tropisme d’une ville neuve: Templiers, Hospitaliers et Antonins à Montferrand (vers 1150-vers 1312)”. In CARRAZ, D.; PICOT; Johan; VIALLET, Ludovic (ed.) – *Identités montferrandaises, de la ville neuve au quartier (1120-2020)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, in press.

⁴² Examples of wills from 1348 and 1359: DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, pp. 39-40 and pp. 105-109.

Girarda Levenieras, a great lady of Avignon, requested that four chaplains accompany her body from her home to the Temple house where she would be buried. Depending on their social level, some testators asked for up to ten and sometimes twenty priests to celebrate their anniversary masses.

These funeral services may have been funded by a large amount of money bequeathed to the religious house or sometimes directly to the chaplains in charge of the celebrations⁴³. But, most often, the funding was based on an annual land rent raised from a donated property. The income from the bequeathed estate was to pay for perpetual prayers on the death anniversary. This annuity system could also extend to other aspects of a funeral liturgy, such as candles: testators would provide for the upkeep of a candle that would burn in their memory in perpetuity. Thus, the military orders fully participated in this "economy of death" based on a dual exchange system between the churches and the faithful, and between this life and the next.

In order to satisfy these liturgical requests, the commanderies could certainly mobilise regular chaplains. But it is well known that the latter came in short supply and it was therefore necessary to use outside priests paid by the number of masses⁴⁴. The system became institutionalised during the 13th century with the endowment of actual chantries: anniversary masses were said by one or more chaplains before an altar or in a chapel inside the monastic church, which was endowed by the testator. Towards the end of the Middle Ages, these chantries gave rise to architectural features that still hold little interest for art historians, although it is true that material remains are rare. In Toulouse, one could find chapels inside the church of Saint-Jean, but also in the cloister (**Fig. 1**). At Saint-Jean of Aix, side chapels were added from the 14th century onwards to the only original nave, following a layout which has been attested in many other churches, cathedrals, collegiate churches, and especially mendicant convents⁴⁵. It is understandable that such costly endowments should have been limited to the urban elites.

Funerary spaces: some exceptional cases.

In the case of the ordinary faithful, we observe essentially classic death behaviours, such as wishing to join a relative in the grave. Several well-documented cases provide

⁴³ DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, pp. 62-63.

⁴⁴ On the lack of regular priests: HAMONIC, Nicole – "Ad celebrandum divina. Founding and financing perpetual chantries at Clerkenwell priory, 1242-1404". In SCHENK, Jochen; CARR, Mike (ed.) – *The Military Orders*. vol. 6.2: *Culture and Conflicts in Northern and Western Europe*. London-New York: Routledge, 2016, pp. 100-110, here pp. 100-101 (it is one of the few general studies on the Hospital's chantries).

⁴⁵ CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Bérenger Monge...*, p. 324. The architecture of the mendicant orders' churches is emblematic in this respect, as shown by the wonderful synthesis by BRUZELIUS, Caroline – *Preaching, Building, and Burying. Friars in the Medieval City*. New Haven-London: Yale University Press, 2014, pp. 91-96 and 166-169.

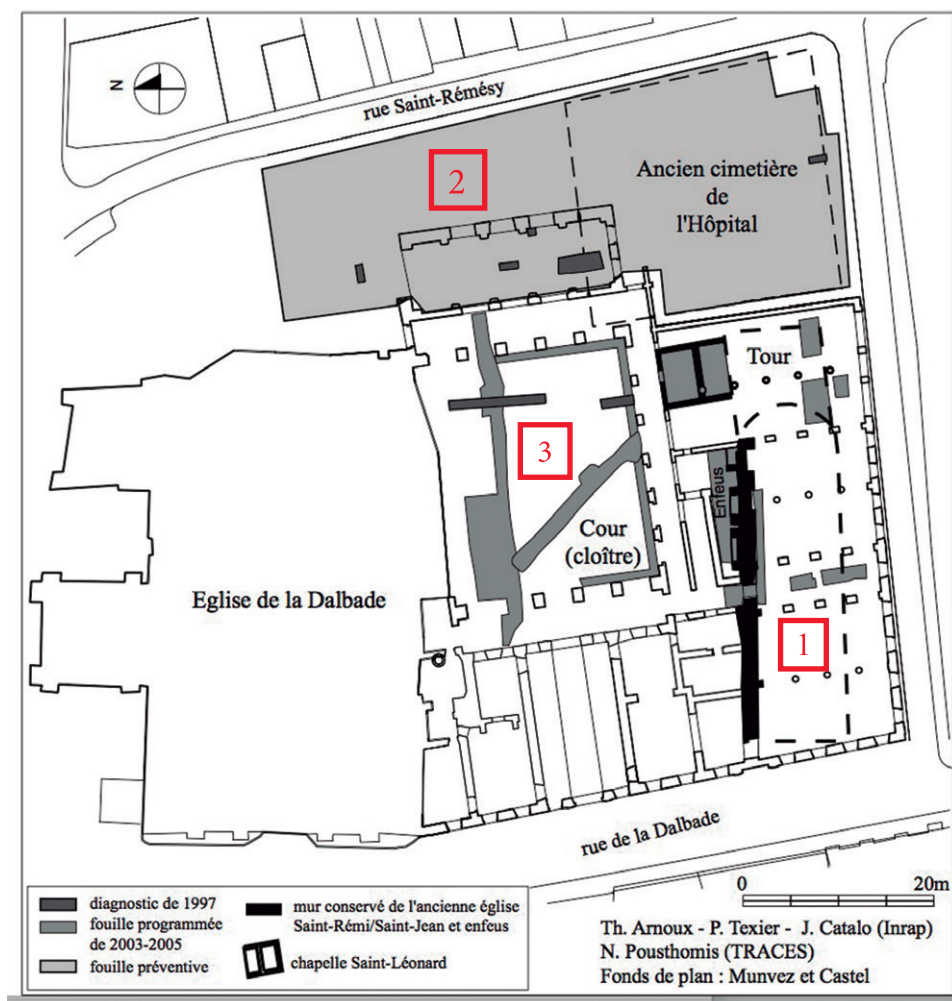


Fig. 1 – Toulouse, Priory of Saint-Jean: funerary spaces:

- 1 – Church of Saint-Rémy: reserved for the brethren?
- 2 – Cemetery authorised in 1160: open to the faithful and pilgrims.
- 3 – Cloister and funeral recesses against the church's side wall: reserved for the lay elites and brethren?

Source: POUSTHOMIS-DALLE, Nelly – “Histoire et archéologie de la commanderie-grand-prieuré des hospitaliers de Saint-Jean à Toulouse: état de la recherche”. In *Les ordres religieux militaires dans le Midi*. Toulouse: Privat, 2006 (*Cahiers de Fanjeaux*, 41), p. 240.

an insight into the organisation of funerary spaces linked to the commanderies. At least three burial places were laid out in the precincts of the Priory of Saint-Jean in Toulouse (**Fig. 1**)⁴⁶. The religious house had organised itself around the church of Saint-Rémi, which had been given to the Order in 1115. Having been turned into a conventual church and rebuilt, it was reserved mainly for the Order's dignitaries. However, several lay burial endowments are attested from at least the 14th century onwards⁴⁷. A cemetery located just east of the church of Saint-Rémi was authorised by the bishop in 1160. Parishioners were in principle excluded from it but, little by little, at the cost of conflicts and settlements, the brethren managed to broaden access for both the faithful and pilgrims. Finally, the cloister standing against the northern wall of the church was a third burial space. In addition to several pieces of epigraphic evidence⁴⁸, there especially remain four monumental funeral recesses in the southern gallery. One of them, showing particularly careful workmanship, had, since the mid-13th century, served the memory of the great "de Toulouse" family, which had been associated with the Hospital since its beginnings⁴⁹. Saint-Jean de Toulouse was a rather exceptional establishment in terms of size and importance, and most houses did not in fact have a cloister. On the other hand, it seems that, like the commanderies themselves, their cemeteries were quite open to the outside world. This was, for example, the case of the Temple in Marseille, to which the faithful had direct access via an alley⁵⁰.

The Priory of Saint-Jean in Aix was another exceptional foundation owing to the presence of the necropolis of the Counts of Provence. Maintaining the dynastic memory was the reason behind the endowment of a chantry by Count Raimond Bérenger V in 1238. Initially served by five priests, it continued to be developed by his successors and, by 1331, the foundation had an actual college of eighteen chaplains with its own statutes. The "princely religion" cultivated around the counts' mausoleums attracted burials of members of Aix elites, who in turn endowed perpetual masses funded by annuities⁵¹. One last example from Provence can help us make the transition

⁴⁶ POUSTHOMIS-DALLE, Nelly – "Histoire et archéologie de la commanderie-grand-prieuré des hospitaliers de Saint-Jean à Toulouse: état de la recherche". In *Les ordres religieux militaires dans le Midi...*, pp. 239-264, here pp. 245-260; WILD, Gregor – *Naissance du cimetière urbain. L'exemple de Toulouse*. Master's Thesis, Université de Toulouse – le Mirail, 1995, pp. 255-264.

⁴⁷ DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, p. 43 and p. 108 – in 1359, Jean Vinhas wished to be buried at the foot of the altar of the Virgin *ibi ubi pater suus est sepultus*.

⁴⁸ FAVREAU, Robert, et al. (ed.) – *Ville de Toulouse*. Paris: CNRS Éditions, 1982 (Corpus des inscriptions de la France médiévale, 7), p. 117, n° 77 (mid-13th century epitaph associated with a "*monumentum*", possibly placed in the church); CABAU, Patrice; MACÉ, Laurent; WATIN-GRANDCHAMP, Dominique – "Deux inscriptions du cloître de l'ancienne maison de l'Hôpital Saint-Jean de Jérusalem de Toulouse (XIII^e siècle)". *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 64 (2004), pp. 93-108.

⁴⁹ MACÉ, Laurent; POUSTHOMIS-DALLE, Nelly – "Mémoire chevaleresque, mémoire des fondateurs? Une sépulture de prestige chez les Hospitaliers de Toulouse (XIII^e siècle)". In ALDUC-LE BAGOUSSE, Armelle (ed.) – *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e siècle)*. Caen: Publications du CRAHM, 2009, pp. 357-381.

⁵⁰ CARRAZ, D. – "Églises et cimetières des ordres militaires...", p. 292.

⁵¹ CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Bérenger Monge...*, pp. 320-323.

to the second part of this chapter since, in this case, the Hospitallers' maintenance of the princely *memoria* also combined with the devotion of the civic community. In Manosque, in the region of Haute-Provence, the brethren served the chapel of Saint-Pierre where several members of the family of the Counts of Forcalquier, including Count Guilhem II (d. 1209), were buried. There too, this centre of princely memory, although situated *extra muros*, attracted burials of members of the population in the cemetery of Saint-Pierre⁵². And this case is interesting because the local community was in a dispute with the Hospital, which was the lord of Manosque, over the memory of Count Guilhem II. Indeed, the latter was seen as the inhabitants' benefactor, having granted them certain liberties in the face of an intransigent ecclesiastical seignior. The documentation available is discontinuous but it shows that, since at least the early 15th century, it was the inhabitants' *universitas* that now had masses said in the count's memory the day after Easter. The commemoration was no longer held in the church of Saint-Pierre but in the parish church of Sainte-Marie, which was located inside the town and lay outside the Hospitallers' control (Fig. 2). A procession would take place on this occasion, the organisation of which was also a long-standing precedence issue between the inhabitants and the Hospital.

II. "Common good" and "civic religion".

1. Loving one's neighbour: charitable work.

It is not my intention here to reopen the debate on the charitable dimension of the military orders in practice⁵³. We know that, in general, this was fairly moderate, even in the case of an order like the Hospital, which was initially created around assistance. But there certainly were charitable activities, particularly in towns and cities, and this raises an important question as far as this essay is concerned: by assisting the needy, how did the brethren embody a certain ideal of *caritas*, that is, another kind of social and religious bond expressed through the love of one's neighbour⁵⁴?

The military orders' involvement in charity has certainly been noticed in the case of Italy, although no rich documentary traces of this have been left. In northern Italian cities, the Templars gave out alms and would sometimes run a place of welcome,

⁵² Few wills have been preserved here, but the success of the Hospital's cemetery is attested by the conflicts started by the bishop and the chapter of Sisteron over funerary rights. On everything that follows: CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Bérenger Monge...*, pp. 337-341.

⁵³ For an overview of this question: NICHOLSON, Helen – "Charity and Hospitality in Military Orders". In FERNANDES, Isabel C. Ferreira (ed.) – *As Ordens Militares...*, vol. 1, pp. 193-206. For a detailed study covering one of the areas examined here: LE BLÉVEC, Daniel – *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*. Rome-Paris: École française de Rome, 2000, pp. 67-124.

⁵⁴ GUERREAU-JALABERT, Anita – "Caritas y don en la sociedad medieval occidental". *Hispania. Revista Española de Historia* 204 (2000), pp. 27-62.

which was usually situated on a busy road⁵⁵. It has been noted that the Hospital too managed places of welcome connected to transit points in the area (especially bridges)⁵⁶. Some towns in northern Italy still entered into agreements with religious houses whereby the latter helped maintain bridges and roads⁵⁷. However, Marina Gazzini has noted that, generally speaking, the assistance provided by the Hospitallers was not particularly original compared to other religious houses.

It is worth dwelling further on the relationship between these activities and the commanderies' collaboration with the urban authorities. In Milan, Elena Bellomo has noted the existence of a "*scola mansionis de Templo*" (attested in 1226) run by two deans, a brother priest, and a layman. This institution was likely a charitable brotherhood whose management the town had entrusted to the Templar house⁵⁸. In Palermo, the Senate had recognised the public usefulness of the Teutonic Magione as the alms given out by the Order seem to have helped with supporting some of the poorest inhabitants⁵⁹. As Kristjan Toomaspoeg has noted, the municipal authorities' backing was closely linked to the fact that the Teutonic Knights had long-standing relations with the local ruling families.

In Toulouse, statutes written in Occitan, albeit dating from a slightly later period, give an at least theoretical measure of the Hospitallers' charitable activities: thirty poor individuals (including five clerics) were to be fed every day, while three days a week the brethren gave out bread, wine, and their leftovers⁶⁰. While the bequests and some donations left for the Hospital's infirm poor do confirm the reality of its charity work⁶¹, historians have questioned the existence of an actual hospital attached to the Priory of Saint-Jean in Toulouse. As was often the case, it was more likely a room within the house used for that purpose. In 1408, however, Prior Raymond de Lescure decided to convert the old Temple house into a hospice, particularly in order to deal with the influx of pilgrims of Saint James, whom the hospital of the same name could no longer accommodate⁶².

⁵⁵ BELLOMO, E. – "Metodi d'indagine sulla Milizia templare in Italia nord-occidentale (1142-1308)". *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 1 (2010), pp. 11-37, here pp. 17-18; BELLOMO, E. – *The Templar Order...*, pp. 68-73 – which suggests, however, the limitations of the documentation that allows us to determine the actual nature of the Order's activities. In the second half of the 13th century, the author has noted several cases of hospitals being entrusted by the bishops to the Templars, which has been interpreted as a way to limit the town authorities' growing interference in the management of places of assistance.

⁵⁶ GAZZINI, M. – "L'ordine di S. Giovanni e la società locale tra religiosità e assistenza...", pp. 142-143.

⁵⁷ GAZZINI, M. – "L'insediamento gerosolimitano a Parma...", pp. 427-428.

⁵⁸ BELLOMO, E. – *The Templar Order...*, pp. 72-73 and p. 225.

⁵⁹ TOOMASPOEG, K. – *Les Teutoniques en Sicile...*, pp. 380-381.

⁶⁰ DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, p. 44 (mid-15th-century statutes).

⁶¹ Such as the lapidary charter of a donation by the cobbler Pierre Nègre (1215), which mentions "six works of piety" performed every day for the benefit of "poor lords" and daily food alms for three poor individuals, paid for by this generous donor (CABAU, P.; MACÉ, L.; WATIN-GRANDCHAMP, D. – "Deux inscriptions du cloître...", pp. 95-100).

⁶² DU BOURG, Antoine – *Histoire du Grand-Prieuré de Toulouse*. Toulouse, 1883, pp. 66 and 76-77, and supporting document pp. xvii-xviii, n° 24.

We know from mid-15th-century statutes that the Hospitaller brothers in Toulouse collected for the city's poor. This was also the case in 13th-century Manosque, where the brethren collected in several busy spots, particularly by the city-wall gates⁶³. They also ran a "general alms house" close to the fortified palace that was the seat of the Hospital's seigniorship (Fig. 2): here, then, we can see visible manifestations of the charity rooted in various parts of the city. The accounts of the Hospitaller house suggest that, in order to collect, the brethren would enlist the help of real beggars, whom they paid for this purpose. Here we can see the social and highly symbolic dimensions linked to poverty come together: the poor were assigned a place in the social system underwritten by the ecclesiastical lord. Finally, in Montferrand, the Hospitallers participated in municipal charity since a 1285 agreement mentions the existence of a poor fund managed by the commander⁶⁴. This fund partly included the alms paid on behalf of the college of clerics that served the Collegiate church of Notre-Dame, which was Montferrand's civic church. Furthermore, the municipality had placed the hospital for the poor under the supervision of the Order of Saint John, although its administration was left to an independent preceptor.

It should be noted that the Hospitallers knew how to promote saintly figures who reflected the ideal of charity and compassion towards the poor. These were mainly female figures who completely conformed to the canons of secular saintliness developed from the 13th century onwards⁶⁵. Once again, Italy provides a few cases of devout women committed to helping their fellow humans, such as Ubaldesca di Calcinaia (d. 1205) in Pisa⁶⁶, and Toscana (d. c. 1343) in Verona⁶⁷. Since these secular pious figures had been associated with a Hospital house during their lifetimes, promoting their saintliness may have strengthened the urban community's support for the charitable military order. In relation to another blessed man who died in the Order's habit, Pietro de Imola (d. 1330), Marina Gazzini has noted the extent to which the Hospitallers were perfectly integrated in the "*civiltà comunale*" thanks to their ties with the local families, assistance activities, as well as religiosity⁶⁸. Other saintly profiles have further been highlighted elsewhere. In Portugal, several studies have emphasised

⁶³ CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Béranger Monge...*, pp. 329-330.

⁶⁴ CARRAZ, D. – "Le tropisme d'une ville neuve..."

⁶⁵ VAUCHEZ, A. – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*. Rome: École française de Rome, 2014.

⁶⁶ This secular penitent associated with a Benedictine house was "reclaimed" by the Hospitallers, who were neighbours of the house of the Holy Sepulchre: while she was alive and already in the odour of sanctity, the brethren had her followed by one of their chaplains; they then buried her body in their chapel and encouraged her beatification by having her *vita* written by a brother (ZACCAGNINI, Gabriele – *Ubaldesca, una santa laica nella Pisa dei secoli XII-XIII*. Pisa: Edizioni ETS, 1995; GAZZINI, M. – "L'ordine di S. Giovanni e la società locale...", pp. 141 and 148).

⁶⁷ CERVATO, Dario – *Santa Toscana. Storiografia, Vita, Culto*. Verona: Biblioteca Capitolare di Verona, 2006.

⁶⁸ GAZZINI, M. – "L'ordine di S. Giovanni e la società locale...", p. 149.



Fig. 2 – Manosque (Alpes-de-Haute-Provence), medieval city.

Source: © Sandrine CLAUDE, in CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Béranger Monge et le gouvernement des Hospitaliers provençaux au XIII^e siècle*. Turnhout: Brepols, 2020, Annexes [On Line], p. 73, Fig. 10.

the military orders' involvement in the cult of martyrs, particularly warriors who had died during the *Reconquista*. Some of these cults may have developed in urban environments, such as Lisbon, Silves, and Alcácer do Sal⁶⁹. However, it would be

⁶⁹ PICOITO, Pedro – “As ordens militares e o culto dos mártires em Portugal”. In FERNANDES, Isabel C. Ferreira (ed.) – *Ordens Militares e religiosidade. Homenagem ao Professor José Mattoso*. Palmela: GESOS, 2010, pp. 73-90; SCHENK, Jochen G. – “Some Hagiographical Evidence for Templar Spirituality, Religious Life and Conduct”. *Revue Mabillon* n.s. 22 (2011), pp. 99-119; LENCART, Joana – “Santos mártires e guerreiros nas Ordens Militares portuguesas: peculiaridades devocionais (séculos XII-XVI)”. In *Milites Dei. Las órdenes*

unwise to liken all these cults to an actual form of civic religion. On the other hand, there were cases where the brethren were at the heart of practices and beliefs that were genuinely shared with the urban community.

2. Leading civic devotions.

I will briefly present here several particularly significant examples, most of them taken from Italy. They all concern the Hospital, except the first which relates to the Templars. We are in Perugia, a city in Umbria that was part of the Patrimony of Saint Peter. The Temple was established with the support of the Apostolic See via brother Bonvicino, the pope's cubicularius. From 1256, the latter was, with the city's agreement, behind the initiative to build a vast church dedicated to San Bevignate⁷⁰. This replaced the modest oratory of San Girolamo that the Order already had in one of the city's suburbs. Bevignate had been a hermit of uncertain tradition, but in 1260 the municipal authorities asked Pope Alexander IV to canonise him⁷¹. Consequently, the new church of San Bevignate, which was quickly ornamented with a superb painted programme, seemed destined to help promote this local saintly figure⁷². Furthermore, the Templar church was associated with the *Disciplinati* or Flagellants, the great penitential movement which started in Perugia itself in the spring of 1260 and spread over a large part of central and northern Italy⁷³. These penitents are depicted on the southern wall of the church's choir, underneath the Last Judgement, while the lower register of the eastern wall shows the hermit Bevignate receiving the blessing of the Bishop of Perugia⁷⁴ (**Fig. 3**). Thus, it is thought that part of the choir may have been

militares: Encaje social y manifestaciones religiosas. XLVIII semana internacional de estudios medievales (Estella-Lizarra, 19/22 julio 2022). Pamplona: Gobierno de Navarra, 2023, pp. 347-361.

⁷⁰MERLI, Sonia – "L'insediamento dei Templari a Perugia: da San Guistino d'Ama a San Bevignate". In SAMMARCO, Sergio (ed.) – *Commilitones Christi. Miscellanea di studi per il Centro Italiano di Documentazione sull'Ordine del Tempio, MMXI-MMXVI*. Roma: Lisanti-Centro Italiano di Documentazione sull'Ordine del Tempio, 2016, pp. 9-84; CURZI, Gaetano – *La pittura dei Templari*. Milano: Silvana Editoriale, 2002, pp. 39-51.

⁷¹On the political and religious context and the traditions related to San Bevignate: CASAGRANDE, Giovanna – "San Bevignate: una chiesa per la città". In MERLI, Sonia (ed.) – *Milites Templi. Il patrimonio monumentale e artistico dei Templari in Europa (Perugia, 6-7 maggio 2005)*, Perugia: Volumnia Editrice, 2008, pp. 191-204. See also: FRUGONI, Chiara – "In margine a Templari e Flagellanti". In MERLI, S. (ed.) – *Milites Templi...*, pp. 285-297. The latter has put forward the hypothesis that San Bevignate, who is depicted as a Templar inside the church, may have actually made his profession in the Order after his eremitic life (p. 288).

⁷²It is worth noting that, roughly at the same period, in Aix, there was a comparable communion between the Hospitallers and the faithful around two hermits buried in the church of Saint-Jean. This case, however, is very poorly documented (CARRAZ, D. – *Un commandeur ordinaire? Bérenger Monge...*, p. 348).

⁷³On the nature of this phenomenon and its links with the Templars of Perugia: DICKSON, Gary – "The Flagellants of 1260 and the Crusades". *Journal of Medieval History* 15 (1989), pp. 227-267.

⁷⁴On the depiction of the Flagellants in the church of San Bevignate, the bishop's role in this movement, and the Virgin's mediating function in civic peace: VALLERANI, Massimo – "Mouvements de paix dans une commune de popolo: les Flagellants à Pérouse en 1260". In DESSI, Rosa Maria (ed.) – *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre, XIII^e-XV^e siècle*. Turnhout: Brepols, 2005, pp. 313-355, here pp. 321-322 and pp. 331 and 335.

Fig. 3 – Perugia (Umbria),
church of San Bevignate:

3A – Bishop blessing Saint Bevignate
(eastern wall of the chevet);

3B – Flagellants (southern wall of the
chevet).

Source: photos by Gianfranco
Sportolari; © Comune di Perugia.



A

B



reserved for the brotherhood of the Flagellants. Templars and Flagellants may have come together around common devotions to the “civic saint” (Sonia Merli) Bevignate and the Virgin. The Templar church was therefore very much a “*chiesa per la città*”, according to Giovanna Casagrande, since its construction in honour of the hermit saint came at a time of political and religious consensus between the Guelf-leaning *popolo*, the bishop, and the papacy⁷⁵.

A shared devotion between the Hospitallers and a civic community can be found in a later context. It all started in 1464 when Pope Pius II gifted the relics of Saint John the Baptist's right arm and hand to the city of Siena. In the 1480s, a chapel dedicated to the Precursor was finally built in the Duomo. The person behind this undertaking was Alberto Aringhieri, who acted both as commander of the Hospital of San Pietro in Siena and as the person in charge of the cathedral project (*operaio*)⁷⁶. Here, the coincidence between civic devotion and the identity cult of a military order – since the Baptist was the patron saint of the Hospitallers – was more the result of the actions of an individual. In this late medieval period, we have fully entered the era of individual patronage by religious dignitaries, which supplanted community devotions⁷⁷. Nevertheless, it was the Hospitallers who played a key role in authenticating and translating the relics from Constantinople to Siena. And in the cathedral itself, several inscriptions testify to the patronage of other Hospitaller brothers. For Timothy Smith, what began as a “civic project” became a space for celebrating the Hospitallers and their fight against the Turks.

Siena is an example of a cult organised by the authorities, but in other cases it was primarily the *vox populi* that gave substance to certain beliefs. In Parma, this again related to John the Baptist, whose image painted on the wall of a house was said to be performing miracles. In 1392, the commander of the Hospital promised the civil authorities to build an oratory in this dwelling, with an altar dedicated to the saint⁷⁸. As is unfortunately often the case, the documentation preserved does not give any further information, only that the picture subsequently found itself in competition with a depiction of the Virgin, whose cult was taken over by a brotherhood. This

⁷⁵ The 1260 penitential movement was closely linked to the *popolo*'s actions to pacify the city riven by conflicts: VALLERANI, M. – “Mouvements de paix...”, pp. 336-351.

⁷⁶ SMITH, Timothy B. – “Up in Arms. The Knights of Rhodes, the Cult of Relics and the Chapel of St. John the Baptist in Siena Cathedral”. In CORNELISON, Sally J.; MONTGOMERY, Scott B. (ed.) – *Images, Relics and Devotional Practices in Medieval and Renaissance Italy*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, pp. 212-238.

⁷⁷ Thus, Alberto Aringhieri had himself portrayed as a praying brother by Pinturicchio in 1503-1504 in the Chapel of Saint John the Baptist (SMITH, T. B. – “Up in Arms...”, pp. 226-231). The chapel's decoration refers to other patron figures of the Hospitallers, such as Saint Catherine of Alexandria. On the origin of individual patronage by Hospitaller brothers: CARRAZ, D. – “Individualisation et maîtrise d'ouvrage. Autour de quelques dignitaires de l'Hôpital dans le Midi de la France (v. 1250-v. 1350)”. *Revue d'histoire ecclésiastique* 111 (2016), pp. 34-59.

⁷⁸ GAZZINI, M. – “L'insediamento gerosolimitano a Parma...”. pp. 430-432 and p. 444.

miraculous image recalls another, which is better documented and takes us back to Toulouse and the Priory of Saint-Jean⁷⁹. On 21 June 1496, around the feast of Saint John, an "image" of the cross placed in an oratory began to weep. Straightaway, the crowds rushed to worship it. However, the ecclesiastical authorities were wary of this "popular" devotion and denounced irregular practices (*magnum scandalum*). The official had the oratory closed and ordered an investigation, which concluded that the picture's sweating was due to natural causes. But since nothing could stop the faithful's fervour, the official had the miraculous crucifix removed from the oratory. All this was greatly detrimental to the Hospitallers, who lodged a complaint with the seneschal. It is the pre-trial investigation that gives us the details of this case. We learn that an image – a statue or painted panel – had been commissioned around two years earlier by a king's sergeant so as to be placed in this oratory. Built at a time of an epidemic against the walls of the Priory of Saint-Jean, but opening onto the Rue Saint-Rémézy (**Fig. 1**), this modest place of worship was thus in the charge of the Hospitallers. On this same wall, several painted images (one of which depicted Saint Remigius) had already long attracted the devotion of the local residents, who kept candles burning. In the oratory proper, which housed an altar and other *ornamenta*, the cult was maintained by the faithful of the neighbourhood, with a collection box being used for the supply of candles. Masses were celebrated on Sundays, not only by the rector of the Priory of Saint-Jean, but also by other local religious – priests from the parish of Dalbade, Friars Minor, or Carmelites. Thus, around the Priory of Saint-Jean there was a neighbourhood micro-sanctuary, which would last until the French Revolution. Furthermore, the practices described are in many ways reminiscent of what used to be called "popular religion"⁸⁰, in a neighbourhood inhabited by craftspeople, many of whom were the Hospital's clients.

3. Occupying the urban space: processions.

Processions were another kind of ritual that helped integrate the different components of the civic body. In some cases, such as the Hospitallers in 13th-century Acre, it is not very clear whether the processional liturgy was kept within the confines of the religious community, or whether it was open to the outside world⁸¹. However, in the

⁷⁹ DUMAY, S. – *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, pp. 116-118; FOURNIÉ, Michelle – "L'oratoire Saint-Rémi et les hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem: les miracles de 1496 à Toulouse". *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 65 (2005), pp. 105-113.

⁸⁰ For a discussion of this concept: LAUWERS, Michel – "Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge". *Revue d'histoire ecclésiastique* 82 (1987), pp. 221-258.

⁸¹ SHOTTEN-HALLEL, Vardit – "Ritual and Conflict in the Hospitaller Church of St John in Acre: The Architectural Evidence". In SCHENK, J.; CARR, M. (ed.) – *The Military Orders*. vol. 6.1: *Culture...*, pp. 70-80, particularly pp. 77-78. On certain occasions, however, with the blessing of the Patriarch of Jerusalem,

case of southern France and Italy, we can see the extent to which the religious were integrated in the community of the urban faithful.

The brethren were sometimes intimately linked to local devotions. In Palermo, the Teutonic Knights were the guardians of the cult of Saint Agatha. Thus, the annual procession in the saint's honour started at the Magione and ended at the church dedicated to her⁸². At other times, local worship combined with the spirituality specific to a religious institution, as in the case of Saint John the Baptist. In Parma, on the saint's feast day (24 June), a procession would culminate at the church of San Giovanni di Capodiponte, where all the city authorities would attend (the podestate and his judges, the *popolo's anziani*, the gabelle judges, and a representative of the *Mercanzia*)⁸³. One imagines the Hospitallers were very much behind this event, which was organised in honour of their patron saint but which, at the same time, manifested the municipal elites' support for the religious community. In Montferrand, the situation was different as it was the secular elites who were behind an urban ritual that included the two military orders⁸⁴. On the feast of the Ascension, the consuls and clerics of the Collegiate church of Notre-Dame led the town's officials past the house of the Temple, which was situated *intra muros*, and on to the house of the Hospital, which stood outside the town walls (**Fig. 4**). The two military orders' participation in the procession demonstrated their full integration in the civic community: thus, the Templars helped maintain the town walls and both orders paid their share of the *marc d'or* (gold mark), a yearly recognitive rent owed to the lord of the town. Several elements combined on this occasion. The consuls funded a funeral service in the Hospital's church of Saint-Jean for the poor deceased. Indeed, the poor who had been taken care of by the municipal charity were buried in the cemetery of Saint-Jean de Ségur, which points to the collaboration mentioned earlier between the consulate and the Hospitaller Order. Moreover, the two commanderies were also included in the route of another procession, that of the Nativity of the Virgin, which was held on 8 September and was the main civic festival. On these occasions, the two orders displayed their banners and relics, several of which evoked the Holy Land (a fragment of the True Cross, a Holy Thorn, "some stones brought from Jerusalem", and one of Saint Blaise's arms)⁸⁵. But Montferrand also shows the importance of processions in the occupation of the civic space. Here, the church of the civic community was the Collegiate church of Notre-Dame. And the Notre-Dame clerics jealously ensured that

the Templars of Acre could bring out their relics, including a wooden cross made from the basin Jesus used to wash the apostles' feet (BOROWSKI, T.; GERRARD, C. – "Constructing Identity...", pp. 1092-1093).

⁸² TOOMASPOEG, K. – *Les Teutoniques en Sicile...*, p. 376 and p. 379.

⁸³ GAZZINI, M. – "L'insediamento gerosolimitano a Parma...", p. 435.

⁸⁴ CARRAZ, D. – "Le tropisme d'une ville neuve...".

⁸⁵ It is difficult to distinguish between Temple and Hospital relics as these are known from later lists, compiled after the Hospital had inherited the Temple's treasure.

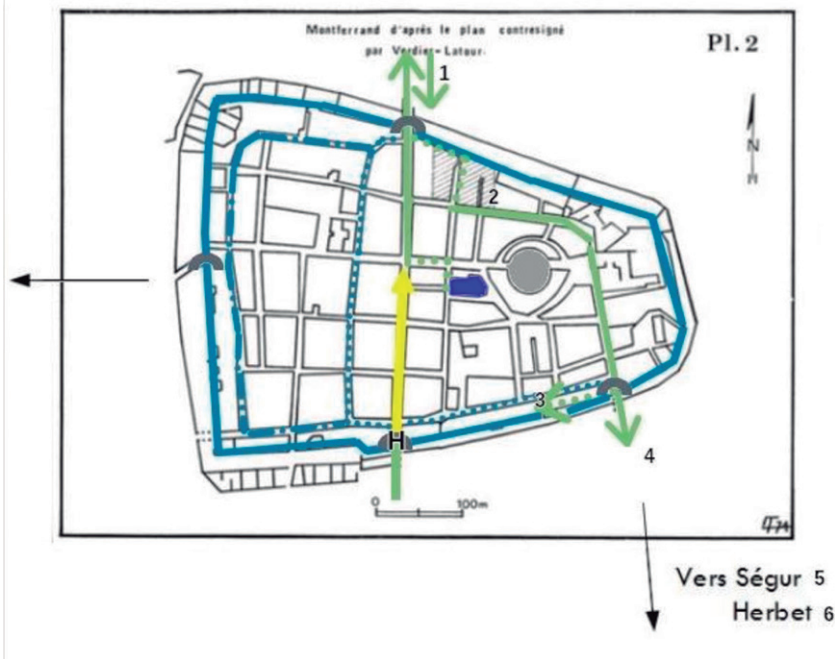


Fig. 4: Montferrand (today Clermont-Ferrand, Puy-de-Dôme, France), routes of the civic procession of Saint Mary, including the houses of the military orders:

- in green: route of the procession of Saint Mary;
- in blue: late-13th-century precinct.

Source: JUILLARD, Morgane – *Un “collège” de clercs à Montferrand au Moyen Âge, la communauté de Notre-Dame (XII^e-XV^e siècles)*. Master’s Thesis, Université Clermont Auvergne, 2021, vol. 1, p. 268.

the other churches and brotherhoods did not encroach upon their prerogatives in terms of organising and directing the processions.

The importance of controlling places and routes is further reflected in an example from Siena. In 1173, the cathedral chapter of Siena granted the Hospitallers a church on the outskirts of the city, in a place called Val di Montone, on the *Via Francigena*. Situated on a road that was very often used by pilgrims and travellers to Rome, the church was still endowed with parish and funerary rights. It therefore contributed to the religious supervision of the local population. The Hospitallers also organised an annual procession for the feast of Saint Leonard (6 November), which coincided with the dedication of their church in the city of Siena⁸⁶. The brethren may have brought the cult of Leonard there – a saint originally from Limousin, who was a protector of travellers but also prisoners.

⁸⁶GAZZINI, M. – “L’ordine di S. Giovanni e la società locale...”, p. 145.

Finally, the brethren were certainly not left out of new devotions that spread all over Latin Christendom, including *Corpus Christi*. According to Kristjan Toomaspoeg, in Palermo, it was the Teutonic Knights who introduced the Corpus Christi procession, which had first spread in Lower Rhineland where several brethren hailed from⁸⁷. Based on the little information provided by the documentation, this feast, which also involved the Hospitallers, was an opportunity to strengthen ties with the Senate and Church of Palermo. Again in Toulouse, the Hospitallers used to hold *Corpus Christi* processions, albeit their route was probably confined to the district where the Priory of Saint-Jean stood. As was often the case, the hierarchical order of the procession inevitably posed precedence issues as the Hospitallers had some difficulty getting the clergy of the parish of Dalbade to walk behind the cross and the stole of the brother rector of the church of Saint-Jean⁸⁸. In Aix in Provence at the beginning of the 18th century, the local historian Pierre-Joseph de Haitze drew on a long tradition to recount the processions and theatrical games of *Corpus Domini*, which he traced back to the invention of King René of Anjou (1434-1480)⁸⁹. One of these processions featured all the brotherhoods and guilds of the crafts with their banners behind the great crucifix of the cathedral, as well as a group of young men dressed up as Knights of Saint John of Jerusalem. Wearing ceremonial uniforms bearing their white cross, they were followed by figurants disguised as captives to signify the triumph of the militant Church. But we now know that the ceremonies as described by this scholar are largely invented, even if he based his account on elements that have been stratified over the centuries⁹⁰. In fact, it doesn't really matter whether men disguised as Hospitallers actually took part in these processions, even if the fact is entirely credible. What matters to us is to show the extent to which the imaginary world of military orders and crusades was still present in 18th-century towns.

* * *

The preceding pages have sought to show that the military orders, whose military, seigniorial, and economic functions historians have tended to overstate, were completely in tune with social changes and the spiritual aspirations of the faithful. Indeed, thanks to their mobility and high level of openness towards the secular world, the brethren broke with the traditional regular life and even the various forms of

⁸⁷ TOOMASPOEG, K. – *Les Teutoniques en Sicile...*, p. 380; TOOMASPOEG, K. – “The Military Orders and the Diocesan Bishops...”, p. 93.

⁸⁸ According to a trial held in 1301 (DU BOURG, A. – *Histoire du Grand-Prieuré...*, p. 41).

⁸⁹ HAITZE, Pierre-Joseph de – *L'esprit du cérémonial d'Aix en la célébration de la Fête-Dieu*. Aix: 1708, p. 31-32.

⁹⁰ COULET, Noël – “Les jeux de la Fête-Dieu d'Aix, une fête médiévale?”. In COULET, N. – *Rites, histoires et mythes de Provence*. Aix-en-Provence: PUP, 2012, pp. 85-105.

"new monasticism". Therefore, their understanding of urban societies, as well as their strategies to become established, clearly foreshadow the mendicant orders⁹¹. Indeed, the establishment of the mendicant friars helped, together with other phenomena such as the ebb of the idea of crusade, to gradually marginalise the military orders on the religious stage. To give but one example, and while being wary of the discrepancy between the statistics provided by written sources and archaeological data⁹², we can clearly see a decline in bequests and burials within the commanderies from the mid-13th century onwards⁹³. Nevertheless, the fact remains that, until at least the middle of the 14th century, the commanderies were perfectly integrated in the economy of salvation, while also being able to promote cults that conformed with new ideals of lay religiosity. Their political collaboration with the urban authorities also translated into the social and religious spheres. Towns and cities had been the setting for liturgical practices and cults that were often supported by the municipal authorities, but were above all shared with the various social and religious bodies. In this sense, we can speak of a "civic religion", although this model will need to be compared with other cases of urban establishment in the Western world.

Indeed, it will not have escaped readers that I have only been able to draw on a relatively limited body of examples and, moreover, the majority of them are from Italy and southern France. Does this simply reflect the state of historiography or rather a certain reality? Was the civic or, if we like, identity awareness of the towns and cities mentioned here more developed than elsewhere? Did their inhabitants, more than other communities, help crystallise local cults by associating them with the military orders? It is likely we will find in, for example, some German towns very similar cases to the ones I have been able to cite. In Cologne, from the latter third of the 13th century, the Hospitallers encouraged the invention and cult of the relics of Saint Cordula and the Eleven Thousand Virgins. To that end, they sought the support of Albert the Great and local Dominicans, while in the 1460s, a brotherhood was founded in their church of Saint John, which attracted members of the *Gaffeln* – that is, trade guilds – and the city council. All this is rather akin to a form of civic cult and yet, to my knowledge,

⁹¹ Put forward a decade or so ago (CARRAZ, D. – "Expériences religieuses..."), this idea has started to gain ground (for example: TOOMASPOEG, K. – "La spiritualité...", p. 41).

⁹² For example, the only wills recorded for Montpellier between 1200 and 1348 would lead to the conclusion that there were virtually no burials by the Hospitallers, but nor in the parish cemetery of Saints-Côme-et-Damien (REYERSON, Kathryn L. – "Changes in Testamentary Practices at Montpellier on the Eve of the Black Death". *Church History* 47 (1978), pp. 253-269, here p. 258). The latter was one of the city's major cemeteries, where thousands of graves from that same period have been excavated (CRUBÉZY, Éric; DUCHESNE, Sylvie; ARLAUD, Catherine – *La mort, les morts et la ville: Saints-Côme-et-Damien, Montpellier, X^e-XIV^e siècles*. Paris: Errance, 2006).

⁹³ This was the case of the great families living in the towns and cities of Provence, who abandoned the commanderies in favour of the mendicant convents (CARRAZ, D. – *L'Ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône...*, p. 354).

historians have not really favoured this reading of this case⁹⁴. Finally, as again this last example suggests, we should note that, generally speaking, the Hospital was better represented. Unlike the Temple, the Order of Saint John had the advantage of a long existence, especially since many of the religious observances described date back mainly to the late Middle Ages. Can we therefore conclude that the Hospitallers were ultimately the vectors of a spirituality that was more active and more in tune with urban societies? The verdict, as we can see, remains wide open since we still need to better understand the military orders' immersion in the social and religious spheres of the second Middle Ages.

⁹⁴ Finally, see this article which does not examine the role of urban elites – some of whom had family ties with the Hospitallers – but instead focuses on the integration of the worship of Saint Cordula into the city's sacred space and the promotion of the cult further afield: KRÄMER, Thomas – “St. Cordula und die Kölner Johanniter. Zu Rolle und Funktion weiblicher Heiliger und ihrer Reliquien”. *Ordines militares. Yearbook for the Study of the Military Orders* 28 (2023), pp. 81-114.

As Ordens Mendicantes na construção da cidade medieval

Maria Filomena Andrade¹

Resumo

Os Mendicantes assumem, desde a sua fundação, um papel fundamental nas urbes que crescem, ao longo dos séculos XIII a XV. Começando por se instalar nos territórios em torno das cidades, às vezes mesmo procurando o ermo, cedo são atraídos pelas possibilidades de pregação a uma população diversa, mas em crescimento que chega às cidades em busca de uma vida melhor. Estes homens e mulheres, muitas vezes, sem raízes e fora dos circuitos de solidariedade que anteriormente mantinham nos campos, procuram neles uma resposta eficaz para as suas aspirações religiosas e mesmo para as adversidades que defrontam na vida quotidiana. Os frades abeiram-se dos mais pobres, das mulheres e dos marginalizados, mas também das autoridades para pregar e exercer a caridade e o apoio de que todos necessitam. Cedo também são apoiados pelos monarcas que os escolhem para seus confessores, conselheiros e até diplomatas. Protegidos e acarinhados, os mendicantes entram, definitivamente nas cidades e a sua presença torna-se efetiva e ativa na construção de um *modus vivendi* e numa nova e renovada economia.

Palavras-chave

Mendicantes; Franciscanos; Clarissas; Dominicanos; Dominicanas; Cidades.

The Mendicant Orders in the construction of the medieval city.

Abstract

Since its foundation, the Mendicants have played a fundamental role in the cities that grew throughout the thirteenth to fifteenth centuries. Beginning by settling in the territories around the cities, sometimes even seeking the wilderness, they are soon attracted by the possibilities of preaching to a diverse but growing population that comes to the

¹ UAb; UCP-CEHR; IEM-FCSH/UNL.

cities for a better life. These men and women, often rootless and outside the circuits of solidarity that they previously maintained in the camps, seek an effective response to their religious aspirations and even to the adversities they face in their daily lives. The friars reach out to the poorest, to women and the marginalized, but also to the authorities to preach and exercise the charity and support that everyone needs. Soon they are also supported by the monarchs who choose them for their confessors, advisors, and even diplomats. Protected and cherished, the mendicants definitively enter the cities, and their presence becomes effective and active in the construction of a *modus vivendi* and a new and renewed economy.

Keywords

Mendicants; Franciscans; Poor Clares; Dominicans; Dominicans; Cities.

Introdução.

Os Mendicantes chegam a Portugal nos inícios do século XIII e logo assumem um importante papel nas cidades.

Começam por se instalar fora das muralhas das antigas urbes, mas depressa e apesar dos conflitos que provocam, se inserem no interior do tecido urbano, disputando com as outras entidades paroquiais, os direitos e a influência, oferecendo aos vizinhos não apenas a palavra de Deus, mas ainda apoio espiritual e material bem como um conforto na morte.

Franciscanos e dominicanos atuam no mundo não como clérigos “separados” e “fora” da realidade, mas como fazendo parte da mesma porque não só pregam para todos, nas praças públicas, no coração das cidades, como acolhem muitos que para eles trabalham e outros mesmo que professam nas comunidades. A juntar a este cunho popular de uma religiosidade vivida por leigos, o apoio régio e dos círculos nobiliárquicos bem como dos burgueses das cidades que não querem ficar atrás das cortes senhoriais, dão-lhes o apreço e a força necessária para se expandir com toda a rapidez pelo território português de norte a sul, dinamizando o local em que sediam os seus conventos. Polos de desenvolvimento da economia e da sociedade, os conventos tornam-se, pois, nos séculos XIII a XV, parte integrante de uma economia urbana e de mercado que se desenvolve e se relaciona, cada vez mais, com os poderes instalados².

² GOFF, Jacques Le – “Ordres mendiants et urbanization dans la France Médiévale. État de l'enquête” *Annales Économie, Sociétés, Civilisations*, 1970, 4, pp. 924-946; VOLTI, Panayota – *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*, Paris: CNRS Editions, 2003, pp. 51-57.

Mas, a sua presença é também feita de cultura. A universidade de Lisboa conta com os seus préstamos e não só, os próprios conventos possuem escolas públicas abertos a todos e com um conhecimento que se afirma para os leigos em geral, e não apenas para os clérigos.

Assim, a presença mendicante torna-se essencial para a compreensão do crescimento e da sustentabilidade dos núcleos urbanos medievais. Com base no exemplo de algumas cidades portuguesas vou tentar mostrar e iluminar esta realidade.

1. As cidades e o novo ambiente socioeconómico e religioso.

Começemos por analisar, em breves traços, o mundo e a sociedade do século XII, em profunda mutação. Fruto do desenvolvimento das técnicas agrícolas, comerciais e bancárias, inaugura-se uma época de prosperidade que se prolongará por todo o século XIII e que unirá, pelas trocas, a Europa do Norte à Europa Mediterrânica e ao Levante. Ao crescimento demográfico associa-se a melhoria das condições de vida e um desenvolvimento cultural que dará um novo *facies* à Europa. O fenómeno dominante é, sem dúvida, o lento predomínio da cidade sobre o campo³.

A cidade medieval atrai grande número de pessoas vindas dos campos, que nela procuram a sobrevivência, fugindo ao domínio dos senhores feudais. Nela podiam viver do comércio e do artesanato, agrupando-se para defender os seus direitos e, através do dinheiro e do conhecimento, aliavam-se ao poder. Mas também nela se encontravam as maiores carências e dificuldades: a doença e a fome levavam muitos a recorrer à mendicidade e à vagabundagem.

Este ambiente proporcionava à Igreja novos desafios. O clero secular, inculto e dependente, dificilmente, seria capaz de corresponder às necessidades emergentes. Os eremitas, afastados da convivência social, no ermo e na montanha, viviam da oração e da ascese, procurando salvar o mundo sem dele participarem. As antigas e mais prestigiadas ordens, beneditinos e cistercienses, fechadas nos seus mosteiros e mais ligadas ao mundo rural, rivalizavam, entre si, pelo controlo dos fiéis e dos privilégios⁴. Os cônegos regantes de Santo Agostinho afirmavam uma prática mais ligada à urbe embora muito próxima do clero secular⁵. As cidades ofereciam, assim,

³ Aliado à monetarização da economia. Cf. CONTAMINNE Philippe; BOMPAIRE; Marc LECBECQ, Stéphane; SARRAZIN, Jean-Luc, – *L'économie médiévale*. Paris: Armand Colin, 1993, pp. 233-241.

⁴ Veja-se MATTOSO, José – *Obras Completas*. vols. 9, 11 e 12, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002, GONÇALVES, Iria – *O Património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1989; MARQUES, Maria Alegria Fernandes – “As primeiras freiras de Lorvão”. In *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Ed. Colibri e Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998, pp. 127-180; RÊPAS, Luís; JESUS, Miguel Malva de – *Quando a nobreza traja de branco. A comunidade cisterciense de Arouca durante o abadessado de D. Luca Rodrigues (1286-1299)*. Leiria: Ed. Magno, 2003.

⁵ MARTINS Armando Alberto – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003; GOMES, Saúl António – *In Limine Conscriptiois. Documentos*,

um outro campo de evangelização, onde existiam novos grupos sociais, alguns em franca ascensão e que reclamavam um lugar na *Cristianitas*, fora dos quadros do domínio feudal. A Igreja estava ainda em período de reforma e a *vita apostólica* leva muitos clérigos e comunidades a uma conversão e mudança de vida de acordo com o ideal apostólico de configuração com Cristo e com o seu exemplo⁶.

É neste contexto de desenvolvimento económico e social que a Igreja, em resposta a estes desafios, tenta reformar os costumes da vida religiosa e a sua relação com os fiéis leigos cada vez mais autónomos e, por isso, desejosos de criar uma espiritualidade própria e mais de acordo com o novo estilo de vida que se impunha. Franciscanos e Clarissas, mas também Dominicanos e Dominicanas, surgem neste horizonte espiritual e, de certa forma, concitam as esperanças e respondem aos anseios desta nova forma de viver em Igreja. Uns e outros, pela pregação, mas também pela oração contemplativa chegam a mais fiéis e mostram como se deve viver, no seguimento de Cristo, no interior da Igreja e no mundo. Apoiando-se na piedade popular, estes frades e monjas nunca esquecem o seu papel nas instituições em que se inserem têm, por isso, o pleno e total apoio do papado e também da realeza e mesmo de alguma nobreza que neles descobre, à semelhança do que era prática entre as Ordens monásticas, o caminho para uma intercessão fecunda junto do divino.

Na cidade e para ela convergem, pois, os seus esforços de evangelização pelo exemplo e pela palavra, a partir do século XII, o que traz consigo uma nova forma de vida religiosa que, assentando na pobreza e na pregação, não está, por isso, isenta de conflitos e desafios a vencer.

2. A forma de vida mendicante.

Esta cidade percorrida por tão diversas experiências acolhe assim, os que, de forma organizada, querem testemunhar o evangelho, pela pregação e pela pobreza, esses movimentos a que se deu o nome de mendicantes, estão de acordo com os anteriormente descritos e muitas vezes não se diferenciam, de imediato, os seus seguidores.

A forma de vida mendicante, seguida por franciscanos e dominicanos (as duas Ordens que nascem neste contexto) assenta na vivência da pobreza evangélica, não apenas a nível individual, mas como expressão comunitária. Assim, os irmãos (*fratres*) não possuem nada próprio, vivendo, de forma itinerante, e recebendo apenas a remuneração do seu trabalho quotidiano.

chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII a XIV). Viseu: Palimage, 2007.

⁶ Sobre o ideal de vida apostólica: BOLTON, Brenda – *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983; VAUCHEZ, André – *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, pp. 75-139.

O ideal cumpria-se na imitação de Cristo e no discipulado (*sequela Christi*) que os torna “pobres entre os pobres”, pregando o evangelho para a salvação de todos, fiéis e infiéis, ajudando o clero, em estreita obediência à Igreja de Roma. A atividade apostólica assentava no cuidado dos pobres e marginalizados da sociedade (mantendo para isso muitos hospitais, enfermarias e recolhimentos), bem como nos estudos teológicos que estavam na base de um dos principais encargos, a pregação.

Começemos, pois por compreender o carisma franciscano e dominicano, muito ligado aos seus fundadores.

De acordo com o Fresco feito por Giotto na Basilica Superior de São Francisco, em Assis, que representa a expulsão dos demónios de Arezzo (uma cidade italiana que fica na Região Toscana, próxima de Florença). À esquerda temos a representação de uma grande catedral gótica em toda a sua beleza arquitetónica. Do outro lado,



Fig. 1 – Fresco de Giotto, *Exorcismo dos demónios de Arezzo*, 1297-99.
Basilica de São Francisco de Assis, Assis, Itália,

temos os muros da cidade de Arezzo, com as suas torres. No alto, encontramos os diabos que fogem depois do gesto de São Francisco.

Olhar para esta imagem é reconhecer, de alguma forma, o modo como Francisco via a cidade: lugar do demónio e do mal, essencialmente a divisão e a guerra, mas também da pobreza e da doença e que, por isso, necessitava da presença de Deus. “Quando o Bem Aventurado Francisco viu sobre a cidade de Arezzo muitos demónios exultantes e disse ao seu companheiro (Silvestre, que era Sacerdote): “Vai em nome de Deus expulsa os demónios, gritando junto da porta”; e como aquele obedecendo, gritou, os demónios fugiram e num instante voltou a paz.”⁷

Desde muito cedo marcado pelo ideal cortês, veiculado pelas canções de gesta e poemas de amor, deseja seguir a carreira das armas, influenciado pelo ambiente violento da cidade italiana, palco da luta entre fações e partidos rivais⁸. Esta inclinação levá-lo-á, após um período de busca e desilusões, a encontrar a sua vocação de serviço a Cristo, vivendo ao lado dos desafortunados do mundo. Pobre com os pobres, Francisco renuncia aos privilégios mundanos para servir a sua dama “A Pobreza”. Com os marginalizados que acorrem às cidades diz ter encontrado o caminho como penitente e propõe a busca de uma conformidade com Cristo *hic et nunc*, no seu corpo e na sua alma, vivendo como um mendigo, esfarrapado, ao lado dos leprosos, retirando-se para junto de uma capela, dedicada a Nossa Senhora dos Anjos, na Porciúncula, nos arredores de Assis⁹.

Leva com ele onze jovens (1208) mas também desperta uma vocação feminina, Clara que ele acolhe com as suas companheiras para viverem o mesmo ideal de Francisco, na clausura e na contemplação¹⁰.

Já Domingos, enquanto estuda teologia em Palência, na universidade, face à miséria e à fome existente na cidade, vende os seus livros para dar o dinheiro aos pobres, como é visível na gravura.

⁷ De acordo com SÃO BOAVENTURA – “Legenda Maior”, cap. 6, 9. In *Fontes Franciscanas, I: São Francisco de Assis. Escritos – Biografias – Documentos*, 4ª edição, Braga: Editorial Franciscana, 2017, p. 672.

⁸ Sobre o Franciscanismo veja-se, entre outros: DESBONNETS, Th. – *De l'intuition à l'institution: Les Franciscains*. Paris: Ed. Franciscaines, 1983; IRIARTE, Lázaro – *Histoire du franciscanisme*. Paris: Édition du Cerf, 2004; R. MANSELLI, R – *François d'Assise*. Paris: Édition Franciscaines, 1981; MEERSEMAN, G. G. – *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*. 3 volumes. Roma: Herder, 1977; *Les Mendicants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, Cahiers de Fanjeaux, 8, Toulouse, 1973; MOORMAN, John A – *History of the Franciscan Order, From Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Oxford University Press, 1968; VAUCHEZ, André – *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995; VAUCHEZ, André – *Mouvements franciscains et société française (XII^e-XX^e siècle)*. Paris: Beauchesne, 1982; VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Edições Instituto Piaget, 2009.

⁹ Cf. VAUCHEZ, André – *A espiritualidade da Idade Média...*, pp. 143-144.

¹⁰ Sobre as Clarissas: OLIGER, Livario – “Clarisse”, *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Florença, Sansoni, 1949, cols. 1771-1773; ALBERZONI, Maria Pia – “Le Congregazioni monastiche; Le Damianite”. In *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millenio*. Milão: Casa Editrice Vita e Pensiero, 2001, pp. 379-401.

De acordo com os seus biógrafos, entre eles Pedro Ferrando, Domingos tendo ido estudar Artes na universidade abandona esses estudos pelos de Teologia. É durante quatro anos é durante esse período da sua vida que ocorrerá o episódio aqui representado e que revela bem o interesse de Domingos pelo livro, mas acima de tudo o seu modo de vida apostólico de doação e entrega aos pobres, que se encontram num ambiente urbano¹¹.

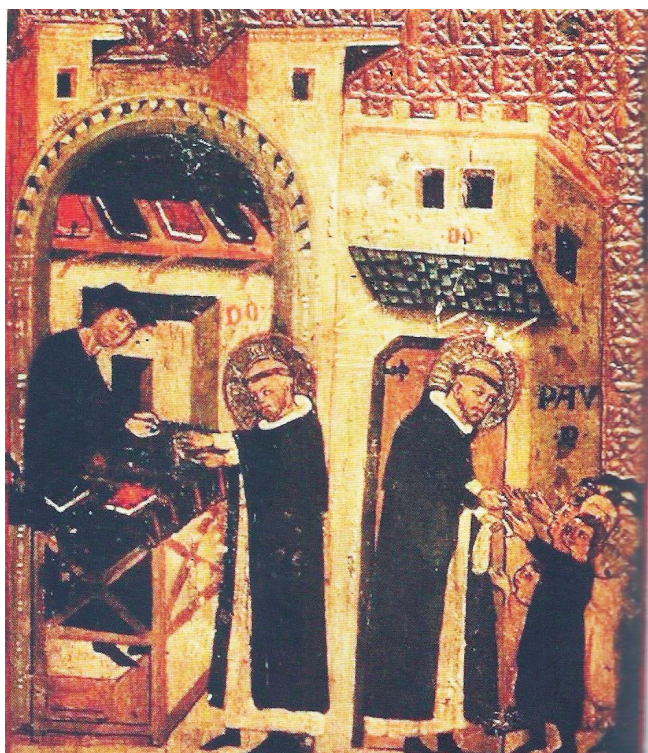


Fig. 2 – São Domingos a vender os seus livros e a dar dinheiro aos pobres
in <https://opne.org/images/dominicsellinghisbooks.jpg>

É, então, que é escolhido pelo bispo de Osma para o seu cabido, onde leva uma vida de contemplação.

Por ocasião de uma missão diplomática à Dinamarca (1203-1205), em companhia de Diogo de Acebedo, bispo de Osma, Domingos apercebe-se do estado crítico da religião católica no condado de Toulouse, onde imperava a heresia cátara

¹¹ Cf. RUCQUOI, Adeline – *Dominicus Hispanum. Saint Dominique avant la fondation de l'ordre des Prêcheurs*. Centre d'études historiques de Fanjeaux, 2023; *Saint Dominique en Languedoc. Les commencements de l'ordre des Prêcheurs*, études réunies par DAROC, Gilles et BLÉVEC Daniel Le, Centre d'études historiques de Fanjeaux, 2021.

(albigense). Com o intuito de combater esta heresia, Domingos quer criar uma Ordem religiosa que pregue em pobreza e não envolva em luxo e riqueza, como o faziam os pregadores oficiais. Inicia assim a sua luta contra a heresia, com a cruzada contra os albigenses, em 1208. Funda a primeira comunidade em Prouille, dedicada a mulheres a quem ele propõe, para se opor ao ativismo das mulheres cátaras, um ideal de vida em conformidade com Cristo, na reclusão, na pobreza, e na oração¹².

Domingos é um clérigo que segue os seus próprios estudos universitários, cónego encarregado da pregação, fá-lo de modo radical unindo-a ao seu testemunho exemplar, na luta contra a heresia e no despojamento e rigor de uma vida simples e austera.

Um e outro destes homens querem viver de acordo com o ideal apostólico, na humildade, na pobreza e na obediência e elegem a cidade como o seu território de missão: pregação, penitência e conversão.

3. A sua expansão no território português.

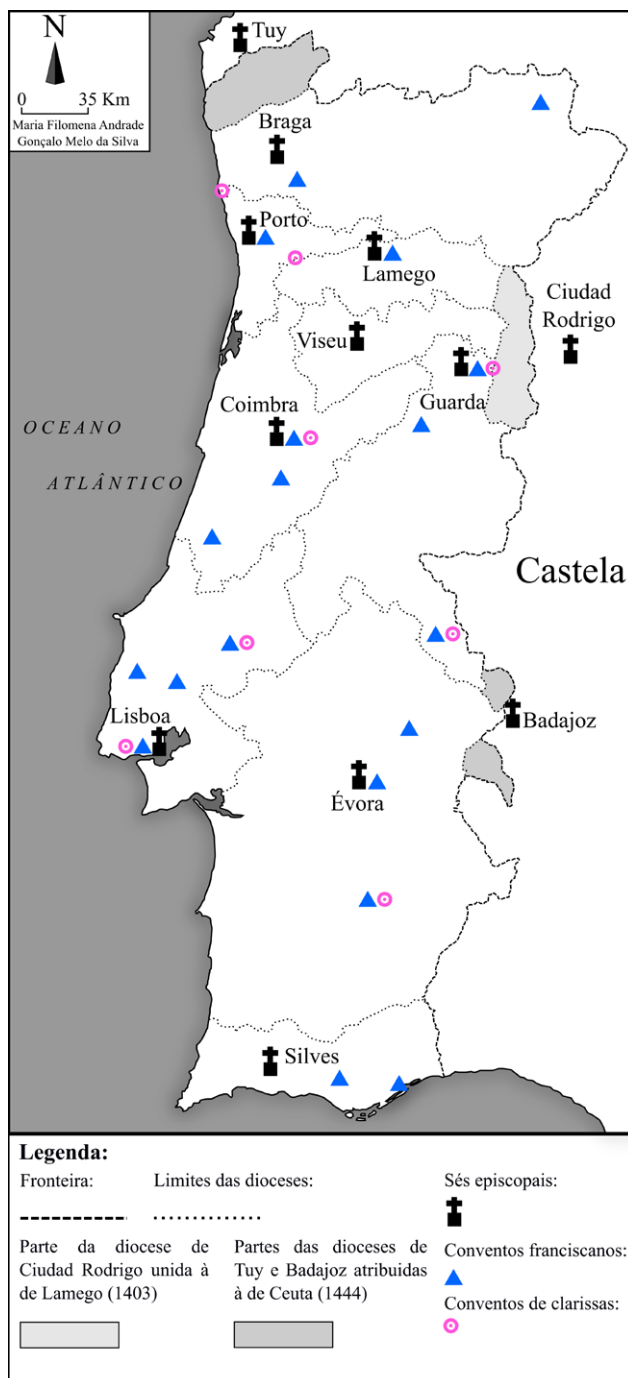
As Ordens mendicantes têm uma rápida expansão no território português, como se pode ver nos Mapas aqui apresentados.

Os franciscanos começam por se instalar em dois eremitérios, por volta de 1217, na sequência do Capítulo Geral da Ordem, em Assis, desse mesmo ano que enviou grupos de frades para fora de Itália, colocados sob a obediência de um ministro, um nas proximidades de Lisboa e outro de Guimarães, mas logo, em seguida entram nas grandes cidades, primeiro em Lisboa e Coimbra, e depois caminhando para sul, à medida que a conquista cristã avança e para o interior: Évora, Santarém, Leiria, Estremoz, Covilhã, Guarda e Portalegre¹³. Também no Norte, com maior oposição conseguem instalar-se no Porto e em Braga (só um Hospício). A partir da 2ª metade do século começam a implantar-se em urbes mais pequenas do interior e sul do país (Lamego, Beja, Tavira e Loulé). A partir de meados do século XIII, são acompanhados dos mosteiros de clarissas, igualmente nas principais cidades do reino. No final do século XIV são 17 os conventos masculinos e 8 os mosteiros femininos¹⁴.

¹² TALLON, Anne Reltgen – “Prouille et la construction de la mémoire dominicaine”. In *Saint Dominique en Languedoc. Les commencements de l'ordre des Prêcheurs*, études réunies par DAROC Gilles et BLÉVEC, Daniel Le, Centre d'études historiques de Fanjeaux, 2021, pp. 215-224.

¹³ Para uma cronologia das fundações: LOPES, Fernando Félix – “Fontes Narrativas e Textos Legais para a História da Ordem Franciscana em Portugal”. In *Colectânea de Estudos de História e Literatura*. Vol. I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, pp. 1-269; MATTOSO, José – “O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas”. In *Obras Completas*. Vol. 8. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 243-254; TEIXEIRA, Victor Rui Gomes – *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português na Baixa Idade Média*. Porto: Granito, 1999, pp. 31-41.

¹⁴ Os primórdios dos Franciscanos em Portugal são relatados por: MOREIRA, António Montes – “Franciscanos”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 273-280; MOREIRA, António Montes – “Implantação e



Mapa 1 – Conventos de Franciscanos e de Clarissas (séculos XIII e XIV).
 Este Mapa foi desenhado pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA a quem muito agradeço “o engenho e a arte”.

A nível organizativo, Entre 1232 e 1239, a província de Espanha desdobrou-se em três: Aragão, Castela e Santiago (ou Portugal), incluindo esta última o território português. A partir de 1382, a província de Santiago dividiu-se na obediência ao papado: as custódias espanholas seguiram o papa de Avinhão (tal como as suas congéneres de Leão, Castela e Galiza) e obedeciam a um ministro, enquanto as custódias portuguesas se mantiveram fiéis ao papa de Roma e ficaram ligadas a um provincial próprio. Agravada a cisão com as guerras entre Portugal e Castela, entre 1384-1385, a legalização canónica da nova Província de Portugal ter-se-á formalizado no Capítulo Geral de 1418 ou no de 1421, sendo frei Gil Lobo de Tavira escolhido como primeiro ministro provincial¹⁵.

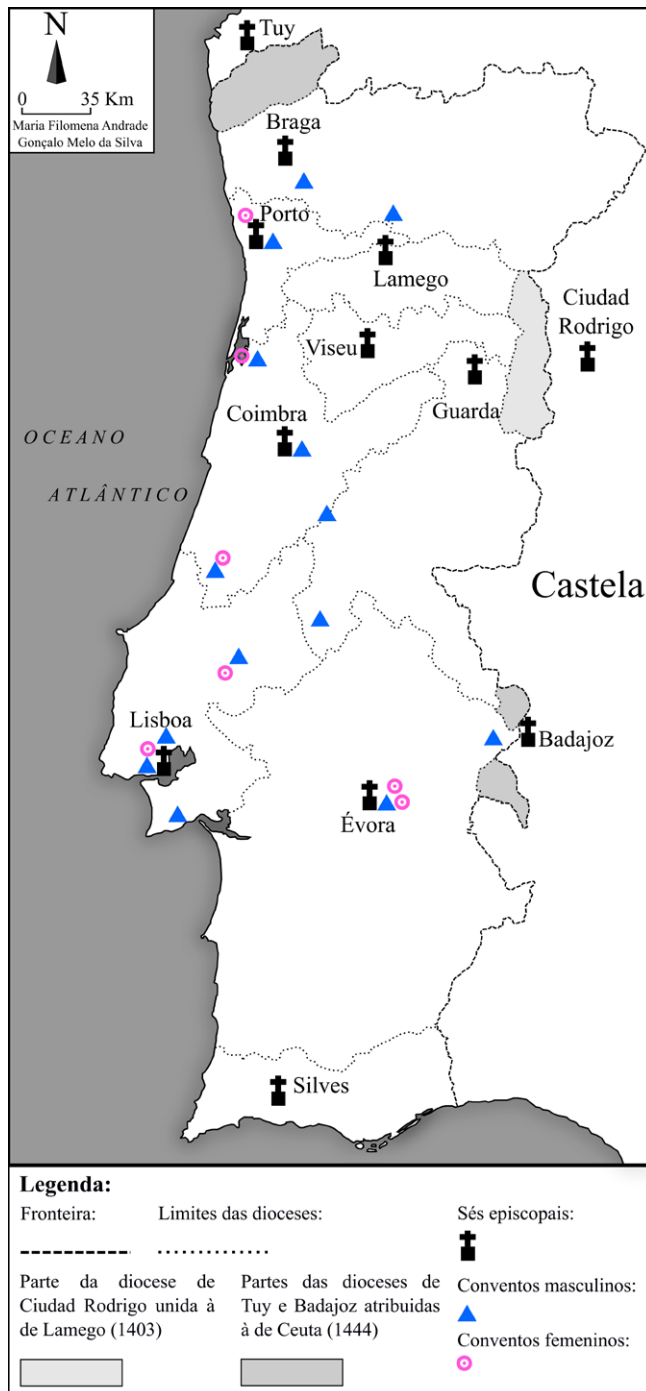
No que respeita aos dominicanos, a sua instalação foi um pouco mais difícil e tardia. Os primeiros conventos implantaram-se nas principais cidades portuguesas, nos primórdios da centúria de duzentos, em Lisboa, Coimbra, Santarém e Porto (apesar da oposição do bispo), e na 2ª década do século XIII, em Elvas e Évora e Guimarães. Neste século fundou-se apenas um mosteiro feminino, Donas de Santarém. No século XIV, há duas fundações masculinas, a Batalha e São Domingos de Benfica, e duas femininas, em Vila Nova de Gaia e Lisboa (Salvador).

Segundo o cronista Frei Luís de Sousa, a presença dos primeiros frades pregadores em Portugal data de 1217, e está associada à figura de Frei Soeiro Gomes e ao convento de Montejunto, a primeira casa da Ordem em terras lusitanas¹⁶. Inicialmente, as fundações portuguesas ficaram dependentes da Província de Espanha, constituída em 1221, sob o governo do provincial, português, Frei Soeiro Gomes. Já em pleno Cisma do Ocidente (1392), a Província de Espanha passando a ser, teoricamente, governada por dois provinciais (ou um provincial e um vigário-geral), um da obediência de Roma e outro da obediência de Avinhão, os dominicanos de Portugal ficaram sob a autoridade do vigário-geral, imediato ao mestre-geral da

desenvolvimento da Ordem Franciscana em Portugal, séculos XIII-XVII". In *O Franciscanismo em Portugal, Actas do I-II Seminários*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, pp. 13-27; REMA, Henrique Pinto – "Implantação do Franciscanismo em Portugal". *Itinerarium*. Os cronistas: LISBOA, Marcos de (1511-1591) – *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, organização, introdução e índices do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 3 vols., Porto, 2001; ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*. 2 vols. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1656-1666; SOLEDADE, Fernando da – *História seráfica cronológica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*, 3 vols. (III-V), Lisboa, 1705, 1709, 1721 (esta é a continuação da obra de Manuel da Esperança); CONCEIÇÃO, Apolinário da – *Claustro Franciscano*. Lisboa Ocidental: Oficina de Antonio Isidro da Fonseca, 1740; RIBEIRO, Bartolomeu – *Guia de Portugal franciscano*, Leixões, 1946.

¹⁵ Cf. *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento*. Guia Histórico, obra coordenada por SOUSA, Bernardo Vasconcelos e, co-autoria de PINA, Isabel Castro, ANDRADE, Maria Filomena e SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva, Lisboa: Livros Horizonte, 2005, pp 259-260.

¹⁶ Cf. CÁCEGAS, Luís; SOUSA, Luís de – *História de São Domingos particular do Reino, e Conquistas de Portugal*, Lisboa na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767, vol. I, p.148; WALZ atrasa um pouco mais a chegada dos frades pregadores a Portugal, situando-a entre 1220 e 1222 *Compendium Historiae Praedicatorum*, p. 129.



Mapa 2 – Conventos de Dominicanos e de Dominicanas (séculos XIII e XIV).
Este Mapa foi desenhado pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA.

Ordem que dependia da obediência de Roma. A separação definitiva da Província de Espanha acabou por se concretizar, já no século XV, quando, com o apoio de D. João I e de modo oficial, foi formada a Província de Portugal, a 5 de novembro de 1418. Mestre Frei Gonçalo foi o primeiro provincial a ser eleito¹⁷.

Nos finais do século XIV eram 9 os conventos masculinos e 3 os mosteiros femininos.

4. A presença dos Mendicantes nas Cidades Portuguesas.

Vejam, agora, algumas das principais urbes portuguesas para nelas prescrutar os traços da presença mendicante.

No século XIII, a cidade de Lisboa consolida-se como cabeça do reino e, simultaneamente, vê crescer a sua atividade económica e o dinamismo das suas gentes, sendo também procurada pelos movimentos mendicantes. Assim, em 1217 é fundado em Lisboa o convento de São Francisco¹⁸, em 1218, o dos Trinitários¹⁹ e em 1241, o dos Dominicanos²⁰. Todos no arrabalde ocidental da cidade, os dois primeiros nos limites da Pedreira, espaço periurbano pouco urbanizado até aos finais do século XII e que sofre no reinado de D. Dinis, profundas alterações, devido à intervenção urbanizadora do rei. A última destas instituições instala-se no vale da Baixa, que confina com a Pedreira.

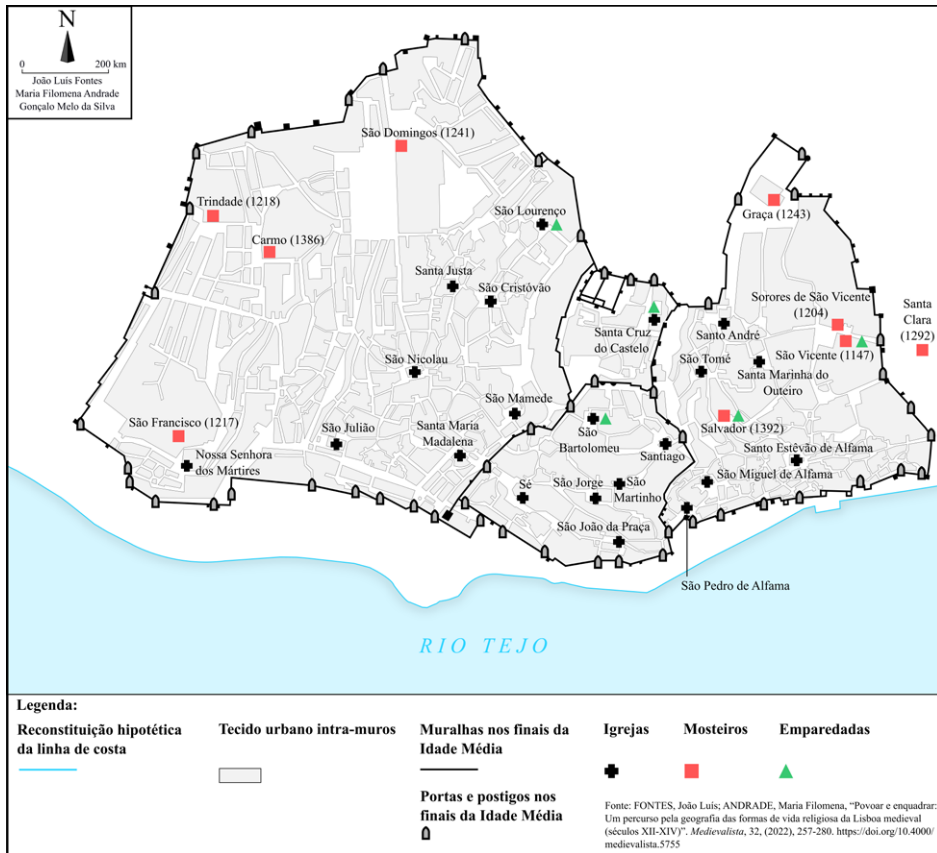
O ano da instalação dos Menores na cidade coincide com um acontecimento relevante para a consolidação da cidade de Lisboa, no ainda jovem reino português: a conquista definitiva de Alcácer do Sal. Com a tomada do bastião muçulmano que dominava a foz do Sado, Lisboa pôde finalmente ter a estabilidade necessária para se desenvolver urbanisticamente em todas as direções. O arrabalde ocidental será exatamente o local da cidade em que a dinâmica de expansão urbana e consolidação das atividades comerciais e marítimas mais se irá sentir, durante toda a Idade Média, atraindo assim pessoas de todo o reino. De facto, os franciscanos tiveram a possibilidade de escolher o melhor local possível para instalar o seu convento, pois quando chegaram à cidade da foz do Tejo, em 1217, a única casa religiosa que existia na cidade era a canónica de S. Vicente de Fora, a qual ocupava uma posição

¹⁷ Cf. *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 373.

¹⁸ ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica...*, vol. I, pp. 686-689; CALADO, Margarida – “O convento de São Francisco da Cidade, m Lisboa”. In FRÓIS, Virgínia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos*. Évora, pp. 189-205; LAMELAS, Isidro Pereira – “Os Franciscanos em Lisboa”. In *O seminário da Luz nos 50 anos da sua igreja*. Braga: Editorial Franciscana, 2018, pp. 21-39.

¹⁹ *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 445.

²⁰ *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 383; SANTOS Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os primórdios da presença dominicana em Portugal: 1220-1418”. In GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2018, p. 20 (e a bibliografia por ela citada).



Mapa 3 – As formas de vida religiosa na Lisboa (séc. XIV).
Esta Planta foi desenhada pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA.

muito semelhante àquela que os franciscanos iriam ocupar, mas situada no arrabalde oriental da cidade. Para os franciscanos, a sua localização permitia, em simultâneo, o necessário afastamento da cidade e a proximidade que exigia o seu múnus de pregação e de caridade junto dos mais pobres.

Logo, em 1218, e por iniciativa de D. Afonso II, a fim de comemorar a conquista de Alcácer, inicia-se a construção do convento e hospital dos trinitários, no alto de Santa Catarina junto de uma ermida a ela, igualmente, dedicada.²¹ Estes frades são vizinhos dos franciscanos e com eles têm em comum a ação sócio-caritativa embora o objetivo dos trinitários seja, em especial, o resgate dos cativos que, nesta fase da conquista cristã seria bem premente.

O outro convento que se instala, na primeira metade do século XIII, como já referido, é o de São Domingos, fundado na década de quarenta do séc. XIII, por

²¹ *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 445.

Sancho II, ou por Afonso III. O primeiro documento que o refere é a licença dada pelo Deão e Cabido de Lisboa para que os religiosos da Ordem dos Pregadores pudessem edificar um convento num arrabalde da cidade de Lisboa (campo da Corredoura), na freguesia de Santa Justa, datado de 20 de outubro de 1241. Os frades implantaram-se junto de uma ermida de Nossa Senhora do Paraíso ou da Escada que era centro de peregrinação, de culto e romarias desde tempos antigos e muito concorrido²². O local onde se fixaram era propriedade régia que tinha um peso muito significativo, e que foi sendo privatizada através de doações, entre as quais se destacam as realizadas pelo bolonhês em ordem à implantação do convento. Este teve as suas obras concluídas em 1259.

Em 1271, por testamento de D. Afonso III, foi dotado de numerosas terras, a Norte, a Nascente e a Sul. A parte Sul, conhecida por “Horta dos Frades” ou “Horta de S. Domingos”, espaço irrigado pertencente ao convento, por negociações encetadas, antes de 1492, entre D. João II e o Prior de São Domingos, veio a passar a património régio, para construção do Hospital Real de Todos os Santos.

Os conventos mendicantes constituíram assim uma estrutura conventual sólida, configurando um arco em torno do espaço urbano, um “anel monástico” que encontramos em outras cidades estremenhas, como a de Santarém²³. Todos eles se implantaram junto às principais vias que serviam a cidade, em locais estratégicos do ponto de vista do acesso à urbe e com amplas possibilidades de exploração agrícola. Nenhum dos três conventos se instalou junto da muralha, como seria o procedimento mais comum, porque esta tinha sido há muito absorvida pela malha urbana da cidade e todo o espaço junto da cerca estava já ocupado, impossibilitando a sua implantação.

Estes conventos, em breve, e também pela sua ação, tornam o Arrabalde Ocidental o núcleo comercial e social da cidade medieval, com um grande desenvolvimento, passando a ser o centro económico, político e social da urbe. Este processo de inserção na malha urbana de Lisboa culminou com a assimilação das cercas conventuais pela muralha erguida em 1373, por D. Fernando, integrando todos os principais conventos da cidade²⁴.

Fora deste circuito estão as clarissas que escolhem como local de implantação o outro extremo da cidade, oposto ao dos seus congéneres masculinos, talvez esta opção se ligue à presença, nesta zona, de diversas outras experiências de vida religiosa

²² Sobre este santuário: CARVALHO, António do Rosário de Sousa – “Protecção de Santa Maria da Escada”. In *Primordiis cultus mariani - Acta congressus Mariologici-Mariani in Lusitania Anno 1967 celebrati*, Roma, 1970, 4, pp. 375-396; LOURINHO, Manuel Hermenegildo – “A ermida de Nossa Senhora da Escada nas relações com a igreja e convento de S. Domingos”. *Olisipo* 35 (1972), pp. 32-45.

²³ Como define VIANA, Mário – *Espaço e povoamento numa vila portuguesa (Santarém 1147-1350)*. Lisboa, 2007, p. 128.

²⁴ SILVA, A. Vieira da – *A cerca fernandina de Lisboa*. Vol. II. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1987, mapa XVII e XVIII; SILVA, Manuel Fialho – *A Mutação urbana, na Lisboa Medieval. Das Taifas a D. Dinis*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2022.

feminina. E não eram só as sorores de S. Vicente, agregadas no convento de São Miguel das Donas²⁵. Com efeito, desde pelo menos 1277, junto ao mosteiro de S. Vicente de Fora, documenta-se a presença de emparedadas, que viviam em casas que davam também para o adro da igreja conventual²⁶. Este grupo de mulheres enclausuradas parece atravessar incólume toda a centúria de Trezentos. Estas mantinham-se claramente distintas das sorores, recusando o enquadramento monástico tradicional da comunidade feminina vicentina e conservando quase sempre a sua autonomia económica. Esta era ainda potencializada pela existência de servidores próprios, que certamente agiriam como seus procuradores na gestão dos seus interesses.

Quanto às dominicanas, depois de uma breve passagem por Chelas (dos finais dos anos 50 aos finais dos 90, do século XIII²⁷), só nos finais do século XIV terão um convento, o Salvador, construído por iniciativa do bispo D. João Afonso de Azambuja, já erigido na observância (1392), e localizado mais próximo de São Vicente no lado oriental da cidade²⁸.

A tessitura religiosa de Coimbra, durante os séculos XIII e XIV, sediada na catedral, organizava-se em nove paróquias urbanas (Sé, São João da Almedina, São Pedro, São Cristóvão, São Salvador, São Bartolomeu, Santa Justa, São Tiago, São João Evangelista) e no exterior do recinto amuralhado, outras freguesias, nomeadamente, Santa Clara²⁹.

No centro da urbe coimbricense a nível religioso, pontua a influência da canónica de Santa Cruz (fundada a 28 de junho de 1131), onde os cônegos regrantes levam uma vida de estudo e oração, aliada a um controlo religioso da cidade que encontra o outro polo na Sé que atraía um número considerável de fregueses e de benesses, constituindo, pois, os eixos em torno dos quais se organizava a vida religiosa da urbe coimbrã³⁰, prolongada nos mosteiros femininos de São João das Donas e de Celas da Ponte ou de Santa Ana³¹.

²⁵ BRANQUINHO Isabel – “As Sorores de São Vicente de Fora: uma primeira abordagem”. In *Lisboa Medieval. Os rostos da Cidade*, Lisboa: Livros Horizonte, 2007, pp. 239-258.

²⁶ FONTES, João Luis Inglês – “Reclusão, eremitismo e espaço urbano: o exemplo de Lisboa na Idade Média”. In *Lisboa Medieval. Os rostos da Cidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007, pp. 259-277.

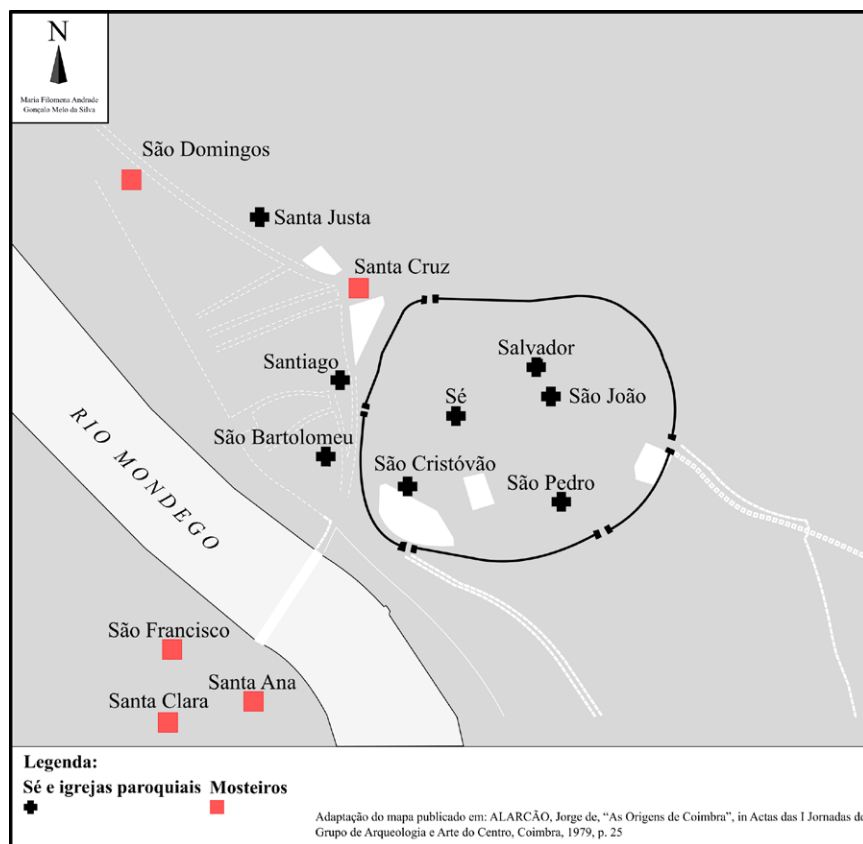
²⁷ *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 211-212; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os Primórdios da presença Dominicana...”, p. 15.

²⁸ *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 396-397; Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva SANTOS, “Os Primórdios da presença Dominicana...”, pp. 24-25

²⁹ COELHO, Maria Helena da Cruz – “Coimbra Trecentista. A Cidade e o Estudo”. *Biblos* LXVIII (1992), p. 335.

³⁰ GOMES, Saúl António – “As Ordens Mendicantes na Coimbra Medieval: Notas e Documentos” *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo X, 1998, pp. 149- 215.

³¹ MARTINS, Armando Alberto – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003, p. 485-487. Mas também outro mosteiro feminino cisterciense de Celas da Ponte, estudado por MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa – *Um mosteiro cisterciense feminino. Santa Maria de Celas (séculos XIII a XV)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2001; RÊPAS, Luís Miguel Malva de Jesus – *Esposas de Cristo. As comunidades cistercienses femininas na Idade Média*. 2 vols., Coimbra, 2021, Tese de Doutoramento.



Mapa 4 – As formas de vida religiosa em Coimbra (sécs. XIV-XV). Lisboa.
Esta Planta foi desenhada pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA.

Quanto ao cenóbio de São Jorge, as lendas milagrosas sobre a origem do mosteiro fazem remontar a sua fundação a 1080, data em que D. Sesnando teria mandado construir na mata de Milraus ou Milreus, uma ermida de invocação de São Jorge com um mosteiro anexo, ao qual deixaria em testamento uma parte significativa dos seus bens. Em 1088, já existe notícia de vida comunitária nesse local. Durante o reinado de D. Afonso Henriques passa para a tutela do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Em 1192, o mosteiro acolhia 26 cónegos e 9 cónegas. Em 1221, passou a beneficiar do estatuto de isenção³².

É neste contexto que, no século XIII, os mendicantes - franciscanos e dominicanos procuram um espaço para se instalarem. Os primeiros fixam-se em 1217-18, nos Olivais, com o patrocínio da rainha D. Urraca, mulher de D. Afonso II, que doa aos frades menores a ermida de Santo Antão Abade, pertencente ao cabido

³² *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 187.

da Sé, para nele instalarem um convento franciscano³³. Nele talvez tenham estado os cinco mártires de Marrocos quando vieram de Itália, donde foram para Alenquer a caminho do Norte de África. Foi neste convento que, em 1220, Santo António esteve como noviço³⁴. Em 1247, os frades, com o patrocínio do Infante D. Pedro³⁵, tio de D. Afonso III, mudam-se para outras instalações, junto ao rio Mondego. A igreja do convento só veio a ser sagrada a 20 de fevereiro de 1362, por D. Vasco, bispo de Toledo. Foi cabeça da custódia de Coimbra e nele se celebraram vários capítulos³⁶.

Do cenóbio dominicano, fundado no lugar de Figueira Velha, junto ao Rio Mondego, por iniciativa das infantas D. Branca e D. Teresa, filhas de D. Sancho I, não se conhece a data da sua fundação, mas, segundo Frei Luís de Sousa, em 1227, já está em funcionamento e tinha como prior Frei João. Desde os primeiros tempos, a comunidade atrai múltiplos legados e vocações, entre as quais se destacaram as de vários cônegos da Sé de Coimbra. D. Paio de Coimbra, célebre frade pregador do convento de São Domingos, que terá sido um dos responsáveis pela grande reputação alcançada pela comunidade. Neste convento viveu, também, São Frei Gil, antes de ser eleito provincial em 1233.

O mosteiro das clarissas é outro caso interessante. Assim, quando D. Mor Dias, dama nobre de Coimbra, filha de Vicente Dias e Boa Peres, e irmã de Joana Dias, casada com Fernão Fernandes Cogominho, e de Teresa Dias, e por via materna, bisneta do chanceler Julião Pais, resolve fundar, em 1286, um convento de clarissas junto à ponte de Coimbra, na sua margem esquerda, os crúzios junto de quem vivia, desde 1250, no convento de São João das Donas, logo se opuseram, argumentando que D. Mor era soror professa de Santa Cruz e, por isso, dele dependente no espiritual e temporal.

Não obstante a oposição, D. Mor, levando consigo algumas religiosas de S. João das Donas, fundou o novo cenóbio, junto dos franciscanos que tinham vindo dos Olivais para aí se instalarem em 1247. Iniciou-se assim uma contenda que durou

³³Convento fundado em 1217-18, nos Olivais, em Coimbra, sob a proteção da rainha D. Urraca. Cf. *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 275.

³⁴ Sobre a presença dos Mártires, na sua ida para Marrocos em Santo Antão dos Olivais, e a vocação franciscana de Santo António: COSTA, António Domingos de Sousa – *S. Antonio Canonico Regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana. Rilievi storico-storiografici*. Braga: Editorial Franciscana, 1982.

³⁵ O infante D. Pedro, nascido em 1187 ou 1188, casado com Aurembiaux de Urgel, terá um importante papel na difusão do culto dos Mártires de Marrocos e, por isso, na instalação e promoção dos franciscanos em Coimbra. Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle – “Des missionaires martyrs aux martyrs missionnaires: la mémoire des martyrs franciscains au sein de leur Ordre aux XIII^e et XIV^e siècles”. In *Écrire son Histoire. Les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5e Colloque International du C.E.R.C.O.R.* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 177.

³⁶ O mosteiro já se encontrava desde 1247 junto ao local onde será construído o das clarissas. Cf. SANTOS, João Rodrigues dos – *O convento de São Francisco da Ponte*. Dissertação de licenciatura apresentada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, policopiada, Coimbra, 1997; *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento...*, p. 275; GOMES, Saúl António – “As ordens mendicantes na Coimbra medieval...”, pp. 161, 166-167.

cerca de trinta anos. Em 1302 morreu D. Mor, deixando em testamento os seus bens ao novo convento por ela fundado, mas a contenda prosseguiu e levou à extinção do cenóbio em 1311. No entanto, a proteção e empenho da Rainha Santa Isabel (cuja mediação tinha começado em 1307), acabará por promover a refundação do convento de clarissas em 1314, com autorização concedida pelo papa Clemente V a 10 de abril, e o fim do conflito com Santa Cruz, em 1319.

Todo estas comunidades são importantes e dinamizam as cidades, como vimos, não apenas pelo seu assentamento e desenvolvimento das atividades económicas que concitam, mas também pelas populações que neles e a partir deles fazem a sua vida. Integrando-se no tecido urbano, os frades são responsáveis não apenas pela pregação, mas também assumem responsabilidades no ensino universitário e na assistência prestam um inestimável e único serviço, detendo e gerindo hospitais, gafarias, albergarias onde assistem aos pobres, viandantes e doentes que crescem nas cidades medievais em número e em necessidades. Também a realza e os homens e mulheres da corte se revêm nesta nova espiritualidade e apoiam a criação e desenvolvimento de muitas destas comunidades.

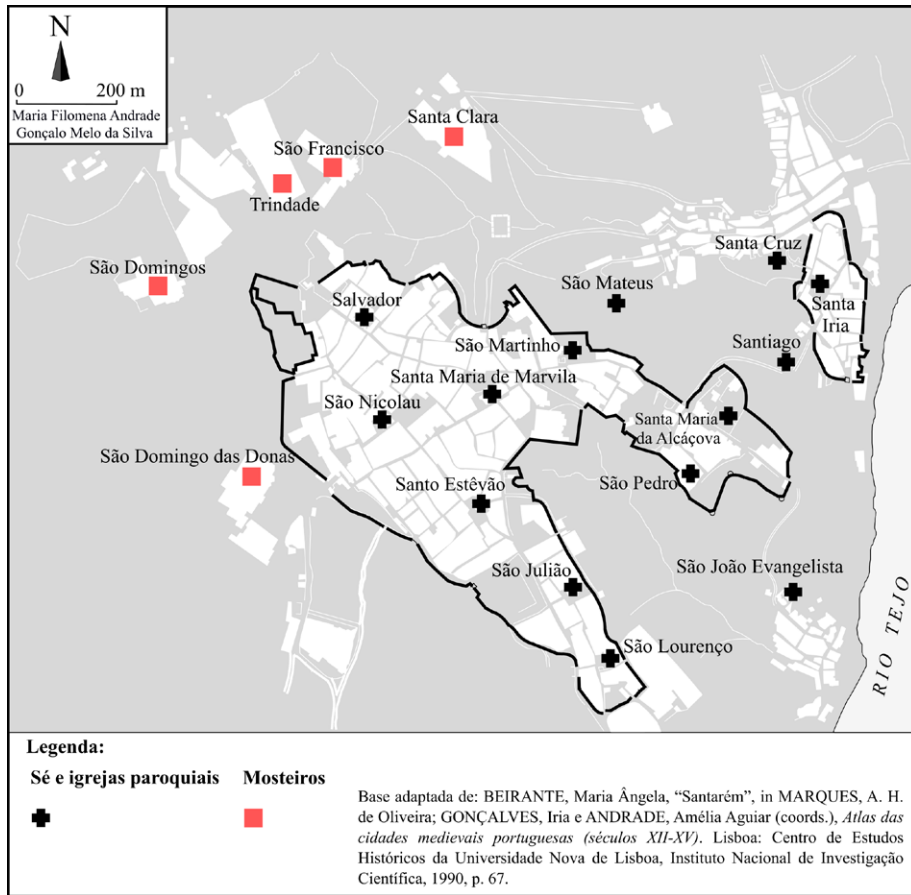
Mas os problemas foram vários e muitos deles envolveram não apenas as funções como a pregação mas também a tutela das mulheres, como já anteriormente fora visível (em Coimbra).

Santarém, conquistada aos mouros por D. Afonso Henriques, em 1147, era uma cidade de enorme importância pela situação em que se encontrava junto ao rio Tejo. Rodeada de planícies regadas pelas águas taganas e tendo uma zona planáltica fértil e úbere, era, pois, um local apetecível, propício à vida económica, comercial e agrícola, amplamente difundida e rica. Por isso, a urbe cresceu visivelmente ao longo dos primeiros séculos de vida em mãos cristãs, tendo recebido o seu primeiro foral, o foral velho, em 1179, confirmado pelo rei Afonso II em 8 de abril de 1214 e ampliado pelo mesmo monarca a 12 de novembro de 1217³⁷. O seu porto fluvial e a sua proximidade de Lisboa torná-la-iam um dos principais núcleos urbanos do país, integrado definitivamente na área de influência de Lisboa.

Pela sua situação e riqueza apetecíveis, os monarcas e a corte muitas vezes aí estanciam e em Santarém realizam-se várias cortes e episódios importantes da história portuguesa. Mas, simultaneamente, nos primeiros tempos, Santarém foi uma cidade de fronteira com os muçulmanos e, por isso, nela se estabelecem os primeiros frades trinitários a quem Sancho I, em 1207, cedeu para culto a ermida da Senhora da Abóbada, junto da qual iniciam, no ano seguinte, a construção do seu convento³⁸.

³⁷ BEIRANTE, Maria Ângela V. da Rocha – *Santarém Medieval*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1980, pp. 29-50.

³⁸ *Ordens Religiosas em Portugal...*, p 444; BRANQUINHO, Isabel – *O mosteiro da Santíssima Trindade de Santarém: propriedade e gestão (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000, dissertação de mestrado; BRANQUINHO, Isabel – “Aproximação ao



Mapa 5 – As formas de vida religiosa em Santarém (sécs. XIV-XV).
Esta Planta foi desenhada pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA.

Quanto à presença dos pregadores em Santarém, esta remonta aos inícios do século XIII, quando (de acordo com o cronista, mas hoje colocado em dúvida) a primeira comunidade dominicana instalada em território português, por iniciativa de Frei Soeiro Gomes e sob proteção da infanta D. Sancha, irmã de Afonso II, junto à ermida de Nossa Senhora das Neves, na Serra de Montejunto (Alenquer), se vem a transferir para Montiraz, nas imediações de Santarém³⁹.

Vocacionados para a pregação da palavra de Deus e para a salvação das almas, afastados do povoado e em local inóspito, dificilmente os frades dominicanos

convento do mosteiro da Santa Trindade de Santarém (1208-1500)". *Lusitania Sacra*, 2001-2002, 2ª série, 13-14. pp. 139-159.

³⁹ *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 380-381; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – "Os Primórdios da presença Dominicana...", pp. 17-18.

conseguiram levar a cabo a sua missão, por isso Frei Soeiro Gomes, então Provincial da Ordem, incumbiu Frei Domingos do Cubo da transferência do convento para Santarém, cidade grande e muito povoada, onde o apostolado, certamente, daria muitos mais frutos. A primeira morada dos frades, no sítio de Montiraz, parte baixa da cidade, junto à raiz do Monte dos Apóstolos e ainda fora do centro da vila, foi provisória, acabando os religiosos por se fixar, cerca de 1225, junto à ermida de Nossa Senhora da Oliveira, anexa à igreja paroquial da Colegiada de Santa Maria de Alcáçova. Nascia, assim, o Convento de Nossa Senhora da Oliveira ou de São Domingos de Santarém.

Os primeiros anos da presença destes frades em Santarém ficariam marcados: pelo trabalho de edificação da nova casa e da sua igreja, apoiado pela Colegiada de Santa Maria da Alcáçova e por esmolos régias e de particulares, mas resultante essencialmente das poupanças dos frades.

Também os franciscanos, depois de um percurso conturbado em algumas cidades portuguesas, são aceites em Santarém, sob os auspícios do rei Sancho II, instalando-se na freguesia do Salvador, por volta de 1242⁴⁰.

O papel e a importância da pregação franciscana, bem como dos seus benfeitores, proporcionam-lhes vários confrontos, logo no primeiro século de existência, com os dominicanos, mas ainda com os trinitários, por causa de delimitação de áreas de construção. Ora ao chegarem ao tecido urbano, os frades encontram já as paróquias urbanas com as suas áreas de influência e com os seus fregueses bem definidos. Não é por acaso, que os mendicantes, como vimos, se implantam fora do perímetro amuralhado da vila. No sentido de resolver muitas destas questões, o papa Alexandre IV, pela bula *Inter salutariferas*, de 11 de março de 1261, tinha concedido liberdade aos franciscanos para pregarem, desde que aprovados pelos seus provinciais, mandado assim aos prelados diocesanos que revogassem quaisquer outras medidas que obstaculizassem a sua pregação.

A partir de 1315, Frei Martinho de Moraes introduziu acrescentos no cenóbio, visando ampliar a comunidade, alargar o espaço para os fiéis e fortalecer a influência dos franciscanos, que assim demonstravam uma forte vitalidade, fruto da pregação e catequização dos seus concidadãos. Após 1363, os executores testamentários de João Durão, chanceler do rei Afonso IV, assumiram o encargo das obras de restauro, mandando reconstruir o claustro. Severamente devastado por um incêndio, que destruiu sobretudo o cartório conventual, o cenóbio foi então reconstruído e ampliado por iniciativa de D. Fernando, que o escolheu para sua sepultura, mandando instituir uma capela que dotou no seu testamento. O mesmo monarca, em 1376 (dois anos após se ter filiado na Ordem Terceira), fez trasladar para o mosteiro os restos mortais

⁴⁰ *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 280.

de sua mãe, a rainha D. Constança, devendo-se então à sua ação o esplendor que então atingiu o mosteiro menorita, no século XIV. Assim, nos meados do século XIV, os frades já deveriam ter a sua cerca definida.

O primeiro projeto para um mosteiro de clarissas está documentalmente estabelecido, mas por razões desconhecidas não se concretizará em Lamego conforme previsto, mas em Santarém⁴¹. Assim, a 29 de abril de 1259, pela bula *Cum sicut ex parte*, Alexandre IV, a pedido do convento, que já existia em Lamego, cede à trasladação do mesmo para Santarém, alegando, precisamente: «quod locus in civitate Lamacensi obtinetis, habitationi vestrae usquequo non existit accomodus», apoiando-se na oferta do monarca português, D. Afonso III de construir e dotar um mosteiro novo «opere sumptuoso». O rei revela o seu interesse e, apoiado pela Santa Sé, cumpre o prometido, dotando-o dos meios materiais e económicos necessários à sua manutenção.

O que terá motivado a trasladação do convento para Santarém é algo que está ainda por esclarecer. A explicação poderá advir da falta dos recursos e instalações necessários, em Lamego, mas também da intenção declarada pelo rei de patrocinar a implantação do mosteiro em Santarém.

A “refundação” (em Santarém) será de novo acompanhada, a nível institucional, pelo papado, que concede a esta comunidade os mesmos privilégios e desenvolve o mesmo programa com que, anteriormente, tinha beneficiado a casa de Lamego.

Sobre um grupo de mulheres que vive junto do convento franciscano, os dados disponíveis parecem apontar para uma particular ligação aos dominicanos. Assim uma sentença dada pelo monarca, em 1261, a propósito de uma contenda sobre a delimitação das áreas de pregação entre franciscanos e dominicanos, refere-as como vivendo sob o hábito dos pregadores e em casas que pertenciam a estes frades⁴². Infelizmente, a sentença apenas refere o nome de uma destas mulheres – Elvira Esteves – por ser a que vivia mais próxima do cenóbio franciscano e cujas casas, à sua morte, deveriam ser repartidas com os menores, em ordem a integrarem a sua cerca conventual, ainda em definição. Desconhecemos, à data, o nome ou a identidade das restantes reclusas que voluntariamente prosseguiram a sua opção religiosa nesse lugar.

É também pouco clara a relação exata deste grupo com a comunidade que iria dar início ao mosteiro de São Domingos das Donas, que Frei Luís de Sousa, no século XVII, assume como formada a partir deste núcleo, iniciado por uma certa Elvira Duranda, dita de condição nobre, e que relaciona com a ascendência exercida por Fr. Gil sobre este público feminino⁴³.

⁴¹ ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica...*, vol. I, pp. 503-506. Segundo o cronista, existia em Lamego um grupo de mulheres devotas que, aspirando a uma forma de vida mais perfeita, se uniram para viver à imitação das damas pobres de Assis, constituindo-se em convento.

⁴² Sobre esta contenda veja-se o trabalho de MATTOSO, José – “Estratégias da pregação no século XIII”. *Obras completas*. Vol. 6. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 152-163.

⁴³ CÁCEGAS Luís de; SOUSA Luís de – *História de São Domingos...*, livro I, cap. 20, pp. 540-541.

No chamado “arco monacal” de Santarém, onde se instalam as Ordens mendicantes, durante a primeira metade do século XIII, a concorrência seria já muita. Junto a estes mosteiros estavam, à época da sua instalação, a gafaria (entre o convento dos trinitários e os dominicanos, junto à ermida de Santa Maria do Monte) e o cemitério judaico (entre os conventos de São Francisco e de Santa Clara). No entanto, ao longo do século XIV, uma e outro mudam de localização, a primeira para sudoeste da Porta de Manços, na Cerca da Carreira e o segundo, depois de algumas vicissitudes, para o lugar do Areeiro, a caminho da Fonte da Junqueira, deixando aos conventos mendicantes espaço de manobra e aos feirantes que cada vez mais aí acorriam um local de importante comércio.

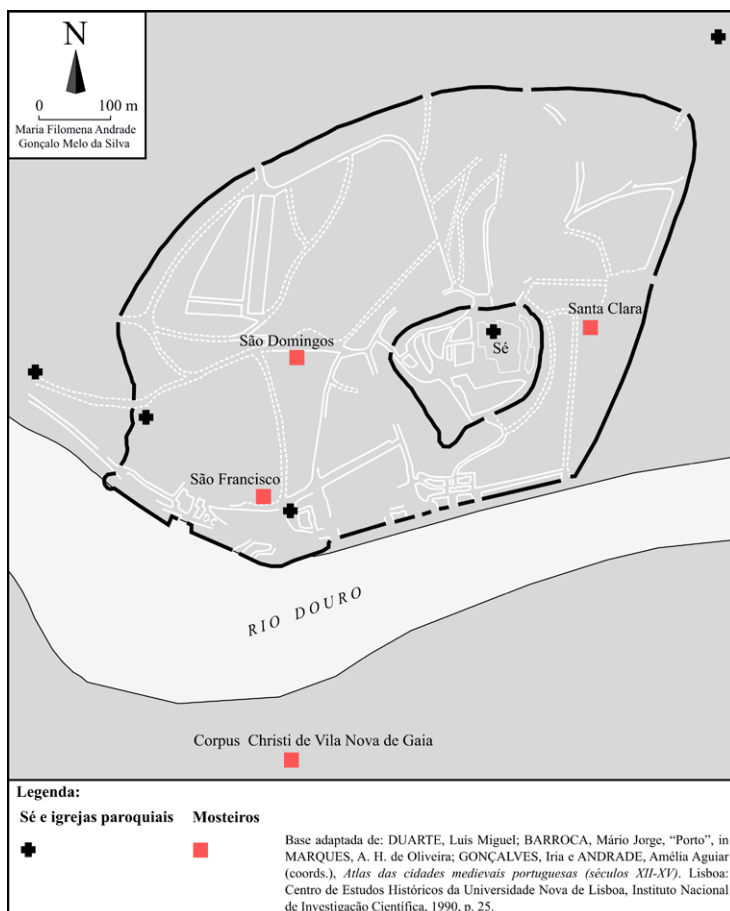
Em torno destes mosteiros, mas também das ermidas e dos estabelecimentos assistenciais aglomeram-se as gentes, procurando a proteção da caridade e o acolhimento, bem como o terreno para as peregrinações e exercícios e cultos espirituais.

O subúrbio organiza-se, então, a partir de meados do século XIII (depois do fim da contenda entre franciscanos e dominicanos, em 1261) no sentido de ocupar o espaço disponível. A região entre o “anel monacal” e as primitivas muralhas da vila torna-se local de circulação e de concentração de atividades lucrativas e objeto da ação reordenadora do rei e do concelho. Para aqui se destina uma feira anual, regulada por carta de 1302, em espaço doravante designado por Chão da Feira, local onde o artesanato e o comércio passam a ser dominantes⁴⁴. A população, entretanto, ia crescendo cada vez mais, acercando-se deste arrabalde da cidade, ao ponto de se criar um espaço administrativo municipal, o «alpendre da feira», frequentado por juizes locais, escrivães e tabeliães, que aí se estabeleciam para o seu trabalho. Os leprosos, afastados para junto da porta de São Manços, dariam lugar a uma importante unidade assistencial, o hospital do Santo Espírito, que para aqui se traslada entre 1302 e 1304, por troca com a gafaria⁴⁵.

No Porto é a hostilidade do bispo, senhor da urbe, que os expulsa e impede de pregar, tornando-se mesmo impossível construir um convento e só é permitido um hospício, em 1273, devido à intervenção pontifícia, algo de semelhante acontece. A comunidade do Porto acaba por estabelecer-se, com o apoio papal e popular, em 1233, apesar de sobre eles cair a violência e ira do bispo Pedro Salvadores, do deão da Sé e de alguns cônegos que obrigam os franciscanos a deixar o convento e a refugiar-se em casas particulares. A situação só se resolverá com a ajuda do povo e a bula do papa

⁴⁴ Como defendem: FONTES João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Maria Leonor Silva – “Frades, Monjas e Reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém Medieval”. In COLESANTI, Gemma Teresa; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria (eds.) – *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Florença: Reti Medievali e Firenze University Press, 2017, pp. 383-405.

⁴⁵ BEIRANTE, Maria Ângela V. da Rocha – *Santarém Medieval*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1980, pp. 121-140.



Mapa 6 – As formas de vida religiosa no Porto (sécs. XIV-XV).

Esta Planta foi desenhada pelo Dr. Gonçalo Miguel Correia Melo da SILVA.

Inocência IV, em 1244, pela *Dolentes accepimus et referimus cum rubore*, que permite aos frades regressarem ao local de onde tinham sido expulsos⁴⁶. No entanto, ainda em 1366, se assiste a uma composição entre o bispo do Porto, D. Afonso juntamente com o Deão e Cabido da Sé e os conventos de São Francisco do Porto, São Domingos de Vila Nova de Gaia e São Domingos do Porto para regular o direito (a quarta parte) que os primeiros têm sobre diversos bens e rendimentos dos Mendicantes⁴⁷.

Em 1256, uma nobre dama, D. Châmoa Gomes, casada com o fidalgo leonês D. Rodrigo Froilaz, pedira ao papa consentimento para fundar e dotar com os seus bens,

⁴⁶ ESPERANÇA, Manuel da – *História Seráfica...* vol. I, pp. 391-421; MORENO, Humberto Baquero – "O poder real e o franciscanismo no Portugal medievo". In *I-II Seminário. O franciscanismo em Portugal. Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 87-96.

⁴⁷ Porto, Arquivo Distrital do Porto, *Tombo segundo do Convento de São Domingos do Potro*, doc. 55019.

um mosteiro em honra de Deus, São Francisco, São Damião e Santa Clara, numa sua propriedade, junto à margem esquerda do Tâmega, com o objetivo de servir de refúgio e abrigo para os caminhanes, contra os roubos e outros crimes que ali se praticavam⁴⁸.

Ao longo dos séculos XIII e XIV são várias as depredações e ataques a este mosteiro por parte da nobreza terratenente, o que levará à sua deslocação para o Porto, em 1416, sob o patrocínio da rainha D. Filipa e do confessor régio observante, Frei João de Xira. A comunidade só ocupou o novo mosteiro, em 1427 com a intervenção de D. Fernando da Guerra, arcebispo de Braga⁴⁹.

O convento dominicano de Nossa Senhora dos Fiéis de Deus fundado por iniciativa de D. Pedro Salvadores, bispo do Porto que, em 1237, por ocasião da celebração do Capítulo Provincial dos dominicanos, em Burgos, solicitou à Ordem a criação de um convento na sua cidade. Alcançando a comunidade grande sucesso junto dos fiéis, a posição do bispo veio a alterar-se (tal como com os franciscanos), e este tornou-se um forte opositor à ação dos dominicanos no bispado e à sua instalação definitiva na cidade, chegando mesmo a proibir aos religiosos a pregação, confissão, celebração e encomendação das almas⁵⁰. Para resolver os diferendos desencadeados, São Frei Gil, provincial da ordem, recorreu ao arcebispo de Braga, D. Silvestre e este, por sua vez, apelou ao Papa. Gregório IX, pela bula *Olim Venerabili*, levantou o interdito do bispo portuense e encomendou a defesa do convento e da comunidade ao arcebispo D. Silvestre. D. Sancho II, querendo garantir a paz recuperada pelos religiosos, em 1239 declarou-se fundador e padroeiro do convento. Apesar das diligências desencadeadas, as condições de vida dos frades na cidade não foram fáceis. Como noutros locais do país, os mendicantes foram encarados com desconfiança e arrogância por parte do bispo e cabido e os conflitos foram frequentes.

Também as mulheres não ficaram no interior da cidade do Porto e instalaram-se na outra margem em Vila Nova de Gaia. O convento de Corpus Christi foi fundado por iniciativa de D. Maria Mendes Petite, filha de D. Soeiro Mendes Petite, que, em 1345, doou às Donas de São Domingos de Santarém umas casas que tinha em construção, para instalação de um convento⁵¹. A instituição da nova casa gerou um grave litígio entre D. Maria e o bispo e cabido da Sé do Porto, os quais, opondo-se às pretensões da

⁴⁸ Lisboa, Torre do Tombo, OFM, *Província de Portugal, Convento de Santa Clara do Porto*, mc.67, doc.4; ANDRADE, Maria Filomena – “*In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura*”: a *Ordem de Santa Clara em Portugal (sécs. XIII-XIV)*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011, Tese de doutoramento, p. 79

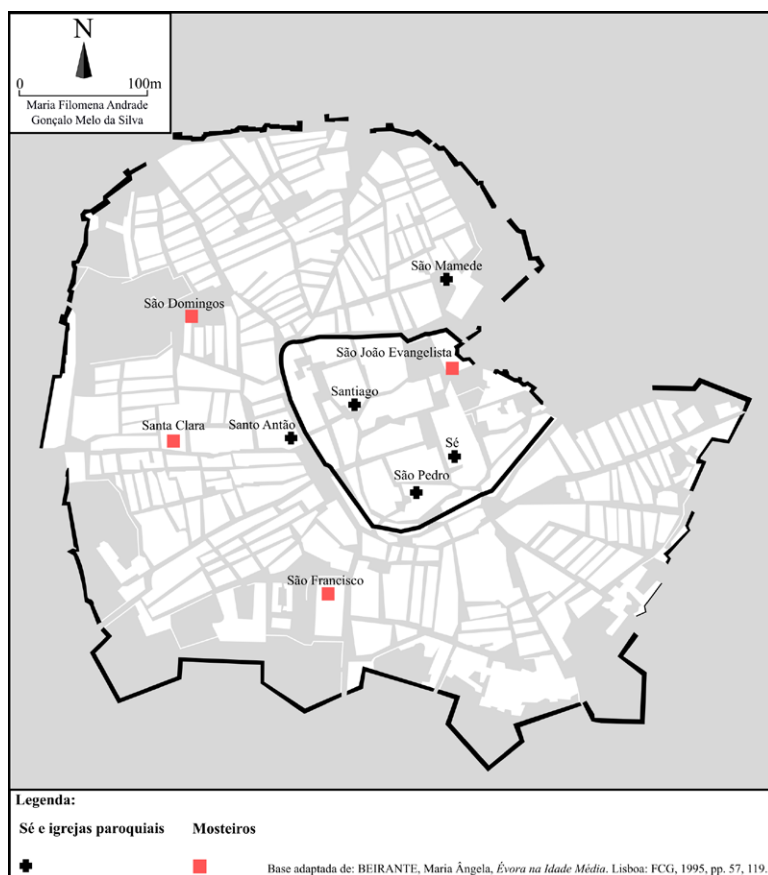
⁴⁹ ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica...*, vol. I, pp. 557-603; MOREIRA, António Montes – “Breve história das clarissas em Portugal”. *Archivo Ibero-Americano*, LIV (1994), pp. 213-214; ANDRADE, Maria Filomena – *In oboedientia...*, pp. 85-88,

⁵⁰ *Ordens Religiosas em Portugal...*, pp. 382-383; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os Primórdios da presença Dominicana...”, pp. 19-20 (e a bibliografia nele citada).

⁵¹ CASTRO, Júlia Isabel Coelho Campos Alves de – *O mosteiro de São Domingos das Donas de Vila Nova de Gaia (1345-1513)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993, dissertação de mestrado; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os Primórdios da presença Dominicana...”, p.23.

fundadora tentaram embargar a construção do edifício. Não desistindo do seu projeto, por bula de Inocêncio VI de 5 de março de 1353, D. Maria obteve licença para fundação do convento. A juntar à dotação inicial, e de acordo com as exigências estipuladas por Inocêncio VI, em 1354, D. Maria fez uma segunda dotação ao convento de 500 libras de renda, que veio a proporcionar as condições necessárias ao estabelecimento da comunidade.

Em Évora, o convento franciscano da cidade bem acolhido pela população local, começa logo por receber muitas doações régias, embora se queixe ao bispo da cidade, D. Pedro II, em 1355, contra os clérigos que lhes subtraíam muitos dos seus rendimentos (esmolas e ofertas). A proteção régia fez dele um convento muito rico. Assim, em 1439, depois das obras mandadas fazer por D. Fernando e D. João I, D. Afonso V pediu licença ao papa e à Ordem para nele construir o seu paço (devido ao



incêndio que destruíra a sua residência na cidade), o que lhe foi concedido. Passando a igreja conventual a ser também igreja palatina⁵².

Também nesta cidade houve uma primeira tentativa de formar um convento de clarissas, uma vez que, em 1395, D. João I doou-lhe os resíduos de Evoramonte⁵³, e uma freira que professa em Portalegre, em 1403, alega já ser professa da Ordem de Santa Clara “do mosteiro que se fazia em na cidade de Évora”⁵⁴. No entanto, o mosteiro só será fundado em 1458, por iniciativa do bispo de Évora, D. Vasco Perdigão, obtendo a autorização pontifícia, a 5 de abril de 1463 pela bula *Isiquae*, de Pio II⁵⁵.

Presentes em Évora por licença régia de D. Dinis desde 29 de julho de 1286, os primeiros dominicanos a fixarem-se na cidade começaram por se acolher na ermida de Santa Vitória Mártir. Iniciaram a construção do seu convento em 1298, num ferragial que a câmara lhes concedeu, fora dos muros velhos da cidade, na zona norte-occidental e aí permaneceram até 1834. Tiveram como primeiro prior Frei Domingos de Amarez e como fundadores-padroeiros Martim Anes e Catarina Anes⁵⁶.

No que respeita ao feminino a presença dominicana é muito tardia, e o convento de Santa Catarina de Évora é o resultado de dois anteriores beatérios do século XIV.

O mesmo se passará com o convento do Paraíso. Assim, só no século XV, a presença dominicana, a nível feminino, se cimentará, assim como, aliás, a presença das clarissas, como atrás ficou dito⁵⁷.

Conclusão.

O movimento mendicante começa assim a sua atividade apostólica nas cidades, onde os pobres e os marginais se encontram em maior número. Os frades (vivendo e convivendo com o povo) cedo se fazem notadas pelas autoridades religiosas que deles se queixam aos superiores, tentando impedir a sua ação pastoral. Mas, criados para uma Europa em mutação e adaptados aos novos tempos, franciscanos e dominicanos cedo são ouvidos pelo povo nas praças, aceites nas universidades, onde discutem com os Mestres, nos palácios e nas cortes dos príncipes, como mentores espirituais, confessores e conselheiros.

⁵² ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*....., vol. I, 310-316.

⁵³ Que acabaram por ser aplicados a Portalegre. Cf. Lisboa, Torre do Tombo, OFM, Província do Algarve, *Convento de Santa Clara de Portalegre*, Liv. 54, fl. 1.

⁵⁴ Lisboa, Torre do Tombo, OFM, Província do Algarve, *Convento de Santa Clara de Portalegre*, mc.1, pacote C, doc. de 1403.

⁵⁵ Cf. TEIXEIRA, Victor Rui Gomes – *O Maravilhoso*..., p. 37.

⁵⁶ *Ordens Religiosas em Portugal*..., pp. 385-386; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os Primórdios da presença Dominicana...”, pp. 19-23.

⁵⁷ *Ordens Religiosas em Portugal*..., pp. 382-383; FONTES, João Luís Inglês – “Ordenar na Observância: Traços e Memória do Processo de institucionalização do Mosteiro Dominicano do Paraíso de Évora”. In GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2018, pp. 47-59.

Neste contexto, a devoção e a espiritualidade mendicante tornam-se uma *praxis* que se estende a toda a sociedade e que anuncia novos tempos de reforma na Igreja. A pobreza e a forma humilde como viveu a família de Nazaré atraí os que, no mundo, também são pobres e/ou desprezados, os marginalizados, ou todos aqueles que desejam viver de forma mais despojada e radical este apelo evangélico.

No entanto, a novidade do movimento menorita não se situa apenas a nível dos ideais, ele é realmente inovador no mundo do século XIII, pela sua experiência de vida. Leigos, sem ordens, pregam a todos os que os querem ouvir, desligados de um enquadramento feudal e senhorial, obedecem diretamente ao Papa e são por ele protegidos. A cidade é considerada pagã e herética sendo necessário convertê-la, nela se encontra a maior riqueza e também a maior pobreza que consiste na ausência de Cristo. O poder da realeza, que lentamente se afirma, precisa de novos mentores espirituais e terrenos.

Dentro destes conventos e mosteiros viviam homens e mulheres oriundos dos vários estratos sociais, mas, como vimos apoiados pelos reis e rainhas, pela nobreza e pelos burgueses que neles procuravam o apoio e o descanso eterno para si e para os seus, construindo capelas e sepulturas e pedindo as orações dos mendicantes. Muitos enviavam para os mosteiros as suas filhas e muitos dos seus filhos, embora neste último caso falte ainda fazer um levantamento, acrescentando ainda a falta de dados, que possibilite uma análise do recrutamento feita para estas comunidades masculinas.

Nestas casas vivem, pois, um conjunto de homens e mulheres que as servem e que com elas criam uma teia de dependência e relações, no que se pode chamar uma família conventual, que agregam a si outros elementos e moradores das cidades criando interdependências que transformam o tecido social e económico da cidade medieval.

Favorecendo uma nova sociabilidade, legitimam o essencial da atividade dos universitários e dos mercadores, fazendo valer o seu trabalho que merece ser remunerado. Esta ação é ainda acrescida pela constituição de uma ordem terceira que corresponde às aspirações dos leigos e os associa ao mundo dos clérigos. Interessante é notar que neste esforço de se tornarem concidadãos de todos, na universalidade do amor de Deus, os Mendicantes tornam-se os arautos de um novo estilo de convivência na sociedade medieval, em especial, no interior das cidades.

No entanto, toda esta ação não é isenta de desafios que são, possivelmente, os mesmos que os primeiros discípulos de Francisco e de Domingos encontraram. Assim, no caso dos franciscanos é sempre a tensão e o desafio do ermo. Francisco viveu sempre entre o ermo, onde se encontrava a si próprio com Deus para depois o levar para a cidade que dele necessitava, mas voltava sempre ao ermo. Nas posteriores reformas da observância era sempre este o tema. O mesmo com a pobreza “radical”. Difícil de manter e de viver, foi para as Ordens mendicantes, mais uma vez, em especial

para os Franciscanos, objetos de graves e acesas discussões até mesmo de cisões.

Já a relação com as mulheres, mais equilibradamente mantida entre franciscanos e Clarissas (uma ordem autónoma). É mais problemática para os dominicanos que não querem manter, por muito tempo o “encargo” dos conventos de dominicanas.

Healing by pilgrimage?

Traces of healing rituals on the Christian pilgrimage sites in Rome, c. 400-600

*Anna Tiittanen*¹

Abstract

This article is about the early development of the Roman pilgrimage and the cults of martyrs from the point of view of therapeutic functions. Even though it has been doubted that Rome would have been a popular pilgrimage destination in hopes of healing as the evidence for it is rather scarce, I seek to consider the healing rituals in the Roman Christian cult environment. I will approach the theme with examples focused on contact relic oil, which was an important type of ritual medium used for sacraments but also individual purposes for healing.

Keywords

Pilgrimage; Rome; Late Antiquity; Relics; Oil.

Cura por peregrinação? Vestígios de rituais de cura nos locais de peregrinação cristã em Roma, c. 400-600.

Resumo

Este artigo trata do desenvolvimento inicial da peregrinação romana e dos cultos aos mártires do ponto de vista das funções terapêuticas. Embora se tenha duvidado que Roma teria sido um destino popular de peregrinação na esperança de cura, em virtude de as provas que sustentem essa teoria serem bastante escassas, procuro sugerir novas formas de considerar os rituais de cura no ambiente do culto cristão

¹ MTh, Doctoral researcher, Department of Philosophy, History and Art Studies, University of Helsinki, Finland. This study has been funded by the Finnish Academy of Science and Letters.

romano com base nos dados disponíveis. Abordarei o tema com exemplos focados no óleo de relíquia de contato, que era um importante tipo de ritual usado para fins sacramentais, mas também para propósitos individuais de cura.

Palavras-chave

Peregrinação; Roma; Antiguidade Tardia; Relíquias; Óleo.

1. The early pilgrimage and the cult of martyrs.

When an anonymous pilgrim from Bordeaux wrote the earliest surviving Christian pilgrimage itinerary in the 330's², it was a tour of the Mediterranean to the biblical sites of Palestine. He chose to pass by Rome on the return trip from the Holy Land, but without any mention of visiting the city at all. The Roman Christian cult environment might not have been interesting from the point of view of a Gallian pilgrim of the *Itinerarium Burdigalense*, but a great change could be seen roughly two hundred years later. Another man from Gaul, Angers, who desperately wished to restore his health was sent with a deacon on a long pilgrimage to Rome, to "Peter, Paul and Lawrence, and all the others who have glorified Rome with their blood", the family believing that "if he reached the tombs of the blessed apostles he would forthwith be cured"³.

This article is about the early development of the Roman pilgrimage and the cults of martyrs during the fifth and the sixth centuries. I aim to study the late antique pilgrimage from the point of view of its therapeutic functions. Even though it has been doubted that Rome would have been a popular pilgrimage destination in hopes of healing as the evidence for it is rather scarce⁴, I seek to consider the healing rituals in the Roman Christian cult environment. I will approach the theme with examples

² CUNTZ, Otto (ed.) – *Itineraria romana*. Vol. 1, *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*. Leipzig: Teubner, 1929.

³ ...*si beatissimorum apostolorum adiret sepulchra, protinus possit adsequi medicinam*. GREGORIUS TURONENSIS – *Libri Historiarum* X. Ed by KRUSCH, Bruno & LEWISON, Wilhelm, 2nd ed., Hanover: Hahn, 1951, c. 6.6, 273-275. Translation: BREHAUT, Earnest – *GREGORY OF TOURS – History of the Franks*. New York: Columbia University Press 1916. Book VI, 6. pp. 147-149. After the sixth century the Roman pilgrimage developed remarkably and there are several itineraries to the visitors of Rome: in LAPIDGE, Michael – *The Roman martyrs. Introduction, translations, and commentary*. Oxford: Oxford University Press 2017, pp. 659-666 and NARDELLA, Cristina – *Il fascino di Roma nel Medioevo, Le "Meraviglie di Roma" di maestro Gregorio*. Roma: Viella, 1997.

⁴ For example: WISNIEWSKI, Robert – "Spreading the belief in miracles in Late Antiquity". In BINGGELI, André; DÉROCHE, Vincent – *Mélanges Bernard Flusin*. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2019, pp. 833-848 & WARD, Benedicta – *Miracles and the medieval mind. Theory, record, and event 1000-1215*. London: Scolar Press, 1982, pp. 117-18.

focused on contact relic oil, an important type of ritual medium used for sacramental but also individual purposes for healing⁵.

Dating the beginning of the Christian cults around the martyrs' graves and their veneration as persecuted ancestors of the local communities is not clear, even though the bulk evidence for the beginning of the cult of relics has been established to the mid-fourth century⁶. The semantic and ritual background of the Christians' visits to the graves has been seen in the *refrigerium* and the Greek habit of paying respect to the bones of the deceased war heroes⁷. In late antiquity in Rome, it is possible to see how the concept of a funerary space had a radical change. The idea of a classical *necropolis* and separated spaces for the living and the dead, or the memorial feasts restricted in the social sphere of the families turned into larger communal spaces for devotion and social life of Christian communities⁸. The cemeteries at the outskirts of the cities interested Christians who *circuibant* around *loca sancta*, the sites known from the hagiography of the martyrs, their suffering, and burial places⁹. In Rome, the earliest literary sources for the local cults of martyrs are the *Depositio Martyrum* list on the Chronography of 354¹⁰, as well as the *Epigrammata Damasiana*, the inscriptions installed in the *martyriums* supported by bishop Damasus I (366-384)¹¹. Also, the literature about martyrs became a more widespread genre in the 5th and the 6th centuries. The production of hagiographies in local communities in hopes of guaranteeing the sacrality of their martyrs, bishops and ascetics made them more known and shaped local identities¹². Furthermore, according to Michael Lapidge, from c. 425 on, the newly written epic *passiones* of tens of Roman martyrs were composed, mixing older oral traditions with contemporary ideas, to promote their cult sites in Rome¹³.

⁵ There are several types of contact relics, important in the beginning of the cult of saints, such as *pallia*, the pieces of cloth; see for example FREEMAN, Charles – *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*. Yale University Press, 2012. Within the limitations of this article, I have chosen to follow the traces of the use of contact relic oil. More about the importance of the oil in the early cult of saints: CANETTI, Luigi – “*Olea sanctorum*. Reliquie e miracoli fra tardoantico e altomedioevo”. In *Olio e vino nell'alto Medioevo*, Spoleto: Fondazione CISAM, 2007. pp. 1335-1415.

⁶ WISNIEWSKI, Robert – *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford, Oxford University Press, 2019.

⁷ For example by BROWN, Peter – *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981 and FREEMAN, Charles – *Holy Bones, Holy Dust...*, pp. 9-10.

⁸ GAJANO, Sofia Boesch – *Res Sacrae*. Strumenti della devozione nelle società medievali. Roma: Viella, 2022, p. 27; BROWN, Peter – *The cult of the saints...*, pp. 5-7.

⁹ SPERA, Lucrezia – “Gli spazi del sacro nel suburbia di Roma tra tarda antichità e alto medioevo: luoghi della storia e luoghi dell'immaginazione nelle passioni dei martiri romani”. In GAJANO, Sophia Boesch & BARCELLONA, Francesco (eds.) – *Lo spazio del santuario*. Roma: Viella, 2008, p. 338.

¹⁰ LAPIDGE, Michael – *The Roman martyrs...*, pp. 633-36.

¹¹ LAPIDGE, Michael – *The Roman martyrs...*, pp. 637-38.

¹² GAJANO, Sofia Boesch – *Res Sacrae...*, p. 38.

¹³ LAPIDGE, Michael – *The Roman Martyrs...*, p. 5.

2. The rise of the healing relics' culture.

In the last decades of the 4th century several stories of Eastern Mediterranean ascetics who performed healings circulated in the West. What is also remarkable, is that the growing interest in pilgrimages to the East spread experiences from the healing sanctuaries and the cult of relics. Building of pilgrimage shrines in the West is contemporary with the promotion of cults of especially healing saints¹⁴. In the texts written in the circle of bishops Ambrose of Milan (386), Victricius of Rouen and Sulpicius Severus (late 390's), Paulinus of Nola (after 395), and Augustine of Hippo (in 420's) it was possible to get healed by approaching the relics of certain saints. As an early example, bishop Ambrose declared in 386, that a blind man Severus had his sight restored when he touched the edge of the robe of the martyrs covering the sacred relics¹⁵. This happened when Ambrose promoted his new basilica in Milan and the recently invented relics of the martyrs Protasius and Gervasius. In Rouen in c. 396, bishop Victricius greeted relics donated by Ambrose in their translation ceremony¹⁶. Victricius' words were raising expectations around the relics:

“If any small part of the saints is anywhere, they defend, cleanse, and protect their worshipers (...) Do they offer medicine to the wretched differently in the East, at Constantinople, at Antioch, at Thessalonica, at Naissus, at Rome, in Italy?”¹⁷

Other supporters of the healing properties of the saints and members of the same literary circle have been Sulpicius Severus with his *vita* of bishop Martin of Tours (397). Paulinus of Nola established a monastic community in Nola in 395 and continued the local cult of Felix, promoting miracles for several years around 400¹⁸. Enthusiasm can be seen also in the later writings (c. 420) of Augustine of Hippo, such as sermons of the happenings around the relics of protomartyr Stephen and the healing miracles in his book *De Civitate Dei*¹⁹.

¹⁴ They were the Latin versions of hagiographic Greek literature such as *Vita Antonii* originally by Athanasius of Alexandria, or *Vita Hilarionis* Jerome wrote in Latin in Palestine. The *Historia Monachorum* was translated by Rufinus of Aquileia at the beginning of the 5th century. WISNIEWSKI – “Spreading the belief in miracles in Late Antiquity...”, pp. 833-848.

¹⁵ ST. AMBROSE – Letters 1-91. Transl. by BEYENKA, Mary M., New York: Fathers of the Church Inc., 1954, pp. 382-383.

¹⁶ LAFASCIANO, Luigi – “Victricius, the cupidus aedificator of martyrial worship in Gaul and the city of Rouen between the 4th and 5th centuries”. *Vetera Christianorum* 53 (2016). pp. 123-140.

¹⁷ Translation in CLARK, Gillian – “Victricius of Rouen: Praising the saints”. *Journal of Early Christian Studies* 7, 3 (Fall 1999), pp. 365-399.

¹⁸ TROUT, Dennis E. – *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

¹⁹ AUGUSTINE – *Sermons*. 306-340A on the Saints. Translation: Edmund Hill. 1994, New York: New City Press. AUGUSTINUS – *De Civitate Dei*, Libri XI-XXII. *Corpus Christianorum, Series Latina XLVII*.

As regards the contemporary perception of possibilities of healing through divine encounter, an important aspect is that the same period saw the Christian renegotiation of the antique tradition of therapeutic sanctuaries. The antique tradition, also called incubation, was known for ritualized overnight visits to a temple for instance to obtain healing. The question raised in research since the 19th century is whether incubation would have continued in the change of the religious climate. Practices of ritual healing have been known in certain Eastern Mediterranean sanctuaries of martyrs or ascetics, the earliest miracle collections being dated to 470's. Christian pilgrims in Egypt or Asia Minor could sleep in the sanctuary or gather contact relics to be used as a remedy. To consider an answer to the question why there is no evidence for this kind of ritual from before the 5th century it has been suggested that the Greco-Roman temple healing tradition challenged Christians. They had to distinguish themselves from the healing traditions of other religions, as they were to be rejected, and not imitated. Nevertheless, Christian communities renegotiated the healing temple traditions and produced new syntheses of them²⁰.

3. Healing-oriented motivations of pilgrimage in Rome?

The literary evidence for the Roman veneration of the saints whose cults elsewhere had healing properties is scarce, even though their memorial shrines are known to have existed and their cults were promoted by donations of wealthy Christians – as was the case of Protasius and Gervasius. A church was built and dedicated to them in 402 inside the walls of Rome after the will of a wealthy donator²¹. Unlike the stories of the restoration of health along the relics in Milan, the sources from Rome are silent about the promotion of the cult of the Milanese saints. The same kind is the case with protomartyr Stephen in Rome. Stephen's fame after the invention of the relics (in 415 in Palestine) was remarkable when they were translated for example near Carthage in Africa²². The earliest dedication to Stephen in Rome is the basilica in Via Latina outside the walls, some twenty years after the miraculous relics gained popularity in Africa. It was built during the pontificate of Leo I (440-461) after the will of another wealthy donator, Demetrias Amnia. There were also other dedications of churches to the same protomartyr during the 5th century such as *Sancti Stephani iuxta basilicam sancti Laurentii* (near the basilica of Lawrence) and the church *in Monte Celio* both

Turnholt: Brepols, 1955. Libro XX, VIII.

²⁰ CANETTI, Luigi – "L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo". *Rivista del storia del cristianesimo* VII/1 (2010), pp. 149 – 180. LAFASCIANO, Luigi – *Archeologia del sogno rituale*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2021. WISNIEWSKI, Robert – *The beginnings of the cult of relics...*, p. 77. CSEPREGI, Ildikó – *The compositional history of Greek Christian incubation miracle collections: Saint Thecla, Saint Cosmas and Damian, Saint Cyrus and John, Saint Artemios*. Budapest: Central European University, 2007. PhD Thesis.

²¹ LIBER PONTIFICALIS – Translated by Raymond Davis. Liverpool: Liverpool University Press 2010, p. 30.

²² AUGUSTINE – *Sermons*. 306-340A on the Saints...; AUGUSTINUS – *De Civitate Dei*, LXX, VIII.

during the pontificate of Simplicius (468-483)²³. Other saints known for healing properties in their sanctuaries in the Eastern Mediterranean were also venerated in Rome, for instance Cosmas and Damian, Thecla, and Mena, but besides the dedications of the churches, little is known about their use²⁴. The clearest remaining reference to the merits of the so-called Eastern doctor saints is the apse mosaic in the basilica of Cosmas and Damian (built 526-30) at the Roman Forum²⁵. There are also considerations around Eastern doctor saints cultic presence and possible therapeutic functions (incubation) in another church building at the Forum, *Santa Maria Antiqua*, based on the archeological and iconographical evidence in so called Chapel of the Holy Physicians²⁶. Altogether, even though more research is needed to establish a clearer perception of the position of the cults in Rome from the point of view of expectations of healing, the fragmentary material shows that there existed both interest in and knowledge about them.

4. Pilgrimage at a cemetery sanctuary in Rome.

A rare example of textual evidence of fifth-century pilgrimage to the *martyria* in Rome can be found in the poem of Aurelius Prudentius Clemens' (348- after 405) *Peristephanon XI*²⁷. Prudentius' poetical expressions offer a contemporary angle of view to the celebration of the cult of Hippolytus. The history of the shrine can be followed from *Depositio Martyrum* (354), the earliest known list of venerated Roman martyrs, indicating that Hippolytus was commemorated in a cemetery "in Tiburtina" on August 13th. The identification of Hippolytus from the textual sources is rather unclear²⁸. Nevertheless, even though the person of Hippolytus himself remains mysterious, the text of Prudentius from c. 400 gives us a glimpse into the late antique

²³ LEXICON *Topographicum Urbis Romae* 1993-2006 (= LTUR) Ed. STEINBY, Eva Margareta, Roma: Edizioni Quasar. LTUR Suburbium V, pp. 106-107; LTUR Suburbium V, p. 109; LTUR IV pp. 373-374.

²⁴ LTUR I, p. 324; LTUR LTUR Suburbium IV, pp. 63-64; LTUR Suburbium V, pp. 130-132.

²⁵ The golden letters decorating the apse emphasize the hope of health: "From the martyr-physicians unshakeable hope/ of being healed has come to the people/ and the place has grown by virtue of [its] sacred honor." THUNO, Erik – *The Apse Mosaic in Early Medieval Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, pp. 13 – 62.

²⁶ RUBERY, Eileen; BORDI, Giulia; OSBORNE John (eds.) – *Santa Maria Antiqua. The Sistine chapel of the early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2021.

²⁷ PRUDENTIUS – *Peristephanon Liber*. Transl. by H. J. Thomson. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1953.

²⁸ LAPIDGE, Michael – *The Roman martyrs...*, pp. 180–194. Hippolytus had different identities introduced in literature between the 4th and the 6th centuries: a theologian as Damasus (366-384) wrote in his epigram on the wall of the shrine, a presbyter living in schismatic times before mid-4th century. Besides, Hippolytus has been introduced as a soldier who buried archdeacon Lawrence's body before his own martyrdom during the principate of Decius (249-251) in the old *passio* (5th c.) related to Lawrence, whose grave and basilica (nowadays San Lorenzo fuori le mura) is very close to the site of Hippolytus' cemetery. The contemporary writers tended to combine the martyrs being venerated in the shrines near each other in hagiography or having the day of *natalis* close to each other.

pilgrimage practices at the shrine. Prudentius presents a *martyrium* in the catacombs on the Via Tiburtina, outside of the walls of Rome²⁹. The underground shrine had an entrance for the pilgrims through a dark tunnel, into which they wandered from the morning until the evening during the saint's feast, August 13th. Underground, there was a shrine with gleaming silver decorations and marble plates shining like mirrors. In the shrine, there was a combined grave and altar. According to the poem, on the wall on top of the altar was a depiction of Hippolytus's violent martyrdom³⁰. The altar seems to have been accessible to the visitors being the centerpiece for the pilgrim seeking divine intervention by prayer. In this poetical description of his own and other pilgrims' devotion Prudentius writes about the ritual choreography at the tomb altar: the visitors bow down, "print kisses on the pure metal" and "pour down balsams"³¹ and cry faces wet with tears. This ritual description of Prudentius has similarities with the contemporary ones in Italy like in the Campanian shrine of Felix, described by Paulinus of Nola. The visitors lay down on the floor of the shrine and show their emotion by weeping tears. In Nola's sanctuary, the pilgrims also poured oil, or balsam, into a hole on the grave and could collect the liquid immediately to spread it on their skin³². It is not quite clear if this is what happened at Hippolytus' shrine, but Prudentius describes that the suppliant at the Roman cemetery used balsam (*balsama defundunt*) pouring it down on the grave as part of their ritual³³.

In the logic of relic-oriented healing approaching and staying close to the grave was seen as efficient in the liberation from sin and demoniac power which were the ultimate cause of human ailments. Victricius of Rouen and Paulinus of Nola emphasized the martyrs' (relics) ability to free bodies of evil spirits, and both in contemporary testimonies and in Christian liturgical expressions the concepts of possession and illness, exorcism and healing are closely related and intertwined³⁴. This is demonstrated by Paulinus writing about how visitors in need of divine intervention at the grave in Nola possibly react: the demons will groan and cry out loud by the mouths of the possessed people. They "tremble with shaking limbs and wagging heads" as they get purified from evil spirits – and after all, end up thanking God with their voices³⁵. From the point of view of the pilgrim experience in Rome, Prudentius'

²⁹ About the archeology of the cemetery of Hippolytus: BERTONIERE, Gabriel – *The cult center of the Martyr Hippolytus on the Via Tiburtina*. Oxford: B.A.R., 1985.

³⁰ PRUDENTIUS – *Peristephanon Liber*. Transl. by H. J. Thomson. Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1953, p. 317.

³¹ PRUDENTIUS – *Peristephanon*..., p. 319: *balsama defundunt*...

³² PAULINIUS OF NOLA – *The poems of St. Paulinus of Nola*. Transl. WALSH P.G., New York: Newman Press, 1975, p. 192.

³³ PRUDENTIUS – *Peristephanon*..., p. 319.

³⁴ LAFASCIANO, Luigi – "Praising the Saints' in Order to See Them: Victricius of Rouen and the Development of the Early Christian Ritual of *incubatio*". *Vetera Christianorum* 57, 2020, pp. 147-158

³⁵ PAULINUS OF NOLA – *The poems of St. Paulinus of Nola*. Translated by P. G. Walsh. New York: Newman Press, 1975, p. 78

description of the ritual in the *martyrium* gives different impression of the expectations towards the happenings near the relics. His arrival to the shrine with many visual elements and participating in the ritual greeting and prayer makes the writer to form rather serene elogy of an experience of healing in Hippolytus' shrine: *Hic corruptelis animique et corporis aeger oravi quotiens stratus, opem merui* ("Whenever I bowed in prayer here [...] diseased in soul and body both, I gained help")³⁶.

5. The oils and seeking healing.

Part of the ritual in the sanctuary of Hippolytus was balsam. Ointments, balsams, or oils as sanctified liquids connect Christianity with the semantic past of antique healing rituals. Anointing was a part of preparations for seeking healing in certain temples in the Greco-Roman world where oil has been used anointing the sick within ritual healing practices. Besides the Greeks, ointments were used by the Jews symbolically in the cult. The name for the eschatological Jewish ruler, Messiah, means anointed. In Jewish tradition oil was used to let the king absorb the divine attributes through the unction and in case of anointing the high priests to sanctify and remove them into the sacred realm³⁷. In Christian canonical scriptures, the oil was used ritually to obtain healing by the apostles and the Early Church³⁸. Oil became part of the enlarging Christian ritual sphere being used in the sacraments. The sacramental oil for anointing, chrism, was consecrated by the bishop. Anointing was a part of the baptismal ritual: the rite of baptism was the initiation to the community, but also at least a symbolic ritual of healing as the pre-baptismal preparations included exorcism by anointing.

It is remarkable that simultaneously, the Church documents from Rome tell us about the growing importance of oil and the need to form *orthopraxis* in the use of oil and control the production of them: For instance, Innocentius I outlined in 416 that the oils used for anointing the sick should be always consecrated by a bishop, even though they could be distributed to ill people either by the clergy or members of the laity³⁹. Besides the oil used in the liturgy and concentrated by the bishop, there was an important addition to it: the oil obtained from the saints' graves.

³⁶ PRUDENTIUS – *Peristephanon*, p. 317.

³⁷ MULLINS Sylvia – *Myroblytes: Miraculous oil in Medieval europe*. Washington: Georgetown University, Washington D.C. 2016. PhD Thesis, p. 29; CANETTI, Luigi – "Olea sanctorum. Reliquie e miracoli fra tardoantico e altomedioevo". In *Olio e vino nell'alto Medioevo*, Spoleto: Fondazione CISAM, 2007. pp. 1335-1415.

³⁸ As in Marcus 6,13 about casting out demons and anointing with oil sick people and healing them, or as in James 5,14-15: "Is anyone among you sick? Then he must call for the elders of the church and they are to pray over him, anointing him with oil in the name of the Lord..."

³⁹ INNOCENTIUS I, epistle 25 "*Si instituta ecclesiastica*", 8.

As focusing on the practical aspect, I would like to consider here how the pilgrims obtained the oil from the tombs in Rome. Did they just collect drops of the lanterns' oil as there were plenty of lamps around the dark cemeteries? This has been considered to have been a common habit of obtaining contact relic oil, but there seem to have been various ways⁴⁰. Another way of sanctifying liquids was in Nola, Campania, in the turn of the 5th century, where the practice was to pour liquid into the grave with two holes on the marble cover. Paulinus does not specify if he provided this oil for the visitors of the shrine he managed or if they brought their own ointments to produce contact relic oil. The oil was poured into the cavities at the grave, scooped and spread over the skin of the pilgrim, and Paulinus describes how the grave's hollows with balsam were giving "healing breath" to the suppliants⁴¹. As regards Rome and the shrine of Hippolytus, Prudentius' description of pouring balsam on the grave does not offer us identical view of scooping the oil back to the skin as in Nola, only two hundred kilometers south of Rome. The way of using a contact relic oil in Paulinus' *carmina* sounds familiar with the contemporary description of anointing the skin by John Chrysostom from Antioch⁴².

As interesting evidence for production of contact relic oil during the 5th and 6th centuries there is data from elsewhere in Christendom, East (mostly in Syria)⁴³, and West (Marseille)⁴⁴, of *sarcophagi* equipped with a pipe system that let the oil be poured into the grave and collected from the lower level, being sanctified in the process inside the sepulchre. In a basilica (dedication unknown) excavated in Rue Malaval, Marseille, two *sarcophagi* of saints (not named) had a pipe system leading the oil downwards through the coffin. Simultaneously, in the 6th century the Holy Land pilgrims from the West saw how the mass production of oil was organised. The pilgrim from Piacenza, Italy, wrote about what he saw at the shrine of the Holy Cross, as follows: "...they offer oil to be venerated in little flasks. When the mouth of one of the little flasks touches the Wood of the Cross, the oil instantly bubbles over"⁴⁵. In Rome as well, among the most important evidence for the culture of pilgrimage of the époque is a collection of fourteen different-sized glass bottles named after the Roman martyrs, still existing in

⁴⁰ CANETTI, Luigi – *Olea sanctorum...*

⁴¹ PAULINUS OF NOLA – *The poems of St. Paulinus of Nola...*, p. 192.

⁴² In Antioch, John Chrysostom encouraged (c. 390) Christians to remain besides the tomb of a martyr and to anoint their whole bodies with the holy oil to help to heal the ailments of the soul. MULLINS, Sylvia – *Myroblytes...*, p. 57.

⁴³ Marie-Christine Comte examined 74 containers of relics from the 5th-6th c. of which in majority there was a system to produce contact relic oil. COMTE, Marie-Christine – *Les reliquaires dy Proche-Orient et le Chypre à la période protobyzantine, IV^e-VIII^e siècles*. Bibliothèque de l'Antiquité tardive 20. Turnhout: Brepols Publishers, 2012.

⁴⁴ MOLINER, Manuel – "L'église funéraire de la rue Malaval, um témoin de l'âge d'or du christianisme disparu au Moyen Age". *Revue Marseille* 225 (juin 2009), pp. 26-33.

⁴⁵ ...offertur oleum ad benedicendum, ampullas medias. Hora, que tetigerit lignum crucis orum ampullae mediae, mox ebulliescit oleum foris. GEYER E. – *Itineraria et alia geographica*. Corpus Christianorum series Latina volume 175. Turnhout: Brepols, 1965, pp. 139.

Monza Cathedral, near Milan. With the bottles there is attached the *Monza papyrus*, a catalogue of labelled oils as well as some remaining labels (*pittacia*). The importance of holy oils from the graves of Rome can be seen in the text saying that the collection of bottles was made for the Lombard queen Theodelinda (c. 570-628). Among the named bottles there are two oils from the single graves of apostles Peter and Paul, both rather large bottles compared to the smallest ampullas of the collection⁴⁶. One of the names mentioned in the list is Hippolytus, the bottle content being a mix of liquids named after various martyrs. The only two bottles of oil in the collection solely named after one saint, apostles Peter and Paul, besides being the most well-known saints in Rome, could support the consideration of mass production of oil in their basilicas.

6. Conclusions.

In conclusion could be said that at the beginning of the 5th century Rome did not seem to have such a promotion of healing cults of relics as some other Western locations such as Milan, Gallian Rouen, Africa, or Campanian Nola. Like some scholars of Medieval Roman pilgrimage, Robert Wiśniewski recently writes about the problem of missing evidence of healing miracles around the Roman martyr shrines. "No early source mentions any miracles at the burial places of renown and many celebrated Roman martyrs, such as Lawrence, Sebastian, and Agnes, not to mention the Apostles Peter and Paul, although their cult was promoted in Damasus' *epigrammata*..."⁴⁷ Wiśniewski proposes the reason of the lack of textual evidence for enthusiasm around the local relics being the "aging" cults, compared to the freshly invented relics by the Milanese bishop Ambrose (in 386), or the protomartyr Stephen whose relics were discovered in 415 and translated from Palestine resulting in an enthusiastic welcome and a series of healing miracles Augustine wrote about near Carthage. Wiśniewski suggests that "the miracle-making relics had to be new, or rather that something new had to happen to convince people of their power". It is easy to imagine that novelty interests larger masses of people. Also, talented communicators with good social connections and ability to circulate the message might be an important factor in local growth of expectations of miracles. As promoters of the cults, Ambrose, Victricius, Paulinus, Sulpicius Severus and Augustine were prominent members of their society, traditionally seen offering spectacles as a form of "civic euergetism", now in the arenas of Christianity – which they had first financed and prepared for the congregation⁴⁸. The antique culture of offered spectacles can be seen in the arrangements of the

⁴⁶ TROUT, Dennis – "Theodelinda's Rome: *Ampullae*, *pittacia*, and the image of the city". In *Memoirs of the American Academy in Rome* 50 (2005), pp. 131-150.

⁴⁷ WISNIEWSKI, Robert – "Spreading the belief in miracles in Late Antiquity..." .

⁴⁸ BROWN, Peter – *Through the eye of a needle: Wealth, the fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350 – 550 AD*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 63

feasts, the multisensorial approach in the devotional spectacle – with all the visual, olfactory, and tactile items, unguents, choreographies of devotion, and the voices in the ambient, as the expressive emotion of some participants of exorcism at the graves – and sometimes, as a kind of a celebrated surprise, experiences of miraculous healing.

In Rome, there were important annual festivals in the memory of the known martyrs, but there is little textual material about spectacles to raise the expectations of miraculous healings, or at least that there might not have been similar promoters of the cults of certain saints of Ambrose, Victricius, Paulinus, Sulpicius Severus and Augustine. It is also possible that the popularity of the *martyria* in Rome was so stable with established festival tradition (as can be seen in 354 *Depositio Martyrum*) that there was less need of promoting interesting miracles such as with translations in Milan by Ambrose or in the new cult sites such as in Rouen by Victricius – or it is possible that we simply do not have surviving texts of it.

When studying the devotional behaviour of people in the distant past, certain silence within the rare evidence leaves us in a humble position. Who were the saints that gained the popularity of the devotional masses and why? Who, for instance, was Hippolytus, whose identity was already confusing in the 5th century? Even though we do not have many literary examples from Rome of the beginning of the cult of relics, the rituals at the grave of Hippolytus described by Prudentius offer us remarkable viewpoint to the comprehension of them in Rome in the 5th century. The underground cemetery shrine was prepared for pilgrimage with sumptuous decorations. It had visual effects and tactile objects: the art, shining lights, metal, and marble, with a possibility to touch them at the grave of the saint. Suppliants could move when praying and use ointments at the grave. Ointments, balsam, or oil was indeed an important part of renegotiation of the Mediterranean culture of seeking healing and Judaism. The Christian use of oil, also the collection in Monza at the end of the 6th century is an interesting mixture of Antique traditions and the nascent Christianity forming its doctrines. What is needed to remember, though, is that the fragmentary material does not give us a simple explanation on how and for which purposes the contact relic oil was used. We have indications of the use of oil for healing by expelling the demons out of the infirm. But the oil in Christianity had a larger semantic background with its Judaic past and hence reflects the traditions of anointing as a holistic form of blessing of the individual, not just as a simple remedy for certain ailment as a medical product could be understood.

At the beginning of this article, I presented a story by Gregory of Tours about the Gallian pilgrim from the 6th century on the way to Rome, “to Peter, Paul and Lawrence” and the other martyrs. It might reflect the Gallian perception of the special healing saints originating from Rome but it also presents Rome itself as a grand concentration of multitude of saints – “*all the others who have glorified the city*”.

Their graves formed the sacred sphere and location for divine intervention in various needs of the devoted. Nevertheless, Gregory continues with a surprise, as the Gallian gets unexpectedly healed already in Nice, before entering the Italian peninsula. The healing ritual consisted of anointment of “blessed oil” into the mouth and onto the head and an exorcistic prayer by an ascetic man called Hospicius. If we think about Rome, Gregory emphasizing the holy oil as a mediator of healing power raises some curious questions. If the pilgrim would have had travelled until Rome, would he had met similar kind of a holy man there to use the oil and perform exorcism? Or would he had circuited at the saints’ graves, as the literary descriptions of the era tell us – as many as he could in the condition of sickness? Perhaps he would have prayed in the shrines bowing or laying down on the floor near the grave of a martyr. Maybe he would have had obtained some contact relic oil from a cemetery shrine, as the bottles in Monza we know being named after tens of Roman saints. Also, we do not know where the blessed oil of Hospicius of Nice was from. Was it perhaps from a local sanctuary, blessed by a local bishop? Or was it from a local saint’s grave with oil production system as there was in Marseille? Or could the oil have been from further, even from Rome – such as those many bottles which found their way to Lombardy? Another question is how important, after all, was the sacred location compared to the medium of God’s blessing, the sanctified liquid. From the angle of view of the holiness of a place it is noticeable that healing miracles were indeed expected to happen in the 6th century Rome. Willing to travel a long way to Rome was used as an example of great faith in possible healing. But what seems to be important to the 6th century writers from elsewhere than Rome – such as Gregory of Tours – is to testify that the surprising grace of a healing miracle was to be expected in any location where there could be found Christian asceticism, relics of a martyr, or holy oil.

“Si autem in itinere obiero...”:

Muerte y peregrinación en el Oviedo bajomedieval

*Andrea Fernández García*¹

Resumen

A fines de la Edad Media, la ciudad de Oviedo, ciudad de peregrinación, fue testigo de la estancia y de la muerte de muchos romeros en sus hospitales. Sus óbitos, ejes vectoriales de este capítulo, llevaron a las autoridades y a ciertos miembros de la sociedad ovetense a establecer una serie de medidas destinadas a evitar tales fallecimientos, a administrar los bienes que habían dejado en el lugar tras su muerte, a celebrar sus honras fúnebres en la catedral y a garantizar su eterno descanso en el suelo urbano. Junto con las noticias documentales referidas a la gestión de sus decesos, los testamentos se convirtieron en una fuente indispensable para abordar la relación de la muerte y de las peregrinaciones medievales, pues nos permiten conocer cómo las enfermedades, los peligros físicos encontrados a lo largo de los caminos y el miedo a no regresar con vida de su viaje llevaron, a algunos romeros, a dejar redactadas sus últimas voluntades antes de partir.

Palabras clave

Peregrinación; Muerte; Sepultura; Edad Media; Oviedo.

“Si autem in itinere obiero...”. Death and pilgrimage in late medieval Oviedo.

Abstract

At the end of the Middle Ages, the city of Oviedo, a city of pilgrimage, witnessed the death of numerous pilgrims in its hospitals. These deaths, the central theme of this chapter, led the authorities and certain members of Oviedo society to establish

¹ Universidad de Oviedo.

measures in order to guarantee their funerals in the cathedral and their burials in the urban soil. Along with the documentation referring to the management of these deaths, the wills became an indispensable source for studying the relationship between death and medieval pilgrimages, especially to understand how illnesses, the physical dangers encountered along the paths and the fear of not returning alive from their journey led many pilgrims to leave their last wishes written before beginning their route.

Keywords

Pilgrimage; Death; Grave; Middle Ages; Oviedo.

Introducción.

A lo largo de la Edad Media, la literatura plasmó una íntima relación entre la muerte y la peregrinación, de manera que, como un camino metafórico, por la vida se transitaba temporalmente hasta llegar al fin de los días². En palabras de Gonzalo de Berceo, “todos somos romeros que camino [pasamos]”³. Más allá de esta asociación espiritual y simbólica, ampliamente estudiada por la historiografía, nuestro interés reside en abordar los aspectos relacionados con el fallecimiento de los romeros a fines del Medievo asturiano: cómo se preparaban los viajeros ante una posible muerte durante su itinerario, en qué circunstancias terminaron sus vidas y cómo tramitaron las autoridades medievales tales fallecimientos⁴. Para ello, nos circunscribiremos espacialmente a la ciudad Oviedo, “ciudad santuario” y, como tal, destino de muchos peregrinos que hallaron en la Cámara Santa la meta de su viaje devocional, en su catedral las oraciones fúnebres y en su tierra eterno descanso⁵.

² GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel – “Viajes en vida y viajes *post mortem* en las últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI”. In CASTIÑEIRAS LÓPEZ, Javier; CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta (eds.) – *Viajeros: de la Antigüedad al Nuevo Mundo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2021, p. 521; GUANCE, Ariel – “*Quislibet sanctus mortuum potest suscitare*: peregrinos y muerte en la hagiografía castellana (siglos VII-XIII)”. *Estudios de Historia de España* 12 (2010), pp. 293-312; MITRE, Emilio – “Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica”. *Edad Media: revista de historia* 6 (2003-2004), pp. 11-31 (especialmente pp. 21-23); MITRE, Emilio – “Una visión medieval de la frontera de la muerte: *status viae* y *status finales* (1200-1348)”. *En la España medieval* 9 (1986), pp. 665-682.

³ MIRA, Isabel – “«Muerte que a todos convida»: la muerte en la literatura hispánica medieval”. *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 14 (2009), p. 295.

⁴ Por tanto, siguiendo lo propuesto por Miguel García-Fernández, nos centraremos en los “viajes del cuerpo”, no en los “viajes del alma”. Ver GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel – “Viajes en vida y viajes *post mortem*...”, p. 521.

⁵ Hacemos referencia al estudio de RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio – *Oviedo ciudad santuario: las peregrinaciones a San Salvador: lección inaugural del curso 2004-2005*. Oviedo: Ediciones Universidad de Oviedo, 2004.

Por la naturaleza y el contenido de las fuentes disponibles, planteamos una aproximación al tema que incluye varios aspectos de la muerte en los caminos de peregrinación. Así, hemos considerado oportuno ordenar este capítulo en torno a cuatro puntos esenciales que muestran la compleja relación entre el fallecimiento y las romerías medievales: la redacción de las mandas testamentarias, la enfermedad como antesala del óbito, la muerte en sí misma y la gestión de la sepultura.

1. El testamento.

Tal y como ha venido apuntando la historiografía, las mandas testamentarias resultan una fuente muy rica para el estudio de los múltiples significados de la religiosidad medieval, de los sentimientos y de las emociones individuales, de la relación de las mujeres y de los hombres con la muerte, de los previstos ritos –misas, vigiliass, aniversarios...– *post mortem* y *pro anima* y, en fin, de los nexos sociales que, aún en vida, el o la testadora había afianzado y luego dejado por escrito a través del reparto de sus bienes⁶. De esta forma, la gestión de la vida tras el fallecimiento, en ciertas ocasiones, también quedó ligada a la peregrinación: bien a través de la redacción del testamento antes del viaje bien a través del encargo, en el documento, de una o varias “peregrinaciones por procuración o delegación”⁷.

En el conocido Concilio de Salamanca, celebrado en febrero de 1228, el rey Alfonso IX ya se preocupó de que todos aquellos peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela, San Salvador de Oviedo o cualquier otro “sancti oratorium”, contasen con la seguridad de que, si morían en el camino, sus testamentos fuesen respetados⁸. Sin embargo, y así lo contempló el monarca, también cabía la posibilidad de que el romero fallecido hubiese partido intestado. Ante esta situación se abrían dos posibilidades: que allí donde muriese se tomasen sus bienes bajo juramento, de manera que se pudieran restituir ante sus sucesores, o que el “*episcopi diocesani*” los guardase durante un año a la espera de que los allegados del difunto pudiesen recogerlos; si esto no sucedía, entonces, sus propiedades debían ir destinadas, por

⁶ GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá: la sociedad urbana del camino de Santiago a través de sus testamentos”. In GARCÍA, Francisco Javier (coord.) – *El Camino de Santiago y la sociedad medieval: actas de la Reunión Científica: Logroño, 12-23 de abril de 1999*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, Ayuntamiento de Logroño, 2000, p. 48.

⁷ GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel – “Viajes en vida y viajes *post mortem*...”, pp. 526-531; CADAVEIRA, Paula – “Las peregrinaciones *post mortem* a lo largo del Camino de Santiago”. In ARAUS, Luis; PRIETO, Juan Antonio (coords.) – *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular: espacios, percepciones y manifestaciones*. Madrid: La Ergástula, 2018, pp. 33-44; CADAVEIRA, Paula – “Las mujeres y el encargo de peregrinaciones *post-mortem* en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos”. In CORRAL, Esther (coord.) – *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2018, pp. 135-144.

⁸ HINOJOSA, Eduardo de – *Documentos para la historia de las instituciones de León y de Castilla (siglos X-XIII)*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas; Centro de Estudios Históricos, 1919, pp. 135-136.

una parte, al clero y a la iglesia en la cual habían recibido sepultura y, por otro lado, a los territorios de frontera, “*in usus frontarie contra mauros*”⁹.

Unas décadas más tarde, Las Partidas también se ocuparon de regular la protección de los peregrinos y romeros que llegaban al final de sus días en pleno trayecto. Se trató, entonces, de solidificar la integridad de sus bienes cuando habían fallecido y su derecho a redactar el testamento si así lo deseaban, intentando apartar, con ello, a aquellos que, “maliciosamente”, encontraban en estas muertes una fuente de lucro. Pero ¿qué pasaba si los caminantes morían sin haber realizado sus mandas? En estos casos, la ley obligaba a que los hombres buenos del lugar donde hubiese fallecido se encargasen de realizar un inventario de todas sus pertenencias, las cuales luego debían ser guardadas por el obispo o su vicario a la espera de que los herederos las recogiesen; si esto último no sucedía, entonces debían “lo todo dar e despende en obras de piedad”¹⁰.

Los romeros contaban, entonces, con la oportunidad de testar a lo largo de su camino¹¹. Sin embargo, lo más recurrente fue dejar redactadas sus últimas voluntades antes de partir. Así, en un año desconocido del siglo XII, Pedro Pardo, cuidándose de su posible muerte durante la romería que estaba a punto de efectuar –“*si autem in itinere obiero...*”–, estableció que, ante su fallecimiento, su casa, su hórreo, su huerto y sus libros fuesen donados y otorgados al Capítulo de la Iglesia de San Salvador de Oviedo¹². Ciertamente, la causa de la redacción de estos testamentos “pre-peregrinación” respondió tanto al miedo de no volver con vida del viaje como a una serie de preocupaciones comunes relacionadas con la gestión de los bienes, el reparto de la herencia o la elusión de disputas familiares¹³. De esta manera, los testamentos de los romeros contaron, por lo general, con una estructura similar al resto: se enumeraban las propiedades a repartir, se designaba –o, al menos, se mencionaba– su lugar de sepultura, se concretaban las donaciones otorgadas *post mortem* –generalmente con fines caritativos y piadosos– y se manifestaba el deseo de que se celebrasen misas y aniversarios por sus almas¹⁴. Así lo observamos a fines de la Edad Media, cuando, con motivo de su romería a la “Casa Santa de Gerusalén”, Alvar

⁹ Un año más tarde, y como muestra de la preocupación regia por estos fallecimientos, el monarca contempló, de nuevo, la gestión de las pertenencias de los peregrinos desde el momento en el que caían enfermos y amparaba sus últimas voluntades frente a todas aquellas personas que quisiese ir contra sus mandas. Ver HINOJOSA, Eduardo de – *Documentos para la historia de las instituciones de León y de Castilla...*, pp. 143-145.

¹⁰ Partida VI, Título I, Ley XXXI y Partida VI, Título I, Ley XXXII. De este punto en adelante citamos la siguiente edición: *Las Siete Partidas*. Ed. Gregorio López. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2011.

¹¹ Sabemos, por ejemplo, que algunos hospitales –como el Hospital Real de Santiago de Compostela– contaban con un escribano que se encargaba de redactar los testamentos de los peregrinos alojados. GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá...”, p. 50.

¹² GARCÍA, Santos – *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1962, p. 517.

¹³ GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá...”, p. 53.

¹⁴ GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá...”, p. 53.

Pérez de Priañes firmó, junto con su esposa María Álvarez, sus mandas en la ciudad de Oviedo en enero de 1426¹⁵. En el documento, el cual se abre con la encomendación de sus almas a Jesucristo, ambos dejaron acordado el lugar de su enterramiento: “onde Dios tovier por bien”. Se entiende, por tanto, que el viaje que estaban a punto de emprender impedía la designación concreta de su sepelio, de manera que este quedaba sujeto al momento de su fallecimiento, quizás en pleno itinerario. En el testamento del hombre, natural de Oviedo, se pueden observar cuestiones que, al igual que su futura peregrinación, responden a motivos propios de la religiosidad medieval: además de dejarles a sus hermanos una serie de tierras en herencia, Alvar Pérez mostró su preocupación por el cuidado de su propia alma una vez hubiese terminado su vida. San Vicente de Oviedo, San Francisco de Oviedo, Santa María de Valsera y San Pedro de Nora fueron los enclaves religiosos que, recibiendo a través de su testamento maravedíes y heredades, debían prometerle, a su muerte, la celebración de misas, vigiliass, rezos y aniversarias en su memoria.

La presencia de estos viajes devocionales en los testamentos fue, sin embargo, más allá de las mandas realizadas por los propios peregrinos. En los siglos finales del Medievo se fue extendiendo la costumbre de introducir, entre las últimas voluntades, una manda referente a las llamadas peregrinaciones *post mortem* o “por delegación”, romerías ordenadas por el testador y que debían ser realizadas por terceras personas tras su fallecimiento, en su nombre y por su alma y la de sus allegados¹⁶. A pesar de que resulta complicado, en ocasiones, hallar la identidad de muchos de estos romeros, dichas cláusulas nos permiten, al menos, conocer el impacto de las peregrinaciones en la vida y en la muerte de los hombres y las mujeres del momento. Así, en 1347, un vecino de Logroño, Martín Ortiz de Agoncillo, ordenó lo siguiente: que, una vez fallecido, enviasen

“un rromero a pie a mi costa a Santiago de Gallizia et que venga por Ssant Salvador de Ovyedo por my alma. Et mando que enbien otro rromero a pie Ssancta Maria de Rrocamador a mi costa por my alma. E mando que enbien dos rromeros a pie a Ssancta Maria de Camero a mi costa el uno por my alma e el otro por el alma de García Sanchez my hermano”¹⁷.

¹⁵ Citamos el documento desde SANZ, María Josefa – “Peregrinos asturianos a Jerusalén: dos testamentos (1384-1426)”. *Asturiensia medievalia* 7 (1993-1994), pp. 94-100.

¹⁶ VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA, Juan – “Los peregrinos”. In VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA, Juan – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, 1945, p. 120. Conviene señalar que en estos viajes *post mortem* también se incluían aquellos relativos al traslado de los difuntos. Ver GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel – “Viajes en vida y viajes *post mortem*...”, p. 528.

¹⁷ GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá...”, p. 59; RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio – *Oviedo: ciudad santuario...*, p. 33.

Las noticias procedentes del valle del Ebro se sucedieron en los años posteriores. Así, en 1373, el logroñés Juan Martínez de Vsanavilla estipuló que, a su muerte, y en recuerdo de su alma y la de sus padres, se enviasen “dos romeros a pied a Santiago de Gallizie e que vayan por Sant Salvador de Oviedo”¹⁸. Pocas décadas después, en 1405, era Catalina Ruiz quien, también desde Logroño, demandaba el envío *post mortem* de “un romero a pied a Santiago de Gallyzia e que vaya o venga por Sant Çalvador de Oviedo”¹⁹. Noticias como estas son de gran utilidad para estudiar el impacto y el significado de las peregrinaciones con destino al Oviedo bajomedieval, pero también para conocer los itinerarios recorridos a lo largo de estas centurias, los cuales tendieron a unir la visita del apóstol Santiago con la visita de El Salvador.

En otras ocasiones, las romerías encargadas *post obitum* debían partir, directamente, de territorios asturianos. ¿Hacia qué destinos marchaban? Aparte de Jerusalén, como fue el ya mencionado caso de Alvar Pérez y María Álvarez, el testamento de Fernán Iohánniz, vecino de la villa de Avilés, resulta muy expresivo al respecto al dejar testado que, una vez falleciese, debía enviarse

“hun romero a mia costa a Santa María de Uillasirga e Santa Antón de Castroxoriz e quelle dian aquella que ye pertenesçient, et otrossí quelle dian que ofresta por mia alma treinta marauedís para mantenencia del ospital deste logar de Santo Antón e en Villasirga seis marauedís para orfiería”²⁰.

Las menciones a Santa María de Villasirga y San Antón de Castrojeriz no dejan de recordar la importancia con la que contaron los santuarios locales situados a lo largo de los caminos de peregrinación. No obstante, más allá de los destinos escogidos por Fernán Iohánniz, cabría señalar sus ánimos caritativos, manifestados a través, especialmente, de la concesión de treinta maravedíes para el mantenimiento del hospital de Castrojeriz. A pesar de que las donaciones a centros asistenciales fueron recurrentes entre las mandas testamentarias –así como aquellas dedicadas a otras obras pías–, en este caso, la misión que debía realizar el romero –ofrecerle el dinero al hospital– no deja de señalar otra conexión entre la peregrinación y la muerte: la participación de los viajeros en la hospitalidad generada, para su ayuda, en las vías.

2. La enfermedad.

En cierto modo, la decisión de redactar los testamos antes de partir en romería se halló en relación con los numerosos peligros que los peregrinos podían encontrar

¹⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio – *Oviedo: ciudad santuario...* p. 34.

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio – *Oviedo: ciudad santuario...*, p. 34.

²⁰ ALBARRÁN, Elena – *La implantación de los notarios públicos del rey en Asturias (1260-1350 ca.)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2022, p. 236. Tesis Doctoral (<http://hdl.handle.net/10651/64402>).

en su camino, los cuales llegaron, incluso, a tener una gran repercusión en su salud e integridad física²¹. Entre ellos, la enfermedad se presentó como una de las causas más recurrentes por las que los romeros fallecieron durante su trayecto, siendo considerada, de hecho, la principal razón por la cual los peregrinos se vieron obligados a redactar sus mandas en medio de su viaje²².

El malestar físico de los viajeros estuvo íntimamente relacionado con las actividades asistenciales dispensadas en torno a la red de hospitales que comenzó a construirse, a lo largo de los caminos asturianos, en el siglo XI²³. En estos establecimientos los romeros hallaron una oferta asistencial basada en el cobijo, el alimento, el lecho, el calor y los cuidados corporales, especialmente reconfortantes en aquellos parajes montañosos en los que las bajas temperaturas podían causarles la muerte²⁴. De esta forma, si las propias características de la peregrinación –lejanía, esfuerzo y desposesión– se convirtieron en auténticos alicientes de la hospitalidad, las dolencias padecidas durante el trayecto fueron, asimismo, objeto de especial atención para la normativa medieval²⁵. Por ejemplo, cuando la ciudad de Oviedo prohibió, ya a principios del siglo XVI, que los romeros permaneciesen en el lugar muchos días seguidos, lo hizo librando de su ordenanza a todos aquellos que se encontrasen enfermos y no fuesen capaces de caminar más de dos noches consecutivas²⁶.

²¹ Son particularmente interesantes las noticias relacionadas con los riesgos que corrían los peregrinos ante el frío extremo, las incesantes lluvias, las tupidas nieves y el áspero relieve asturiano que encontraban, especialmente, a su paso por las zonas montañosas. Ver RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio – “El coto de Leitariegos: una comunidad de montaña en la Asturias medieval”. *Asturiensia medievalia* 3 (1979), pp. 173-216; BELTRÁN, Soledad – “Los puentes como elementos articuladores del espacio en Asturias: el ejemplo de los de Olloniego y Mieres del Camino”. *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos* 157 (2001), pp. 41-60 (especialmente, p. 55); ÁLVAREZ, María – “Cuando la montaña une: Asistencia y hospitalidad en la cordillera cantábrica (siglos XIII-XVI)”. *Studi di storia medioevale e di diplomática – Nuova Serie* 5 (2022), pp. 433-455.

²² Así lo estipula la Partida VI, tit. I, ley 30. Julia Pavón recoge el testimonio de una mujer muy interesante a este respecto. Se trata de María Rodríguez de Fitero, quien, en su testamento (1490), redactado antes de partir en peregrinación a Compostela, manifestó que se encontraba enferma y que era esperable que “Dios ordenare della en el camino que va”. PAVÓN, Julia – “El testamento, un símbolo de la peregrinatio”. *Anuario de Estudios Medievales* 34 (2004), p. 46.

²³ GARCÍA, Elida – “La hospitalidad y el hospedaje. Fundaciones hospitalarias en Asturias”. In RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio (coord.) – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media: actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*. Oviedo: Gobierno del Principado de Asturias, 1993, pp. 211-246.

²⁴ ÁLVAREZ, María – “Cuando la montaña une...”, p. 447.

²⁵ Sobre el valor que las autoridades les dieron a los costosos viajes y los intentos legislativos de asegurarles la protección necesaria a los peregrinos, SANZ, María Josefa – “Peregrinación y hospitalidad”. *Memoria ecclesiae* 10 (1997), pp. 257-271; GONZÁLEZ-VARAS, Alejandro – “La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media. Origen y motivos”. *Anuario de historia del derecho español* 72 (2002), pp. 503-542. En cuanto a la literatura, resulta paradigmático el cuarto milagro del *Liber Sancti Iacobi*, referido a la importancia de acompañar a los peregrinos enfermos y a los castigos divinos que podían derivarse de su abandono. Ver INARREA, Ignacio – “El *Liber Sancti Iacobi* y las canciones francesas de peregrinación a Compostela”. In SERRANO, Montserrat; AVENDAÑO, Lina; MOLINA, María del Carmen (coords.) – *La philologie française à la croisée de l'an 2000: panorama linguistique et littéraire* (vol. 1), 2000, p. 122.

²⁶ Véase el acuerdo del 18 de marzo de 1532, CORONAS, Santos M. (dir. y est. prel.); RODRÍGUEZ, Víctor Manuel (ed. dip.) – *Fueros y Ordenanzas. I. Oviedo*. Vol. I. Oviedo: Comisión Especial de Derecho Consuetudinario Asturiano, Junta General del Principado de Asturias, 2003, p. 329.

Cabe señalar que el carácter salvífico y milagroso asociado a las reliquias medievales tuvo una gran repercusión en el hecho de que los viajes devocionales se realizasen, en ocasiones, por motivos relacionados con el padecimiento corporal –también mental– y con la necesidad de encontrar un remedio contra los males sufridos a través de la visita a los lugares santos²⁷. Estos milagros asociados a la propiciación de la salud se encuentran documentados, además, en torno a personas con discapacidad que partieron hacia Oviedo con el fin de hallar un horizonte de bienestar. Así, en mayo de 1415, Domingo Yñigo, vecino de Teruel, llegó a San Salvador con el propósito de conocer la cura de su mudez²⁸. Después de haber recorrido el Reino de Aragón en busca de algún médico que pudiese prestarle su ayuda, un monje zaragozano le explicó que la mejor opción era peregrinar hacia la ciudad ovetense, descalzo y en ayunas. Una vez llegado junto con tres hombres que venían en su compañía, arrodillados todos ellos ante el altar mayor y cantando la *Salve Regina*,

“Dios, que es padre poderoso, que fizo e faze de cada día muchas maravillas, envió la su gracia sobre él, e començó luego de fablar e dar gracias a Dios por el bien e merçet que lle fazía”.

Según Juan Uría, los milagros producidos en torno a la cura de enfermedades y ciertas dolencias solían tener lugar una vez la medicina humana hubiese fracasado, y así sucedió con Domingo Yñigo²⁹. De esta forma, la actuación de las reliquias en torno a la propiciación de la salud no deja de estar vinculada a las cualidades divinas de los relicarios, por lo que cabría suponer que testimonios como este contribuyesen tanto a la veneración de los objetos santos como a que otros enfermos y dolientes hallasen en la peregrinación un camino hacia su bienestar.

Respecto a enfermedades contagiosas como la lepra, tal y como señaló José Ramón Tolivar en su extenso estudio sobre las leproserías de la Asturias medieval y moderna, es realmente complicado documentar la presencia de romeros en estos establecimientos, a pesar de que las malaterías se encontrasen geográficamente

²⁷ Según el *Liber Sancti Iacobi*, Santiago “devolvía la vista a los ciegos, el andar a los cojos, el oído a los sordos, el habla a los mudos, la vida a los muertos, de toda clase de enfermedades curaba a las gentes para alabanza y gloria de Cristo...”. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Ed. actualizada por María José García Blanco. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2014, pp. 61-62. Sobre las enfermedades de los peregrinos y otras personas curadas por el apóstol ver, especialmente, *Liber Sancti Iacobi*... p. 62. También en URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana en el aspecto médico”. In VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA, Juan – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, 1945, p. 401.

²⁸ Editan el documento RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio; SUÁREZ, Soledad; SANZ, María Josefa; GARCÍA, Elida; FERNÁNDEZ, Etelvina – *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo: Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1990, pp. 221-224.

²⁹ URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana...”, p. 406.

situadas en los itinerarios de peregrinación asturianos³⁰. Sin embargo, como puede observarse en otros puntos peninsulares, no cabe duda de que algunos romeros encontraron asistencia en estos centros, pudiendo partir ya contagiados o habiendo enfermado en el transcurso del propio viaje³¹. En relación con esta última cuestión, habría que preguntarse, además, de qué manera las medidas de prevención y seguridad tomadas en torno a los contagiados –por lo general basadas en el aislamiento– llegaron a repercutir en la partida en peregrinación, teniendo en cuenta que la movilidad pudo contribuir a la propagación de estos males³². Por ejemplo, en 1503, la ciudad de Oviedo aprobó un acuerdo que prohibía la entrada en la urbe de aquellas personas que vivían o moraban en los concejos de Valdés, Pravia, Cangas, Tineo y Salas, los cuales se encontraban, por aquel entonces, muy afectados por un brote de peste³³. A pesar de que el acuerdo no vetaba explícitamente la llegada de peregrinos a la urbe, consideramos que la limitación del movimiento y de los encuentros sociales como medida esencial para evitar los contagios pudo afectar al tránsito de los romeros, más contando con noticias referidas a estos cinco concejos, todos ellos traspasados por dos caminos de peregrinación que los conectaban con San Salvador de Oviedo: el de la costa y el primitivo.

Las fuentes disponibles nos permiten, además, aproximarnos a algún caso en el que las enfermedades contagiosas tuvieron una gran incidencia en los hospitales de las vías de peregrinación. En este sentido, es muy expresiva la petición que, en julio de 1432, el Papa Eugenio IV recibió en referencia al hospital de San Juan Bautista de Jarrio, situado en la “*via peregrinorum*”, y el cual se hallaba, por aquel entonces, en una situación deplorable a causa de las guerras, la peste y otros males diversos: “*propter guerrarum turbationes, mortalitatum pestes et alia varia discrimina...*”. Ante tales circunstancias, se solicitó que el Sumo Pontífice extendiese una indulgencia de tres años y cuarenta días para todas aquellas personas que se animasen a reparar, a reconstruir y, en fin, a ayudar con el mantenimiento y puesta en marcha del hospital³⁴.

³⁰ TOLIVAR, José Ramón – *Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009, p. 250; URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana...”, p. 410 y 417.

³¹ URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana...”, p. 410.

³² URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana...”, pp. 414 y 417.

³³ Edita el documento ÁLVAREZ, María – “*Por cinco píldoras y dos jarabes*. Afrontar la enfermedad en la ciudad medieval (Oviedo, siglos XIII-XVI)”. In JIMÉNEZ, Juan Francisco; DEL VAL, María Isabel; CABAÑAS, María Dolores (coords.) – *Ecos medievales: estudios sobre sociedad y poder. Homenaje al profesor Salvador Claramunt Rodríguez*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2023, p. 72.

³⁴ RUIZ DE LOIZAGA, Saturnino – *La peste en los reinos peninsulares según documentación del Archivo Vaticano (1348-1460)*. Bizkaia: Leioa, Bizkaia. Museo Vasco de Historia de la Medicina y de la Ciencia = Medikuntza eta Zientzia Historiaren Euskal Museoa “José Luis Goti”, 2009, pp. 92 y 93; FERNÁNDEZ, Guillermo – “Contribución al mapa de establecimientos benéfico-asistenciales en Asturias durante la Edad Media: la malatería de La Abedul – Ambasmestas, en el concejo de Miranda”. *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos* 181-182 (2013), p. 94.

Las indisposiciones sufridas por los romeros quedaron documentadas, sobre todo, a través de las medidas tomadas por la ciudad ovetense en torno a la salubridad, la purificación y la limpieza de las calles y otros espacios que podían llegar a convertirse en focos de contagio de enfermedades más o menos graves³⁵. Así, en noviembre de 1499, los Reyes Católicos se dirigieron al corregidor o juez de residencia del Principado de Asturias con el objetivo de que los zapateros, zurradores, curtidores, bolseros, agujeteros y otros trabajadores que contaban con sus tenerías al lado del hospital de San Juan se trasladasen extramuros para que, así, “los pelegrinos que van en romería, asy los enfermos como los sanos” que se alojaban en el centro, no sufriesen por sus ruidos. Es más, según los monarcas, a causa de los golpes que estos hombres propiciaban contra los materiales, así como “del hodor de las guijas e cuernos que queman”, algunos de los peregrinos allí hospedados llegaron, incluso, a fallecer³⁶. Como muestra de la preocupación por apartar estas labores “insalubres y malsanas” que repercutían negativamente en la calidad de vida de los vecinos y en la calidad de la estancia de los romeros, un año más tarde la propia ciudad ordenó que, para evitar las dolencias y las enfermedades que este tipo de actividades les causaban “a los vezinos de la dicha çibdat e a los caminantes e pelegrinos e romeros que a la dicha çibdat viniesen”, las tenerías de los zapateros y oficiales debían, de igual manera, trasladarse a un lugar más alejado, en concreto, al “sytio y logar de Foncalada”³⁷.

3. La muerte.

En ciertas ocasiones, los cuidados hospitalarios y las intervenciones quirúrgicas ofrecidas por los físicos, cirujanos y barberos del Oviedo bajomedieval no pudieron evitar la muerte de algunos peregrinos³⁸. Fallecidos en el anonimato, su deceso dejó rastro, especialmente, a través de sus “despojos”, es decir, de las pertenencias que, muriendo intestados, dejaban en los centros asistenciales donde pasaban sus

³⁵ Acerca de estas medidas, ÁLVAREZ, María – “*Por cinco píldoras...*”, pp. 71-74.

³⁶ SANZ, María Josefa – *El hospital de San Juan de Oviedo en la Edad Media. Nuevos documentos para su historia*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos (RIDEA), 1997, pp. 47-49.

³⁷ Edita el documento ÁLVAREZ, María – *Por ser bien común e público. Experiencias políticas y praxis urbanas en el Oviedo de 1500*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos (RIDEA), 2014, p. 46. Sobre las medidas relacionadas con la localización de estas actividades, ÁLVAREZ, María – *Oviedo a fines...*, p. 304; ÁLVAREZ, María — “*Por cinco píldoras...*”, p. 73.

³⁸ Más allá de la atención que podían disfrutar gracias al trabajo de los hospitaleros y las hospitaleras, los peregrinos también llegaron a recibir atención médica “especializada” si así lo precisaban. De esta manera, en diciembre de 1459 el canónigo Juan Álvarez de Oviedo se encargó de pagarle a un físico para que tratase y curase a un peregrino que había llegado a la ciudad. Creemos, entonces, que su malestar sería lo suficientemente grave –o, al menos, difícil de paliar– como para tener que contar con la intervención de un físico. Edita el documento SANZ, María Josefa – *El hospital de San Juan de Oviedo...*, p. 41. Sobre las prácticas médicas desempeñadas por los físicos –y otros profesionales–, así como sus visitas a los centros asistenciales, ver ÁLVAREZ, María – “*Por cinco píldoras...*”, pp. 75-78.

últimos días de vida, siendo, consiguientemente, puestas en subasta³⁹. Así, gracias a la documentación conservada referente al hospital de San Juan, podemos llegar a acercarnos a la muerte de quienes partían en romería, a conocer los bienes con los que viajaron o a entender el modo de proceder por parte de las autoridades.

Sabemos, por ejemplo, que en abril de 1445 falleció en la ciudad de Oviedo un peregrino anónimo que venía de Ruán⁴⁰. Es posible que el finado hubiese realizado su trayecto en caballo, pues, entre sus bienes, constaba “un roçín con su freno e silla” que fue ganado por un vecino del lugar por el precio de trescientos maravedís nuevos. Junto con el caballo también se subastaron las vestimentas que portaba –un “capifor” de paño, un jubón, un jaque y un sombrero, así como una serie de “agullas e alfiletes”, seguramente refiriéndose a agujas y alfileres– y “hun noble e una corona vieja de oro” que se encontraban, asimismo, entre sus pertenencias. En otras ocasiones, lo que los romeros traían consigo, más allá de su indumentaria, eran monedas y libros religiosos que, sin duda, definían el motivo de su peregrinación y su identidad social. Así, en 1459, cuando falleció en el hospital de San Juan un fraile de procedencia desconocida, se hizo una relación de los materiales que llevaba, algunos de ellos asociados a la escritura y a la lectura: una pluma, unas escribanías, un libro “pequenno”, un breviario y un misal⁴¹. Este fraile no fue, sin embargo, el único que llegó a Oviedo con este tipo de ejemplares: en 1454, mediante una nueva subasta de bienes *post mortem*, se remató un Librete de Horas de Santa María y Vigilia de muertos que había sido de unos romeros fallecidos en San Juan⁴². Todos ellos son grandes ejemplos, en fin, de la movilidad geográfica de los libros al compás de las peregrinaciones medievales.

Pero ¿por qué se llevaban a cabo estas subastas? En las ordenanzas del hospital de San Juan de Oviedo de 1377-1389, dictadas por el obispo Gutierre de Toledo, se dispuso lo siguiente:

“.../ algunos o alguno de los sobredichos non fagan las dichas mandas en sus testamentos o que muerran abintestu, mandamos que sean tomados los dichos maravedís para la dicha limosna en esta manera: del obispo, de sus espojos o de qualquier otra cosa que más çedo pueda ser avido; e del deán e denidades e personas e canónigos e racioneros, de lo que ovieren de aver de las medias anatas de sus prevendas e préstamos e benefiços, de manera que la dicha limosna no se pierda. Et esta limosna et todas las otras que fueren

³⁹ URÍA, Juan – “La peregrinación compostelana...”, p. 417.

⁴⁰ Editan el documento RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio; SUÁREZ, Soledad; SANZ, María Josefa; GARCÍA, Elida; FERNÁNDEZ, Etelvina – *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo ...*, p. 246.

⁴¹ Editan el documento RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio; SUÁREZ, Soledad; SANZ, María Josefa; GARCÍA, Elida; FERNÁNDEZ, Etelvina – *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo...*, pp. 247-248.

⁴² SANZ, María Josefa – *El hospital de San Juan de Oviedo...*, pp. 38-39.

fechas al dicho ospital sean demandadas e reçevidas et recabddadas por manos del amenistrador del dicho ospital et escriptas per aquél que fuere escrivano, por que se sepa en qué manera se ponen en provecho et guarda de la ropa del dicho ospital. Et sy por aventura de tales mandas e limosnas fueren pagadas en vida por los sobredichos o por alguno dellos, declaramos que sean quitos a sus finamientos.”⁴³

Como se puede observar, las nuevas ordenanzas diseñadas para el regimiento del centro asistencial pusieron en relieve la posibilidad de que algunos de los hospedados muriesen sin haber realizado previamente su testamento y sin haber abonado las correspondientes limosnas. Ante esa situación, Gutierre de Toledo abría varios caminos, entre ellos, que el pago de la mencionada “limosna” se obtuviese a partir de los despojos de los fallecidos. En sentido, consideramos oportuno plantear que la celebración de estas subastas pudiera haber ayudado a sufragar los gastos de la atención recibida por el peregrino fallecido, como así parece expresarlo la siguiente noticia documental. En abril de 1451, la subasta celebrada ante la muerte de un romero en dicho centro dejó cuarenta y siete maravedíes después del reparto de sus posesiones: un jubón, un manto, un saco, un sombrero y un “papafigo”⁴⁴. Más allá de la distribución de sus bienes, el escribano señaló el coste que había tenido su estancia en el centro: cuarenta maravedíes por el uso de una sábana, veintiocho maravedíes por el lavatorio, tres maravedíes por haberle puesto cama, seis maravedíes por la sepultura, cuatro maravedíes por el pan, tres maravedíes por el vino, cuatro maravedíes por la cera y cinco maravedíes por una misa. Aunque no se dejó constancia, en este documento, de que ese dinero obtenido de la subasta se tenía que destinar al pago de lo que se le debía al hospital por haberle asistido, teniendo en cuenta las ya citadas ordenanzas de 1377-1389, creemos que esa “limosna” que debía recibir el centro correspondió con el abono de los servicios disfrutados por los peregrinos, en algunas ocasiones hecho en vida y, en otras, tras su muerte a través de la venta de sus pertenencias⁴⁵.

⁴³ Edita el documento SANZ, María Josefa – “Nueva aportación a la colección documental de la catedral de Oviedo”. *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos* 142 (1993), pp. 571-573.

⁴⁴ Según el diccionario de Covarrubias, el “papafigo” o “papahigo” era una prenda que cubría la mitad de la cara –casi a modo de mascarilla– y que resultaba especialmente útil para guardarse del frío y del viento. Ver la voz “Papahigo” en Universidad de Murcia – *Vocabulario de Comercio Medieval. Legado Gual Camarena*. [En línea]. Actual. enero 2024. [Consultado a 10 de enero de 2024]. Disponible en <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/12438/papahigo>. Editan el documento citado RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio; SUÁREZ, Soledad; SANZ, María Josefa; GARCÍA, Elida; FERNÁNDEZ, Etelvina – *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo...*, pp. 246-247.

⁴⁵ Más clara resulta una sentencia pronunciada en Oviedo en 1518, la cual declaró que las posesiones de los peregrinos que morían en la ciudad y en sus arrabales debían repartirse entre la Mesa Capitular de la Iglesia ovetense –por los esfuerzos dedicados en los enterramientos de los romeros–, el hospital –refiriéndose, seguramente, al centro asistencial en el cual habían fallecido– y el capellán encargado de administrarles los Santos Sacramentos. Ver RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio; SUÁREZ, Soledad; SANZ, María Josefa; GARCÍA, Elida; FERNÁNDEZ, Etelvina – *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo...*, p. 51.

Como se ha visto, estas noticias documentales nos ayudan a aproximarnos a la cantidad y variedad de posesiones con las que los romeros viajaban, pero también a conocer las gestiones que los centros asistenciales llevaban a cabo ante sus fallecimientos. Pese a que los despojos de los peregrinos son, sin duda, una fuente muy rica y esencial para estudiar la relación entre la muerte y la peregrinación en el Oviedo bajomedieval, también encontramos referencias –aunque menos elocuentes– relacionadas con otros centros asistenciales de la ciudad, como el hospital de la cofradía de los alfayates, dedicado a Santa María y fundado por Velasquita Giráldez en 1232⁴⁶. A pesar de que en el documento de su fundación y en las ordenanzas de la cofradía (datadas en 1450) no hallamos ninguna mención precisa a la asistencia dedicada a los peregrinos, no cabe duda de que estos pudieron hallar en el lugar cobijo y aposento hasta el momento de su muerte, al menos en las últimas décadas del siglo XV. De hecho, se conoce que, con su fallecimiento en 1479, la hospitalera que trabajaba en este establecimiento dejó diversas monedas de oro procedentes del extranjero y que había tomado “de ciertos romeros que fallestieran en el dicho espytal...”⁴⁷. Ciertamente, estas menciones tan concretas nos impiden aproximarnos con una mayor profundidad a la identidad de dichos peregrinos, así como a la causa y al momento de su muerte. No obstante, resultan de sumo interés por varias cuestiones: porque documentan la presencia de peregrinos en el hospital de los alfayates, porque orientan el estudio de la muerte en los caminos en torno a la red hospitalaria construida en los mismos y porque ofrecen una explicación, aunque parcial, de la gestión de los bienes de los difuntos, los cuales no siempre eran devueltos a sus familiares, de forma que quedaban, para la posteridad, en la ciudad en la que morían.

4. El enterramiento.

En su conocido estudio sobre la regulación jurídica y el significado social del sepelio en la España medieval, José Orlandis ya apuntó una particularidad esencial en los enterramientos de los peregrinos: su itinerancia tenía como consecuencia que su lugar de sepultura podía llegar a depender del momento y del lugar en el que fallecían⁴⁸. De esta manera, tal y como señaló el mismo autor, no debe resultarnos extraño que

⁴⁶ Edita el documento URÍA, Juan – “Doña Velasquita Giráldez y la Cofradía de los Alfayates de Oviedo”. *Asturiensia medievalia* 2 (1975), pp. 101-102.

⁴⁷ GARCÍA, Elida – “La hospitalidad y el hospedaje...”, p. 218. La noticia está datada en el mes de agosto de 1479.

⁴⁸ ORLANDIS, José – “Sobre la elección de sepultura en la España Medieval”. *Anuario del derecho español* 20 (1950), pp. 36-37. Hemos visto en el testamento de Alvar Pérez y María Álvarez, romeros a Jerusalén, cómo aceptaban ser enterrados “onde Dios tovier por bien” (SANZ, María Josefa – “Peregrinos asturianos a...”, p. 95). De igual modo, para la ya mencionada María Rodríguez de Fitero, como el momento de su muerte le resultaba incierto, también asumía ser enterrada “en la iglesia de la ciudad, villa o lugar donde muriere...” (PAVÓN, Julia – “El testamento, un símbolo de la peregrinatio...”, p. 46).

las autoridades medievales se preocupasen por reservar cementerios y otros espacios dedicados al descanso eterno de los caminantes⁴⁹. Por ejemplo, en 1122, el capellán de San Martín de León le donó, en nombre del obispo, la iglesia del Santo Sepulcro de León a la iglesia homónima de Jerusalén, manifestando que la primera se había levantado por orden de la reina Doña Urraca con el propósito de que, en ella, encontrasen sepultura tanto los peregrinos como todas aquellas personas que allí demandasen ser enterradas⁵⁰. Seis años más tarde, encontramos una nueva noticia gracias al arzobispo de Compostela, Diego Gelmírez, quien donó a la iglesia del Hospital de Santiago una tierra en la cual pudieran levantar otra iglesia dedicada a los pobres y peregrinos que en ella yacían enterrados, y también para que continuasen dándoles sepultura a los que la precisasen⁵¹.

Sin duda, la red de hospitales –y de otros centros asistenciales– generada en torno a las vías de peregrinación contó con un papel muy importante en la gestión de la muerte y de los enterramientos de los romeros, los cuales solían ser sepultados en sus cementerios⁵². En referencia a la ciudad de Oviedo, los centros hospitalarios asociados a las cofradías de oficios nos devuelven noticias interesantes al respecto, indisociables del perfil benéfico y asistencial que las caracterizaba, tanto para con sus compañeros y compañeras como para el resto de la sociedad⁵³. Así, en 1450, las ordenanzas de la ya mencionada cofradía de los alfayates se preocuparon por el fallecimiento y el sepelio de todos aquellos pobres que podían pasar sus últimos días en el lugar. Entre sus cláusulas, entonces, se decretó

“que quando algun pobre muriere en el hospital siendo llamados seamos obligados a lo yr a enterrar y llevar a la iglesia so pena que el que no fuere pague medio real de pena pra cera y mysas”⁵⁴.

A pesar de que lo contemplado en la normativa pusiese el foco en la muerte de los pobres, cabría esperar que, entre ellos, se encontrase también algún peregrino, atendiendo a la tan recurrente asociación que la Edad Media mantuvo entre la

⁴⁹ ORLANDIS, José – “Sobre la elección de sepultura...”, p. 37.

⁵⁰ VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA RÍU, Juan – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Vol. III. *Apéndice, bibliografía, índices y láminas*. Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, 1993 (Edición facsímil de la realizada en 1948 por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas), pp. 53-54; ORLANDIS, José – “Sobre la elección de sepultura...”, p. 37.

⁵¹ VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA RÍU, Juan – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela...*, p. 56. (Vol. III); ORLANDIS, José – “Sobre la elección de sepultura...”, p. 37.

⁵² Caso, por ejemplo, del hospital de San Juan de Oviedo, el Real de Santiago de Compostela o el de Roncesvalles de Navarra. GARCÍA, Ernesto – “A la espera del más allá...”, p. 50.

⁵³ ÁLVAREZ, María – “Corporaciones profesionales y cofradías religiosas en una ciudad del reino de Castilla: Oviedo (siglos XIII-XV)”. In *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*. Vol I. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales; Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2010, pp. 42-48; ÁLVAREZ, María – *Oviedo a fines...*, pp. 216-218.

⁵⁴ Edita las ordenanzas URÍA, Juan – “Doña Velasquita Giráldez...”, pp. 103-106.

pobreza y la peregrinación⁵⁵. En todo caso, los enterramientos de los romeros contaron con la participación de la caridad eclesiástica, generalmente dispensada a través de las donaciones. Así, en mayo de 1485, el canónigo y provisor de la diócesis ovetense, Gregorio Herrera, otorgó al cabildo catedralicio los quinientos maravedíes que el obispo Alfonso de Palençuela había querido donar al hospital de San Juan “para enterrar los romeros”⁵⁶. Esta no fue, sin embargo, la primera noticia que conservamos en torno al sobredicho obispo y a la actividad asistencial –en la enfermedad y en la muerte– desarrollada en torno a San Juan de Oviedo. En marzo del mismo año, Alfonso de Palençuela, so pretexto de que “muchas veces acontecían morir muchos romeros peregrinos en los espitales” de la ciudad, recurrió a la ayuda de la cofradía de los hortelanos –que tenía hospital propio, dedicado a Santiago– para que socorriese al centro de San Juan, sobre el cual cabe señalar que no contaba con una cofradía asociada⁵⁷. La cuestión puesta en relieve por el obispo era que este último establecimiento carecía de “hombres legos” que se encargasen de amortajar, trasladar hasta la iglesia –posiblemente refiriéndose a la catedral, donde solían recibir las honras fúnebres– y, finalmente, enterrar a los peregrinos fallecidos. De esta manera, a través de una donación de quinientos maravedíes, apeló a los cofrades del hospital de Santiago para que, de allí en adelante, se encargasen de velar por estos viajeros cuando se encontraban indispuestos, de amortajarlos una vez muertos, de llevarlos a camposanto –portando, delante de ellos, varios cirios encendidos– y de darles eterna sepultura.

Aun contando con estas concretas menciones de las procesiones, del acompañamiento del cadáver con cirios, de las misas funerarias y de las inhumaciones de sus cadáveres, hasta la segunda mitad del siglo XVI no encontramos, en Oviedo, una explicación detallada del solemne acto de enterramiento. Por aquel momento, cruces y candeleros, toques de campana, rezos y cánticos acompañaban al romero muerto desde el hospital hasta la catedral, para luego ser sepultado⁵⁸.

⁵⁵ LÓPEZ, Carmen – *La pobreza en la España medieval: estudio histórico-social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Centro de Publicaciones, 1985, pp. 58-60. Ya hemos visto, además, cómo en una fecha anterior a agosto de 1479 había muerto un romero en dicho centro, dejando en él unas monedas guardadas por la hospitalera.

⁵⁶ Edita el documento SANZ, María Josefa – *El hospital de San Juan de Oviedo...*, p. 45.

⁵⁷ Edita el documento SANZ, María Josefa – “Notas documentales sobre Oviedo y las peregrinaciones: la cofradía de la catedral y el hospital de Santiago”. In *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1995, pp. 341-342; ÁLVAREZ, María – *Oviedo a fines...*, p. 221. Sobre la localización y otros aspectos del hospital de Santiago, SANZ, María Josefa – “Notas documentales sobre Oviedo y las peregrinaciones...”, pp. 337-344.

⁵⁸ URÍA, Juan – “La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje”. In VÁZQUEZ DE PARGA, Luis; LACARRA, José María; URÍA, Juan – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Medievales, 1945, pp. 358-359; CABAL, Melquiades – *Hospitales antiguos de Oviedo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1985, pp. 99-100.

5. Aspectos conclusivos.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de realizar una aproximación a la relación entre la muerte y la peregrinación en la ciudad de Oviedo a fines de la Edad Media. Al respecto, consideramos necesario apuntar, primeramente, el valor de fuentes documentales como los testamentos, los cuales no dejan de demostrar que el emprendimiento de un viaje pudo convertirse en el aliciente para redactar las últimas voluntades y que, quizás, esto sea todo un reflejo del miedo de muchos peregrinos a no volver con vida de sus itinerarios. Estas mandas llegaron a convertirse, asimismo, en testimonios de peregrinaciones futuras: aquellas contenidas entre las últimas voluntades de los testadores y que debían ser realizadas por terceras personas una vez estos hubiesen muerto. A pesar de que resulta complicado llegar a documentar estas romerías *post mortem*, la elección de San Salvador de Oviedo como destino planteado *post obitum* manifiesta, en todo caso, la importancia de este santuario en la mentalidad popular de la época.

Como se ha observado, la estancia de los romeros en la ciudad tuvo repercusiones interesantes en su salud y en su muerte. En particular, nos referimos a aquellas derivadas de las condiciones insalubres causadas por los propios oficios urbanos, las cuales, a finales del siglo XV, contaron con la respuesta de unos poderes medievales que apostaron por reorganizar el espacio urbano a favor del bienestar de los extranjeros hospedados y de los vecinos del lugar. Resultan igual de sugerentes los casos que hemos podido documentar en torno a las cofradías de oficio que, al igual que en otros puntos de los caminos de peregrinación, contaron con un papel esencial en la asistencia a los romeros durante su hospedaje y en la hora de su muerte⁵⁹. De esta manera, les dieron cobijo hasta el momento de su fallecimiento –caso del hospital de los alfayates– o acudieron al socorro de otros centros de la ciudad, tal y como ocurrió con aquellos cofrades del hospital de Santiago que, enterrando a los romeros que morían en el de San Juan, ratificaron la importancia de sus labores asistenciales y caritativas destinadas tanto a sus compañeros cofrades como a los viajeros que llegaban a Oviedo.

Respecto a las pertenencias de los romeros fallecidos sin testamento hemos planteado que, al menos en el caso del hospital de San Juan, su subasta tenía como objetivo pagar el dinero –o la “limosna”– que se debía de su aposento en el centro –e, incluso, de su entierro–, basándonos en lo dispuesto por las ordenanzas del obispo Gutierre de Toledo (1377-1389). Aun contando con la rica información contenida en estos despojos, documentados especialmente en los años jubilaes Compostelanos y en el contexto de la celebración del Jubileo de la Santa Cruz en Oviedo –lo que, sin

⁵⁹ Recoge algún otro ejemplo del papel de las cofradías en los itinerarios de peregrinación URÍA, Juan – “La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje...”, pp. 356-361.

duda, había supuesto la llegada de un gran número de peregrinos a la ciudad–, quedan algunas preguntas por responder: ¿se contempló, además de la subasta, otro medio de gestión de sus bienes? ¿Cómo notificaba el hospital el fallecimiento de los romeros a sus familias? ¿Cuántos días solían transcurrir entre la muerte y la subasta de sus pertenencias? ¿Se les daba la opción a sus allegados de poder recogerlas?⁶⁰. Como ya se ha visto, tanto el Concilio de Salamanca de 1228 como Las Partidas contemplaron la opción de que los familiares del romero fallecido tuvieran la opción de, en un lapso determinado, hacerse con sus pertenencias. Sin embargo, los documentos que hemos analizado –relativos a los “despojos de romeros”– no especifican el día de su muerte, sino el de la subasta, lo que realmente impide conocer si entre ambos hechos pudo guardarse un tiempo destinado a que su familia reclamase sus posesiones.

En todo caso, las noticias conservadas en torno a la muerte y al enterramiento de los peregrinos no dejan de corresponder con un ritual de carácter religioso que comenzaba cuando los caminantes caían enfermos y que implicaba, además, la participación de la sociedad local: en las oraciones en los momentos de enfermedad, en la preparación del cadáver, en las exequias en la catedral y en su sepultura en los cementerios de la urbe tanto los cofrades como los miembros de la Iglesia ovetense se ocuparon de velar e inhumar los cuerpos de aquellos que habían muerto en pleno viaje⁶¹.

⁶⁰ SANZ, María Josefa – *El hospital de San Juan de Oviedo...*, p. 18.

⁶¹ En el siglo XVI seguimos encontrando menciones a este procedimiento relacionado con el cuidado de sus almas. Así lo recogen las ordenanzas del hospital de San Juan de 1586, siendo competencia del capellán mayor confesarlos y administrarles los Santos Sacramentos. URÍA, Juan – “La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje...”, p. 356.

Parochial guidance of a monastery: *role of a monastic lord in the daily religious life of its townspeople*

*Anna Anisimova*¹

Abstract

As urban lords, monasteries had great influence on all aspects of their towns' life. The paper analyses the monastic involvement into religious practices within their towns to ascertain if there was any special policy in that regard and how it influenced (if at all) the relationship between a town and its monastic lord in general.

Keywords

Monastic town; Medieval England; Medieval town; Urban parish; Monasteries.

Orientación parroquial de un monasterio: papel de un señor monástico en la vida religiosa cotidiana de sus habitantes.

Resumen

Como señores urbanos, los monasterios tuvieron una gran influencia en todos los aspectos de la vida de sus ciudades. El artículo analiza la participación monástica en las prácticas religiosas dentro de sus pueblos para determinar si hubo alguna política especial al respecto y cómo influyó (si es que influyó) en la relación entre un pueblo y su señor monástico en general.

Keywords

Ciudad de abadengo; Inglaterra medieval; Ciudad medieval; Parroquia urbana; Monasterios.

¹ The Institute of World History, Russian Academy of Sciences.

Introduction.

During the Middle Ages monastic houses were among the most common urban lords, being active participants in the process of urbanisation by creating new towns and developing already existing settlements. Debating the peculiarity of monastic lordship, it is quite often pointed out that there is nothing especially specific about it in comparison with the secular one. Like other urban seigneurs, monasteries played an important role in many aspects of urban life, keeping order, administering justice, appointing town's officials, controlling economic activities of the townspeople, influencing town's topography, receiving rent payments from burgages (urban messuages), etc. However, being a religious institution, monasteries could also have influence over the parish life in their towns.

This article will explore the monastic involvement on the material of medieval England where there was a significant number of towns under monastic lordship (so called monastic towns), with a special focus on the South-Eastern region which provides a variety of monastic towns with different characteristics and the level of development. The region roughly constitutes a large area around London, with 50 towns under monastic lordship². Ecclesiastically it was divided between several dioceses – Canterbury, Chichester, Lincoln, London, Rochester, Salisbury, and Winchester.

As in England in general, the majority of monastic towns belonged to the Benedictines (35), with the Augustinians (8) and the Cistercians (4) far behind them. 3 towns were also under the lordship of the Templars.

Monastic towns were usually quite small and were under the lordship of a monastery which extended, especially at the beginning, to all aspects of urban life. An emerging urban community created tension in some towns, leading to conflicts and sometimes even acts of open violence.

Usually, small medieval towns are short of sources, with some exceptions usually provided by the towns' lords. Monasteries are well known for their better preserved records, which allows some of their towns to be better documented than an average small town of medieval England.

² Abingdon, Appledore, Ashwell, Baldock, Barking, Barnet, Battle, Billericay, Berden, Brentwood, Brightlingsea, Chertsey, Coggeshall, Dunstable, Epping, Eynsham, Faringdon, Faversham, Fordwich, Hemel Hempstead, Harlow, Leighton Buzzard, Lenham, Manningtree, Newland Eynsham, Newland Witham, Reading, Romsey, Royston, Rye, St Albans, St Osyth, Sandwich, Seasalter, Staines, Stevenage, Steyning, Stonar, Thatcham, Tring, Waltham Abbey, Watford, West Malling, Westerham, Westminster, Whitchurch, Winchelsea, Winslow, Witham, Wye.

There are several issues (not exhaustive) to be discussed in connection with parish churches in English monastic towns and monastic ownership: 1) ownership of churches by monasteries (appropriation of churches, exemption, appointments of priests); 2) monastic policy towards mendicants; 3) monastic presence in town; 4) role of a monastic church; and 5) religious guilds in towns.

1. Parish churches in monastic towns.

As monastic towns were usually rather small, there was only one parish (church). There are some exceptions though: Abingdon, Reading, St Albans and Sandwich had several parishes each. Usually, it was connected with urban growth, but sometimes (as the case of Abingdon shows) there were other reasons for the appearance of additional parishes. The local parish church was the main focus of spiritual life of the townspeople. The parish boundaries were often fixed by the 12th century and, although not inflexible, they rarely changed much after that.

The situation with a parish church depended on the circumstances and the date of a town's foundation. Based on the monastic towns of southeastern England, there were several situations and developments concerning a parish church in them. Firstly, there was an old (usually Anglo-Saxon) church, sometimes a minster, situated within the town's boundaries that became an urban parish church (Reading, Faversham). And the parish constituted the town's territory, sometimes also including larger environs. Secondly, the local parish church could be of a dependent status (a chapel), with its mother church elsewhere (Billericay) or being a monastic one (Abingdon, Eynsham). Such situation was usually connected with the creation of a new (urban) parish for a developing town. Although there could be other factors that influenced the status of the church. Thirdly, somewhat similar to the previous variant, the townspeople used an aisle or a chapel of a monastic church (Dunstable, St Albans, Romsey). It is possible in towns with monastic precincts within their limits. Fourthly, there was no church in town, as it was a part of a larger parish, and townspeople attended church elsewhere (out of town). There is no close correlation between the towns' origins and parish history, as there were many other factors at play.

On all occasions when townspeople did not have their own separate church building, they tended to get one, usually of dependent status, preserving the rights of already existing parishes and their benefactors. The foundation of a new parish was not out of possibility, especially with steep population growth and urban development. Nevertheless, the situation could remain the same. It depended on the needs and opportunities of the population, as well as the inclination of the urban lord.

Its attitude varied and was largely associated with its own interests in local churches³. Parochialization was mainly finished in England by the end of the 12th century⁴. There were some alterations later, but overall, the boundaries were quite stable.

2. Ownership of parochial churches.

Parish churches and chapels in most monastic towns belonged to their lords. In south-east England, the exception is presented by 12 towns – Appledore, Brentwood, Brightlingsea, Coggeshall, Faversham, Faringdon, Leighton Buzzard, Sandwich (2 of 3 churches), Westerham, Whitchurch, and Witham (see **table 1**). The reasons for these circumstances could be different. A late foundation of the monastery in Faversham (1147) meant that the town and its church already existed, and only the former was granted to the new monastic house⁵. In Coggeshall, the abbey had to defend its rights on the local parish church from the Cluniac abbey of Rumilly near Boulogne, which possibly received this church from its founder, the Count of Boulogne, in 1105. The Coggeshall abbey insisted that it owned the church rightfully and was only obliged to pay a certain pension to the prior and monastery of Rumilly. Eventually, they managed to preserve their rights concerning the parish church of Coggeshall and even appropriate it in 1223; however, the advowson belonged to the bishop of London⁶. The ownership of two churches in Sandwich by the archbishop of Canterbury is explained by the fact that he was *ex officio* the head of Christ Church Priory, in Canterbury⁷.

Most commonly, the different ownership of a local parish church was connected with the fact that there was an earlier claim by different ecclesiastical authorities – bishops or other monastic houses. Towns (or manors) and churches could be granted separately. The church of Buzzard Leighton was endowed to the Lincoln cathedral by William the Conqueror, while the corresponding manor was given to the abbey of Fontevrault only in 1164⁸. The church of Faringdon was a prebend of the bishop

³ ANISIMOVA, Anna – “Creating a New Urban Parish in Medieval England: Monastic Towns and Their Lords”. In GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana; AGÜNDEZ SAN MIGUEL, Leticia; GARCÍA IZQUIERDO, Iván (ed.) – *La construcción del espacio diocesano en la Europa medieval: actores, dinámicas y conflictos*. Gijón: Ed. Trea, 2023, pp. 45-58.

⁴ PALLISER, David – “The English parish in perspective”. In PALLISER, David – *Towns and local communities in medieval and early modern England*. Aldershot: Ashgate, 2006, III, p. 8. For more detail, see: BLAIR, John – *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁵ FROHNSDORFF, Michael – “Charters and other documents relating to the foundation and endowment of Faversham Abbey”. In TANN, Peter – *The Royal Charters of Faversham including the Magna Carta*. Faversham: The Faversham Society, 2013, p. 38.

⁶ DALE, Bryan – *The Annals of Coggeshall, Otherwise Sunnedon, in the County of Essex*. Coggeshall: A. H. Coventry, Market End, London: John Russell Smith, 1863, p. 74.

⁷ CLARKE, Helen, et alii – *Sandwich. The “completest medieval town in England”. A study of the town and port from its origins to 1600*. Oxford & Oakville: Oxbow Books, 2010, p. 44.

⁸ BAKER, Evelyn – “The prebendary of Leighton Buzzard”. In *La Grava: The Archaeology and History of a Royal Manor and Alien Priory of Fontevrault* [data-set]. York: Albion Archaeology, Archaeology Data Service [distributor], 2013. Available at <https://doi.org/10.5284/1020234>.

Table 1 – Churches with different lords.

Town	Lord	Order	Church's owner
Appledore	Christ Church priory, Canterbury	Ben.	St Martin's priory, Dover
Brightlingsea	St John's abbey, Colchester	Ben.	St Paul's cathedral, London
<i>Coggeshall</i>	Coggeshall Abbey	Cist.	Rumilly priory
<i>Faversham</i>	Faversham abbey	Ben.	St Augustine's abbey, Canterbury
Faringdon	Beaulieu abbey	Cist.	Bishop of Salisbury
Leighton Buzzard	Grove priory (Fontevrault abbey)	Ben.	
Sandwich (2)	Christ Church priory, Canterbury	Ben.	Archbishop of Canterbury
Westerham	Westminster abbey	Ben.	Christ Church priory, Canterbury
Whitchurch	St Swithun's abbey, Winchester	Ben.	St Cross hospital, Winchester
Witham	Templars		St Martin le Grand College, London

of Salisbury and thus exempted from the grant to the same manor to the abbey of Beaulieu⁹. Based on the analysed material, there is no evidence of interference of a monastic lord of the town in the relationship between the local parish and its monastic owner. Curiously enough, not even in the case of a conflict between two sides, as it happened in Faversham in the early 13th century¹⁰.

Starting from the 12th century, monastic houses started to appropriate their churches. This process became increasingly frequent from the 1170s and was completed by the turn of the 13th century¹¹. As a result of the endowment of the churches to the monastic houses, the parochial revenues were redistributed to the

⁹ "Parishes: Great Faringdon". In PAGE, William; DITCHFIELD, P. H. – *A History of the County of Berkshire*. Vol. 4. London: Victoria County History, 1924, pp. 489-499.

¹⁰ ANISIMOVA, Anna – "Chapter Thirteenth. Once Upon a Time in Faversham". In KOTECKI, Radosław; MACIEJEWSKI, Jacek (ed.) – *Ecclesia et Violentia: Violence against the Church and Violence within the Church in the Middle Ages*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 220-235.

¹¹ RASCHE, Ulrich – "The early phase of appropriation of parish churches in medieval England". *Journal of medieval history* 26:3 (2000), pp. 213-237; KEMP, Brian R. – "Monastic possession of parish churches in England in the twelfth century". *Journal of ecclesiastical history* 31:2 (1980), pp. 133-160.

monasteries. In practical terms, that meant that a monastery assumed the role of a rector, took over all the revenues of the parish, appointed a vicar, and gave him a pension. In an appropriated church, it was an appointed vicar who cared for the needs of the parish, as rectorship was held by a religious house.

Among the towns under consideration, 16 churches remained non-appropriated. It is impossible to determine any pattern, as the same monastery could have appropriated some of its churches and did not go through the process with others. Thus, Abingdon Abbey appropriated St Helen's church in Abingdon¹², but the second parish church in the same town – St Nicholas' – remained non-appropriated. Even though, the second church was clearly in a closer connection with the monastery, being situated at the border of the monastic precinct. However, in 1410 the abbot and convent of Abingdon petitioned Robert Hallum, the bishop of Salisbury, to reunite the vicarage of St Nicholas' with the church and consolidate it, as there were not enough revenues to maintain both a rector and a vicar¹³. A century later, in 1508, as the revenues continued to be insufficient, they would have to unite it with the other parish church (St Helen's)¹⁴.

St Augustine's abbey, Canterbury, appropriated their parish church (St Mary's) in Faversham, but not the parish church (also St Mary's) of their own town of Fordwich, and Reading abbey appropriated all three parish churches¹⁵ in Reading itself but not the parish church in Thatcham (another of its towns). Usually, it is argued that the Augustinians considered churches important and drew more than 20% of their income from them. However, it is impossible to contradict or support this statement, as most of the monastic towns in question were Benedictine, with only 3 Augustinian priories that all appropriated their churches.

3. Monastic policy towards mendicants.

Monasteries, guarding their own interests, proved to be quite resistant towards mendicants' attempts to establish themselves in their towns. By the 13th century, when the friars arrived, most monastic houses and towns were already established. Only 5 of 62 Franciscan houses (Bodmin, Bury St Edmunds, Coventry, Plymouth, and Reading), 3 out of 40 Carmelite houses (Coventry, Plymouth, and Sandwich), and 1 out of 54 Dominican houses (Dunstable) in England were situated in monastic

¹² TOWNSEND, James – *A history of Abingdon*. London: Henry Frowder, 1910, p. 64.

¹³ *The REGISTER of Robert Hallum, Bishop of Salisbury, 1407–17*. Ed. Joyce M. Horn. Torquay: Devonshire Press, 1982, p. 120 (no. 888).

¹⁴ PRESTON, Arthur E. – *The church and parish of St Nicholas, Abingdon*. Oxford: The Clarendon Press, 1935, p. 68–72.

¹⁵ *READING Abbey Cartularies*, vol. I. Ed. Brian R. Kemp. London: Royal Historical Society, 1986, pp. 167–168, 170–171.

towns¹⁶. Only 3 of them (one friary of each order) were located in the south-east of England.

The relatively small size of most monastic towns could be one of the reasons why they were not so popular with friars. They only attempted to acquire a licence to hear confessions and preach within the jurisdiction of the monastery of St Albans, which was refused by the archdeacon of St Albans¹⁷. The monks even expelled friars from Bury St Edmunds and created uncomfortable and unpleasant circumstances for them, when they could not avoid allowing them to settle because of the royal support (Reading, Dunstable). The ability of the Carmelites to settle in Sandwich, a town under the lordship of Christ Church priory, Canterbury, was more connected with the low control from the monastery in the town at the time than their readiness to welcome friars¹⁸. Shortly, Sandwich was exchanged for some manors and became a royal town.

The ability of the friars to preach and hear confessions made them unwelcome, as monasteries considered them an encroachment on their jurisdiction and rivals for the dues from the townspeople. Although this scarce presence of the mendicants in monastic towns complicates the possible understanding of their relationship or significance for the townspeople under the monastic lordship, it seems likely that there was no particular preference for them in Reading or Dunstable, despite the towns' rather complicated relationship with their monastic lords. Their inhabitants did not translate the animosity with their lords into the parish affairs.

4. Advowson in monastic towns.

The advowson belonged to the monasteries, even in the case of non-appropriated churches. The right to appoint the priest to a parish church could mean that the monasteries would install a more knowledgeable candidate. A popular English pastoral manual *Oculus sacerdotis* by William Pagula (written c. 1320s) listed the requirements for a priest: a reasonable literacy, a legitimate age, and a good character¹⁹. Were the religious houses more successful in fulfilling this idea?

¹⁶ For more details, see: ANISIMOVA, Anna A. – "Mendicants in the monastic towns of south-east England". In ROGERS, Nicholas (ed.) – *The Friars in Medieval Britain. Proceedings of the 2007 Harlaxton Symposium*. Donington: Shaun Tyas, 2010, pp. 319-330.

¹⁷ *Gesta Abbatum Monasterii Sancti Albani, a Thoma Walsingham, Regnante Ricardo Secundo, ejusdem Ecclesiae Præcentore, Compilata*. Vol. 2. Ed. Henry Thomas Riley. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867, pp. 214-215.

¹⁸ DEIGHTON, Elizabeth – "The Carmelite Friary at Sandwich". *Archaeologia Cantiana* 114 (1994), pp. 317-327.

¹⁹ BOYLE, Leonard E. – "Aspects of clerical education in fourteenth-century England". In BOYLE, Leonard E. – *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*. London: Variorum reprints, 1981, p. 19.

There is not much evidence concerning the appointments. The ordination lists and dismissorial letters in episcopal registers contain names of those members of religious houses who were ordained as acolytes, deacons, subdeacons, or priests²⁰. But they were not supposed to serve the lay people. For example, both Abingdon and Reading abbeys had several monks ordained²¹, but there is no evidence that they ever served in parish churches. There is only one instance when a member of a monastic house turned into parish clergy: in 1489 a canon regular of Christ Church Priory in Canterbury, after the special dispensation by the Apostolic See, became a priest in Seasalter, a town under the lordship of the same monastery²².

A university education was not typical for parish priests, although the papal decree of 1298 (*Cum ex eo*) made it more accessible for them. According to some calculations, in the early 14th century only 1 in 12 rectors in the diocese of Norwich attended university, and not all of them had a completed degree²³. Some monasteries had close connections in the universities, as there were even monastic colleges in both Oxford and Cambridge. And it is a well-known fact that many university graduates were connected with the pastoral care.

It seems that some monasteries were prone to choose educated priests for their churches. Among them, there were masters of arts (Stonar, 1492 and 1498; Ashwell, 1495), bachelors of canon law (Seasalter, 1497; Abingdon, 1489), a bachelor of canon and civil law (Abingdon, 1410), bachelors of civil law (Reading, 1494; Thatcham, 1498), bachelor of theology (Faversham, 1498); licentiate in canon law (Abingdon, 1498), a doctor of theology (Abingdon, before 1498)²⁴. For example, Abingdon Abbey seems to have that tendency. However, it was not a definite policy since they were choosing these learned people for their parish of St Nicholas, but not necessarily for the other parish

²⁰ For example, see: *The REGISTER of William Edington, Bishop of Winchester, 1346–1366*, part 2. Ed. Dom S. F. Hockey. Hampshire Record Series VIII. Southampton: Hampshire Record Office, 1987, pp. 105–209; *The REGISTER of John Morton, Archbishop of Canterbury, 1486–1500*, vol. 1. Ed. Christopher Harper-Bill. Leeds: Duffield Printers, 1987, pp. 124–137, *The REGISTER of John Morton, Archbishop of Canterbury, 1486–1500*, vol. 2. Ed. Christopher Harper-Bill. Woodbridge: The Boydell Press, 1991, pp. 13–14, 17–19, 21–22, 85–86, 101–102, 116–119; *The REGISTER of Robert Hallum...*, pp. 158–195; *The REGISTER of Thomas Langton, Bishop of Salisbury, 1485–93*. Ed. D.P. Wright. [York]: Privately printed for the Canterbury and York Society, 1985, p. 96–119; *The REGISTER of John Blyth, Bishop of Salisbury, 1493–1499*. Ed. David Wright. Chippenham: Wiltshire Record Society, 2015, pp. 105–133.

²¹ *The REGISTER of Robert Hallum...*, pp. 158, 159, 161, 166, 169, 170, 176–179, 183, 184, 187–189; *The REGISTER of Thomas Langton...*, pp. 99, 100, 102, 103, 106, 107, 110, 112, 114–117; *The REGISTER of John Blyth...*, pp. 106, 107, 110, 113, 115, 129.

²² *The REGISTER of John Morton...*, vol. 1, p. 138 (no. 452).

²³ SHINNERS, John; DOJAR, William H. – *Pastors and the care of souls in medieval England*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1998, pp. 37–38.

²⁴ *The REGISTER of John Morton...*, vol. 1, pp. 145 (no. 516), 160 (no. 654), 164 (no. 691), 166 (no. 715); *The REGISTER of John Morton...*, vol. 2, p. 47 (no. 210); *The REGISTER of Thomas Langton...*, p. 28 (no. 244), *The REGISTER of Robert Hallum...*, pp. 21–22 (no. 158); *The REGISTER of John Blyth...*, pp. 8 (no. 60), 27 (no. 195), 29 (no. 213). Some information can be found in: EMDEN, A.B. – *A Bibliographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, vol. I–III. Oxford: the Clarendon Press, 1957–1959, vol. 1, pp. 73–74, 261–262, 300, 634–635; vol. 2, p. 1229; vol. 3, pp. 1546, 1565, 1579, 1889, 1925.

(St Helen's). And it was not limited only to the urban churches or churches in their towns.

High education did not guarantee a moral priest, though. The visitation of 1391 in Thatcham (a town under the lordship of Reading Abbey) revealed that the local chaplain conducted a clandestine marriage against the vicar's will, several cases of adultery and fornication, sex for money, a brothel, and the fact that a holy water clerk was married²⁵. Furthermore, in 1410 John Cook, local vicar, was accused of adultery with the wife of a local townsman²⁶. He purged himself with a number of compurgators, but soon after that, in 1411, exchanged his parish for another one in a different diocese (Winchester), with the agreement of the abbey and the bishop²⁷.

5. Exemption of monastic houses.

Another important aspect to consider is the exemption of some monasteries from ordinary episcopal visitations and purview, their right to apply directly to the apostolic see. One of the most extreme examples was St Albans abbey that had its own liberty and archdeaconry. Monastic exemption was often contested by the bishops²⁸, which created tension between them and monastic houses, but did not really influence townspeople or their daily parish life. Although the exempt status of Abingdon Abbey brought the conflict over a parish cemetery to the apostolic judges. Traditional royal dislike of papal interference made it sometimes impossible to implement the exemption, and the bishops were still involved in institution of priests. Unfortunately, exemption also meant that there is no evidence from the episcopal visitations.

6. Monastic church as a parish church for laity.

The influence of a monastic lord over the parochial life of its townspeople was greater, if the precinct was located within the townscape as, occasionally, a conventional church was also a place of worship for the lay population²⁹. There are several reasons for the lack of a separate parish church: 1) there was no preceding settlement important enough to have its own church; 2) there was an old church (especially if it was of high status (minster)) but it was used as a base for the creation of a monastic

²⁵ *The REGISTER of John Waltham, Bishop of Salisbury, 1388–1395*. Ed. T. C. B. Timmins. Woodbridge: The Boydell Press, 1994, p. 115.

²⁶ *The REGISTER of Robert Hallum...*, p. 219 (no. 1141).

²⁷ *The REGISTER of Robert Hallum...*, pp. 32–33 (no. 244).

²⁸ JOHN, Eric – “The litigation of an exempt house, St. Augustine's, Canterbury, 1182–1237”. *Bulletin of the John Rylands Library* 39:2 (1957), pp. 390–415.

²⁹ For more details, see: ANISIMOVA, Anna – “The social construction of space in monastic towns of South-Eastern England”. *Etudes Médiévales Anglaises* 94 – hiver. (2019), p. 81–102.

community, as happened in Eynsham, Waltham Abbey, possibly, Romsey. The towns founded by monasteries were potentially without churches. It is most probable in cases of the towns where the monastery predated the town formation (Barking, St Albans, Westminster) or coincided with it (Battle, Dunstable).

Although presence of laymen at the service in a monastery is known since the Anglo-Saxon times, it did not mean that the monks (or even nuns) were regularly attending the same services. Monastic service is not the same as parochial one. Usually, the townspeople used a nave aisle of the church for their needs, had their own entrance into the building and their own vicar. However, that still meant that they regularly invaded the monastic precinct, created noise, especially, since the cemetery was also located there. Sharing of the building further complicated the relationship between the sides, as there occurred disputes over the responsibilities for the maintenance of the church fabric (Dunstable, Romsey). Another important concern was space. The growth of the town and its population demanded an expansion. Thus, in Dunstable, Romsey, and St Albans the town's aisle or chapel was rebuilt and enlarged, their parishioners continued to attend the monastic church till the Dissolution (1530s). A separate church was built with time in some cases, although it was situated still within the monastic precinct (Westminster, Barking) or just next to it (Eynsham, Coggeshall (St Nicolas's), Abingdon (St Nicolas's), and Reading (St Lawrence's)). In some towns – most notably, St Albans – the townspeople continued to use their chapel in the conventual church, even there was already a separate parish church in town.

Spatial proximity increased the possible influence of the monastery on the parochial life of the townspeople. Usually, it was the servants of the monastery who attended the monastic church, if it was not the only option in town. Sometimes, they continued to have a close bond. Thus, the laymen of Barking were obliged to attend service in the monastic church on patron saint's day (July 13), while the monks of Westminster were known to attend the similar service in the parochial church of St Margaret³⁰. Legally, the urban parishes were separate from the monastic churches. The influence of religious houses was mostly in the appointment of a vicar.

7. Monastic influence in towns.

Lateran canons concerning *cura animarum* did not involve the monks and nuns, as the primary responsibility lay with parochial priests and bishops, controlling them. However, they could also intermediately participate in the process, especially since they owned parish churches and quite many precincts were situated in towns.

³⁰ ROSSER, Gervase – *Medieval Westminster 1200–1540*. Oxford: Clarendon press, 1989, p. 251-252; STURMAN, Winifrid M. – *Barking Abbey. A Study in its External and Internal Administration from the Conquest to the Dissolution*. London: University of London, 1961, p. 125. *PhD Thesis*.

The monastic interest in pastoral care could be manifested in several ways. During the whole period of their existence, religious institutions tended to accumulate necessary information and preserve it in the form of registers, cartularies, and other kinds of collections³¹. Although they were mostly concerned with property interests and matters and some litigation material, it is possible to find copies of preaching manuals, including William Pagula's *Oculus Sacerdotis*³².

There is evidence of some monastic involvement in preaching to the local townspeople. In the register of John Blyth, bishop of Salisbury (1493–1499), there are several documents concerning the punishment of some heretics (Wycliffites, judging by the description of their beliefs) from Reading – St Giles' and St Laurence's parishes³³. So, the punishment of these heretics who accepted their culpability and acknowledged the erroneousness of their beliefs included participation in several public processions taking place in the markets of local towns and their parishes. And, more importantly, they were supposed to attend the public sermon in the conventual church of Reading (abbey) on Palm Sunday, from the beginning till the end of the sermon staying barefoot and carrying faggots on the shoulder and a torch in hand, remaining in the specially designated place for this in full view of the congregation. Which shows us, that at least once a year there were public monastic sermons for the townspeople.

Despite monastic efforts, some monastic towns were centres of heretical beliefs, for example, Abingdon and Reading. There is a detailed report on the heresy in St Giles' and St Laurence's parishes in Reading in the register of John Blyth, bishop of Salisbury (1493–1499)³⁴. And there are some occasional mentions of heretics in some other towns. However, it seems that the spreading of heretical beliefs was connected with the towns' location (proximity to Oxford and Newbury) and not the enmity with the monastic lord.

8. Monastic policy towards religious guilds.

From the later 14th century, religious guilds proliferated in medieval England, partly, at least, as a result of the shortage of local priests because of the Black Death, usually a supplement to existing parish churches and being often situated within parish churches, quite often, although not necessarily, coinciding with the parish

³¹ DAVIES, G. R. C. – *Medieval Cartularies of Great Britain and Ireland*. 2nd ed., revised by Claire Brey, Julian Harrison, and David M. Smith. London: The British Library, 2010, pp. xv-xvii.

³² For example, it is part of the register of the penitentiary of Christ Church priory in Canterbury (Canterbury, Canterbury Cathedral Archives, DCc/LitMs/D8).

³³ *The REGISTER of John Blyth...*, pp. 62–64 (no. 320–322).

³⁴ *The REGISTER of John Blyth...*, pp. 59–62 (no. 319).

communities³⁵. Sometimes, there were several guilds at the same time in one parish. They could include people from outside town.

Originally, they supported chantries or a chaplain for some additional or regular services, took on maintenance of the church, commemoration of its members. However, these friaries quite quickly assumed role of mutual support group, or even became an alternative form of urban governance (otherwise blocked by the monastic lord), as happened in Abingdon and Westminster³⁶. The guild also allowed townspeople to collectively own the land, etc. In towns that managed to get a recognized urban community (Reading, Faversham), the religious guilds did not play much role in the urban life. The monasteries did not object as much to the religious guilds as they did to any attempt to create an autonomous urban community.

9. The case of Abingdon.

To better understand the complexity of a monastic town development, I propose to have a close look at Abingdon, a small town in co. Berkshire³⁷. There was an Anglo-Saxon abbey and a town grew next to it. From the Saxon times, there was a local church (probably of high standing) – St Helen's. However, at some point, it became a dependent church (chapel) of the abbey church. The abbey appropriated the church in 1261. In the 12th century the monastery created a new parish in Abingdon – St Nicholas', also with a dependent status of a chapel³⁸. It was situated just next to the precinct and presumably had been made for the monastic servants who previously attended services at conventual church. This church was also appropriated. The abbey supported this parish and it seems to have done it in order to make it more significant than the other parish. The conflict over the boundary between two parishes was decided in favour of the abbey (1372): all the servants of the monastery (no matter where they lived territorially) belonged to St Nicholas'. However, this parish experienced some financial difficulties, and in 1410 the abbot petitioned the bishop to allow them to unite and consolidate rectory and vicarage. This did not help to improve the situation and later, in 1508, the vicarages of St Helen's and St. Nicholas' were united.

³⁵ More of the subject: ROSSER, Gervase – *The art of solidarity in the Middle Ages: Guilds in England 1250–1550*. Oxford: Oxford University Press, 2015; JONES, William R. – “English Religious Brotherhoods and Medieval Lay Piety: The Inquiry of 1388–89”. *The Historian* 36 (1973/4), pp. 646–659.

³⁶ ROSSER, Gervase – “The Essence of Medieval Urban Communities: The Vill of Westminster 1200–1540”. *Transactions of the Royal Historical Society* 34 (1984), pp. 91–112.

³⁷ BIDDLE, Martin; LAMBRICK, Gabrielle; MYRES, J. N. L. – “The Early History of Abingdon, Berkshire, and its Abbey”. *Medieval Archaeology* 12 (1968), pp. 27–69; TOWNSEND, James – *A history of Abingdon...*

³⁸ PRESTON, Arthur E. – *The Church and Parish of St Nicholas, Abingdon*. Oxford: Oxford Historical Society, 1935.

The church of St Helen assumed an additional role of being the centre of the townspeople's community. Its bell was used to start the uprising against the monastic lord in 1327. But, interestingly enough, the townspeople spent most of the 14th century contesting the monastic power and trying to create a self-governing community³⁹, but they never listed any concerns connected with the parish church among their grievances. Nevertheless, the conflict between the parish church of St Helen (its vicar and parishioners) and the abbey occurred during the 1390s. The townspeople accused the monks that they violated their cemetery situated within the precinct and tried to organise their own cemetery next to the churchyard of St Helen's⁴⁰. This attempt was eventually unsuccessful. At the same time, the guild of St Cross was formed by townspeople in later 14th century (in St Helen's church) and became a new centre of their activity – it built a bridge over the Thames, took care about the poor, etc.⁴¹ The conflicts with the monastery ceased, and by the time of the Dissolution there was already a strong, essentially, urban community, with collective property and influence in the area⁴². It became the basis for further burghal development of Abingdon.

10. Conclusion.

Essentially monasteries and parochial churches were separate institutions. Even though the religious houses usually owned and even appropriated churches in their towns, it had more implications for the distribution of ecclesiastical revenues and administration. The most tangible way for the monastic lords to influence the parochial life of their townspeople was through the appointment of the parochial clergy – vicars and rectors. With their connections to the universities, monasteries had opportunities to appoint more educated priests. Although there were some conflicts concerning the parish church, especially its spatial arrangements, the townspeople never actually challenged religious power of monasteries. It is impossible to state that they were more or less susceptible to heretical ideas than the inhabitants of the towns with secular lords. The monastic presence in town could lead to occasions of

³⁹ LAMBRICK, Gabrielle – “Abingdon and the riots of 1327”. *Oxoniensia* 29/30 (1966), pp. 129-141; LAMBRICK, Gabrielle – “The impeachment of the abbot of Abingdon in 1368”. *The English historical review* 82:323 (1967), pp. 250-276.

⁴⁰ Documents connected with this conflict are published in: *TWO Cartularies of Abingdon Abbey*. Ed. Gabrielle Lambrick, C. F. Slade. Vol. 1-2. Oxford: Oxford Historical Society, 1990-1991. L 656, 660, 661, 663, 664, 668, C 403.

⁴¹ LITTLE, Francis – *A Monument of Christian Munificence, or, An Account of the Brotherhood of the Holy Cross, and of the Hospital of Christ in Abingdon*. Ed. C.D. Cobham. Oxford and London: Published by James Parker, 1871; LEEMING, J. J.; SALTER, H. E. – “Burford Bridge, Abingdon”. *Oxoniensia* 2 (1937), pp. 134-140.

⁴² BROD, Manfred – *Abingdon in Context: Small Town Politics in early Modern England, 1547-1688*. Peterborough: Fastnet Publishing, 2010.

convergence between monks and townspeople (their joined presence at the service, even direct monastic preaching to the townspeople), however it was not a common practice and their religious life remained essentially separate, as it was supposed to be. Monasteries were mostly successful in preserving their interests in towns and preventing their encroachment by other ecclesiastical entities in form of mendicants friars and bishops, usually using their rights of exemption. At the same time, the monastic lords generally did not oppose to the development of religious guilds in their towns, in strike contrast to their policy towards the emergence of urban communities. Eventually, this circumstance proved to be essential for the development of urban corporations in some monastic towns. The main characteristics of a parochial life in an English monastic town are excellently illustrated by the example of Abingdon.

As concepções corporais e espirituais segundo a alquimia:

Divino, Pedra Filosofal e eterna juventude

Ana Patrícia Estácio¹

Resumo

Arte ou ciência, a alquimia para os teóricos medievais operava pela manipulação dos elementos cósmicos fixados pelos antigos – água, terra, ar, fogo. A *quinta essentia* e a Pedra Filosofal eram o segredo capaz de transformar matérias imperfeitas na mais pura das substâncias ou produzir panaceias propiciadoras de eterna juventude. Transmutação, manipulação e destilação – estes eram os processos alquímicos que preveniriam a corrupção e a decadência e levariam o ser humano à perfeição corporal e espiritual. Ao contrário das narrativas disseminadas nos séculos XIX-XX, de cariz ocultista, a alquimia medieval não subsistiu em separado dos ensinamentos cristãos – utilizou metáforas, alegorias e imagética cristã. Em Portugal, contrastando com outras historiografias, no conhecimento da alquimia medieval persiste a existência de lacunas, algo que pode ser parcialmente revertido a partir do estudo de dois tratados atribuídos a Afonso V sobre a pedra filosofal. Aferir-se-á a relevância desses textos no contexto da cultura cortesã tardo-medieval, confrontando-os com os textos alquímicos fundamentais (pseudo-Alberto Magno, pseudo Tomás de Aquino, pseudo Lúlio, Bacon) e sua recepção portuguesa, no quadro de um pensamento simbólico enformado pelo Cristianismo. Propõe-se, assim, estudar o pensamento alquímico e analisar a sua relação com o corpo e a alma no período medieval, considerando a presença marcada da religião.

Palavras-chave

Alquimia; Portugal; Baixa Idade Média; D. Afonso V; Saber medieval.

¹ Centro de História da Universidade de Lisboa.

Bodily and spiritual conceptions according to alchemy: Divine, Philosopher's Stone and eternal youth.

Abstract

Art or science, for medieval theorists, alchemy worked by manipulating the cosmic elements established by the ancients – water, earth, air, fire. The *quinta essentia* and the Philosopher's Stone were the secret capable of transforming imperfect matter into the purest of substances or producing elixirs that would bring eternal youth. Transmutation, manipulation, distillation – these were the alchemical processes that would prevent corruption, decay, and lead human beings to bodily and spiritual perfection. Contrary to the occult narratives disseminated in the 19th-20th centuries, medieval alchemy wasn't separated from Christian teachings – it used metaphors, allegories, and Christian imagery. In Portugal, contrary to other historiographies, there are still gaps in the knowledge of medieval alchemy, something that can be partially reversed by the study of two treatises on the philosopher's stone attributed to Alphonso V. The relevance of these texts in the context of late medieval courtly culture will be assessed, comparing them with the fundamental alchemical texts (Albertus Magnus, Aquinas, Lull, Bacon) and their Portuguese reception, within the framework of a symbolic thought shaped by Christianity. The aim is thus to study alchemical thought and analyze its relationship with the body and soul in the medieval period, considering the strong presence of religion.

Keywords

Alchemy; Portugal; Late Middle Ages; Alphonso V; Medieval knowledge.

Introdução.

De raízes clássicas, foram os textos árabes e gregos que possibilitaram ao Ocidente europeu medieval o contacto com figuras importantes da alquimia, bem como o acesso às teorias referentes aos processos alquímicos – a transmutação, os quatro elementos da natureza e as matérias-primas utilizadas². Somente em meados do século XII ocorre a redescoberta ocidental das obras dos autores clássicos, como Aristóteles e, com ela, a tradução dos textos físico-científicos árabes e gregos. Desde esta época que observamos a presença de um gosto geral pela alquimia dentro da sociedade, visível no aparecimento de textos acerca deste tema. Este saber surge, igualmente,

² NEWMAN, William – “Medieval Alchemy”. In LINDBERG, David C.; SHANK, Michael H. – *The Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 386-389.

com ligações não só às ciências naturais, como também a outras disciplinas, como a astronomia, a medicina e a filosofia³.

Durante a Idade Média, os alquimistas procuraram a quintessência e a fórmula da Pedra Filosofal que, não só permitiria a transformação de metais vis em metais preciosos, atingindo a perfeição destes – o ouro, como também aperfeiçoar o ser humano e prolongar a vida. Por sua vez, a quintessência seria a substância de onde derivavam os elementos da natureza e onde constava o equilíbrio perfeito entre os quatro elementos. Segundo os alquimistas, esta essência seria capaz de prevenir a decadência dos corpos e, assim, manter um estado jovem e incorrupto, a nível corporal e espiritual⁴.

Trata-se, assim, de uma demanda pela perfeição em que se os metais a poderiam atingir, também o humano o poderia fazer, visto ser feito da mesma matéria – a natureza. O próprio processo de transmutação passa a simbolizar a regeneração do ser humano, numa tentativa de manter o corpo e a alma pura. A transmutação não seria possível sem o processo da destilação, que separava o puro do impuro, originando uma substância nova e mais pura. Ambos seriam os procedimentos alquímicos que preveniriam a corrupção e a decadência e levariam o ser humano à perfeição corporal e espiritual⁵.

Na prática da alquimia, encontramos dois grupos distintos de praticantes. Por um lado, os letrados, indivíduos pertencentes a uma elite que tem acesso às fontes clássicas, as autoridades, e produz conhecimento com base nesses textos através da elaboração de comentários. Por outro, um grupo de praticantes que possui um lado mais prático, baseado na experimentação e no método de tentativa e erro⁶. Entre os alquimistas cujas obras mais influenciaram a prática desta arte na Idade Média, destaca-se figuras como Alberto Magno, Arnaldo de Vilanova, Rogério Bacon, Tomás de Aquino, Raimundo Lúlio e Bartolomeu Ânglico.

O surgimento da literatura alquímica latina medieval deve-se fundamentalmente à tradução dos textos greco-árabes alquímicos para latim, sendo subsequentemente comentados e criticados por escolásticos ocidentais. Estes, por sua vez, incorporaram ou rejeitaram as teorias e/ou ideias presentes nos textos dos autores clássicos, elaborando os seus próprios escritos de cariz alquímico, como sucede com figuras como pseudo-Alberto Magno⁷. Com efeito, as obras atribuídas a estes nomes são geralmente

³ BERNARDONI, Andrea – “O acolhimento da alquimia árabe no Ocidente”. In ECO, Umberto (org.) – *Idade Média – Catedrais, cavaleiros e cidades*. Lisboa: Dom Quixote, 2013, pp. 320-322.

⁴ HUGHES, Jonathan – *The rise of alchemy in fourteenth-century England. Plantagenet Kings and the search for the Philosopher's Stone*. London: Continuum, 2012, p. 15.

⁵ CLERICUZIO, Antonio – “Alquimia e química empírica”. In ECO, Umberto (org.) – *Explorações, comércio e utopias*. Lisboa: Dom Quixote, 2015, pp. 374-375.

⁶ STILLMAN, John M. – *The story of early chemistry*. New York: D Appleton and Company, 1924, p. 184.

⁷ NEWMAN, William – “Medieval Alchemy”. In LINDBERG, David C.; SHANK, Michael H. – *The Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 390-391.

de outros autores – o caso das pseudoautorias. Estes são textos propositadamente atribuídos a terceiros pelos próprios autores, com o intuito de creditar o seu trabalho e valorizá-lo com a notoriedade que as autoridades consagradas da época detinham⁸.

No que respeita o estudo desta temática, ainda que exista um conjunto de obras gerais, com foco em conceitos, origens e principais teorias e respectivos autores, e análises especializadas nos procedimentos alquímicos e em alquimistas famosos, como Paracelso, no caso português, existe uma escassez historiográfica que levanta algumas complexidades no estudo da alquimia neste território. Não obstante, são atribuídos dois tratados alquímicos a D. Afonso V, com foco na produção da Pedra Filosofal, que se encontram na única versão sobrevivente do texto – uma tradução em língua inglesa do século XVII.

Com base na confrontação destes tratados com as obras dos autores supracitados, o presente artigo pretende analisar o pensamento alquímico português, nos finais da Idade Média, a sua relação com o corpo e a alma, bem como com a religião, sobretudo numa época marcada pelo Cristianismo. Este estudo foca-se, igualmente, na compreensão da presença e influência desta arte no Portugal medievo, designadamente no seio da corte.

1. O corpo na Idade Média

Na Idade Média, o corpo humano encontrava-se inserido na esfera do íntimo, sendo que as acções exercidas nele – especificamente ao nível da medicina, seguiam um conjunto de preceitos indicados pelo clero, e que possuíam repercussões ao nível espiritual⁹. O corpo seria um assunto complexo, pois encontrava-se ligado ao pecado original – associado à sexualidade no período medieval, mas também à salvação, à encarnação de Cristo. Ainda que na Idade Média, corpo e alma sejam inseparáveis e o que constitui o ser humano – a parte material e mortal e a parte imaterial e imortal, ocorreu uma “grande renúncia” do corpo¹⁰. Esta depreciação do corpo humano sucede sobretudo no século XIV e encontra-se inclusivamente presente na literatura, cujas obras acentuam as qualidades do espírito, em detrimento do corpo. Ao mesmo tempo, o corpo seria o tradutor do que sucedia na alma, ao nível de pensamentos, emoções, entre outros¹¹.

⁸ NORTE, Armando – *Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII-XIII)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013, vol. 1: p. 329.

⁹ MATTOSO, José – “O corpo, a saúde e a doença”. In MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Média*. Lisboa: Temas e Debates, 2010, p. 348-49.

¹⁰ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas – *Une histoire du corps au Moyen Âge*. Paris: Liana Levi, 2003, pp. 23-24.

¹¹ MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal...*, pp. 354-359.

No que respeita ao estado de saúde do corpo, este dependia do equilíbrio dos quatro humores (sangue, fleuma, bílis amarela e negra). O seu desequilíbrio significava a doença, sendo que existiam diversos factores externos que a poderiam causar, incluindo o pecado¹². Para a mentalidade popular, e através da influência do clero, também o sobrenatural poderia causar perturbações corporais. Assim, seriam os anjos e os santos quem poderia auxiliar a manter ou a restabelecer a saúde, dado serem figuras associadas ao bem, enquanto os demónios, considerados o mal, poderiam provocar doenças nas pessoas¹³. Para manter a saúde, a tratadística da época indicava um conjunto de cuidados ao nível da alimentação, ambiente e devoção¹⁴, sobretudo num período onde existiram várias doenças contagiosas, que atingiram inclusivamente Portugal nos séculos XIV e XV¹⁵. Numa época onde encontramos uma relação entre a medicina e a religião, verificamos que a população recorria a curandeiras, locais sagrados, práticas, rituais e objectos supersticiosos, de modo a conservar a saúde¹⁶.

Com a peste, a Idade Média presenciou um novo tipo de morte (repentina, selvagem), com uma intensificação da doença e dos óbitos, o que veio oscilar as reflexões e as acções face à vida e à morte. Com esta e outras enfermidades, há uma associação entre a doença e a heresia, demonstrando que a enfermidade da alma se exprimia simbolicamente através de um corpo doente. Isto é, o que acontecia no corpo seria um reflexo do estado do espírito¹⁷.

Tendo em consideração a mentalidade relativa ao corpo e à alma na Idade Média, bem como as reflexões face às enfermidades, diversos indivíduos procuraram adquirir a solução para os processos que levariam ao envelhecimento e à doença, culminando numa procura pela denominada “eterna” juventude.

2. A juventude “eterna”

Com a pedra filosofal, seria possível criar um elixir medicinal que restaurasse a “flor da juventude”, impedindo a corrupção dos corpos¹⁸. De notar que esta juventude não seria eterna, como frequentemente é descrita, mas sim o aperfeiçoamento físico e uma longa vida – trata-se de regenerar o corpo humano, de o tornar perfeito – incorrupto e jovem¹⁹.

¹² ALLEN, Meagan S. – *Roger Bacon and the Incorruptible Human, 1220-1292*. London: Palgrave Macmillan, 2023, pp. 14-15.

¹³ MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal...*, p. 365.

¹⁴ OLIVEIRA, Ana Rodrigues – *O dia-a-dia em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2015, p. 151.

¹⁵ OLIVEIRA, Ana Rodrigues – *O dia-a-dia em Portugal...*, pp.174-175.

¹⁶ MATTOSO, José (dir.) – *História da Vida Privada em Portugal...*, pp. 368-369.

¹⁷ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas – *Une histoire du corps...*, pp. 75-77.

¹⁸ BERNARDONI, Andrea – “A alquimia e a metalurgia na Europa”. In ECO, Umberto – *Idade Média – Castelos Mercadores e poetas*. Lisboa: Dom Quixote, 2014, pp. 512-516.

¹⁹ REDGROVE, Herbert Stanley – *Alchemy: Ancient and Modern. Being a brief account of the alchemistic*

A ideia de um elixir alquímico que proporcionasse efeitos benéficos no corpo humano encontrava-se relacionado com uma época em que, como vimos, a saúde corporal e espiritual implicava a existência de um equilíbrio interno. Sobre isto, Rogério Bacon, indica que a ausência de saúde originava deterioração, acompanhando a ideia de que existia uma conexão entre saúde e equilíbrio interno, e que a doença não seria uma causa natural, mas acidental. Também pseudo-Aristóteles considerava que a doença, a destruição e/ou corrupção do corpo, seria um fenómeno que poderia advir de causas contra-natura²⁰.

Bacon acreditava ainda na eficiência da alquimia na criação de medicamentos mais seguros e eficazes, dado que esta arte purificaria os remédios potencialmente perigosos, tornando possível prolongar a vida humana. Como ele, surgiram vários estudiosos que ligavam a alquimia à medicina, entre eles, pseudo-Raimundo Lúlio que em *Liber de Secretis naturae seu de quinta essentia* menciona o uso cirúrgico da quintessência e de um medicamento feito a partir desta substância. Ainda assim, as opiniões dos médicos acerca da posição da alquimia na sua área variavam. Alguns concordavam com Bacon, pelo que houve uma incorporação dos seus ensinamentos, porém, nem sempre tal sucedia na prática. Também João de Rupescissa, franciscano, se destaca neste quadro de pensamento, ao considerar a quintessência uma medicina enviada por Deus, para que os “homens espirituosos” tivessem este conhecimento, sobretudo ao aproximar-se a Era do Anticristo²¹.

O ouro, considerado o metal mais perfeito, também se encontrava associado à questão da juventude, através da ideia de que seria uma verdadeira panaceia medicinal sob a forma potável, curando tudo²². E, como metal que não corrói, desde a antiguidade que simbolizava a imortalidade²³. Acerca disto, atente-se à tradução para língua inglesa de Walter Pagel, de uma citação presente na obra *De Vinis*, atribuída a pseudo-Arnaldo de Vilanova:

“It owes its perfection to the unique and admirable balance of elementary constituents and virtues therein. In addition, it harbours specific virtues which are due to celestial influence. In its stability and permanence, gold is itself like a star of heaven. Though an object composed of elements, it is unalterable, insoluble, incorruptible – a miracle of nature. It helps vision, and above all, cleanses and clears the substance of the heart and the fountain of life.”²⁴

doctrines and their relations, to mysticism on the one hand, and to recent discoveries in physical science on the other hand; together with some particulars regarding the lives and teachings of the most noted alchemists. London: William Rider & Son Ltd, 1922, p. 36.

²⁰ ALLEN, Meagan S. – *Roger Bacon and the Incorruptible Human...*, pp. 15-16.

²¹ MATUS, Zachary A. – “Alchemy and Christianity in the Middle Ages”. *History Compass* 10/12 (2012), p. 937.

²² REDGROVE, Herbert Stanley – *Alchemy: Ancient and Modern...*, p. 36.

²³ KAUFFMAN, George B. – “The Role of Gold in Alchemy. Part II”. *Gold Bulletin* 18, no 2 (1985), p. 74.

²⁴ PAGEL, Walter – *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era 152 of the*

Neste quadro, Tomás de Aquino, em *Summa Theologica*, considerava, igualmente, que os metais verdadeiros seriam úteis contra certas maleitas, sendo que o ouro autêntico teria uma duração maior que o contrafeito, dada a sua pureza²⁵.

Esta ligação com os metais, nomeadamente o ouro, evoca a sujeição que a alquimia possuía da meteorologia aristotélica, sendo igualmente suplementada pelo conhecimento metalúrgico e mineralógico da época, algo que é possível observar na obra *De Mineralibus*, atribuída a pseudo-Alberto Magno²⁶. Assim, a pedra filosofal não só seria considerada a medicina dos metais, capaz de os aperfeiçoar, como do ser humano, ao torná-lo jovem, incorrupto e, assim, perfeito²⁷. Este afastar da decadência corpórea estava igualmente conectada com o espírito humano, numa tentativa de manter a alma pura e não corrompida. Com efeito, denota-se a correlação entre a alquimia, as noções do corpo, do espírito, da saúde e da doença, e da medicina da época.

A ausência de corrupção, de desequilíbrio dos humores, e a presença de uma longa juventude culminaria no alcance de um estado de perfeição. Deste modo, decorre a procura pela quintessência, pelo fabrico de um elixir que propiciasse estas qualidades aos humanos, numa ligação entre a medicina, a farmácia e a alquimia.

3. A posição da religião

Numa Europa marcada pelo Cristianismo e respetivas crenças que, frequentemente, rejeitavam determinados comportamentos, ideais e formas do saber, com a reintrodução da alquimia, houve uma tentativa de conciliar esta arte com a fé existente. Neste seguimento, terá sido utilizada como meio de explicar conceitos teológicos (ou vice-versa), houve o uso de metáforas e analogias entre o cristianismo e a Bíblia e os processos e conceitos alquímicos²⁸, como a ressurreição de Cristo e a transmutação (numa tentativa de enquadrar a alquimia no universo do cristianismo), bem como o recurso à teologia para justificar o exercício deste saber²⁹. A seguinte citação, presente num tratado de autoria anónima, é exemplar, onde o autor elabora um paralelo entre a transmutação, a Criação e a Santíssima Trindade:

“The Holy Spirit does indeed proceed from the Father and the Son above, just as moistness proceeds from hot and cold; and just as Father, Son, and Holy Spirit above make one God, so body, soul, and spirit below form one compound.”³⁰.

Renaissance. Basel: Karger, 1982, p. 256.

²⁵ ST II-II, q. 77, a. 2, ad. 1.

²⁶ PEREIRA, Michela – “Projecting Perfection. Remarks on the origin of the «Alchemy of the Elixir»”. *Micrologus* XXIV (2016), p. 78.

²⁷ KAUFFMAN, George B. – “The Role of Gold in Alchemy. Part II...”, p. 71.

²⁸ NUMMEDAL, Tara – “Alchemy and Religion in Christian Europe”. *Ambix* 60, issue 4 (2013), p. 312.

²⁹ MATUS, Zachary A. – “Alchemy and Christianity in the Middle Ages...”, pp. 934-938.

³⁰ CLARK, John R. – “Anonymous on alchemy, Aristotle, and creation: an unedited thirteenth-century

Sobre este ponto, Zachary Matus afirma que a alegoria, a metáfora e a analogia teriam uma função maioritariamente retórica, não fazendo estritamente parte de uma tentativa de manter alguma informação secreta. No fundo, os temas cristãos auxiliariam a tornar os preceitos alquímicos compreensíveis para uma nova audiência. Verificamos igualmente que os pseudo-autores dos textos alquímicos fundamentais, indicados previamente, se encontram inseridos em meios religiosos, sendo maioritariamente franciscanos e dominicanos. No âmago dos saberes dominantes na Idade Média encontrava-se a cultura produzida em meio eclesiástico, particularmente as obras dos Padres da Igreja. A estes juntaram-se os trabalhos de notáveis escritores, “[...] grande número dos quais arvorados em santos e doutores da Igreja [...]”, como sucedeu com Tomás de Aquino. Mas também a indivíduos, considerados de menor relevância intelectual, mas cujas obras foram divulgadas por irem de encontro com os interesses eclesiásticos³¹. A atribuição de textos alquímicos a teólogos evidencia o uso das pseudoautorias e a consequente ascensão das grandes autoridades, “[...] bem patente na atitude de camuflar as obras concebidas, atribuindo-as a figuras relevantes e prestigiadas, com óbvia preferência pelas personalidades mais antigas, numa clara valorização da antiguidade face à novidade, ou seja, buscava-se a *gravitas* do autor da obra que subjaz ao primado das *auctoritates*”³².

A caso de exemplo, pseudo-Arnaldo de Vilanova propunha paralelos entre a fé cristã e a alquimia, sendo que em *Tractatus Parabolicus* considera que Cristo seria o físico máximo, *summus medicus*, dado que teria um medicamento para tudo, inclusive para a morte – a ressurreição. Pseudo-Arnaldo compara, assim, Cristo e a ressurreição ao alquimista e ao poder dos elixires que ele consegue fabricar³³.

Naturalmente, existiram alguns pontos de tensão com a Igreja³⁴, havendo um maior escrutínio no século XIII e no XIV um declínio da alquimia escolástica. Inclusivamente, no mesmo século, mais concretamente em 1317, surge uma bula papal, *Spondent quas non exhibent*³⁵, centrada na falsificação alquímica, indo de encontro a alguns indivíduos que consideravam os alquimistas charlatões e incapazes de realizar uma transmutação fidedigna sem a ajuda de demónios. Ainda assim, não parece ter havido consenso por parte da Igreja no que respeita uma possível ligação da alquimia com a magia e os seres demoníacos³⁶.

Convém salientar, ainda, que apesar da sobrevivência de textos de carácter hermético da Antiguidade Tardia e de literatura considerada “secreta”, muitos dos

text”. *Traditio* 61 (2006), p. 153.

³¹ NORTE, Armando – *Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII-XIII)*..., pp. 157-158.

³² NORTE, Armando – *Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII-XIII)*..., p. 329.

³³ MATUS, Zachary A. – “Alchemy and Christianity in the Middle Ages”..., pp. 937-938.

³⁴ NUMMEDAL, Tara – “Alchemy and Religion in Christian Europe”..., pp. 311-312.

³⁵ PEREIRA, Michela – “Projecting Perfection. Remarks on the origin of the ‘Alchemy of the Elixir’”..., p. 78.

³⁶ MATUS, Zachary A. – “Alchemy and Christianity in the Middle Ages”..., p. 939.

textos alquímicos importantes, datados do século XII ao XIV, não continham uma linguagem codificada e outros seriam maioritariamente metafóricos. Matus reforça ainda que a presença de uma linguagem simbólica nos textos, como o ouro com a designação de sol, não significa que o texto seja secreto e que se trate de algo que somente iniciados possam compreender³⁷.

Com efeito, ainda que complexa, esta arte parece ter sido estudada e praticada pelos mais diversos indivíduos, não escapando à esfera religiosa. Assim, tanto parece ter coexistido com os ensinamentos cristãos, como terá sido alvo de depreciação e descrédito.

Em todo o caso, esta demanda pelo prolongamento da juventude, através da procura pela fórmula da pedra filosofal, que permitiria a obtenção de ouro e elixires curativos, alastrou-se por toda a Europa medieval, incluindo Portugal.

4. A alquimia em Portugal: os tratados de D. Afonso V.

O estudo da alquimia em Portugal possui algumas complexidades ao nível da historiografia, tendo em consideração a escassez de estudos acerca desta temática. Não obstante, são atribuídos dois tratados alquímicos a D. Afonso V, com foco na produção da Pedra Filosofal, que se encontram numa das únicas versões sobreviventes do texto – uma cópia em língua inglesa do século XVII. Esta obra foi identificada por via do estudo efectuado por Amorim da Costa - “Alquimia em Portugal – o Rei Alphonso.”, com foco em D. Afonso V e na alquimia no contexto português. A referida publicação inglesa, elaborada por H. P.³⁸ e editada em Londres em 1651, compila cinco tratados acerca da Pedra Filosofal – um dos elementos fundamentais da alquimia, e terá sido elaborada para o Conde de Pembroke e Montgomery, por esta ser considerada uma arte sagrada³⁹. Dois dos tratados compilados nesta obra são atribuídos a Afonso, Rei de Portugal, e cujo autor afirma terem sido redigidos pelo próprio monarca e traduzidos para inglês, como cita o subtítulo, “[...] as it was written with his own hand, and taken out of his Closset: Translated out of the Portugez into English.”⁴⁰ O seu conteúdo centra-se na aquisição de conhecimento obscuro, dos estados, elementos e símbolos do processo alquímico, apresentando a explicação de como produzir a pedra

³⁷ MATUS, Zachary A. – “Alchemy and Christianity in the Middle Ages”..., p. 936.

³⁸ Desconhece-se o nome completo do autor que compila esta obra, pelo que será necessário um estudo futuro mais aprofundado acerca desta publicação em inglês e do seu autor.

³⁹ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone. Two of Alphonso King of Portugall, as it was written with his own hand, and taken out of his closset: translated out of the Portugez into English. One of John Sawtre a Monke, translated into English. Another written by Florianus Raudorff, a German philosopher, and translated out of the same language, into English. Also a treatise of the names of the philosophers stone, by William Gratacolle, translated into English. To which is added the Smaragdine Table. / By the paines and care of H.P.* Ed. H. P. Oxford: Oxford Text Archive, 2009: pp. A2-A3.

⁴⁰ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone*..., p. i.

filosofal, inserindo também a temática da religião e medicina. Os restantes tratados são atribuídos a João Sawtre, um monge, a Floriano Raudorff, filósofo alemão e a William Gratacotte, todos eles traduzidos para inglês das suas línguas originais. Além destes, H.P. principia a sua obra com a explicação ao leitor de quem é Hermes, “Father of Philosophers”, e qual o seu contributo para a alquimia, nomeadamente a Tábua de Esmeralda, cujo conteúdo é traduzido para inglês e incorporado na presente obra⁴¹.

Segundo Amorim da Costa, existe a possibilidade de que autores insignes na arte alquímica, como pseudo-Arnaldo de Vilanova e pseudo-Raimundo Lúlio, tenham passado por Portugal e deixado a sua marca, no que respeita os ensinamentos alquímicos atribuídos a estas figuras⁴². O uso destas pseudo-autorias evidencia a tentativa dos autores originais, desconhecidos, legitimarem os seus textos, concedendo-lhes importância através da atribuição a figuras relevantes e prestigiadas⁴³, como indicado previamente. Acerca da passagem por terras portuguesas, Jaime Cortesão, na obra *Os descobrimentos portugueses*, analisa as relações de Portugal com o reino aragonês e suas figuras proeminentes, asseverando que “É, por consequência, de presumir que mestre Arnaldo tenha visitado Portugal com alguma demora e aqui deixado marca, quer por si, quer por intermédio dos aragoneses que vieram para Portugal com a Rainha [...]”⁴⁴. De facto, o estudo da presença destas figuras em território português merece uma maior atenção no futuro. Não obstante, as suas obras circularam por Portugal, como é o caso das doutrinas filosóficas de Lulo no século XV. Como veremos adiante, estaria inclusive na posse de D. Duarte um escrito apócrifo alquímico atribuído a Lulo, o *Liber de secretis naturae seu De quinta essentia*. Este tipo de literatura contribuiu, de certa forma, para o interesse conjunto dos textos de Lulo em Portugal⁴⁵.

Ainda que fora da temática alquímica, também Francisco Marcilla indica-nos que a biblioteca da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista, conhecidos por Lóios, conta com a presença de muitos textos “lulianos” genuínos, considerando esta congregação a responsável pela difusão do lulismo em Portugal durante o século XV. Além disso, existia uma ligação forte entre os lóios e a monarquia, tendo o fundador desta congregação desfrutado da estima de D. Duarte⁴⁶.

Na Idade Média, a corte seria a habitação dos monarcas, um local magnífico

⁴¹ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone...*, p. 0.

⁴² COSTA, António Amorim – “Alquimia em Portugal: o Rei Alphonso.”. *Química e Sociedade* 2 (1992), pp. 156-157.

⁴³ NORTE, Armando – *Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII-XIII)...*, p. 329.

⁴⁴ CORTESÃO, Jaime – *Os descobrimentos portugueses*. Vol. 1. Lisboa: Livros Horizonte, 1975, pp: 259-261.

⁴⁵ PONTES, J. M. da Cruz – “Raimundo Lulo e o Lulismo medieval português”. *Biblos* LXII (1986), pp. 56-59.

⁴⁶ MARCILLA, Francisco José Díaz – “Los frutos del proyecto artístico luliano en el Portugal medieval”. *Mediaevalia. Textos e estudos* 34 (2015), pp. 44-45.

que continha uma comunidade doméstica, onde se tratava de diversas questões, nomeadamente de cariz político e social⁴⁷, sendo igualmente o seio de uma cultura letrada. Na corte portuguesa encontramos influências do humanismo, através dos contactos com o mundo hispânico, e a presença de obras inglesas, evidentes na livreria de D. Duarte, dado os contactos com Inglaterra através da rainha D. Filipa de Lencastre⁴⁸. Nesta corte, encontramos, ainda, figuras de monarcas que, à semelhança dos seus contemporâneos ingleses (caso do rei Eduardo III e Ricardo II de Inglaterra), evidenciam o seu interesse pela alquimia, a saber, D. Duarte e D. Afonso V.

No que respeita os soberanos ingleses, segundo Will Ogrinc, existem documentos do *Public Record Office* em Londres indicativos do interesse do rei Eduardo III em alquimia, sugerindo que o monarca teria na sua corte vários alquimistas, e que estes teriam a protecção do rei.⁴⁹ Inclusive, existe uma lenda acerca de Eduardo III ter tido Raimundo Lúlio na sua corte, tendo-o aprisionado na Torre de Londres até que este fornecesse ouro através do processo alquímico de transmutação. Também Ricardo II, neto de Eduardo III, seria um monarca com interesse nesta arte, sendo que no seu reinado, a alquimia adquiriu algum relevo nos círculos da corte, com figuras como João de Rupescissa. Em conjunto com este incremento de interesse, ocorreu igualmente a aparecimento de literatura vernacular cujos temas se centravam no oculto⁵⁰.

Relativamente à corte portuguesa, D. Duarte não só elabora um pequeno parágrafo acerca dos alquimistas em *O Leal Conselheiro*⁵¹, como segundo o levantamento efectuado por D. António Caetano de Sousa, na sua obra *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, na livreria do referido monarca consta um exemplar atribuído a Raimundo Lúlio, o *Livro da Quinta Essentia*⁵², mencionado previamente. D. Afonso V também terá sido um rei com interesse pela leitura e pela escrita⁵³, e, como filho de D. Duarte, poderá ter igualmente um gosto pela alquimia, indo de encontro com a análise que Amorim da Costa elabora no seu artigo “Alquimia em Portugal – o Rei Alphonso”, mas é imperativo que mais estudos se formem para chegar a uma conclusão clara. Para efeitos futuros explorar-se-á a hipótese de estes textos estarem atribuídos a este monarca ou a outro autor homónimo (régio ou não).

⁴⁷ GOMES, Rita Costa – *The Making of a Court Society. Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 11-12.

⁴⁸ BUESCU, Ana Isabel – “Livros e livrerias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas.”. *eHumanista* 8 (2007), pp. 151-155.

⁴⁹ OGRINC, Will – “Western society and alchemy from 1200-1500”. *Journal of Medieval History* 6, issue 1 (1980), pp. 118-119.

⁵⁰ HUGHES, Jonathan – *The rise of alchemy in fourteenth-century England...*, pp. 32-34.

⁵¹ CASTRO, M. H. L. (ed.) – *Leal conselheiro* [do rei D. Duarte]. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 147.

⁵² SOUSA, D. António Caetano de – *Provas Da Historia Genealogica Da Casa Real Portuguesa: Tiradas dos Instrumentos dos Archivos da Torre do Tombo, da Serenissima Casa de Bragança, de diversas Cathedraes, Mosteiros, e outros particulares deste Reyno*. Tomo I. Lisboa Occidental: Officina Sylviana da Academia Real, 1739, p. 544.

⁵³ GOMES, António Saul – *D. Afonso V. O Africano*. Lisboa: Temas & Debates, 2009: pp. 194-200.

Uma das opções será considerar a cedência destas obras a um não identificado rei Afonso de Portugal como forma de validar o conteúdo do texto pelo exotismo e nobreza da atribuição, privilegiando “[...] a sublimação do discurso ideológico em detrimento da procura de um reconhecimento público ou da consagração individual, visto que se optava deliberadamente pela fraude, subordinando-a à veiculação de ideias”⁵⁴.

Em ambos os tratados são evidentes as similitudes e influências exercidas pela tratadística alquímica, desde vocabulário, como o uso da terminologia (*prima mater*), simbologia, analogias, explicações acerca da coloração dos metais e respectivo simbolismo, e de teorias clássicas, designadamente a dos quatro elementos de Aristóteles⁵⁵.

Ao longo dos tratados, o autor faz diversas alusões à pureza, referindo que a matéria principal a ser utilizada seria “very pure”, o trabalho da “most pure stone” e a importância de usar materiais puros, “one of silver, very fine and pure”, “pure Fontaine water”. A importância de se encontrar num estado puro, evidente quando afirma “Take the Learned Philosophers Mercury, and let it bee purged from its malignancy and soule quality”, alia-se à necessidade de atingir a perfeição, como denota na passagem, “it wil certainly come to the highest degree of perfection”⁵⁶. Este acentuar da pureza das matérias presentes no processo alquímico é igualmente evidente nos textos de autores da época, como Bartolomeu Ânglico, na edição crítica, *De proprietatibus Rerum, newly corrected, enlarged and amended*, que afirma que o ouro deve ser limpo ao derreter e tornado puro⁵⁷.

O autor não deixa, igualmente, de descrever como esta arte é exercida, desde o espaço (o laboratório), a importância da fornalha e respectivos recipientes, como os procedimentos (a destilação) e os metais utilizados (mercúrio e enxofre). Além do local, descreve o tempo de determinados procedimentos e quais as condições ambientais mais adequadas, juntamente com a influência dos astros, “That which time works helped by the Sun and other influences”⁵⁸.

5. Alquimia e medicina.

Além da transubstanciação de metais, a alquimia visava alcançar a longevidade, a “eterna” juventude, através da produção de elixires que prolongassem a vida ou da pedra filosofal, como analisámos no capítulo precedente. Seria através do processo alquímico que se obteria este elixir que transformaria a matéria num estado de pureza,

⁵⁴ NORTE, Armando – *Letrados e Cultura Letrada em Portugal (sécs. XII-XIII)*..., p. 329.

⁵⁵ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone*..., pp. 3-14.

⁵⁶ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone*..., pp. 4-10.

⁵⁷ ANGLICUS, Bartholomaeus – *Batman vppon Bartholome his booke De proprietatibus rerum, newly corrected, enlarged and amended: with such additions as are requisite, vnto euery seuerall booke: taken forth of the most approued authors, the like heretofore not translated in English. Profitable for all estates, as well for the benefite of the mind as the bodie*. London: Thomas East, 1582, Liber XVI, p. 254.

⁵⁸ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone*..., pp. 4-5.

sendo aplicado como panaceia para purificar o corpo humano⁵⁹. Nestes tratados encontramos, igualmente, uma associação entre a alquimia e a medicina.

A partir do século XIII ocorre uma aproximação da alquimia com a medicina do Ocidente latino e, com ela, o surgimento de descrições de aparelhos de destilação em tratados médico-farmacêuticos⁶⁰. Inclusive, Vincent de Beauvais, em *Speculum Doctrinale*, reconhece a existência da alquimia e outorga-lhe relevo ao colocar esta arte no local da medicina nas Artes Mecânicas. Todavia, é apenas no final deste século e nos princípios do século XIV que se estabelece e fortalece a relação entre a alquimia e a medicina. Sobretudo a partir da leitura da obra Canon de Avicena, começam a surgir tratados médicos que incluem a ligação entre a destilação alquímica e o sangue (a decantação deste seria importante em termos de saúde, num acto semelhante à destilação). Assim, com base nas obras atribuídas a pseudo-Vilanova, Lúlio e Bacon, que realçavam as virtudes medicinais da pedra filosofal, sucede a difusão da ideia de que tanto o ouro como o sangue, ao passar no alambique (num acto semelhante ao da destilação), suplantaria todos os medicamentos, sendo por isso valioso para todas as doenças⁶¹.

O autor dos tratados atribuídos a Afonso V indica-nos que através da conversão do mercúrio em ouro, seria possível adquirir um elixir que proporcionasse força aos fracos, exuberância e saúde, “a graine of this taken into the mouth makes the party strong; the weak and feeble, it makes so lusty, that no man was ever more healthy”, sendo que o próprio processo alquímico não só outorgaria riquezas, “a vast great Treasure” como Midas, como o uso do mercúrio forneceria um medicamento perfeito, “thou hast brought it to the perfect medicine”⁶².

Similarmente, Rogério Bacon, em *Opus Tertium*, considerava a alquimia útil para o ser humano, ao ensinar a criar metais nobres e a prolongar a vida⁶³. Bacon pretendia adquirir um medicamento universal, o elixir que curaria os metais e restaurasse a saúde dos corpos das pessoas, pois um corpo seria incapaz de se decompor se estivesse em harmonia e, assim, incorrupto⁶⁴. Pseudo-Alberto Magno, em *Liber Mineralis*, ao descrever o ouro, também indica os usos medicinais deste metal, no tratamento do

⁵⁹ HEIDUK, Mathias – “A quest for longevity? A new approach to the earliest testimonies of medieval alchemy”, *Micrologus* XXVI (2018), p. 227.

⁶⁰ THOMAS, Nicolas; MOUREAU, Sébastien – “Laboratories and Technology: Alchemical Equipment in the Middle Ages”. In BURNETT, Charles; MOUREAU, Sébastien (eds.) – *A cultural History of Chemistry. In the Middle Ages*. Vol. 2. London: Bloomsbury Academic, 2021, p. 74.

⁶¹ FORSTER, Regula; MANDOSIO, Jean-Marc – “Culture and Science: Alchemy’s Scientific Contexts and Critiques”. In BURNETT, Charles; MOUREAU, Sébastien (eds.) – *A cultural History of Chemistry ...*, pp. 109-115.

⁶² AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone ...*, pp. 9-15.

⁶³ BACON, Roger – *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon*. Ed. A. G. Little. Aberdeen: The University Press, 1912, pp. 46-47.

⁶⁴ ALLEN, Meagan S. – *Roger Bacon and the Incorruptible Human...*, pp. 55-57.

coração, da melancolia e de outras doenças⁶⁵.

No procedimento de modificar o elixir já completado, o autor indica que são necessários cuidados específicos, incluindo purgação da mistura de mercúrio com ouro por *aqua fortis* (ácido nítrico). Esta recomendação encontra-se em conformidade com a teoria de Pseudo-Geber, datada do século XIII, que consiste na mistura de sal amoníaco com *aqua fortis*, para a aquisição de ouro potável⁶⁶. Pseudo-Arnaldo de Vilanova em *Liber de Vinis* salienta a importância da acção do ouro no vinho, que o tornaria num medicamento fortalecedor do coração, purificaria o corpo e a alma e retiraria a corrupção, preservando a juventude, de acordo com os objectivos da alquimia⁶⁷. Bartolomeu Ânglico, na sua obra *De proprietatibus rerum*, também exalta as virtudes medicinais do ouro, num capítulo dedicado a este metal, indicando a possibilidade de tratar doenças como a lepra e “outros demónios”⁶⁸.

Segundo Michela Pereira, estes “alquimistas do elixir” desenvolveram a ligação entre a alquimia, a medicina e a filosofia natural, que Bacon exaltou como sendo línguas diferentes que ensinam a mesma doutrina. Mais tarde, deu origem à aplicação do termo “*mother of all medicines*” ao elixir fabricado pelos alquimistas⁶⁹.

6. A presença da religião.

Durante os séculos XII e XIII, época de importação e tradução de obras alquímicas para o Ocidente europeu, os tradutores destes textos herméticos explicaram a nova linguagem alquímica através de termos aristotélicos. Com efeito, Ingrid Lindberg atenta que se tornou comum justificar a prática desta arte em termos teológicos, utilizando metáforas e símbolos cristãos para descrever esta disciplina⁷⁰, algo que veremos nos textos atribuídos ao monarca português.

Nos tratados atribuídos a Afonso V também encontramos uma grande presença da religião, principiando por o autor considerar o trabalho alquímico divino, “Divine worke”. Noutros momentos louva Deus, “the great God is by me prayesd”, inclusive na última linha do segundo tratado, quando menciona a obtenção do ouro mais sublime, “For which the Lord be praised”. Durante o processo alquímico (designadamente a transmutação), o autor faz uma menção a Deus, indicando que se seguirmos os passos

⁶⁵ MAGNUS, Albertus – *Book of Minerals*. Trans. Dorothy Wyckoff. Oxford: Clarendon Press, 1967, Book IV, p. 229.

⁶⁶ KAUFFMAN, George B. – “The Role of Gold in Alchemy. Part II...”, p. 74.

⁶⁷ VILLANOVA, Arnaldus de – *The Earliest Printed Book on Wine. Now for the First Time rendered into English and with an Historical Essay*. Ed. H. E. Sigerist, New York: Schuman's, 1943, pp. 36-37.

⁶⁸ ANGLICUS, Bartholomaeus – *Batman vpon Bartholome his booke De proprietatibus rerum...*, Liber XVI, p. 254.

⁶⁹ PEREIRA, Michela – “Projecting Perfection. Remarks on the origin of the «Alchemy of the Elixir»...”, p. 85-87.

⁷⁰ LINDBERG, Ingrid Malm – “The Revival of Alchemy: The Cumulative Creation of a Tradition”. In VESTRUCCL, Andrea (ed.) – *Beyond Babel: Religion and Linguistic Pluralism*. Cham: Springer, 2023, p. 230.

indicados no tratado, conseguiremos separar os elementos, tendo sucesso graças a Deus, “thankes be to God”. E que este processo da transmutação não é uma falácia, que houve sucesso e o autor é testemunha disso, tendo tido “the reward” e que, por isso, “I prayesd and blesse God, which gave me sufficient of knowledge, sciences, riches, honour and a state, which let me never forget”. Além destes actos de gratidão a Deus, considera a quintessência um pó divino, “Divine powder”, indicando que esta é a primeira substância que tem a possibilidade de fazer bem a todos. Uma matéria que antes da transmutação não teria qualidade, porém, ao ser aplicada ao Ouro, retira a substância que permite converter outras “coisas” neste metal, e, aplicada ao ser humano, outorga-lhe saúde⁷¹.

Rogério Bacon, em *Speculum Alchemiae*, também refere um elixir que aperfeiçoa metais e corpos, salienta a importância do ouro, da perfeição e da pureza na alquimia, indica as cores dos metais e respectivo simbolismo, a relação entre a natureza e o trabalho do alquimista, que é artificial, pois pretende imitá-la. Em particular, o capítulo VII, dedicado à medicina, que explicita o uso da alquimia num corpo imperfeito, termina com “for which our wondrous God is eternally to be praised”⁷². Este último capítulo assemelha-se bastante à última página do segundo tratado atribuído a Afonso V, não só devido à explicação de como replicar a panaceia da pedra filosofal (com respectivos ingredientes e receptáculos), como pela expressão final onde o autor também louva Deus, “For which the Lord be praised”⁷³.

Considerações finais.

A alquimia não se dedicava somente à procura pela obtenção de metais preciosos, especificamente no que respeita o seu valor monetário. A sociedade medieval encontrava-se marcada pelas doenças contagiosas, pela presença acentuada da religião e respectivos valores, onde o comportamento das pessoas tanto as poderia direccionar à salvação, como ao pecado. Também o corpo é alvo destas noções, visto que a população deveria seguir os preceitos indicados pela Igreja. Tendo em consideração estes aspectos, bem como o facto de o corpo reflectir o estado da alma humana, e a ausência de um equilíbrio nos humores ser indicativo de doença, corrupção e impureza, verificamos que a alquimia procurou obter uma solução. Esta teria a forma de uma substância, que permitisse contornar os referidos sintomas e aperfeiçoar o ser humano. Assim, a perfeição, incorrupção, saúde e pureza seriam os ingredientes que levariam ao prolongamento da vida. Para tal, ocorre uma vasta procura pela quintessência, pelo

⁷¹ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone...*, pp. 6-15.

⁷² BACON, Roger – *The Mirror of Alchemy*. Philadelphia: Dalcassian Publishing Company, 2020, pp. 15-16.

⁷³ AFONSO V – *Five treatises of the philosophers stone...*, p. 15.

fabrico do elixir que propiciasse estas qualidades aos humanos, numa ligação entre a alquimia, a medicina e a farmacopeia. E sem desconsiderar a importância de alguns metais, designadamente o ouro, que teria propriedades benéficas ao nível da medicina e cuja simbologia o remete, igualmente, para o campo da “eterna” juventude.

Ao mesmo tempo, a alquimia parece ter caminhado numa época onde o cristianismo prevalecia, com praticantes pertencentes a ordens religiosas e com devotos que aproximaram esta arte ao mundo cristão. A existência destes canónicos interessados no estudo desta arte, e na consequente redacção de textos sobre esta temática, ligando-a a outras áreas do saber, como a mineralogia, filosofia natural e medicina, demonstra que a alquimia pôde subsistir numa sociedade predominantemente cristã. Ainda que existissem indivíduos que desconsiderassem esta prática, num primeiro momento não parece ter havido uma condenação ao seu exercício.

Não obstante, a literatura alquímica latina medieval é composta fundamentalmente por obras de autoria anónima atribuídas a figuras prestigiadas da época – consideradas autoridades, cuja finalidade principal seria validar o conteúdo desses mesmos textos. Um dos casos mais evidentes são os escritos apócrifos de Raimundo Lúlio, estando uma destas obras presente na livraria de D. Duarte. Esta escolha de abandono da própria autoria em detrimento da sua atribuição a figuras ilustres da época poderá ser também o caso dos tratados do monarca português.

Os tratados alquímicos atribuídos a Afonso V são exemplares, onde o divino não deixa de estar presente. Principiando com a descrição de uma receita para a produção da pedra filosofal, como o espaço, utensílios e matérias-primas, os tratados atribuídos a este monarca têm igualmente presente uma componente de medicina, na produção de um medicamento e/ou de um elixir que propiciasse saúde, e uma forte ligação à religião, com diversas passagens alusivas a Deus. São, igualmente, evidentes as influências e as similitudes entre estes tratados e os textos redigidos pelos principais autores alquímicos da Europa medieval, tendo presente, não só as teorias alquímicas, como também o papel do ouro, a presença da religião e de outras áreas do saber, nomeadamente a medicina. No seio de uma corte marcada pelo interesse na cultura literária, estas obras demonstram, igualmente, o gosto do monarca pela alquimia, algo que poderá ter sido herdado de D. Duarte, mas também dos contactos da dinastia de Avis com os monarcas ingleses, que partilham os mesmos interesses.

PARTE III

A religião e a economia: gerir, negociar e pagar

Entre lo material y lo simbólico: *La gestión femenina del patrimonio y las donaciones religiosas en la Cantabria Bajomedieval*

Laura López de Leiva¹

Resumen

El estudio de la mujer y su patrimonio en el entramado urbano bajomedieval revela importantes conexiones con el mundo de lo religioso y, concretamente, con el recuerdo del difunto y la salvación del alma. Esta preocupación es apreciable en la abundante documentación que ha quedado preservada en el Archivo de la Catedral de Santander y en el Monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán, ambos en Cantabria (España).

El análisis de estos testimonios desde una perspectiva de género contribuye a conocer el papel que tuvieron las mujeres en la gestión patrimonial dentro los núcleos familiares y a comprender los lazos que las unían a las diferentes iglesias, parroquias y/o monasterios. Nuestra propuesta consiste en un estudio de caso centrado en el territorio de la actual Cantabria durante la Baja Edad Media. El objetivo es, en primer lugar, conocer las motivaciones detrás de las donaciones, mandas testamentarias, y demás documentación en la que las mujeres aparecen como actrices principales; segundo, valorar el impacto material y/o simbólico que tuvo para ellas y su patrimonio; el tercer objetivo es identificar las labores religiosas efectuadas en el nombre de las donantes; por último, comprender qué requisitos establecían las mujeres en estos intercambios patrimoniales.

.

Palabras clave

Mujeres; Donaciones; Parroquias; Patrimonio; Cantabria.

¹ Universidad de Cantabria (España). Este estudio se ha elaborado en el marco del Programa de Personal Investigador en Formación Predoctoral "Concepción Arenal" de la Universidad de Cantabria.

Between the material and the symbolic: some considerations on the links between women's management of heritage and the parishes of Late Medieval Cantabrian villages.

Abstract

The study of women and their heritage in the Late Medieval urban fabric reveals important connections with the religious world and, specifically, with the remembrance of the deceased and the salvation of the soul. This concern can be seen in the abundant documentation preserved in the archives of Santander Cathedral and the Monastery of Santa Catalina de Monte Corbán, both in Cantabria (Spain). The analysis of these testimonies from a gender perspective contributes to the understanding of the role that women played in the management of heritage within the family nuclei and to the understanding of the ties that linked them to different churches, parishes and/or monasteries. Our proposal consists of a case study centred on the territory of present-day Cantabria during the Late Middle Ages. The objective is, firstly, to know the motivations behind the donations, testamentary mandates, and other documentation in which women appear as main actors; secondly, to assess the material and/or symbolic impact on them and their heritage; thirdly, to identify the religious work carried out in the name of the donors; and finally, to understand what requirements the women established in these patrimonial exchanges.

Keywords

Women; Donations; Parishes; Heritage; Cantabria.

Introducción.

El papel concedido a las mujeres durante época medieval manifiesta la importancia que estas tuvieron en el núcleo familiar, siendo participes directas de la conformación y crecimiento de los mismos. A pesar de ello, la dependencia femenina a los varones parece haber sido aceptada como un mantra por una parte importante de la primera historiografía en torno a la Historia de las Mujeres en época medieval. No obstante, un examen más cercano de las fuentes revela una realidad distinta en lo que respecta a la gestión de los bienes, tanto muebles como inmuebles, que de alguna manera estuvieron

asociados a las mujeres o a sus allegados, ya sea por propiedad o por administración², en las villas cantábricas³ y, en general, en el contexto castellano⁴.

Ante este escenario, y sin perjuicio de lo anterior, la función que las mujeres debieron desempeñar, tanto dentro como fuera del ámbito familiar, hace necesario analizar algunas de las conexiones que estas mujeres tuvieron con las iglesias y parroquias en los territorios de la actual Cantabria (España), teniendo presentes tres ejes que marcarán el porvenir y la capacidad de acción que, de manera intrínseca, tendrán las mujeres. Así, resulta fundamental considerar el género – elemento transversal a toda la sociedad que somete a las mujeres a una posición subordinada y de eternas “menores de edad” dependientes de la autoridad del varón en aquellas prácticas que tengan repercusión a nivel público-jurídico⁵ –; la posición social – entendida desde un punto de vista estratigráfico a la propia sociedad y jerárquico en el seno familiar –; y, por último, el estado civil – el papel desempeñado por mujeres solteras, casadas y viudas ayuda a poner de manifiesto las oportunidades, o la falta de ellas, que tuvieron cada una de estas mujeres en relación con las normas sociales⁶.

La diversidad de contextos que identificamos en la documentación del siglo XV⁷ vinculados con las medidas adoptadas por parte de las mujeres, refleja el empeño que, como guardianas del patrimonio familiar, albaceas de sus derechos y sus obligaciones, mantuvieron con el objetivo de proteger, tanto desde un punto de vista material, sus

² Los testamentos y mandas piadosas han suscitado el interés de los investigadores en los últimos años, con un enfoque particular en los casos femeninos. Esto ha resultado en un incremento significativo de los estudios femeninos y, en última instancia, en el conocimiento sobre los bienes que poseían en vida. Estudios concretos como en el mundo gallego por Miguel García-Fernández, María del Carmen García Herrero para el caso zaragozano o *Equip Broida* para el mundo catalán son algunos de ellos.

³ El estudio del mundo urbano muestra el propio funcionamiento de la sociedad que habita en estos lugares. Así, trabajos como los realizados por María Álvarez Fernández o Beatriz Arízaga Bolumburu revela importantes hitos sobre el norte peninsular.

⁴ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Mujeres en el mercado medieval de bienes raíces (León y Castilla)”. In JIMÉNEZ RAYADO, Eduardo (ed.) – *Espacios de la mujer en la península ibérica medieval*. Madrid: Sílex, 2022, pp. 95-114.

⁵ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel del – “Los espacios del trabajo femenino en la Castilla del siglo XV”. *Studia Histórica. Historia Medieval* 26 (2008), pp. 63-90, p. 71.

⁶ CARVAJAL DE LA VEGA, David – “La mujer castellana a fines de la Edad Media: una firme defensora del patrimonio familiar”. In SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel; ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz; ANDRADE, Amélia Aguiar (eds.) – *Ser mujer en la ciudad medieval europea*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 119-137, p. 121.

⁷ Los registros documentales empleados en la elaboración de esta investigación tienen dos orígenes en lo que se refiere a depósito y origen documental: por un lado, el Monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán (Cantabria, España) y, por otro lado, el Archivo de la Catedral de Santander (Cantabria, España). Ambos fondos contienen un número significativo de documentos vinculados a lo que podríamos denominar “gestión o administración patrimonial” de particulares y, más concretamente, nos reflejan los lazos que se crearon entre las iglesias, parroquias o monasterios de los territorios circundantes y los individuos que habitaron en la región durante el siglo XV, destacando especialmente la presencia de nombres femeninos en ellos. A este respecto, cabe incidir que la rica documentación no solo nos informa sobre los intercambios patrimoniales, sino que aporta datos sobre la ubicación de los mismos, las motivaciones tras las entregas, los terrenos colindantes, las personas o instituciones a las que pertenecían, el origen de las propiedades con las subsiguientes redes familiares que podemos identificar, etcétera.

propiedades⁸, como desde una perspectiva espiritual, la salvación de sus almas y la de aquellos bajo su cuidado⁹.

En relación con esto, vamos a llevar a cabo nuestra aproximación y, por lo tanto, el presente estudio desde una cuádruple perspectiva que, en esencia, está interconectada por el contenido de los documentos analizados y las relaciones que existen entre cada una de las partes que aquí se exponen. Por esta razón, comenzaremos examinando las motivaciones que se encuentran tras los intercambios patrimoniales que realizan estas mujeres. Por otro lado, será necesario evaluar el impacto material y/o simbólico que esto tendrá sobre ellas; en este sentido, será crucial ir más allá del intercambio monetario que puede implicar la entrega de una propiedad y analizar qué representa la “pérdida”, de los bienes donados y qué papel desempeñaba en la vida cotidiana de la donante. Paralelamente, en lo que respecta a los legados píos, una de las tipologías documentales más destacadas en este estudio, conllevará la ejecución de ritos y actividades religiosas, tanto para la donante como para aquellos a quienes tiene a su cuidado espiritual; estas prácticas no solo exhiben particularidades según el valor monetario de los legados, sino que también involucran peticiones especiales que enriquecen el tejido simbólico y ritual de dichas donaciones. Finalmente, es importante destacar las condiciones que estas mujeres imponían a la donación de sus bienes, los requisitos no se limitaban únicamente a aspectos religiosos, sino que, en ciertas ocasiones, también afectaban a otros miembros de la familia o incluso al prior y los frailes del monasterio o iglesia receptores de los bienes.

Con el propósito de delimitar el marco de estudio, en el transcurso de la investigación, se ha optado por abordar en exclusiva los espacios parroquiales y episcopal. Esta selección nos brinda la oportunidad de ahondar de manera específica en la gestión patrimonial a una menor escala, lo cual permite comprender el interés que pudieron despertar estos centros sobre la propia sociedad y, en concreto, sobre las mujeres mencionadas en las fuentes documentales.

Antes de adentrarnos en el caso cántabro es pertinente realizar dos breves aclaraciones en cuanto a la gestión de propiedades, tanto muebles como inmuebles, por parte de las mujeres: en el momento en el que se constituye el matrimonio, será el varón el que asuma la competencia de gestión de los bienes conyugales que se han conformado con motivo de las nupcias con independencia del origen femenino de los mismos¹⁰; no obstante, cabe reseñar que, en ocasiones, los bienes que son entregados a las parroquias o iglesias no pertenecen a la unidad matrimonial estrictamente, sino que se encuentran a nombre de ellas exclusivamente. En segundo lugar, la

⁸ CARVAJAL DE LA VEGA, David – “La mujer castellana a fines de...”, p. 124.

⁹ CASTRILLO CASADO, Janire – “Las buenas mujeres a finales de la Edad Media. Reconstrucción de un modelo a partir de las fuentes vascas”. *Raudem: revista de estudios de las mujeres* 7 (2019), pp. 1-21, p. 18.

¹⁰ ARIAS BAUTISTA, María Teresa – *Violencias y mujeres en la Edad Media castellana*. Madrid: Castallum, 2007, pp. 519-520.

introducción de las cláusulas de consentimiento masculino – independientemente de si provienen del esposo u otro integrante de la familia – no las encontraremos de manera generalizada hasta llegado el siglo XV y como resultado de un proceso sistemático de restricción de la capacidad de las mujeres para tomar decisiones y administrar sus bienes materiales¹¹.

1. Las Motivaciones.

Como ya hemos adelantado, la identificación de nombres femeninos en la documentación nos conduce a la inevitable pregunta de ¿quién era el propietario? A este respecto cabe señalar que, de forma mayoritaria en la documentación examinada, se recoge el nombre del titular de los bienes de la siguiente manera en caso de un único titular “yo la dicha Marya Ochoa de Çeuallos de mi buena voluntad e syn premia alguna e non enduzida nin falagada mas de mi propio absoluto moto aprueuo e confirmo e do por buena e leal e verdadera la dicha donaçion [...]”¹² o, en el supuesto de un matrimonio, los dueños “commo yo Gutierre Diaz de Çevallos e yo donna Maria Ochoa de Çevallos, su muger”¹³. La inclusión de las mujeres como propietarias o copropietarias evidencia la presencia femenina activa en el mercado de bienes patrimoniales; esto implica que ellas también asumen una responsabilidad judicial en las transacciones asociadas con parroquias o iglesias, lo cual contribuye a respaldar la hipótesis de que la colaboración femenina fue fundamental en la evolución de la sociedad feudal¹⁴. Asimismo, es importante resaltar la presentación del origen patrimonial de los bienes traspasados “do en justa e pura donaçion [...] todo quanto yo he e heredo de parte de Juana Garci, mi madre, asy por herençia commo donaçion”¹⁵, no siendo posible establecer una vinculación directa entre el origen femenino de las propiedades y su referencia en la documentación, ya que se observa un equilibrio entre las menciones a hombres y mujeres como anteriores poseedores de los mismos¹⁶.

Abordar las motivaciones que llevaron a estas mujeres a desprenderse de sus posesiones implica plantear un doble escenario, que, en términos generales, puede

¹¹ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Mujeres en el mercado medieval...”, p. 112.

¹² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán (1299-1587)*. Vol. I-II. Santander: Fundación Marcelino Botín, 2001, doc. 268.

¹³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 262.

¹⁴ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Mujeres en el mercado medieval...”, p. 98.

¹⁵ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 110.

¹⁶ Quienes fueron los dueños de los bienes entregados a las iglesias o al Monasterio de Santa Catalina suelen tienden a tener lazos de sangre con la mujer que realiza la donación: “que do en donadio e en pura e justa donaçion [...] por herençia de Gonçalo Perez de La Lonba e Mary Gomez, que fue su muger, defuntos, que Dios perdona, mis mis (sic) padre e madre”. TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 157. Esto nos incita a pensar que las redes conformadas por los grupos familiares apoyaron que las mujeres heredaran de sus progenitores con cierta asiduidad. SOLORZANO TELECHEA, Jesús Ángel – “La villa de las «dueñas honradas»: la condición de las mujeres en el Santander medieval”. *Edades: revista de historia* 5 (1999), pp. 23-46, p. 32.

dividirse en un primer grupo relacionado con la venta de bienes a cambio de una cuantía económica fija. El segundo grupo, más numeroso en documentos, se refiere a las donaciones destinadas a sufragar los gastos asociados con la realización de rezos, oraciones por la salvaguarda del alma u otras prácticas litúrgicas encargadas por el donante o sus familiares como disposiciones finales ante el fallecimiento de las donantes o de uno de los miembros de la unidad familiar¹⁷.

En 1473 Elvira Ruiz de La Llanilla, viuda de Rodrigo de La Llanilla, realiza una venta al Monasterio de Santa Catalina de una heredad y prado “que es en los prados de La Massandina, o dizen Molleda”¹⁸ cercado por sus lados “de vna parte, prado de Juan de Monpiad; e de la otra parte, de vos los dichos prior e frayres, e de las otras dos partes, exidos”¹⁹ a cambio de trescientos maravedís de moneda usual. La transacción que aquí recogemos no solo beneficiará las arcas de la viuda, sino que también permitirá a los frailes del monasterio eliminar las fronteras físicas que separaba la propiedad que con anterioridad les pertenecía y la ahora entregada por Elvira Ruiz.

Unos meses más tarde, en julio del mismo año, localizamos nuevamente a Elvira Ruiz en la documentación, esta vez traspasando un haza de prado en La Masandina el cual “viendo (sic) a vos el padre prior e frayres del monesterio de Santa Catalina de Coruan”²⁰ teniendo como delimitaciones “de la vna parte, faza (sic) el nordeste, prado de Pero Perez de La Llanilla; e de la otra, el vendaua, prado de Ruy Gutierrez de Sant Migel (sic); e enfruenta de amas (sic) partes en el exido del rey”²¹. En esta ocasión, la suma monetaria a entregar por el prior asciende a “mil maravedís desta moneda vsual que seys cornados fazen vn maravedi”²². De acuerdo con los terrenos vendidos por Elvira Ruiz en estas dos ocasiones, podemos inferir que, a pesar de su viudez, ella conservó el control de los inmuebles y objetos registrados a su nombre, dando origen a una sucesión de intercambios que, en teoría, se asociaban exclusivamente a los varones o cabeza de familia²³.

Con respecto a las ventas a instituciones religiosas a lo largo del siglo XV, no solo las viudas recurrirán a esta medida, sino que también se localizan ejemplos de la actuación conjunta de la pareja conyugal en operaciones de compraventa. En 1475 Juan Gutiérrez de Mompía junto con su mujer, María Fernández de Sala, venden dos pedazos de prado al Monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán. En este caso, la tenencia de los bienes tiene su origen en una donación efectuada por “Pero Perez de

¹⁷ HAINDL, Ana Luisa – “La muerte en la Edad Media”. *Historias del Orbis Terrarum* 1 (2009), pp. 104-206, p. 125.

¹⁸ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 257.

¹⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 257.

²⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 258.

²¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 258.

²² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 258.

²³ SOLORZANO TELECHEA, Jesús Ángel – “La villa de las «dueñas honradas»...”, p. 38.

La Llanilla, hijo de Gonçalo Perez”²⁴, tío de Juan Gutiérrez, que había realizado “justa e pura donaçion [...] a vos Juan Gutierrez de d’Orejo, mi sobrino, e a Maria Ferrandez de Sala, vuestra mujer”²⁵; sin embargo y a pesar de ser una donación conjunta a los dos integrantes del matrimonio, ella va a realizar la venta en virtud de la autorización y licencia que le ha concedido su cónyuge “para que podades comigo (sic) otorgar todo lo que en esta carta sera contenido”²⁶.

Sin duda, el Monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán se transforma en una entidad económica autónoma, con capacidad de desempeñar un papel activo en la economía local, no limitándose únicamente a su función original como centro religioso o de culto destinado exclusivamente a propósitos espirituales.

De forma paralela, las donaciones femeninas a los centros religiosos se van a ir sucediendo a lo largo de todo el siglo. El componente espiritual que podemos destacar de las mismas se encuentra estrechamente ligado con un complejo mundo de creencias entre las que el miedo a la muerte y la redención del alma ante el Juicio Final van a tener un papel destacado²⁷. Esto nos conduce a llamar la atención sobre toda una serie de frases rituales que van a aparecer de manera reiterativa en la documentación vinculada los legados píos y que, en su conjunto, nos hablan de una preocupación por la salvaguarda de sus “anymas”: “dar gloria a my anyma quando desta presente vida partire”²⁸, “de nuestras propias voluntades agradablemente e syn premia alguna e por servicio de Dios nuestro senore reparación de nuestras animas”²⁹ o “por que sean tenuto (sic) de rogar a Dios por el alma del dicho...”³⁰ Es conveniente recalcar como el nivel social de las donantes se puede vislumbrar por la introducción de fórmulas más elaboradas tales como “primeramente encomiendo mi alma a Dios que la creo e la redemmio por su preciosa sangre e a la Uirgen gloriosa Sancta maría, su madre, e a toda su corte çelestial”³¹ o “a seruiçio et a referençia de Nuestro Sennor Dios e de la vien aventurada Virgen Maria, su madre, e de la gloriosa virgen Santa Catalina e del vien aventurado glorioso Sant Geronimo”³².

El uso del plural tiende a ser habitual en las fuentes documentales al incluir entre las cláusulas de la donación diversos nombres asociados a las donantes “por mi alma

²⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 266.

²⁵ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 266.

²⁶ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 266.

²⁷ Sobre las actitudes ante la muerte de época medieval pueden resultar de interés los trabajos de María Luisa Bueno Domínguez *Espacios de vida y muerte en la Edad Media* – Zamora: Samuret, 2001 y Julia Pavón Benito (BALDÓ ALCOZ, Julia; GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Ángeles; PAVÓN BENITO, Julia – “Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos en los protocolos notariales navarros”. *Hispania: Revista española de historia* 65/219 (2005), pp. 155-225).

²⁸ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander* (ss. XII-XVI). Santander: Fundación Marcelino Botín, 1994, doc. 355.

²⁹ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 333.

³⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 145.

³¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 79.

³² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 244.

e de Mari Ferrandez, mi tia”³³; no obstante, cuando se trata de la actuación femenina como albaceas del patrimonio de, por ejemplo, su marido, se da el paso al singular y se especifica que entregan “todo lo que que el dicho Iohan Gonzalez Guerra, mi marido, que Dios aya, avia e heredaua e le pertenesçia en qual quier manera en los ligares de Cabres e Cruzenno e en sus términos e de cada vno dellos asy heredades labradas commo por labrar, e prados e seturas e montes e arboles con fruto e syn fruto”³⁴. No deja de ser llamativo como muchas de ellas tuvieron que asumir el rol de cabeza de familia para suplir la falta de su cónyuge ante su temprana muerte³⁵, ocasionando todo un conjunto de documentos en los que estas viudas, buenas y honradas, tendrían la responsabilidad de atender los últimos deseos espirituales de sus difuntos esposos³⁶.

De manera análoga, en ciertas situaciones, la motivación que impulsaba a estas mujeres era la de desempeñar el papel de administradoras de los bienes de otros miembros de la familia a su cargo, tal como lo hizo María Gutiérrez de Quijano, viuda de Gonzalo Pérez Bernabe, quien, en 1422, actúa “en nombre de Juan e Juana, mis nietos, fijos de Die Gutierrez de la Llana e de Mençia Poyz, su muger, que Dios perdona”³⁷. Este rol ocupado por las mujeres de las villas de la actual Cantabria no debe resultarnos extraño, considerando el notable porcentaje de viudas jóvenes que debieron manejar y gestionar tanto los bienes registrados a su nombre³⁸, con la intención de donarlos a diversas instituciones a la que estuvieron ligadas ellas mismas o sus parientes.

Con todo, no podemos obviar que las mujeres de las villas cantábricas no obraron exclusivamente en nombre de otros, sino que también donaron en su propio nombre a Santa María de Monte Corbán. Uno de estos casos lo encontramos en el testamento de Yllana Fernández, mujer de Juan Fernández de Secada, quien, en enero de 1421, “estado en mi sano entendimiento, e en mi sana memoria a tal qual Dios touo por bien de me lo dar”³⁹ y destacando la fugacidad de la vida “temiendo la muerte, que es cosa natural, la qual ninguno non puede fuyr nin escusar”⁴⁰ decide establecer sus últimas voluntades. Ante tal premisa, Yllana Fernández solicita que “mis mandas e exequias de mi muerte quantas en este mi testamento se contiene todo pagado e cumplido que todos los mis bienes [...] lo herede el dicho monesterio de Sancta

³³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 65.

³⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 245.

³⁵ PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María – “Mujeres liberadas de la tutela masculina: de solteras y viudas a fines de la Edad Media”. *Cuadernos Kòre* 2 (2010), pp. 31-54, p. 35.

³⁶ CRUCHAGA CALVIN, María Jesús – “Ser mujer en el Santander bajomedieval”. In SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel; ARÍZAGA BULUMBURU, Beatriz; ANDRADE, Amélia Aguiar (eds.) – *Ser mujer en la ciudad medieval europea*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 251-270. p. 258

³⁷ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 89.

³⁸ SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel – *Santander en la Edad Media. Patrimonio, parentesco y poder*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002, p. 422.

³⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 79.

⁴⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 79.

Catherina e los sus frayles para siempre iamas”⁴¹ con el fin de que “rueguen a Dios por mi alma”⁴².

Ejemplo de similares circunstancias se localiza pasados sesenta años en la Iglesia Colegial de los Cuerpos Santos de San Emeterio y San Celedonio de Santander, cuando, en septiembre de 1484, Elvira González “dono y fago donaçion y traspassaçion perpetua non renonçiabile a vos los sennores prior e cabildo”⁴³ a cambio de que los integrantes actuales y futuros del cabildo realicen anualmente una serie de misas y ceremonias en su honor.

Como consecuencia y como hemos podido ejemplificar, la causa o motivaciones tras la donación son de diversa naturaleza a pesar de tener un componente común. Sin embargo, las circunstancias que rodean cada donación presentan variaciones asociadas a la posición social, el origen patrimonial de la donación, y los eventos que la motivaron: no es igual la actuación de una mujer como “cabeçaleras”⁴⁴ que transferir los bienes por sus propios intereses o los de su familia, dada la carga simbólica y familiar significativa que conlleva⁴⁵.

2. El impacto simbólico y/o material sobre el patrimonio femenino.

Explorar las implicaciones de la entrega de bienes patrimoniales femeninos a instituciones eclesiásticas durante la Baja Edad Media no solo requiere un examen de la dimensión económica, sino que implica el análisis de los aspectos sociales y religiosos que rodean esa práctica. La transferencia de propiedades no solo alteró la estructura financiera de las mujeres, sino que también desempeñó un papel esencial en la configuración de las dinámicas familiares de la Cantabria en el siglo XV. Este fenómeno no solo representó cambios palpables en la distribución de la riqueza, sino

⁴¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 79.

⁴² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 79.

⁴³ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 355.

⁴⁴ CRUCHAGA CALVIN, María Jesús – “Ser mujer en el Santander bajomedieval...”, p. 257.

⁴⁵ El análisis de los testamentos femeninos ha evidenciado una tendencia a legar a hijas, sobrinas, nietas, etcétera u otras mujeres del círculo cercano a la familia toda una serie de bienes, por lo general de dimensiones reducidas por su propia naturaleza, que serán incluidos entre los bienes de ajuar de las futuras novias. Estos elementos que, frecuentemente, son de escaso valor económico, contienen una gran carga sentimental y ha supuesto su transmisión entre diferentes generaciones por la carga emocional dada por las propias mujeres. De igual modo, se ha interpretado como una muestra de afecto que se tenían entre ellas y, por ello, debían conservar el objeto para las futuras generaciones como parte de la herencia femenina. La presencia de legados exclusivamente femeninos en las fuentes, junto con la consideración de las mujeres de la Cantabria medieval hacia las integrantes femeninas de su linaje al realizar donativos a instituciones religiosas, sugiere una preocupación más allá de las obligaciones familiares por el bienestar espiritual de los difuntos. CABRERA SÁNCHEZ, Margarita – “La dote en Córdoba a finales de la Edad Media”. *IFIFE* 9 (1993), pp. 91-116. CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo – “El ajuar doméstico y personal de las mujeres en la sociedad urbana andaluza de siglo XV”. In DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco (coords.) – *Las mujeres en la Edad Media*. Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2013, pp. 77-114.

que también influyó en la interpretación de lo espiritual con respecto al valor dado a las posesiones por parte de las mujeres.

El simbolismo inherente a la donación se concentra en el acto mismo de renunciar a la propiedad. La cesión efectuada por parte de las mujeres no solo se limita a una transferencia material, sino que se eleva a un plano simbólico donde el valor económico trasciende lo meramente material con su equivalente en el recuerdo y salvación del alma⁴⁶. Aunque dista de ser una transacción comercial convencional, la gratificación se manifiesta a través de la realización de misas u otro tipo de actos litúrgicos tales como “e escuejo mi sepultura e mando enterrar el mi cuerpo en el monesterio de Sancta Catherina de Monte Corban”⁴⁷. Así, el hecho de donar se convierte en un gesto cargado de significado, donde la espiritualidad y la devoción se entrelazan, creando una conexión entre la acción de desprendimiento y la expresión de fe a través de las ceremonias religiosas.

En este contexto, es pertinente tratar la cuestión de los bienes “perdidos” en favor de la salvación. En esencia, estas contribuciones tienen la finalidad de respaldar las plegarias destinadas a la redención de las personas mencionadas en la donación y/o aquellas por las cuales se solicitan las oraciones. Sin embargo, las mujeres que actúan como albaceas de estas donaciones no poseen un título de propiedad pleno, sino que funcionan como intermediarias transaccionales⁴⁸. Por ejemplo, en el caso de un fallecimiento, se les entrega un inmueble que se dona rápidamente en nombre del difunto a una parroquia o iglesia concreta, no estipulando si esta ha sido elegida por el fallecido o no. En este proceso, la mujer receptora del legado ejerce únicamente como donante en términos documentales.

Sancha González de Gajano será un claro ejemplo de esto: en nombre de su difunto esposo realiza una donación a Santa Catalina de Monte Corbán de una huerta ubicada en La Llanilla “segund que Gonçalo Perez e yo commo su heredera lo aviamos e heredamos”⁴⁹. En tanto que la viuda Juana Gutiérrez de Cabarga “de oy dia en adelante vos entrego la tenencia, real e corporal, e propiedad e sennorio, çeuil e criminal, real e corporal, de todo lo suso dicho e con efecto vel casi, e me parto e quito de toda la voz e derecho e propiedad que yo a ellas aya podría aver”⁵⁰. Ambos casos nos presentan dos realidades encontradas de cesión o pérdida patrimonial: la de una viuda que, como apoderada testamentaria, realiza la transferencia al monasterio

⁴⁶ HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio – “El cuidado del alma y otros cuidados en las cartas de aniversario del cabildo de los clérigos de Cuéllar en el siglo XIV”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III Historia Medieval* 29 (2016), pp. 377-399, p. 379.

⁴⁷ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 79.

⁴⁸ GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel – “Patrimonio, memoria y religiosidad medievales más allá de la Edad Media. Las mujeres en el Tumb Viejo Becerro de los dominicos de Pontevedra (Galicia)”. *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales* 10 (2015), pp. 17-38.

⁴⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 145.

⁵⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 248.

debido a la consideración de la misma como una mujer honrada y respetable que puede llevar a término los deseos de su difunto marido⁵¹ y, por otro lado, una viuda que actúa en su propio nombre⁵².

En un escenario opuesto, encontramos el matrimonio conformado por Juan Fernández de Pámanes y Catalina Ruiz de Escalante, los cuales como unidad patrimonial conjunta realizan una donación a Santa Catalina en la que sí se puede percibir la pérdida en vida de los bienes de ambos al recoger un documento de 1466 que “otorgamo e conosçemos e traspasamos que damos perpetuamente (sic) para siempre jamás a vos los onestos e devotos religiosos prior e frayres de Santa Catalina del Monte Corvan”⁵³. Es especialmente destacable que la donación no busca directamente el rezo por sus almas, sino que tiene como propósito principal el sufragar “para ajuda de sustentamiento de las limosnas que de cada dia se fazen a los pobres que vienen al dicho monesterio”⁵⁴ siendo los necesitados que acuden a Corbán lo que realizarán las plegarias en el nombre de los donantes.

En última instancia, es crucial subrayar que las donaciones no siempre conllevan la pérdida inmediata de las posesiones, sino que se establece con el consentimiento mutuo de ambas partes de cara a la muerte de la donante. Dos ejemplos de esta dinámica son: cuando Marina Fernández, hija de Diego Sánchez Calderón, dona “a condición que [...] e despues de mi vida sy Mari Lopez, mi criada, fincare sobre mi que lieue en su vida los frutos e rentas de la dicha vina e que de, de renta, al dicho monesterio [...]”⁵⁵, es decir, se establece un requisito en favor de una tercera persona ajena a la familia, y la segunda, cuando es la mujer quien establece la entrega en su beneficio o el de sus familiares de sangre “para que vos lo tengades e poseedes e levedes los frutos e rentas e esquilmos que Dios en ello diere en cada anno en toda vuestra vida”⁵⁶.

3. Las labores religiosas en nombre de la donante o sus allegados.

La materialización de las donaciones conllevará predominantemente una compensación intangible, manifestada a través de diversos actos litúrgicos – que vamos a ejemplificar –, llevados a cabo en honor de las donantes o por quienes se solicite. Este

⁵¹ CRUCHAGA CALVIN, María Jesús – “Ser mujer en el Santander bajomedieval...”, p. 258.

⁵² DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Los testamentos como fuente para la historia de las mujeres (el caso de Teresa González de Esquivel y Diego Martínez de Heali)”. In DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; ROSA CUBO, Cristina de la; DUEÑAS CEPEDA, María Jesús; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena (coord.) – *Protagonistas del pasado. Las mujeres desde la Prehistoria al siglo XX*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2009. pp. 15-36, p. 34.

⁵³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 244.

⁵⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 244.

⁵⁵ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 65.

⁵⁶ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 204.

reconocimiento va más allá de lo meramente material, traduciéndose en expresiones espirituales como misas, rezos y otros rituales. Las labores religiosas a las que aludimos, así como la asiduidad de estas, están estrechamente relacionadas con la magnitud de la donación realizada, en otras palabras, se establece una conexión significativa entre la ofrenda patrimonial y el ámbito sagrado cuya recompensa se manifiesta en la esfera espiritual.

En el entramado social de las villas, se destaca de manera evidente que a medida que se asciende en la jerarquía social, no solo se incrementa la acumulación de riqueza personal, sino que también se intensifica la generosidad mediante donaciones significativas, especialmente dirigidas a las parroquias y a Santa María de Monte Corbán. Aquellos que ocupan posiciones sociales más elevadas, ya sea por su estatus económico, influencia o prestigio al pertenecer a una de las familias eminentes, demuestran un mayor compromiso con la salvaguarda espiritual a través de contribuciones materiales⁵⁷.

Las misas en honor al difunto se entendían como la mejor manera de auxiliar su alma de modo que, de forma paulatina, se fue multiplicando el número de ceremonias en su nombre, siendo tanto las donantes como sus familiares las que dejaban estipuladas el número de misas, aniversarios, etcétera, que debían efectuarse⁵⁸. Así, podemos percibir como en los documentos de donación no solamente se incluye la persona o las personas por las cuales deben efectuarse las misas, sino que se recoge de manera detallada cuándo, quién y en qué condiciones deben cumplirse los deseos de la donante de efectuar aniversarios u otro tipo de actos de carácter litúrgico⁵⁹.

A modo de ejemplo, consideramos el caso de la ya mencionada Elvira González quien realiza su donación “con condición que vos los dichos sennores prior e calbildo que agora sodes y los que serán despues de vos, me digades y rogades desis el dia de la Magdalena a la vísperas de una vigilia cantada de traslaciones a la grada de Santa Maria la vela sobre la sepultura que ende vos los dichos sennores me ovistes dado y mandado dar y otro dia me fagades desis e digades una mysa cantada de reiquen, e echedes el agua bendita sobre my sepultura, con un responso cantado [...]”⁶⁰. Resulta conveniente destacar que, en el documento que hemos reseñado, no se hace mención del estado

⁵⁷ CASTRILLO CASADO, Janire – “Poder, autoridad e influencia de las mujeres de la nobleza y las élites urbanas en las provincias vascas a finales de la Edad Media”. *En la España Medieval* 45 (2022), pp. 237-259, p. 250.

⁵⁸ GARCÍA HERRERO, María del Carmen; FALCÓN PÉREZ, María Isabel – “En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa”. *En la España Medieval* 29 (2006), pp. 153-186, p. 176.

⁵⁹ “Fagades desir e digades en cada un año por siempre jamás por nuestras anymas e de nuestras generaciones que nos venimos quatro anyversarios de misas de requien cantadas al alatar de la nuestra capilla de Santa Maria de Graçia, que es en la nave principa, en la calustra de la dicha eglefia. E dichas las dichas mysas, digades los resposos e echades el agua vendita sobre las nuestras sepolturas, que son en la dicha capilla e fuera della. Las quales dichas quatro mysas e anyversarios avedes de desir en esta manera: la primera mysa de aniversario la bispra de Santa maria de setienbre, e la segunda mysa otro día segiente por la mañana que es día de la Nabadat de la Virgen Maria, e los otros dos anuversarios siguientes el uno en el mes de febrero e el otro en el mes de março de cada un anno por siempre jamás commo dicho es”. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 133.

⁶⁰ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 355.

civil de la donante ni a otros individuos a los que recordar como pago por la entrega⁶¹, lo que nos hace plantearnos qué posición ocupó como “vesina e moradora que soy en esta muy noble y leal villa de Santander”⁶².

Dentro de este mismo contexto encontramos a Inés González quien recibirá a cambio de sus bienes “los dichos sennores prior e cabildo, y despues de vos los otros que vernan, seades tenidos y obligados de desir doze anyversarios y misas cantadas de requien al altar mayor por las anymas del dicho Pero Ferrandes de Penagos e por la mia de la dicha Ynes Gonçales, su muger, y por las animas de vuestros padres y madres e defundos, de quien nos tenemos cargo, disiendo un anyversario en cada mes, el primero o segundo o terçero dia del mes echando agua bendita en fyn de cada mysa sobre las sepulturas del dicho pero Ferrandes e mya [...]”⁶³. En contraste con la situación anterior, Inés González se presenta como viuda que asume el cuidado espiritual de su difunto esposo, así como el de sus padres y cuñados. Además, las propiedades que donó eran posesiones compartidas por ambos cónyuges en vida. Este hecho, junto con el inventario de bienes⁶⁴ y las ceremonias religiosas llevadas a cabo en honor de todos los difuntos, indica que disfrutaron de una posición preeminente dentro de la villa, lo que les permitió dedicar recursos para la salvaguarda de su alma⁶⁵.

En el extremo opuesto, identificaremos a aquellas mujeres que recibieron un menor número de misas como contraprestación debido a que sus donaciones no fueron tan substanciales, o bien, las peticiones fueron más humildes a pesar de las sumas entregadas o el valor de sus propiedades se puede considerar elevado. María de Obeso, dentro de este grupo de mujeres al que nos referimos, únicamente solicitó al prior y a los frailes que tuvieran en consideración el alma de su madre⁶⁶. No difiere en gran medida lo solicitado en 1440 por María González del Monte, albacea de sus progenitores⁶⁷, al pedir “que seades tenidos de rogar por las almas de los dichos

⁶¹ Las propiedades entregadas por Elvira González son las siguientes: “unas medias casas mias que uo he e heredo y me pertensesn que son en El Arrabal desta dicha villa, que se tienen con las otras medias casas que son de Juan de Miranda my antento” y, por otro lado, “una cinna que es debaxo de las ynsinas, fasia la vinna en que puede aver quarteron y medio, poco mas o menos”. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 355.

⁶² FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 355.

⁶³ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 356.

⁶⁴ A modo de “pago” por la realización de los aniversarios la viuda entrega “casas de çielo a tierra que son en La Calçadilla desta dicha villa en frente de los Martires, que el dicho Pero Ferrandes de Penagos, defunto, que Dios Perdona, e yo la dicha Ines Gonçales su muger aviamos e teníamos [...]” FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 356.

⁶⁵ HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio – “El cuidado del alma y otros cuidados...”, p. 382.

⁶⁶ “Por que sean tenidos de rogar a Dios por su alma” TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 110.

⁶⁷ En su nombre María González del Monte entregó al Monasterio de Santa Catalina de Monte Corbán “todas las heredades que yo he e heredo en Rucandial e en la La Llyanylla por herençia de Gonçalo Perez de La Lomba e de Mary Gomez”. TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 157.

Gonçalo Perez e Mari Gómez e por la mia”⁶⁸. O, finalmente, las ya comentadas propiedades de la donación de Catalina Sánchez⁶⁹, conocida como la Calderona, quien solicita “de aquí adelante tengan cargo de rogar a Dios por el anima del dicho Juan González Guerra, mi marido, que Dios aya”⁷⁰.

No solo debemos interpretar estas donaciones con un propósito exclusivamente espiritual, sino que también es necesario comprenderlas en el contexto de legar un testimonio material a las generaciones futuras. A tal respecto debemos reseñar un caso en la Iglesia de San Cabrás que nos ilustra una donación a unas religiosas que destaca por reunir varias peculiaridades: en primer lugar, la donación no es una entidad como tal, sino que Juan Sánchez Cacha y su mujer, María Gutiérrez, entregan las heredades que poseían en Rucandial a “Juana Perez et Eluira, vuestra hermana, o qual quier de vos”⁷¹ con el fin de comprometerse “de fazer et de ficar (sic) en vna de las dichas heredades que sea çerca de la iglesia de Sant Cabras vna casa donde vos o otras personas (sic) que siruan a Dios esten”⁷²; en otras palabras, financiaron la fundación de un monasterio femenino. En segundo lugar, no solo sufragan el monasterio, sino que solicitan una misa anual – no se establece por cuanto tiempo – “por las almas de los dichos Juan Martinez et su muger et de de nos los dichos Juan Sanchez et Mari Gutierrez, su muger, et de nuestros fijos e herederos”⁷³. Esto nos conduce al tercer y último punto a reseñar: el origen de las propiedades. A pesar de ser encabezado el documento por el marido, los activos donados tienen un origen claro en el documento “por herencia de Juan Martinez del Canpo e de Eluira Gutierrez, su muger, que Dios perdone, suegros de mi el dicho Juan Sanchez, e padre e madre de mi la dicha Mari Gutierrez”⁷⁴. La idea que hemos expuesto anteriormente ilustra cómo, en ciertos momentos, los bienes donados provienen específicamente de los activos de la mujer, indicando de manera evidente que no fueron adquiridos como gananciales. A pesar de esto, ambos miembros de la pareja participan en el proceso, siendo el varón quien ostenta la posición dominante en el matrimonio y, por tanto, en la documentación del siglo XV⁷⁵.

Las ceremonias litúrgicas realizadas en memoria del difunto en los meses y años subsiguientes constituyen una expresión adicional de la religiosidad medieval. La fundación de capellanías, el pago de aniversarios o misas en honor al fallecido a

⁶⁸ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 157.

⁶⁹ “Todo lo que que el dicho Iohan Gonzalez Guerra, mi marido, que Dios aya, avia e heredaua e le pertenescia en qual quier manera en los ligares de Cabres e Cruzenno e en sus términos e de cada vno dellos asy heredades labradas commo por labrar, e prados e seturas e montes e arboles con fruto e syn fruto”. TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 245.

⁷⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 245.

⁷¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 171.

⁷² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 171.

⁷³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 171.

⁷⁴ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 171.

⁷⁵ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Mujeres en el mercado medieval...”, p. 99.

lo largo del tiempo no solo servía como un acto de piedad y recuerdo del alma, sino también como un marcador de estatus social, evidenciando la capacidad financiera de determinados estratos sociales para sostener prácticas religiosas sostenidas en el tiempo⁷⁶. La voluntad de preservar de manera permanente las ceremonias religiosas en memoria de la difunta/donante es común en la documentación indicándose por medio de un “que digan a perpetuamente (sic)”⁷⁷ entre otras versiones.

4. Requisitos de los beneficiarios de las donaciones.

Finalmente, cabe destacar que ciertos documentos de donación incluían una serie de instrucciones o requisitos que condicionaban la transferencia de los bienes a cambio de su cumplimiento. Estas directrices, por lo general, trascendían los límites de lo puramente religioso para adentrarse en el ámbito de lo personal. Las obligaciones que se establezcan dependerán de los deseos de la donante y es poco común encontrar este tipo de peticiones en la documentación revisada. No obstante, es relevante resaltar tres ejemplos, ya que revelan pinceladas de los intereses y deseos de los benefactores, con impacto tanto en terceros como en la propia persona.

El primero de ellos implica una solicitud sobre la integridad ética de los clérigos que celebren misas en memoria de los difuntos de los donantes, es decir, es un deseo vinculado a una persona externa. Sin embargo, el matrimonio benefactor podría contemplar que esto podría tener implicaciones en la misa que se celebre en su propio honor por lo que solicitan que “a Principio del formulario dicha misa que la diga vna buena presona (sic) clerigo o frayre de buena vida”⁷⁸.

En cambio, el segundo fragmento seleccionado aborda un anhelo de la persona donante, que se refiere a que pueda conservar el disfrute y usufructo de los bienes que ofrece durante su vida. Será únicamente al momento de su fallecimiento cuando dichas propiedades pasarán a estar bajo el control de Santa Catalina de Monte Corbán: “e desta (sic) dicha donaçion vos fago con condeçion que en toda mi vida yo tenga los dichos bienes e me mantenga en ellos e lleue los frutos e rentas dellos, e quando moriese que me enterredes e ensepoltedes (sic) a costa dellos e paguedes las ofrendas e derechos e munerales que los otros felygreses semejantes de mi pagan”⁷⁹.

Finalmente, las disposiciones testamentarias de María Fernández, esposa de Sancho Gutiérrez de Azoños, están llenas de medidas adicionales para varios miembros de su familia con el propósito de recibir su herencia. Principalmente, establece requisitos que deben cumplir para con las parroquias e iglesias de la región

⁷⁶ GARCÍA HERRERO, María del Carmen; FALCÓN PÉREZ, María Isabel – “En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa...”, pp. 153-186, p. 177.

⁷⁷ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 244.

⁷⁸ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 171.

⁷⁹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 131.

como puede ser a su sobrina Elvira a la que entrega “el mi quarteron de vina [...] por que lieue la mi ofrenda e page (sic) los maravedís et çera que costaren dezir las dichas veynte et çinco misas que yo mando dezir por mi anima [...]”⁸⁰. Similar solicitud recoge para su cuñada María Gutiérrez con “vn quarto de borona et doss çelemines de scanda por que ruege a Dios por mi”⁸¹. Por poner dos casos ajenos a la familia, lega algunas de sus posesiones materiales a diversos criados, como sucede con Gonzalo, hijo de Juan Gutiérrez de Velo, al cual le entrega “el mi prado de leuar yerua que yo he et heredo en la mier de los Riegos d’Arze que fue de Pero Penna de Arze por que ruege a Dios por mi”⁸² o a religiosas de diversas ordenes como a Juana Gutiérrez “frerra de Sant pedro de Azonnos” quien no recibe una propiedad, sino algo diferente por el servicio a prestar “vn garote despigas et otro de panojas por que ruege a Dios por mi”⁸³.

Conclusiones.

El estudio de las fuentes documentales revela una intrincada vinculación entre lo “material” y lo “simbólico” en el contexto de las transacciones de bienes a las parroquias, iglesias o monasterios de las villas, ya sea de forma monetaria o por medio de propiedades a lo largo de todo el siglo XV. Los intereses espirituales emergen como fuerza motriz detrás de los legados, aunque estos están intrínsecamente condicionados a los deseos individuales de las donantes, resaltando la importancia de la dimensión espiritual en las decisiones patrimoniales a modo de motivaciones que subyacen tras las donaciones.

Los ejemplos planteados en las páginas anteriores solo ilustran una pequeña parte del conjunto documental referido a las transacciones patrimoniales acontecidas en las villas y su conexión con las parroquias. No obstante, también es posible rastrear lo que sucederá a futuro con aquello entregado, como puede ser el arrendamiento a terceros que encontramos en 1402 de legado entregado por Teresa González de Herrera al cabildo de la Iglesia Colegial de los Cuerpos Santos de San Emeterio y San Celedonio de Santander consistente en “este dicho soberado de las dichas casas con su cosina vos arrendamos de oy día que esta carta es fecha fata seys annos conplidos primeros seguyentes”⁸⁴.

Como hemos observado, la entrega de una posesión no tiene el mismo peso que la donación de varias casas y huertas y todo lo contenido en ellas. Por ende, es común que aquellos miembros más acomodados de la sociedad establezcan un

⁸⁰ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 179.

⁸¹ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 179.

⁸² TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 179.

⁸³ TORO MIRANDA, Rosa María de – *Colección Diplomática de Santa Catalina...*, doc. 179.

⁸⁴ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Lorena – *Archivo de la Catedral de Santander...*, doc. 174.

mayor número de misas de réquiem en su nombre en comparación con aquellos más humildes que optan por otras expresiones de lo simbólico menos llamativas. En todo caso, no es posible entender las donaciones sin el componente místico que las rodea.

El estado civil, la posición socioeconómica y, en esencia, el género, se revelan como factores determinantes en las donaciones. Estos elementos configuran el contexto en el que las decisiones patrimoniales se desenvuelven, revelando como en el siglo XV no ha desaparecido la participación de mujeres en el mercado inmobiliario. Sin embargo, se destaca el cambio de paradigma con la creciente referencia al consentimiento marital, que se convierte cada vez más en un requisito en las transacciones patrimoniales a pesar de pertenecer a la mujer o, en otros documentos, a ambos cónyuges⁸⁵. Este fenómeno refleja una evolución en las dinámicas sociales y legales que influyen en la gestión de bienes por parte de las mujeres en el transcurso de los últimos siglos de la Edad Media⁸⁶, con un reflejo, en el caso que nos atañe, en aquellos documentos de donación en los que estas mujeres pretendieron realizar una entrega por sus propios medios y dependieron de la licencia masculina para ello.

A pesar de la documentación estudiada, no se puede establecer un patrón definitivo que vincule a ciertas parroquias con las mujeres donantes. No obstante, este vacío abre nuevas vías de investigación, sugiriendo la necesidad de explorar más a fondo las dinámicas específicas entre mujeres y órdenes religiosas en ese contexto temporal en Cantabria.

⁸⁵ Véase los documentos 171, 244 o 266 de la *Colección Diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán* por poner algunos ejemplos de fuentes tratadas en el presente estudio.

⁸⁶ DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel – “Mujeres en el mercado medieval...”, p. 108.

O património dominicano em Setúbal no final da Idade Média: *da composição à recomposição*¹

*Ana Cláudia Silveira*²

Resumo

Apesar de apenas no século XVI terem sido edificados conventos dominicanos na vila de Setúbal, os interesses patrimoniais da Ordem dos Pregadores nesse espaço urbano remontam ao início do século XIV, encontrando-se associados a fundações situadas noutras áreas geográficas, mas às quais se vinculavam diversos imóveis localizados na vila sadina. Uma parte significativa desse património situou-se no arrabalde de Troino, onde promoveram operações de loteamento urbano, abertura de novos arruamentos e edificação de espaços habitacionais, as quais contribuíram para a valorização do património imobiliário que detinham, participando no processo ordenamento do espaço e de dinamização da expansão urbana nessa vila portuária medieval.

Palavras-chave

Arrabalde; Ordem dos Pregadores; Ordem Militar de Santiago; Setúbal; Urbanismo.

Dominican property in Setúbal at the end of the Middle Ages: from composition to recomposition.

Abstract

Although it wasn't until the sixteenth century that Dominican convents were built in the town of Setúbal, the Order of the Preachers managed urban property and estates in this urban area since the beginning of the fourteenth century, which were associ-

¹ Este trabalho insere-se no projecto estratégico do Instituto de Estudos Medievais - FCSH/NOVA, financiado com fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. - Financiamento Plurianual com a referência UIDP/00749/2020.

² Instituto de Estudos Medievais - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade NOVA de Lisboa.

ated with foundations located in other geographical areas. A significant part of this heritage was located in the Troino suburb, where they promoted urban allotment operations, the opening of new streets and the construction of residential spaces, which contributed to the valorisation of the real estate they owned, participating in the process of spatial planning and stimulating urban expansion in this medieval port town.

Keywords

Order of Preachers; Military Order of Santiago; Setúbal; Urbanism; Urban periphery.

Introdução.

Apesar do interesse demonstrado pela historiografia portuguesa relativamente ao estudo das implantações monásticas no território nacional no decurso da Idade Média³, muito subsiste por explorar quanto à presença das ordens religiosas no espaço citadino, à forma como estas instituições se inseriram no tecido económico e social das vilas e cidades e, consequentemente, ao contributo por elas prestado na modelação das paisagens urbanas. Sendo possível generalizar esta afirmação para o conjunto das ordens religiosas presentes em Portugal, e aplicando-se a mesma igualmente às ordens religiosas militares⁴, a constatação torna-se particularmente notória no caso das ordens mendicantes. Efectivamente, estas instituições, em virtude da sua renúncia voluntária à posse de bens materiais e de riqueza para melhor incarnarem os ideais de pobreza evangélica, adoptaram práticas gestionárias distintas, caracterizando-se os cartórios provenientes de muitos dos mosteiros que as integraram por uma particular escassez documental, o que dificulta o processo de estudo relativo ao património que administraram.

Não obstante, a investigação relativa às ordens mendicantes, que beneficiou de um impulso fundamental a partir dos trabalhos publicados nas décadas de 1960 e 1970 por Jacques Le Goff⁵ e Enrico Guidoni⁶, tem vindo a ser ampliada, reenquadrada

³ VILAR, Hermínia Vasconcelos; ROSA, Maria de Lurdes – “The Church and Religious Practices”. In MATTOSSO, José (dir.) – *The Historiography of Medieval Portugal, c. 1950-2010*. Lisboa: IEM, 2011, pp. 323-347.

⁴ SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira – *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média*. Lisboa: Universidade NOVA de Lisboa, 2022. Tese de Doutoramento, pp. 123-133.

⁵ LE GOFF, Jacques – “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l’implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête”. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, t. 23, 1968, pp. 335-348; LE GOFF, Jacques – “Ordres mendiants et urbanisation de la France médiévale. État de l’enquête”. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, t. 25-2, 1970, pp. 924-946.

⁶ GUIDONI, Enrico – “Città e ordini mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione

e analisada de forma mais integrada relativamente a outras dimensões presentes nos estudos de história urbana⁷. Em grande medida, os progressos registados têm beneficiado da maior centralidade que tem vindo a ser reconhecida ao facto religioso no âmbito dos estudos de história urbana, atribuindo-se-lhe frequentemente o estatuto de catalisador em relação a diversos fenómenos que ocorrem nas cidades⁸, sejam estes de natureza material ou assumindo um carácter simbólico.

A este respeito, é de referir o debate historiográfico que se tem desenvolvido ao longo dos últimos anos e que conduziu a um aprofundamento da reflexão sobre as práticas sociais do espaço⁹, sendo este entendido, quer como produto de um processo de construção social, quer como factor de transformação das relações sociais, enquanto lugar de articulação de representações e práticas. Esta nova narrativa historiográfica, em grande medida resultante da releitura e rearticulação das questões levantadas pelo *spatial turn* nas ciências sociais, procura evidenciar o “sentido ontológico” do espaço, centrando a análise na produção do território, reflectindo não só sobre a materialização, inserção e inscrição espacial das estruturas físicas, mas analisando também o carácter ideológico inerente aos processos de construção social do espaço e as múltiplas dimensões que pode assumir, valorizando a interacção entre as relações sociais e os aspectos materiais inscritos ou projectados nas paisagens, os quais reflectem e resultam de modelos e representações de ordem cultural, religiosa, simbólica e política¹⁰. Neste sentido, tem vindo a ser promovida investigação quanto às modalidades e consequências da implementação de processos de espacialização eclesiástica e de territorialização conduzidos pelas instituições monásticas¹¹, que incluem a organização dos seus patrimónios, embora não se limitem a esse aspecto, na construção das paisagens, na reconfiguração dos núcleos urbanos, na definição de estratégias económicas e na construção social e política do Ocidente medieval¹².

urbana del XIII e XIV secolo”. *Quaderni Medievali* 4, 1977, pp. 69-106.

⁷ CABY, Cécile – “Religion urbaine et religion civique en Italie au Moyen Âge. Lieux, acteurs, pratiques”. In CROUZET-PAVAN, Élisabeth; LECUPRE-DESJARDIN, Élodie (eds.) – *Villes de Flandre et d’Italie (XIII^e-XVI^e siècle). Les enseignements d’une comparaison*. Turnhout: Brepols, 2008, p. 105; BRUZELIUS, Caroline – “Città dei Frati / City of Friars: directions for new research”. In BELTRAMO, Silvia; GUIDARELLI, Gianmario (eds.) – *La Città Medievale è la Città dei Frati? / Is the Medieval Town the City of the Friars?*. Sesto Fiorentino: Edizioni All’Insegna del Giglio, 2021, pp. 23-25.

⁸ CABY, Cécile – “Religion urbaine et religion civique en Italie au Moyen Âge...”, pp. 105-120.

⁹ SOJA, Edward W. – “Taking space personally”. In WARF, Barney; ARIAS, Santa (eds.) – *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, New York: Routledge, 2009, pp. 11-35.

¹⁰ WARF, Barney; SANTA ARIAS – “Introduction: the reinsertion of space into the social sciences and humanities”. In WARF, Barney; SANTA ARIAS (eds.) – *The Spatial Turn...*, pp. 1-10.

¹¹ MÉHU, Didier – “Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l’Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle)”. In *Construction de l’espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVII^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 275: 275-293.

¹² CABY, Cécile – “Pour une histoire des usages monastiques de l’espace urbain de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge”. In *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen Âge*, n° 124-1, 2012. Disponível em <https://doi.org/10.4000/mefrm.94> [Consultado a 14 de Fevereiro de 2024].

No âmbito das fundações mendicantes, múltiplos trabalhos têm procurado dar sequência e desenvolver o inquérito inicial proposto por Le Goff, centrando a análise em espaços urbanos específicos, abrangendo várias regiões europeias¹³. No caso português, embora sejam de assinalar diversos trabalhos já produzidos neste domínio¹⁴, o aprofundamento da questão exige, conforme foi já devidamente notado, um sistemático, metódico e abrangente trabalho de investigação¹⁵, pressupondo,

¹³ PELEGRINI, Luigi – “Gli insediamenti degli ordini mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerca”. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*, n.º 89-2, 1977, pp. 563-573; GARCÍA SERRANO, Francisco – “Mundo urbano y dominicos en la Castilla medieval”. In *Archivo Dominicano*, tomo XVIII, 1997, pp. 255-273; VOLTI, Panayota – *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*. Paris: CNRS Editions, 2003; BERTRAND, Paul – *Commerce avec Dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e-XIV^e siècles)*. Genève: Droz, 2004; BRUZELIUS, Caroline – “The Dead Come to Town: preaching, burying and building in the Mendicant Orders”. In OPAČIĆ, Zoe; GAJEWSKI, Alexandra (eds.) – *The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture*. Turnhout: Brepols, 2008, pp. 203-334; TRIO, Paul – “What Factors Contributed to the Establishment of Mendicant Orders in Thirteenth-Century Ypres?”. In ROBSON, Michael; RÖHRKASTEN, Jens – *Franciscan Organisation in the Mendicant Context: formal and informal structures of the friars' lives and ministry in the Middle Ages*. Berlin: Lit. Verlag, 2010, pp. 97-111; RÖHRKASTEN, Jens – “The Convents of the Franciscan Province of Anglia and their Role in the Development of English and Welsh Towns in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, n.º 124-1, 2012, pp. 207-220. Disponível em <https://doi.org/10.4000/mefrm.230> [Consultado a 14 de Fevereiro de 2024]; MARADO, Catarina Almeida (ed.) – *Monastic Architecture and the City*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais / Universidade de Coimbra, 2014; ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia – “Los concejos de Zamora y Benavente y su relación com los conventos de la Orden de Predicadores durante los siglos XIII-XV”. *Studia Historica - medieval*, n.º 33, 2015, pp. 263-287.

¹⁴ Limitamo-nos a citar alguns exemplos em que se estabelece a ligação da presença mendicante a espaços urbanos concretos, atendendo ao limitado número de páginas de que dispomos: MATTOSO, José – “Estratégias da pregação no século XIII”. *Ler História* 5 (1985) pp. 105-118; MATTOSO, José – “O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas”. In *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 243-254; GOMES, Saul António – “As ordens mendicantes na Coimbra medieval: notas e documentos”. *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 10 (1998), pp. 149-215; MONTEIRO, Maria Filomena – *Sistema Conventual e Desenvolvimento Urbano de Évora na Idade Média*. Évora: Universidade de Évora, 2011. Tese de Doutoramento; AFONSO, José Ferrão – “O Convento de S. Domingos e o plano urbano do Porto entre os séculos XIII e XVI”. In MARADO, Catarina Almeida (ed.) – *Monastic Architecture and the City*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais / Universidade de Coimbra, 2014, pp. 35-58; MARADO, Catarina Almeida – “O processo de formação da rede monástico-conventual do Algarve (1189-1834)”. In *Promontória* 9, 2011, pp. 1-21; MARADO, Catarina Almeida – “Introduction”. In MARADO, Catarina Almeida (ed.) – *Monastic Architecture and the City*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais / Universidade de Coimbra, 2014, pp. 6-9; MARADO, Catarina Almeida – “Sharing the City: the establishment of mendicant houses in medieval Portuguese towns”. In *Journal of Medieval Monastic Studies*, 4, 2015, pp. 47-76; MARADO, Catarina Almeida – “A fundação dos conventos franciscanos nos pequenos núcleos urbanos do Portugal medieval”. In COSTA, Adelaide Milán da; PRATA, Sara (eds.) – *Pequenas Cidades no Tempo. O ambiente e outros temas*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais / Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2021, pp. 503-523; BARBOSA, Ana Lúcia – “O Mosteiro de São João Baptista de Setúbal. A inserção urbana no contexto da arquitectura das casas religiosas femininas da Ordem Dominicana”. In COSTA, Albérico Afonso; BENTO, António Cunha; PINHO, Inês Gato de; COUTINHO, Maria João Pereira (coord.) – *Casas Religiosas de Setúbal e Azeitão*. Setúbal: LASA - Liga dos Amigos de Setúbal e Azeitão e Estuário, 2016, pp. 13-31; FONTES, João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Maria Leonor Silva – “Frades, monjas e reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém medieval”. In COLESANTI, Gemma; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria (eds.) – *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Florença, Firenze University Press, 2017, pp. 383-405; SILVEIRA, Ana Cláudia – “Presença franciscana em Setúbal na Idade Média”. *Itinerarium*, ano LXV, n.º 221/222 [Actas das Jornadas “Oito Séculos de Presença Franciscana em Portugal – memória e vivência”], 2019, pp. 119-163.

¹⁵ SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os primórdios da presença dominicana em

porventura, um esforço colectivo, agregando, tanto quanto possível, uma equipa de investigação multidisciplinar e promovendo o estudo de casos concretos que permitam contribuir para a construção de um quadro comparativo.

Deste modo, o presente trabalho visa contribuir para esta reflexão a partir do estudo das ligações construídas na época tardo-medieval entre os dominicanos e a vila portuária de Setúbal, então integrada na jurisdição da Ordem Militar de Santiago.

Uma vila medieval no seu contexto.

Ao longo da Idade Média, a vila portuária de Setúbal conheceu um progressivo crescimento económico e demográfico, beneficiando de uma localização privilegiada, que propiciava a exploração de recursos locais, a implantação de estruturas portuárias e o desenvolvimento de estratégias comerciais assentes nas produções endógenas e na atracção de produções exógenas, aspectos que contribuíram para a afirmação desta vila como um centro urbano proeminente no contexto da rede territorial da Ordem Militar de Santiago em Portugal¹⁶.

No âmbito desse processo de afirmação económica e política, Setúbal assumiu-se como um espaço atractivo para promover o investimento de uma considerável diversidade de grupos familiares, alguns dos quais ligados igualmente à cidade de Lisboa, como era o caso da família Palhavã¹⁷, e também de um amplo conjunto de instituições monásticas, fossem as motivações destas últimas de índole pastoral, ou fossem propiciadas pela expectativa de rentabilidade económica que um espaço urbano em fase de crescimento demográfico e económico gerava em termos de obtenção de rendas ou de valorização imobiliária.

Assim, a partir do século XIV, além da Ordem de Santiago, outras instituições religiosas surgem como detentoras de patrimónios fundiários constituídos neste espaço urbano e na respectiva envolvente, casos dos mosteiros de Santa Maria de Chelas¹⁸ ou de São Vicente de Fora de Lisboa¹⁹, e também de alguns mosteiros

Portugal: 1220-1418". In GOUVEIA, António Camões; NUNES, José; FONTES, Paulo F. de Oliveira (eds.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2018, p. 13.

¹⁶ SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira – *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média...*, pp. 407-429.

¹⁷ MARTINS, Miguel Gomes – "A Família Palhavã (1253-1357): elementos para o estudo das elites dirigentes da Lisboa medieval". *Revista Portuguesa de História* 32, 1998, pp. 35-93; SILVEIRA, Ana Cláudia – "Entre Lisboa e Setúbal: os Palhavã". In KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís Inglês (eds.) – *Lisboa Medieval - Os Rostos da Cidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007, pp. 197-213.

¹⁸ ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 29, n.º 578; ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 34, n.º 666; ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 39, n.º 769 e 771; ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 40, n.º 784 e 797; ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 43, n.º 842; ANTT, *Santa Maria de Chelas*, m. 51, n.º 1019; ANDRADE, Maria Filomena – *O Mosteiro de Chelas: uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e gestão*. Cascais: Patrimonia Historica, 1996, pp. 70-71.

¹⁹ ANTT, *S. Vicente de Fora de Lisboa*, 1.ª inc., m. 9, n.º 17 e 18; ANTT, *S. Vicente de Fora de Lisboa*, 1.ª inc., m. 13, n.º 35; ANTT, *S. Vicente de Fora de Lisboa*, 1.ª inc., m. 20, n.º 27; BRAGA, Paulo Drumond – *Setúbal*

dominicanos que, embora implantados noutras áreas geográficas, administravam património localizado na vila sadina, assumindo-se como intervenientes activos na gestão da propriedade urbana e, de alguma forma, contribuindo ao longo do tempo para modelar e condicionar o espaço urbano.

No seu conjunto, e considerando os dados conhecidos relativos à composição e gestão patrimonial de outras instituições coevas com interesses na vila sadina, as propriedades referidas representavam uma parcela relevante do património imobiliário de Setúbal medieval, quer em termos quantitativos, quer em termos qualitativos, atendendo à sua associação a indivíduos que gozavam de proeminência social. Ao longo do tempo, as lógicas de administração dos patrimónios em questão sofreram alterações, adaptando-se aos diversos interesses em presença, verificando-se uma recomposição dos bens administrados pelos diversos mosteiros dominicanos com interesses na vila. Deste modo, o estudo da respectiva gestão permite elucidar não só sobre a adesão das elites urbanas à espiritualidade e carisma da Ordem dos Pregadores, mas também sobre as estratégias que presidiram à formação de patrimónios fundiários urbanos por parte de algumas das famílias com maior destaque social e que detinham interesses no referido núcleo urbano. Paralelamente, permite de igual modo analisar a posterior evolução dos supracitados patrimónios no quadro das estratégias administrativas implementadas por instituições monásticas dominicanas, aferindo a sua eventual especificidade e avaliando o respectivo impacto no espaço urbano, atendendo à relação estrutural amplamente estabelecida entre as implantações mendicantes e o desenvolvimento urbano²⁰.

Neste âmbito, revestem-se de especial importância os patrimónios fundiários situados em Setúbal e geridos por vários conventos dominicanos, designadamente o de S. Domingos de Lisboa, ao qual se encontravam vinculados diversos bens pertencentes à capela instituída por João Eanes Palhavã²¹, o de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão, que incorporava imóveis diversos integrados na capela instituída por Lourenço Dinis na igreja de São Lourenço de Azeitão²² e os que posteriormente foram legados por Estevão Esteves e sua mulher para a própria fundação desse mosteiro²³, património esse que viria depois a ser ampliado²⁴, e ainda o de Santa Maria da Vitória da Batalha, instituição onde foi fundada a capela do Infante D. João, Mestre

Medieval (Séculos XIII a XV). Setúbal: Câmara Municipal de Setúbal, 1998, pp. 62 e 78.

²⁰ LE GOFF, Jacques – “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale...”, pp. 335-348; LE GOFF, Jacques – “Ordres mendiants et urbanisation de la France médiévale...”, pp. 924-946; GUIDONI, Enrico – “Città e ordini mendicanti...”, pp. 69-106.

²¹ Martins, Miguel Gomes – “A família Palhavã (1253-1357)...”, pp. 35-93; SILVEIRA, Ana Cláudia – “Entre Lisboa e Setúbal...”, pp. 197-213.

²² ANTT, OP, *Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fls. 9v-13v; ANTT, OP, *Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50, fls. 61-63; BRAGA, Paulo Drumond – *Setúbal Medieval...*, pp. 164 e 410.

²³ ANTT, OP, *Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fls. 4-6.

²⁴ ANTT, OP, *Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 19.

da Ordem de Santiago, da Infante D. Isabel, sua esposa, e de uma das filhas, a Infanta D. Filipa²⁵. É sobre a gestão deste património que iremos centrar a nossa análise.

O património imobiliário dominicano em Setúbal no final da Idade Média.

A ligação da Ordem dos Pregadores a Setúbal remonta pelo menos ao início do século XIV, por via da fundação, no mosteiro de São Domingos de Lisboa, de uma capela instituída em 1306 por João Eanes Palhavã e Sancha Peres, casal que foi herdeiro de Martim Peres Palhavã e de Maria Soares, que seriam à época membros de uma das mais destacadas famílias da cidade de Lisboa. A essa capela foi vinculado um extenso e diversificado património fundiário que incluía diversos imóveis localizados na vila sadina²⁶. Embora a constituição desse património familiar em Setúbal não se encontre totalmente esclarecida, sabemos que os interesses de alguns elementos desta família nesse núcleo urbano remontam ainda provavelmente ao século XIII, uma vez que logo em 1306 se vinculavam à capela uns herdamentos em Setúbal, incluindo uma vila na Charneca e casas na vila que tinham antes pertencido a D. Soeiro e a Vasco Gil, indivíduos que, por sua vez, se encontravam referidos no testamento de Maria Soares, viúva de Martim Peres Palhavã, datado de 1293²⁷, de quem o primeiro casal foi herdeiro e sucessor. Sabendo-se que Maria Soares era filha de uma D. Sancha, que foi casada com Soeiro Fernandes, depreendemos que tivesse herdado este património de seus pais, vindo posteriormente a ser gerido pelos sucessivos administradores da capela fundada por João Eanes Palhavã e Sancha Peres. Graças aos contratos celebrados ao longo do século XIV e XV, é possível obter importantes informações sobre o património que esta família constituiu na vila, em cuja gestão entrou, em 1343, Martim Eanes Palhavã, cónego de Lisboa, filho dos instituidores. O documento detalha que, entre os bens vinculados à capela, se encontravam uma adega²⁸ e umas casas que haviam pertencido a D. Soeiro e a Vasco Gil e outras cuja construção foi promovida por João Eanes, das quais alguma deveria corresponder à casa localizada no interior da vila, na Rua de Martim Quadrado, que confrontava com outra casa que a Ordem de Santiago possuía no mesmo arruamento²⁹. Os restantes bens ficariam fora do perímetro urbano, sendo referidos o herdamento da Azambujeira com a vinha que foi de Julião Olhete, o herdamento do Troino e o moinho de vento com seus foreiros, bem como a vinha da Charneca, que pertenceu a D. Soeiro e ao dito Vasco Gil³⁰, sendo

²⁵ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 41.

²⁶ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 23, n.º 315-317; MARTINS, Miguel Gomes – “A Família Palhavã...”, pp. 35-93; SILVEIRA, Ana Cláudia – “Entre Lisboa e Setúbal...”, pp. 197-213.

²⁷ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 10, n.º 322.

²⁸ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50, fl. 67.

²⁹ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50, fls. 36-37; SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira – *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média...*, pp. 293 e 354.

³⁰ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 23, n.º 318.

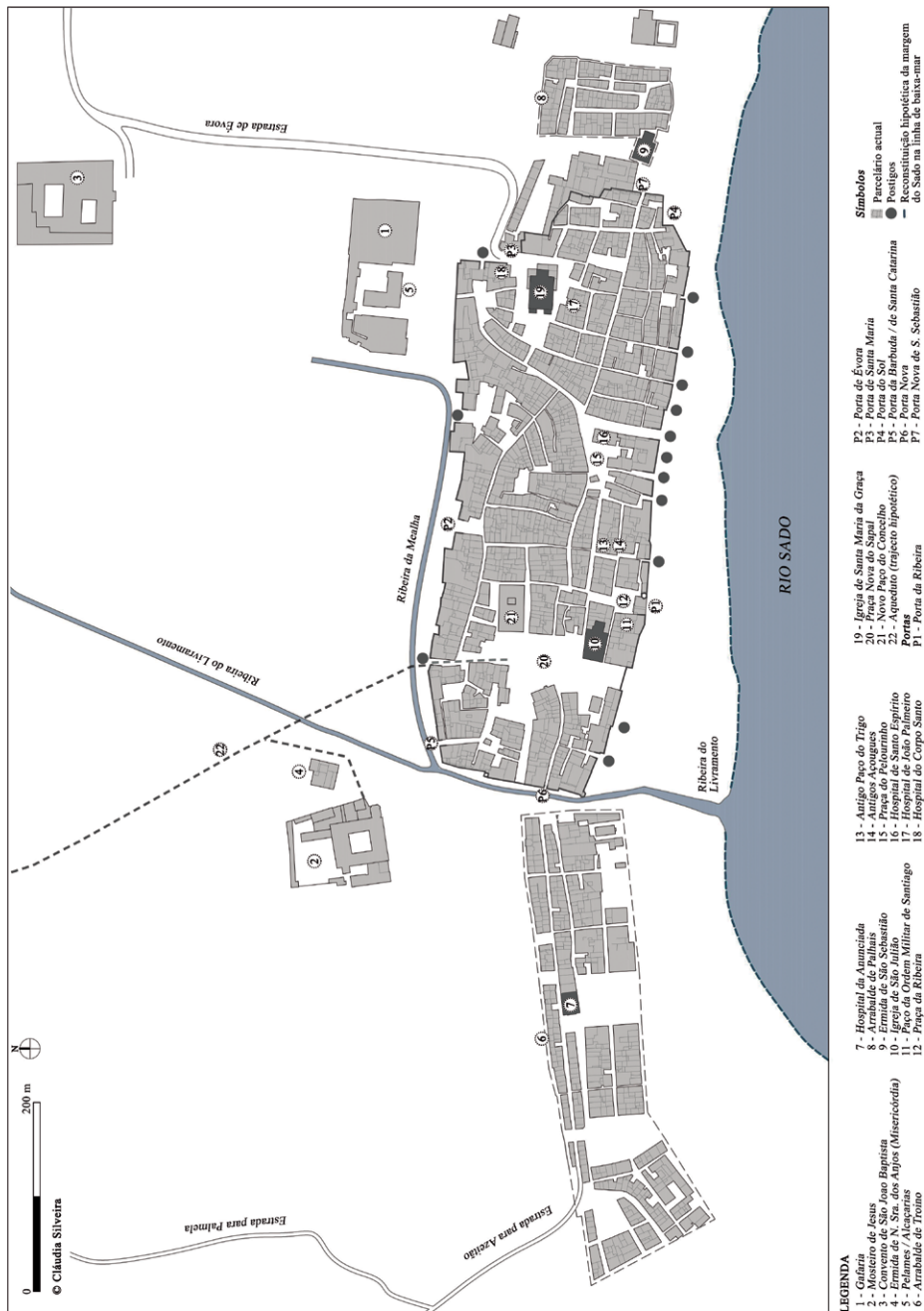


Fig. 1 – Proposta de reconstituição topográfica da vila de Setúbal em 1529.

ainda referido, em 1401, o herdamento da Fonte Nova e o que se encontrava sob o Viso, isto é, na proximidade do caminho de Azeitão e dos que iam para a Fonte da Serra e para o convento de São Francisco³¹. A partir de 1405, surgem também referências a um lagar de vinho, uma casa e pardiheiro em Troino³².

Estas informações permitem-nos determinar que o património da capela dos Palhavã se concentrava sobretudo no sector mais ocidental do arrabalde de Troino, entre a Fonte Nova e o Outeiro da Saúde, área cujo processo de urbanização não se teria ainda iniciado no período em análise, correspondendo a parcelas de terreno que, na sua maior parte, se destinavam então a cultivos agrícolas. A dimensão desses terrenos seria, contudo, apreciável, pois sabemos que posteriormente aí se viriam a abrir diversos arruamentos em torno dos quais se procedeu à edificação de um considerável número de casas³³.

A administração deste património não era assegurada directamente pelo Convento de S. Domingos de Lisboa, mas antes pelos sucessores do morgado dos Palhavã, os quais, pelo menos até ao início do século XVI, estavam obrigados a entregar aos Pregadores uma parte do respectivo rendimento³⁴.

O mesmo parece suceder relativamente aos bens existentes em Setúbal e que se encontravam vinculados à capela instituída por Lourenço Dinis na igreja de S. Lourenço de Azeitão³⁵, os quais foram integrados no mosteiro de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão cinco anos após a sua instituição³⁶, sendo a documentação anterior relativa à sua administração incorporada no respectivo cartório, referindo-se nesse momento que, quanto aos foros cobrados a respeito dos bens localizados em Setúbal, estes rendiam anualmente três quartos de vinho e 10 a 12 alqueires de azeite³⁷.

³¹ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50, fls. 58-59v.

³² ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50, fls. 34v-36, 50v-52, 60-61 e 75-76v; ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fl. 83.

³³ ANTT, *Provedoria de Setúbal*, m. 139, n.º 17, fls. 8v-14: por sentença de 1811, foi determinada a incorporação na Coroa dos bens vinculados a esta capela, sendo elaboradas, entre Fevereiro e Outubro de 1821, um total de 406 cartas de posse de imóveis em Setúbal pertencentes à capela localizadas na Palhavã e nas ruas das Oliveiras, de S. Francisco, do Faleiro, do Pandeiro, do Adiantado, do Logeiro, da Granja, de Coína, do Poço, da Boa Vista, das Amoreiras, no Largo do Outeiro da Saúde, Calçada da Saúde, Travessa de Álvaro Eanes, Travessa do Forno do Fidalgo, Largo da Fonte Nova, assim como do Forno do Fidalgo, localizado na travessa do Forno do Fidalgo, que confrontava a Norte com a rua do Faleiro. Dentro da vila, encontrava-se uma casa na Rua do Romeu, bem como umas casas nobres na Rua do Postigo do Carvão ou rua de S. José, que confrontavam a Sul com a travessa das Farinhas e a Nascente com Rua de S. José.

³⁴ ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 23, n.º 325 e 342; ANTT, *OP, Convento de S. Domingos de Lisboa*, Livro 50.

³⁵ Sobre este indivíduo e a sua inserção familiar, consultar FARELO, Mário – “Ao serviço da Coroa no século XIV: o percurso de uma família de Lisboa, os «Nogueiras»”. In KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís Inglês (eds.) – *Lisboa Medieval: Os Rostos da Cidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007, p. 150; OLIVEIRA, José Augusto – *Na Península de Setúbal, em finais da Idade Média: organização do espaço, aproveitamento dos recursos e exercício do poder*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2013, p. 395.

³⁶ OLIVEIRA, José Augusto – *Na Península de Setúbal...*, pp. 423 e 425.

³⁷ ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fls. 13v-14v.

Sabemos que esse conjunto patrimonial integrava diversos imóveis em Setúbal, entre os quais uma vinha, uma horta e uma marinha³⁸, e incluía igualmente casas, sendo em particular referidas as que foram aforadas, em 1411, por um dos administradores do morgado, Afonso Anes Nogueira, filho de Mestre João das Leis, desembargador e conselheiro de Afonso IV, membro do Conselho Régio e alcaide-mor de Lisboa de 1400 a 1425³⁹, a Rui Vicente Roxo por 12 libras⁴⁰, as quais foi possível localizar na Rua da Porta Nova ou Rua dos Sapateiros, actual Rua Augusto Cardoso⁴¹, aspecto que confirma a reconhecida preferência das ordens mendicantes pela área urbana próxima às portas das muralhas citadinas⁴².

Era igualmente no arrabalde de Troino, junto à ermida e hospital de Santa Maria da Anunciada, que se localizavam outras casas que integravam o património dominicano, as quais foram adquiridas em 1440, por Estevão Esteves, criado do comendador de Sesimbra⁴³, e Maria Lourenço, sua mulher, fundadores do Mosteiro de Nossa Senhora da Piedade em Azeitão e ligados igualmente ao Mosteiro do Salvador, em Lisboa, que as doaram aos dominicanos para que nelas se acolhessem os frades do mosteiro de São Domingos de Benfica⁴⁴. A este cenóbio, fundado cerca de quatro décadas antes, em 1399⁴⁵, legou o casal os bens fundiários vinculados ao morgado que instituíram, destinando-os à edificação de um mosteiro na sua quinta de Azeitão. A propriedade situada em Setúbal compunha-se de casa dianteira, câmara e sobrado, integrando ainda um pardieiro, um curral, um poço, duas figueiras e uma oliveira, a qual se destinou à instalação de uma casa terminária para dar apoio e acolhimento aos religiosos no âmbito dos percursos que regularmente marcavam a sua actividade pastoral para pregar e recolher donativos, funcionando, assim, em simultâneo como centro económico e local de armazenamento relativamente às esmolas em géneros recolhidas no âmbito dos peditórios efectuados pelos frades, marcando simbolicamente a sua presença no território⁴⁶.

³⁸ ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fls. 9v-14v.

³⁹ Sobre esta figura, vd. SILVA, Gonçalo Melo da – *Espiritualidade e Poder na Lisboa dos Finais da Idade Média: a colegiada de São Lourenço e seus patronos (1298-1515)*. Lisboa: Universidade NOVA de Lisboa, 2012. Tese de mestrado, pp. 102-104; OLIVEIRA, José Augusto – *Na Península de Setúbal...*, p. 396.

⁴⁰ ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fl. 10v.

⁴¹ SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira – *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média...*, pp. 302-304.

⁴² MARADO, Catarina Almeida – “Sharing the City...”, pp. 48-49 e 54-66.

⁴³ Sobre o seu percurso, estratégias patrimoniais e papel na fundação do convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão, vd. OLIVEIRA, José Augusto – “Administração da Ordem de Santiago e Poder Concelhio: a ascensão de Estêvão Esteves, um criado do comendador de Sesimbra”. In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (coord.) – *As Ordens Militares. Freires, guerreiros, cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, vol. I. Palmela: Câmara Municipal de Palmela / GEOS, 2012, pp. 429-439; OLIVEIRA, José Augusto – *Na Península de Setúbal...*, pp. 374-379, 423 e 425.

⁴⁴ ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 18, fls. 19v-20.

⁴⁵ SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – “Os primórdios da presença dominicana em Portugal...”, pp. 16 e 25.

⁴⁶ Sobre esta questão, consultar BERTRAND, Paul – *Commerce avec Dame Pauvreté...*, pp. 524-532;

Para além destes bens, o Mosteiro de Nossa Senhora da Piedade em Azeitão viria posteriormente a consolidar a sua presença nas proximidades desta propriedade setubalense, uma vez que, a partir do início do século XVI, são efectuados diversos contratos de emprazamento de chãos para edificação de novas casas, os quais foi possível determinar estarem situados no limite norte do arrabalde de Troino, correspondente à área ocupada pelas antigas ruas das Amoreiras, de Jesus e dos Asnos⁴⁷. O arrabalde de Troino constituiu igualmente um espaço de investimento presente no que respeita ao património imobiliário sadino vinculado ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória da Batalha, uma vez que aí se localizavam cinco dos imóveis adquiridos, entre 1499 e 1503, pela Infante D. Beatriz para a capela de seus pais, fundada no referido mosteiro.

Com efeito, no âmbito da constituição de um núcleo patrimonial vinculado às capelas dos Infantes D. João, D. Isabel e da filha de ambos, D. Filipa, instituídas no Mosteiro de Santa Maria da Vitória na Batalha, da Ordem dos Pregadores, tornou-se possível estabelecer os contornos da respectiva composição e gestão ao longo dos séculos XV e XVI pela circunstância de se ter verificado, no decurso desta última centúria, uma transmissão dos bens administrados em Setúbal para garantir o sustento do convento de S. João Baptista de Setúbal, também ele dominicano. Este último, apesar de ter sido fundado apenas entre 1520 e 1529, por iniciativa de D. Jorge de Lencastre, Mestre da Ordem de Santiago, e de sua esposa⁴⁸, incorporou no respectivo cartório um conjunto de documentos que remontam a 1433, relativos a propriedades localizadas em Setúbal, algumas das quais terão pertencido ao Infante D. João, Mestre da Ordem de Santiago, e à sua mulher, a Infanta D. Isabel, vindo outras a ser posteriormente adquiridas pelas filhas para dotar as respectivas capelas, instituídas no mosteiro de Santa Maria da Vitória, na Batalha⁴⁹. Estas propriedades foram, numa fase inicial, geridas pelo mosteiro da Batalha⁵⁰, vindo a ser mais tarde incorporadas no património do mosteiro setubalense, também ele dominicano, por facilidade da respectiva gestão, o que justifica a presença dos documentos relativos à doação de património a favor do mosteiro da Batalha no cartório do mosteiro de S. João de Setúbal e, inversamente, a presença de escrituras relativas a propriedades localizadas em Setúbal no mosteiro de Santa Maria da Vitória.

BERTRAND, Paul; VIALLET, Ludovic – “La quête mendicante: espace, pastorale, réseaux”. In FRAY, Jean-Luc; PEROL, Céline (dir.) – *L'Histoire en Quête d'Espaces*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2004, pp. 355-369; VOLTI, Panayota – *Les couvents des ordres mendiants...*, p. 46.

⁴⁷ ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Piedade de Azeitão*, Livro 19, fls. 9-10v, 34-34v, 40v-42v, 47v-48v, 51v-53v, 132v-136v e 144-144v.

⁴⁸ SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; PINA, Isabel Castro; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva (eds.) – “Convento de São João Baptista de Setúbal”. In *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 402; BARBOSA, Ana Lúcia – “O Mosteiro de São João Baptista de Setúbal...”, pp. 13-31.

⁴⁹ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 41; ANTT, *OP, Santa Maria da Vitória*, m. 2.

⁵⁰ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal, Antiga Colecção Especial*, m. 1, nº 1; ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 6, fl. 188.

Este núcleo patrimonial a que nos referimos começou a ser constituído na sequência do falecimento prematuro do Infante D. João, administrador do Mestrado da Ordem de Santiago, ocorrido em 1442, vindo a ser sepultado no panteão da Casa de Avis, no mosteiro da Batalha. Com efeito, em Julho de 1443, uma carta régia autorizava D. Isabel a comprar bens de raiz, desde que avaliados até ao montante de 1 000 escudos de ouro, cujo rendimento garantisse os sufrágios por alma do Infante D. João, seu marido⁵¹. Embora não tenha sido possível localizar escrituras que documentem doações de imóveis efectuadas por D. Isabel ao mosteiro da Batalha, é de supor que correspondam a esse propósito as rendas de propriedades localizadas em Setúbal e que foram aforadas, quer pela própria Infante, quer por suas filhas, que dela as herdaram, conforme se encontra documentado num conjunto de diplomas integrados em códices factícios pertencentes ao mosteiro de São João Baptista de Setúbal e cuja data é muito anterior à fundação deste último. Entre os imóveis aí referidos, regista-se uma courela de vinha com 1540 cepas situada no sítio do Moinho de Vento⁵², uma outra no Arieiro⁵³ e ainda outras cinco no sítio da Surda⁵⁴, assim como um edifício que, em 1467, era descrito como um pardieiro que “*jaz derribado e deneficado E bem cheo d esterco atee cjma das paredes*”, que foi herdado por D. Beatriz e sua irmã D. Filipa por falecimento da Infante D. Isabel, situado à rua da Cruz, possivelmente a artéria deste nome situada no arrabalde de Troino, junto ao hospital da Anunciada⁵⁵, uma casa grande com adega localizada na rua que conduzia ao postigo de Gil Eanes dos Moinhos⁵⁶ e outra situada na rua das Canastras, entre Praça da Ribeira e o postigo da Pedra, descrita como sendo a mais alta, tendo duas janelas com ombreiras pelo meio, de pedra mármore, e uma outra de sacada, dispendo de lojas⁵⁷.

Após a morte da Infante D. Isabel, o processo aquisitivo foi continuado por suas filhas. Nesse sentido, uma nova carta régia de D. Afonso V foi emitida autorizando a compra de bens avaliados até 2 000 escudos de ouro da moeda então corrente e a respectiva doação ao Mosteiro da Batalha, de forma a assegurar os rendimentos necessários à satisfação dos encargos previstos relacionados com a manutenção da capela da Infante, desde que os bens não se localizassem em reguengos⁵⁸. Assim, em 1461, a Infante D. Beatriz doou ao Mosteiro da Batalha duas courelas de situadas

⁵¹ GOMES, Saul António – *Fontes Históricas e Artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha (Séculos XIV a XVII)*, vol. I (1388-1450). Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico, 2002, pp. 263-264.

⁵² ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 47; ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 7, fl. 1.

⁵³ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 7, fl. 2.

⁵⁴ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fls. 37-42.

⁵⁵ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 43.

⁵⁶ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 7, fl. 431.

⁵⁷ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 8, fl. 80; ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 1, fls. 286-287.

⁵⁸ GOMES, Saul António – *Fontes Históricas e Artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha...*, pp. 188-189.

ao Moinho de Vento, em Vale de Forca⁵⁹. Em paralelo, autorizava-se o mosteiro de Santa Maria da Vitória, na Batalha, a tomar posse dos referidos bens⁶⁰, os quais passou a gerir, conforme se comprova através da escritura de emprazamento de uma vinha localizada no termo da vila, no lugar da Surda, pertencente à capela do Infante D. João e D. Isabel, a qual foi lavrada em Outubro de 1476 pelo bacharel frei Brás, frade da Ordem de S. Domingos, em representação do Mosteiro da Batalha, conforme procuração apresentada, datada de 19 de Maio de 1469⁶¹.

A Infanta D. Filipa, enquanto testamenteira de seus pais, por seu lado, obrigou ao Mosteiro da Batalha, de 1477 em diante, parte das rendas que recebia das sisas de Coima para cumprimento da obrigação assumida de pagar anualmente ao dito mosteiro, por alma de seu pai, 1 978 reais. Paralelamente, por salvação de sua alma, remissão de seus pecados e louvor de Deus, em 1481, mandava cantar no dito mosteiro duas capelas por sua alma, na capela de seu pai, onde esperava lançar-se, deixando 7 300 reais por ano para o efeito. Entre a constituição da capela de sua mãe e da sua, obrigava-se a entregar ao mosteiro 23 000 reais, que deveriam ser pagos pelo rendimento proporcionado pelas sisas de Coima, que constituíam uma parte dos 450 000 reis que tinha direito a receber das sisas do Ribatejo por conta dos 30 000 florins de que a senhora rainha de Castela, sua irmã, lhe fizera doação, de acordo com um contrato cuja cópia mandou entregar ao mosteiro. Em 1503, na sequência do falecimento da Infante D. Filipa, caberia à Infante D. Brites, sua irmã, cumprir as determinações testamentárias que deixara, assim como suceder-lhe no cumprimento dos testamentos de seus pais, o que a obrigava a entregar ao dito mosteiro a renda anual de 24 978 reais. Para o efeito, determinou que se entregassem as quantias monetárias de diversos foros de imóveis do seu património que perfizessem o referido valor, entre os quais, além de se incluírem os da quintã da Benalfara, no termo de Almada, que correspondiam a 6 300 reais, e os de umas casas em Lisboa, junto às Fangas da Farinha, no valor de 800 reais, se identificam diversos imóveis localizados em Setúbal, perfazendo os foros cobrados relativos a estes últimos um valor total de 18 150 reais. A grande maioria dos imóveis identificados na vila sadina foram adquiridos pela Infanta D. Brites entre 1499 e 1503, encontrando-se descritos em documentação relativa às supra mencionadas capelas e actualmente conservada entre os documentos do mosteiro de S. João Baptista de Setúbal, onde se refere que as escrituras relativas aos imóveis se encontravam contidas em três cadernos de pergaminho⁶² entregues por

⁵⁹ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 1, fls. 190-190v.

⁶⁰ ANTT, *Leitura Nova, Estremadura*, Livro 5, fl. 104.

⁶¹ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 38.

⁶² Entre a documentação do mosteiro de Santa Maria da Vitória conservada subsistem dois destes três cadernos de pergaminho, dos quais se encontram ausentes as escrituras de três dos imóveis identificados: ANTT, *OP, Convento de Santa Maria da Vitória*, m. 2.

D. Brites a Frei Afonso, procurador do mosteiro de Santa Maria da Vitória da Batalha⁶³. Este deverá corresponder ao Frei Afonso, dominicano, de quem Grimanese Nunes, mulher solteira, moradora em Setúbal, confessa, em 1490, ter sido *manceba teúda e manteúda*⁶⁴, o que significa que o frade estaria em Setúbal, senão em permanência, pelo menos com alguma regularidade, devendo ocupar-se já nessa época da gestão do património dominicano existente na vila.

Confrontando a informação proveniente das diversas fontes documentais, é possível constatar que o processo de aquisição de património imobiliário empreendido pela Infante D. Brites na vila de Setúbal se concentrou nos anos de 1499 a 1503, constituindo um conjunto transacções efectuadas de forma regular e sistemática, aparentando seguir uma estratégia deliberadamente planificada e colocada em prática na vila sadina, que se reflectiu na intensificação da acumulação de património que, pelo menos desde 1443, havia sido encetada por sua mãe, a Infante D. Isabel e que foi depois prosseguida por si e por sua irmã, a Infante D. Filipa⁶⁵. Entre os imóveis adquiridos nesta nova fase por D. Beatriz, contam-se três vinhas, duas lojas, 32 casas, das quais 13 eram sobradadas, uma delas com dois sobrados. As vinhas localizavam-se, naturalmente, na periferia da vila, num dos casos já na área de Palmela, enquanto as demais propriedades se localizavam maioritariamente no intramuros, contando-se ainda 5 casas no arrabalde de Troino, das quais 4 eram sobradadas, encontrando-se algumas delas ainda em processo de construção.

No que respeita ao património adquirido pela Infante D. Brites no espaço intramuros, privilegiou-se a antiga judiaria, onde se implantavam 5 dos imóveis, o que é compreensível face à cronologia em que esse processo teve lugar, na sequência do édito de expulsão de 1496, que ocasionou o desaparecimento espacial da judiaria, à semelhança do que se verificou em muitas vilas e cidades tardo-medievais. Esta circunstância abriu novas oportunidades de negócio e produziu efeitos na transformação urbanística desse sector do espaço urbano, que se tornou um alvo dos interesses imobiliários e especulativos tanto de particulares como de instituições diversas⁶⁶, com um grande impacto na valorização dos imóveis aí situados⁶⁷. Paralelamente, investiu-se

⁶³ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal, Antiga Colecção Especial*, m. 1, n.º 1.

⁶⁴ ANTT, *Chancelaria de D. João II*, Livro 13, fl. 85v; BRAGA, Paulo Drumond – *Setúbal Medieval ...*, pp. 235 e 350.

⁶⁵ ANTT, *OP, Santa Maria da Vitória*, m. 2.

⁶⁶ SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira – *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média...*, pp. 334-337. Para uma contextualização mais ampla sobre este assunto, ver por todos ANDRADE, Amélia Aguiar – “O desaparecimento espacial das judiarias nos núcleos urbanos portugueses de finais da Idade Média: o caso de Lisboa”. In *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. I. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 151-162.

⁶⁷ SILVEIRA, Ana Cláudia – “A gestão do património urbano da Ordem Militar de Santiago em Setúbal no final do século XV: indícios de uma polarização regional?”. In COSTA, Adelaide Millán da; ANDRADE, Amélia Aguiar; TENTE, Catarina (eds.) – *Atas das Jornadas Internacionais de Idade Média O papel das pequenas cidades na construção da Europa medieval*. Lisboa: IEM / Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2017, pp. 428-435.

em algumas das artérias mais centrais e com maior relevância económica, como a Rua Direita, onde comprou 5 imóveis, a zona da Ribeira, com uma casa e duas lojas, a praça do Pelourinho, onde ficavam dois outros imóveis, bem como a Rua da Alfândega, na qual se adquiriram duas casas e na rua das Adegas onde se localizava outra. Deste modo, promoveu-se uma assinalável concentração da propriedade nas mais valorizadas artérias do espaço urbano setubalense, registando-se ainda a compra de outros imóveis junto à porta de Évora e da Praça Nova do Sapal, nas ruas de Jerónimo Pires, do Forno do Cavaleiro, de Álvaro Fuseiro, entre outras. O valor de aquisição dos imóveis situava-se entre os 5000 reais e os 20 000 reais, sendo os mesmos de seguida aforados aos respectivos vendedores, que se obrigavam a pagar o foro contratualizado, que podia atingir o valor de 1000 reais anuais, como se verificava em relação aos situados na rua da Alfândega, na rua Direita, na Ribeira ou na Praça Nova do Sapal⁶⁸.

A 6 de Fevereiro de 1505, em Setúbal, foi assinado um instrumento de posse dos foros destes imóveis, comparecendo para esse efeito, perante o juiz ordinário da vila, Frei Gonçalo, professo da Ordem de S. Domingos, conventual em Santa Maria da Vitória na vila da Batalha⁶⁹. Nos anos subsequentes, esse património continuou a ser gerido pela referida instituição, representada, em Janeiro de 1505, por frei Gonçalo⁷⁰, e, em Fevereiro de 1512, por frei Fernando⁷¹.

Para uma avaliação do contributo dominicano para o desenvolvimento urbanístico de Setúbal: o caso do arrabalde de Troino.

Apesar de apenas no século XVI terem sido edificadas conventos dominicanos na vila de Setúbal, os interesses patrimoniais da Ordem dos Pregadores nesse espaço urbano remontam ao início do século XIV, encontrando-se associados a fundações situadas noutras áreas geográficas, como foi o caso da capela da família Palhavã, instituída no mosteiro de S. Domingos de Lisboa, à qual se vinculavam diversos imóveis localizados na vila sadina. Posteriormente, esse conjunto imobiliário viria a expandir-se através do património integrado nos mosteiros de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão e de Santa Maria da Vitória da Batalha.

De acordo com o que se procurou demonstrar, o interesse de certas famílias em investir em bens fundiários situados neste espaço urbano e a respectiva aceitação por parte dos conventos envolvidos constituem testemunho do reconhecimento

⁶⁸ ANTT, *OP, Santa Maria da Vitória*, m. 2; ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal, Antiga Coleção Especial*, m. 1, n.º 1. Para um quadro comparativo face a outros patrimónios existentes em Setúbal e por relação a outros espaços urbanos coevos, ver SILVEIRA, Ana Cláudia – “A gestão do património urbano da Ordem Militar de Santiago em Setúbal...”, pp. 428-435.

⁶⁹ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal, Antiga Coleção Especial*, m. 1, n.º 1.

⁷⁰ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 4, fl. 41.

⁷¹ ANTT, *OP, Convento de S. João de Setúbal*, Livro 6, fl. 188.

relativo ao potencial de valorização que um espaço urbano como Setúbal, em fase de afirmação económica e demográfica, representava quanto à perspectiva de obtenção de rendimentos, os quais eram necessários à subsistência da instituição. Em simultâneo, é também esclarecedor relativamente às possibilidades que a vila oferecia no âmbito das estratégias pastorais inerentes ao apostolado dominicano, apresentando-se como um promissor espaço de pregação e recolha de esmolas.

Através do conjunto documental mobilizado para este estudo, constata-se que a propriedade dos conventos dominicanos em Setúbal até ao final do primeiro quartel do século XVI se distribuiu entre o interior do perímetro urbano e o espaço extra muros da vila sadina, verificando-se uma significativa concentração de propriedade no arrabalde de Troino, cujo processo de urbanização foi progressivo e realizado faseadamente, de acordo com o que hoje sabemos, absorvendo áreas inicialmente sem estruturas habitacionais, algumas delas ocupadas por produções agrícolas, localizadas na sua proximidade e que viriam também elas a ser urbanizadas no final da Idade Média e ao longo das centúrias seguintes⁷². Este aspecto é válido tanto para o património detido pelo mosteiro de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão, como para grande parte dos bens vinculados à capela instituída por João Eanes Palhavã no mosteiro de São Domingos de Lisboa, que detinham terrenos que viriam a conhecer um processo de gradual urbanização, à semelhança do que se verificou com outros terrenos desocupados situados no arrabalde de Troino e que integravam outros patrimónios. À semelhança de outros proprietários presentes neste espaço, também os dominicanos promoveram, nos terrenos que lhes foram legados, operações de loteamento urbano, abertura de novos arruamentos e edificação de espaços habitacionais, o que contribuiu para a valorização do património imobiliário que detinham, participando no processo ordenamento do espaço e de dinamização da expansão urbana através da configuração de alguns sectores do arrabalde de Troino, dando assim resposta à intensa pressão urbanística verificada na conjuntura em análise⁷³.

Deste modo, detectam-se em Setúbal tardomedieval parâmetros de inserção urbana por parte da Ordem Dominicana e dos seus benfeitores idênticos aos que já têm sido identificados em outros espaços urbanos coevos, tais como uma implantação preferencial em zonas urbanas mais periféricas⁷⁴, a promoção de operações urbanísticas

⁷² SILVEIRA, Ana Cláudia - “A afirmação de um espaço periférico medieval: o arrabalde de Troino em Setúbal”. In RIBEIRO, Maria do Carmo; MELO, Arnaldo Sousa (eds.) - *Evolução da paisagem urbana: cidade e periferia*. Braga: CITCEM / IEM, 2014, pp. 117-137; SILVEIRA, Ana Cláudia Oliveira - *Setúbal, um Pólo de Poder da Ordem Militar de Santiago no Final da Idade Média...*, pp. 347-356.

⁷³ Em Évora, o arrabalde de Cogulos constitui-se em torno de um mosteiro dominicano: MONTEIRO, Filomena - *Sistema monástico-conventual e desenvolvimento urbano de Évora na Baixa Idade Média*. Évora: Universidade de Évora, 2010. Tese de Doutoramento, p. 100.

⁷⁴ VOLTI, Panayota - *Les couvents des ordres mendiants...*, pp. 214-215; TRIO, Paul - “What Factors Contributed to the Establishment of Mendicant Orders...”, pp. 100-104; MARADO, Catarina Almeida - “Sharing the City...”, pp. 48-49 e 54-66.

de abertura de novas ruas e de loteamento de parcelas de solo para edificação de casas⁷⁵, sendo, portanto, de assinalar a sua associação à constituição ou desenvolvimento de arrabaldes citadinos⁷⁶, assim contribuindo para a organização topográfica e para a evolução urbana desta vila medieval.

A documentação que serviu de base a este trabalho evidencia ainda a relevância da escrita e da organização dos cartórios dominicanos⁷⁷ nele referenciados para o estudo da relação estabelecida entre as casas conventuais dos Pregadores e os respectivos benfeitores, tendo estes últimos assumido um papel fundamental nas estratégias aquisitivas de propriedade e na sua gestão, constituindo-se o seu estudo como fundamental para a compreensão das modalidades de gestão patrimonial encetadas. Paralelamente, a composição e recomposição da propriedade dominicana, que se encontram reflectidas na organização dos arquivos conventuais, permitem reconhecer a racionalidade que subjaz às práticas gestionárias, ao colocar o património fundiário, ou sob administração de indivíduos ligados às famílias benfeitoras, recebendo o mosteiro uma parte dos respectivos rendimentos, ou promovendo a sua transição para casas conventuais dominicanas entretanto fundadas em locais mais próximos das áreas em que se implantava, o que favorecia a vigilância relativamente a esses bens, o controlo sobre o pagamento de foros e a sua cobrança, assim como a realização das diligências administrativas inerentes à sua gestão.

À Ordem dos Pregadores coube, assim, um papel relevante na produção do território setubalense, tendo contribuído para a materialização e inscrição espacial de estruturas físicas e para a configuração de paisagens que lhe é inerente, colocando em prática uma construção social do espaço resultante dos modelos e lógicas de organização e gestão patrimonial implementados.

⁷⁵ AFONSO, João Ferrão – *A Rua das Flores no Século XVI. Elementos para a história urbana do Porto quinhentista*. Porto: Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto, 2000, pp. 75 e 115; AFONSO, João Ferrão – “O convento de S. Domingos e o plano urbano do Porto entre os séculos XIII e XVI”. In MARADO, Catarina Almeida (ed.) – *Monastic Architecture and the City*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais / Universidade de Coimbra, 2014, pp. 42-43; GUIDARELLI, Gianmario – “I Predicatori dei Santi Giovanni Paolo i Venezia: strategie di insediamento e dinamiche urbane”. In BELTRAMO, Silvia; GUIDARELLI, Gianmario (eds.) – *La Città Medievale è la Città dei Frati? / Is the Medieval Town the City of the Friars?*. Sesto Fiorentino: Edizioni All’Insegna del Giglio, 2021, pp. 189-200.

⁷⁶ VIANA, Mário – *Espaço e Povoamento numa Vila Portuguesa (Santarém, 1147-1350)*. Lisboa: Caleidoscópio e Centro de História da Universidade de Lisboa, 2007, p. 140.

⁷⁷ A este respeito, vd. CASTELO BRANCO, Marta – “Escrita e gestão patrimonial num mosteiro mendicante: o Tombo dos bens de S. Domingos de Santarém (1402-1471)”. In *MediaAetas, Revista de Estudos Medievais*, II série, vol. 2, 2005/2006, pp. 150-151.

Negociar en escenarios de doble alteridad: *opciones y estrategias mercantiles de judíos portugueses en la Valencia bajomedieval.*

*Carlos Crespo Amat*¹

Resumen

El presente trabajo pretende ofrecer una aproximación a las oportunidades y estrategias del grupo marítimo-mercantil judío de Portugal en su inicial proyección económica sobre la ciudad de Valencia. A partir del examen de documentación valenciana, y destacadamente de algunos contratos mercantiles registrados en Valencia por mercaderes judíos portugueses o por algunos de sus socios, se trata de dilucidar si, además del factor nacionalidad, ejercía también presión económica o, incluso, suponía una barrera comercial la fe religiosa de tales operadores en el desarrollo de negocios en la plaza valenciana.

Palabras clave

Judíos; Portugal; Valencia; Comercio; Baja Edad Media.

Doing business in scenarios of double alterity: opportunities and commercial strategies of Portuguese Jews in Late Medieval Valencia.

Abstract

The aim of this paper is to provide an interpretative approach of the commercial opportunities and economic strategies of Jewish merchants and sailors from Portugal during the initial stages of Luso-Valencian trade. To achieve this, Valencian documents are analysed, focusing particularly on merchant contracts

¹Investigador integrado en el Instituto de Estudos Medievais (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa) en el marco del contrato postdoctoral con referencia CIAPOS/2021/312, adscrito a la Universidad de Alicante y financiado por la Generalitat Valenciana y el Fondo Social Europeo. Contacto: carloscrespo@fcsh.unl.pt.

registered in Valencia by Portuguese Jewish merchants or their business associates. Building upon this foundation, the study investigates whether, in addition to the nationality factor, the religion of Portuguese Jews also exerted economic pressure or represented a trade barrier during business dealings by them in the city of Valencia.

Keywords

Jews; Portugal; Valencia; Trade; Late Middle Ages.

1. Introducción.

Resulta evidente que la ubicación de Portugal y el País Valenciano en sendos extremos longitudinales de la Península Ibérica comportó que, a nivel económico, ambas regiones experimentaran procesos análogos y globales durante los siglos finales de la Edad Media en cuanto elementos constitutivos de un espacio superior que integraba ya entonces al Mediterráneo y al Atlántico a través de redes de intercambio.

La razón es doble. Desde un punto de vista espacial, los históricos reinos de Portugal y Valencia tienen dos elementos en común. Uno de ellos está propiciado por su configuración territorial organizada latitudinalmente en torno al litoral. El otro les viene dado por la compartición de una misma unidad geográfica. Ambos tienen un punto de convergencia en la trayectoria histórica de aquellos. Y así, desde un punto de vista temporal, su localización dentro de un subcontinente – la Península Ibérica – rodeado de agua por todas partes excepto por el Noreste propició que ambas formaciones políticas asumieran una centralidad entre el norte de Europa y el Sudsudeste del Continente, el norte de África y el Próximo Oriente cuando las rutas comerciales que los interconectaban se configuraron y consolidaron como circuitos económicos de carácter transnacional, hecho que puede situarse entre finales del siglo XIV y principios del siglo XV.

En efecto, ambos estados pudieron beneficiarse de esos tráficos, impulsando a sus élites económicas a participar en los mismos. Una parte de éstas lo hizo mediante su inserción en la órbita comercial de grandes estructuras empresariales, entre las cuales notablemente las de origen italiano; otro sector importante, sin embargo, se especializó en itinerarios mercantiles de más corta distancia, destacando las conexiones entre los puertos portugueses y los valencianos.

Con esa realidad como contexto, a partir del examen de documentación valenciana, y destacadamente de algunos contratos mercantiles inéditos registrados en Valencia por mercaderes judíos portugueses o por algunos de sus socios, en las páginas siguientes se tratará de dilucidar si, además del factor nacionalidad, ejercía

también presión económica o, incluso, suponía una barrera comercial la fe religiosa de tales operadores en el desarrollo de negocios en la plaza valenciana.

2. Portugal y Valencia, reinos en despegue.

No es este el lugar para describir la complejidad del crecimiento económico experimentado en el reino de Valencia entre el último cuarto del siglo XIV y el primero del XV como consecuencia de la convergencia en un espacio y un tiempo de una serie de procesos cuyo efecto fue la escalada de Valencia a una posición privilegiada dentro de las redes en que se articulaba el sistema económico europeo en construcción. Baste señalar que se trató de un triple fenómeno que, a nivel político, se concretó en la formación de un Estado fuerte y la consolidación de instituciones y marcos jurídico-normativos estables; a nivel económico, en el aumento de la oferta y la demanda internacional como consecuencia del crecimiento demográfico y la jerarquización de los circuitos comerciales internacionales; y a nivel socio-técnico, en el incremento de las circulaciones entre espacios y el desarrollo de instrumentos y estrategias mercantiles pre-capitalistas².

Siempre para el caso concreto del reino de Valencia, en la comprensión del resultado de la incidencia sincrónica de tales procesos es esencial imbricar otros dos fenómenos coadyuvantes: de un lado, el establecimiento en las tierras valencianas de bases operativas o estructuras empresariales de agentes foráneos (en colaboración con una élite comercial autóctona en desarrollo); y de otro lado, la consolidación – más que del mercado – de los mercados interiores, entre los cuales el estrictamente valenciano, pero también el castellano-valenciano³.

Estas transformaciones coincidieron en el tiempo con el “despertar” de la proyección económica exterior de la clase mercantil portuguesa y, algo más tarde dentro de ese periodo, también con el desarrollo de la industria naval y la navegación portuguesa, con un hito ineludible en lo que se refiere a la orientación portuguesa de esa proyección hacia el Mediterráneo como fue la incorporación de Ceuta en 1415 a los dominios del reino luso; un acontecimiento bien analizado por la historiografía, aunque quizás no tanto en la confrontación de la nueva realidad con la precedente por la ausencia de fuentes documentales. En todo caso, son ineludibles los estudios sobre la presencia mercantil portuguesa en el reino valenciano realizados por José Hinojosa

² IRADIEL MURUGARREN, Paulino – *El Mediterráneo medieval y Valencia: economía, sociedad, historia*. Valencia: Universitat de Valencia, 2017; IGUAL LUIS, David – “Política y economía durante la Baja Edad Media. El papel de la Monarquía en el comercio exterior valenciano”. In BARRIO BARRIO, Juan Antonio (ed.) – *Los cimientos del Estado en la Edad Media. Cancillerías, notaria y privilegios reales en la construcción del Estado en la Edad Media*. Alcoi: Marfil, 2004, pp. 249-278.

³ CRESPO AMAT, Carlos – *Entre Castilla, la Corona de Aragón y el Mediterráneo. La formación de un mercado transnacional en el reino de Valencia durante la Baja Edad Media (1370-1430)*. Alicante: Universidad de Alicante, 2021. Tesis doctoral.

Montalvo⁴, María Rosa Muñoz Pomer⁵, David Igual⁶, Joana Sequeira⁷, además de otros trabajos que aportan interesantes datos al respecto, como las contribuciones recogidas en el monográfico *Portogallo mediterráneo*⁸.

Todos estos trabajos, y otros citados en los párrafos siguientes, documentan bien la presencia portuguesa en Valencia a partir de los años centrales del siglo XV. Para el periodo precedente, se dispone solo de algunas contribuciones, más o menos específicas, del primero de los autores mencionados, José Hinojosa, basados en los registros de exportación de “productos prohibidos”. Sin embargo, el recurso a esta tipología documental tiene el efecto hermenéutico de reducir las relaciones luso-valencianas a un patrón comercial basado en el intercambio de pescado atlántico por manufacturas valencianas que dejan rastro testimonial en la medida en que la exportación de estas últimas estaba sujeta a restricciones que exigían el pago de un canon y el registro fiscal de la salida de las mercancías específicas comprendidas en dichas prohibiciones comerciales.

Ello dificulta o impide valorar las motivaciones reales de la proyección mercantil portuguesa sobre el mercado valenciano. Primero, porque oculta la exportación del extenso elenco de productos sobre cuya salida no pesaba ninguna barrera comercial. Segundo, porque (como consecuencia de esa limitación heurística) no permite discernir si la llegada de portugueses a las costas valencianas con pescado era en sí el fin de empresas marítimas organizadas *ad hoc* o un medio para la adquisición de otros bienes (o ambas cosas). Y tercero, porque supedita esa proyección económica portuguesa a los medios marítimo-navales castellanos, al menos en los momentos

⁴ HINOJOSA MONTALVO, José – “Judíos extranjeros en el reino de Valencia durante la Baja Edad Media”. *Sefarad* 70/1 (2010), pp. 69-115; HINOJOSA MONTALVO, José – *De Valencia a Flandes. La nave della frutta*. Valencia: Generalitat Valenciana, Fundació Jaume II ‘el Just’, 2007; HINOJOSA MONTALVO, José – “Judíos portugueses en Valencia a fines de la Edad Media”. *Revista de Ciències Històriques* 10 (1995), p. 221-234; HINOJOSA MONTALVO, José – “Intercambios comerciales entre Portugal y Valencia a fines del siglo XV: el ‘dret portogues’”. In *Actas de II Jornadas Luso-Espanholas da História Medieval*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, vol. 2, pp. 759-779.

⁵ MUÑOZ POMER, María Rosa – “El Eco de Portugal y los Portugueses en Valencia (siglos XIV-XVI)”. In *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, vol. 4, pp. 61-83.

⁶ MUÑOZ POMER, María Rosa; NAVARRO ESPINACH, Germán; IGUAL LUIS, David – “El comercio portugués en el Mediterráneo occidental durante la Baja Edad Media”. In *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico, siglos XIII-XV*. Cádiz: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2006, pp. 73-84; MUÑOZ POMER, María Rosa; NAVARRO ESPINACH, Germán; IGUAL LUIS, David – “El comercio de importación portugués en Valencia, 1487-1488”. In *Os reinos ibéricos na Idade Média: livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. Porto: Livraria Civilização, 2003, pp. 1121-1131. Más recientemente, MUÑOZ POMER, María Rosa; NAVARRO ESPINACH, Germán; IGUAL LUIS, David y VILLANUEVA MORTE, Concepción – *Els Llibres de la col·lecta del Dret Portugués de València (1464-1512)*. Valencia: Universitat de València, 2019.

⁷ SEQUEIRA, Joana – “Portuguese hide exports to Valencia in the context of the West Mediterranean trade, 1465-1500”. In MIRANDA, Flávio (coord.) – *Essays on Production and Trade in Late Medieval Iberia and the Mediterranean: 1100-1500*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2023, pp. 139-170.

⁸ FONSECA, Luis Adão; CAEDDU, Maria Eugenia (coords.) – *Portogallo mediterráneo*. Cagliari: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2002.

iniciales. En este último sentido, sería importante valorar la participación de portugueses en embarcaciones castellanas como consecuencia de la convergencia de demanda en un mismo mercado – Valencia – del producto de una actividad común a gallegos, portugueses y andaluces como es la pesca, que constituye una importante actividad económica desarrollada en el medio marítimo, pero que – en todo caso – no refleja la totalidad de actividades mercantiles desarrolladas en el largo proceso de inserción económica portuguesa en Valencia.

3. Del Atlántico al Mediterráneo: los “primeros” portugueses de Valencia.

No cabe duda de que ya antes de la conquista portuguesa de Ceuta en 1415⁹, e incluso del primer control cristiano del estrecho de Gibraltar entre 1309 y 1333¹⁰, algunos productos valencianos alcanzaban las costas portuguesas, de la misma manera que mercancías del país lusitano arribaban al litoral del reino de Valencia. Aspecto muy diferente es el momento en el que operadores portugueses comenzaron a proyectar sus negocios hacia la capital del oriental reino ibérico, la ciudad de Valencia¹¹.

A pesar de la ausencia de información, varios testimonios valencianos sitúan los inicios de la actividad mercantil portuguesa en la Ciudad del Turia en los años comprendidos entre 1361 y 1381¹². De ese lapso situado *mutatis mutandis* entre los años sesenta y setenta del siglo XIV datan, precisamente, dos cartas de marca otorgadas a favor de mercaderes de Valencia para represaliar bienes de portugueses en

⁹ Vid., específicamente sobre las implicaciones marítimo-mercantiles de la toma portuguesa de Ceuta, BARATA, Filipe Themudo – “Portugal and the Mediterranean trade: a prelude to the discovery of the ‘New World’”. *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean* 17/2 (2005), pp. 205-219; BARATA, Filipe Themudo – *Navegação, Comércio e Relações Políticas...*; BARATA, Filipe Themudo – “O papel de Ceuta na definição de novas políticas no Mediterrâneo ocidental: o caso de Bernat Font”. In *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492): Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1997, vol. 1, pp. 475-479; UNALI, Anna – *Ceuta 1415: alle origini dell’espansione Europea in Africa*. Roma: Bulzoni, 2000.

¹⁰ Vid. una síntesis en ORTEGA VILLOSLADA, Antonio – “Del Mediterráneo al Atlántico apertura/reapertura del estrecho de Gibraltar en la Edad Media. Estado de la cuestión”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d’Estudis Històrics* 67 (2011), pp. 101-124. Más ampliamente, vid. BALARD, Michel – *La Méditerranée médiévale: espaces, itinéraires, comptoirs*. Paris: Picard, 2006.

¹¹ GUIRAL-HADHIOSSIF, Jacqueline – *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1989, pp. 534-541; HINOJOSA MONTALVO, José – “De Valencia a Portugal y Flandes. Relaciones durante la Baja Edad Media”. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* 1 (1982), pp. 149-168; HINOJOSA MONTALVO, José – “Intercambios comerciales entre Portugal y Valencia...”; MUÑOZ POMER, María Rosa – “El Eco de Portugal y los Portugueses...”.

¹² Los libros de avecindamiento de la ciudad de Valencia únicamente registran, entre 1371 y 1380, el nombre de João Afonso, mercader de origen lisboeta, como el único portugués afincado en la urbe de forma permanente a lo largo de todo el siglo XIV (Valencia. Archivo Municipal, *Avehinament*, b³-3, fol. 3r). Un año después de ese asiento registral, otro portugués, García Fernandes, aparece como testigo de un contrato notarial identificándose como vecino de Setúbal (Valencia, Archivo del Reino, *Protocolos*, núm. 2805-1372, febrero, 28-). Y, aunque algo posterior, un testimonio directo de los regidores municipales de Valencia durante el año 1401 refiere explícitamente la presencia de portugueses con mercancías en el reino de Valencia desde hacía entre veinte y cuarenta años (Valencia, Archivo Municipal, *Lletres missives*, g³-7, fol. 87r-v –1401, febrero, 14-).

respuesta de sendos actos depredadores sufridos en dos encuentros luso-valencianos en las costas norteafricanas. Y, sin embargo, quince años más tarde de su concesión, ambos derechos de resarcimiento seguían sin ejecutarse a causa del apercibimiento de grupos de presión valencianos de extracción mercantil sobre los efectos disruptivos que ello podía comportar sobre los intereses comerciales portugueses en Valencia¹³.

Significativamente, el mismo desarrollo comercial de las décadas posteriores comportó en Valencia un enrarecimiento de la política de “buena vecindad” luso-aragosa – imperante por lo demás durante los últimos años del Trescientos e iniciales del Cuatrocientos – con motivo del intento de ciertos actores mercantiles del reino de Valencia de ejercer derechos de resarcimiento contra portugueses reconocidos por el rey Martín I de Aragón por, según aducían, la reiteración de asaltos llevados a cabo por súbditos del soberano de Portugal¹⁴.

En cualquier caso, el curso de los años sucesivos propiciaría una situación que perpetuaría la presencia portuguesa en la plaza valenciana cuando, en 1404, el monarca aragonés rompió relaciones comerciales con Castilla, una maniobra que tuvo el efecto de encumbrar a las embarcaciones y al grupo marítimo-mercantil de Portugal en las funciones de transporte naval y abastecimiento pesquero ejercidas hasta ese momento en el litoral valenciano por medios y operadores vascos y gallegos¹⁵. A partir de entonces, una vez superado el “efecto retorno” de las naves castellanas durante los años inmediatamente posteriores a la reapertura comercial de 1409, la proyección lusa sobre Valencia experimentó un notable incremento, expresado desde 1417 en el avicinamiento frecuente en la ciudad de agentes económicos procedentes de Portugal¹⁶.

4. Los inicios de la presencia hebrea lusa en el reino de Valencia.

En ese establecimiento de portugueses en la capital valenciana no se acusa, sin embargo, una permanencia consolidada de judíos procedentes de Portugal. Y ello a

¹³ MARTÍN I FÀBREGA, Maria Rosa – *Marques i represàlies a la Corona d'Aragó a l'etapa final del regnat de Pere el Cerimoniós (1373-1386)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2001. Tesis doctoral, vol. 1, pp. 208-212 y vol. 2, pp. 77-79.

¹⁴ En la proliferación de ataques portugueses contra naves catalano-aragonesas tuvo una notable incidencia la situación bélica luso-castellana. De hecho, a finales del siglo XIV, el reino de Portugal entorpeció considerablemente los negocios marítimos de los operadores valencianos mediante el apresamiento de mercancías con el pretexto de las relaciones comerciales mantenidas con algunas ciudades portuarias castellanas o, simplemente, por la presunción de la propiedad castellana de las mercancías transportadas. *Cfr.* Valencia, Archivo Municipal, *Lletres missives*, g³-6, *passim*.

¹⁵ FERREIRA PRIEGUE, Elisa – *Galicia en el comercio marítimo medieval*. A Coruña: Fundación Pedro Barrie de la Maza, Universidad de Santiago, 1988, p. 647. Sobre la ruptura comercial castellano aragonesa de 1403-1409, *vid.* FERRER I MALLOL, Maria Teresa – “La ruptura comercial amb Castella i les seves repercussions a València (1403-1409)”. In *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Valencia: Universidad de Valencia, 1981, vol. 2, pp. 671-682.

¹⁶ *Vid.* *Avecindados en la ciudad de Valencia en la época medieval: avehinaments (1308-1478)*, Introducción, transcripción e índices de María Dolores Cabanes Pecourt. Valencia: Ajuntament de València, 2008, pp. 275-377.

pesar de que, según datos de Francisco Sevillano Colom y Álvaro Santamaria, tras la destrucción de la judería de Mallorca en 1391, llegaron a la ciudad balear 150 judíos portugueses y algunos de ellos se trasladaron luego a Valencia¹⁷. Más aún, los registros conservados de *coses vedades* de los años 1381 a 1399 únicamente certifican la presencia temporal en la capital valenciana de tres judíos portugueses y, según parece, su trayecto desde y hacia el reino atlántico fue realizado por vía terrestre, al menos en el caso de un Maher que abandonó la ciudad de Valencia por tierra y no por mar en el primero de los años de ese periodo¹⁸.

Esta vía, la destacada presencia de mercaderes hebreos castellanos en Valencia en los últimos años setenta y durante la década de los ochenta del siglo XIV¹⁹ y la ubicación de importantes juderías de Castilla en la ruta terrestre que conectaba los principales núcleos urbanos portugueses con Valencia hacen pensar en una colaboración intra-confesional entre judíos de Portugal y Castilla sobre la base de una distribución de espacios en el aprovisionamiento o venta de productos en la Ciudad del Turia en las conexiones por tierra entre un extremo y otro de la Península Ibérica²⁰. Esta posibilidad se vería confirmada por alguna noticia mercantil que constata la convergencia de operadores castellanos y portugueses en localidades de gran densidad demográfica hebrea de la Castilla central, como Torrijos, y que implican en algún momento de la transacción a la ciudad de Valencia²¹. Pero lo cierto es que se trata de un indicio difícil

¹⁷ SEVILLANO COLOM, Francisco – “De Venecia a Flandes: Vía Mallorca y Portugal, siglo XIV”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 33 (1968-1972) pp. 30-33; SANTAMARÍA ARÁNDEZ, Álvaro – “Sobre la condición de los conversos y chuetas de Mallorca”. *Espacio, Tiempo y Forma: Serie III, Historia Medieval* 10 (1997), pp. 229-230; BERNAT I ROCA, Margalida – “En Mallorques han venguts de Portugal: aplec de notes disperses sobre una emigració de jueus (1394)”. *Tamid: Revista Catalana Anual d'Estudis Hebraics* 15 (2020), pp. 61-93.

¹⁸ HINOJOSA MONTALVO, José – “Judíos portugueses en Valencia...”, p. 225.

¹⁹ Sobre la presencia de judíos castellanos en Valencia a finales del siglo XIV, *vid.* FERRER NAVARRO, Ramón – “Los judíos en el comercio valenciano durante el siglo XIV”. In *Primer Congreso de Historia del País Valenciano, celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*. Valencia: Universitat de València, 1980, vol. 2 (*Prehistoria, Edades Antigua y Media*) pp. 553-566; FERRER NAVARRO, Ramón – *La exportación valenciana en el siglo XIV*. Zaragoza, CSIC, Escuela de Estudios Medievales, 1977, pp. 74-86; HINOJOSA MONTALVO, José – “Actividades judías en la Valencia del siglo XIV”, *En La España Medieval* 7 (1985), pp. 1547-1565; GÓMEZ SORIANO, Ana María – “Judíos y conversos valencianos en el comercio con Castilla”. In *Relaciones de la Corona de Aragón con los estados cristianos peninsulares (siglos XIII-XV)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. 25 septiembre 1993, Jaca (Huesca). Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1997, vol. 2, pp. 125-134; LUZ COMPAÑ, José Luis – “Sobre la emigración de conversos de judío entre los reinos de Valencia y Castilla en las postrimerías del siglo XIV (1391-1403)”. In *Relaciones de la Corona de Aragón con los estados cristianos peninsulares (siglos XIII-XV)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. 25 septiembre 1993, Jaca (Huesca). Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1997, vol. 2, pp. 153-162; SOLER MILLA, Juan Leonardo – “Los judíos valencianos, el mercado y las rutas mercantiles en el Mediterráneo bajomedieval”. *Revista de historia medieval* 15 (2006-2008), pp. 95-101.

²⁰ *Vid.* TAVARES, María José Ferro – “Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica e fontes documentais”. *Sefarad* 74/2 (2014), pp. 304-310.

²¹ *Cfr.* Valencia, Archivo del Reino, Protocolos, núm. 2861 (1391, agosto, 31). Sobre la aljama judía de Torrijos, *vid.* CARRETE PARRONDO, Carlos – “Tributación económica de las comunidades judías toledanas”. In *Actas del IV Congreso Internacional 'Encuentro de las Tres Culturas' (Toledo, 30 septiembre – 2 octubre 1985)*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, Universidad de Tel-Aviv, 1988, pp. 19-34; LEBLIC GARCÍA, Ventura – “Judíos y juderías en la comarca de Torrijos”. *Boletín de la RABACHT CII/Anexo*, 2018, sesión en Torrijos, pp. 51-62.

de verificar con las disponibilidades heurísticas actuales.

Sin embargo, los protocolos notariales y los volúmenes generados por la actividad de la administración territorial de Valencia describen una realidad diferente del comercio luso-valenciano anterior al siglo XV, toda vez que permiten constatar la arribada por mar a la ciudad ya entonces de operadores hebreos de Portugal y, sobre todo, visibilizar sus estrategias mercantiles y sus redes socioprofesionales en las proyecciones comerciales que efectuaron sobre la capital valenciana. Ante todo, el recurso a los manuales de fe pública de Valencia y a los volúmenes de la bailía general del reino valenciano hace posible superar la limitación documental de los registros de “productos prohibidos” ya referida.

Aun así, parece que, al menos en los momentos iniciales de la presencia mercantil portuguesa en Valencia, el cliché hermenéutico de “pescado por tejidos” define el modelo de negocio preponderante en Valencia de los actores lusos, tanto cristianos como judíos. De hecho, algunas de las primeras transacciones portuguesas registradas por fedatarios de la ciudad presentan a agentes de los dos credos en operaciones y redes conjuntas que tienen el pescado como horizonte de posibilidades de comercio. Es el caso de la operación mercantil realizada en 1389 por Afonso Eanes, de Setúbal: a finales de ese año entregó en comanda a Pêro Sanches, marinero residente en Lisboa, 110.00 sardinas saladas con las que se pudo entender con un mercader local de Valencia, Miquel Ferrer, y venderlas en la capital valenciana. Ninguna referencia directa permite constatar la participación judía en el proceso de venta; sin embargo, gracias a una mención explícita, se sabe que para el cobro de una parte de los beneficios, Eanes delegó sus poderes en Afonso Domingues mediante instrumento público dado en la judería de Setúbal, evidenciando de este modo su proximidad a la comunidad hebrea de esta villa portuguesa y, por consiguiente, el enrolamiento de alguno de sus miembros en empresas marítimo-mercantiles con destino a Valencia²².

5. Los judíos portugueses en el mercado valenciano a comienzos del siglo XV.

Los testimonios sobre la presencia judía en Valencia, o su participación en redes de comercio luso-valencianas, desaparecen de las fuentes de la ciudad en los años noventa del siglo XIV, como cabría esperar de la difícil situación a la que se vieron desplazados los judíos de la Corona de Aragón y de Castilla tras los asaltos a las juderías de 1391²³.

²² Valencia, Archivo del Reino, Protocolos, núm. 2804 (1389, noviembre, 23).

²³ Sobre la coyuntura que condujo a dicha situación en Valencia, *vid.* NARBONA VIZCAÍNO, Rafael – “El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la judería”. *En La España Medieval* 35 (2012), pp. 177-210. Sin ánimo de exhaustividad, acerca de las condiciones de los judíos valencianos, *vid.* BARROS, Maria Filomena Lopes de; HINOJOSA MONTALVO, José (eds.) – *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica: períodos medieval e moderno*. Évora: Publicações do Cidehus, 2008; HINOJOSA MONTALVO, José – *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Diputació de València - Institució Alfons el Magnànim, 1999; BARRIO BARRIO, Juan Antonio – “La ‘comunidad de los conversos’. La forja de una identidad propia entre

Pero, tras el inicio del nuevo siglo, y muy especialmente a partir de la ruptura comercial castellano-aragonesa de finales de 1403, su aparición en la documentación local se hace cada vez más recurrente. Concretamente entre 1401 y 1408, la máxima autoridad territorial valenciana otorgó hasta 76 licencias de exportación de los mencionados “productos prohibidos” a una cuarentena de operadores judíos con destino a Portugal:

Puede apreciarse en la **Tab. 1**²⁴ cómo los primeros momentos de la ruptura comercial castellano-aragonesa supusieron un *gap* en la afluencia hebrea portuguesa hacia Valencia entre unos años iniciales del siglo XV en que se alcanzó anualmente la decena de operaciones mercantiles y un trienio (el comprendido entre 1405 y 1407) coincidente con los años de mayor hermetismo mercantil con la vecina Castilla en que se registraron doce o más exportaciones hacia Portugal. Y, entre sus promotores, se encuentran nombres que serán recurrentes en el mercado valenciano ya a partir de estos momentos, en que algunos actores hebreos de Portugal frecuentan la ciudad en más de una ocasión a lo largo del año o, incluso, en diferentes años: es el caso de Isaque o Samuel, ambos de Lisboa, y sobre todo de los Leão, los Coffe, los Franco y los Pulgão, presentes en Valencia a lo largo de toda la década inicial del Cuatrocientos.

En efecto, la totalidad de ellos emplearon medios navales de paisanos cristianos para llevar a cabo sus negocios en la plaza valenciana. Un documento de finales de ese decenio es, en este sentido, muy significativo por cuanto particulariza la propiedad de ciertos bienes adquiridos en Valencia por un mercader judío de Portugal al describir el asalto sufrido por dos barcas de portugueses que habían fondeado en el grao valenciano con pescado y otras mercancías *tan bé lurs com de certs altres mercaders portuguesos, entre-ls quals és hun juheu mercader portugalès* (“tanto tuyas como de otros mercaderes portugueses, entre los cuales hay un judío mercader portugués”)²⁵.

Estas relaciones con el grupo mercantil cristiano de Portugal son evidentes en la amplia red comercial establecida por el lisboeta Isaque Abenatabe referido en la **Tab. 1**, pues en 1407 recurrió a tres mercaderes cristianos portugueses de Viana do Castelo que operaban en Valencia para saldar los 45 florines de oro aragoneses que debía

los conversos de judío del reino de Valencia”. In JARA FUENTE, José Antonio (ed.) – *Ante su identidad: La ciudad hispánica en la Baja Edad Media*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2013, pp. 139-175; FURIÓ, Antoni – “Diners i crèdit: els jueus d’Alzira en la segona meitat del segle XIV”. *Revista d’Història Medieval* 4 (1993), pp. 127-160; GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente – “Familia, crédito y Talmud. La vida en el seno de la aljama judía de Valencia a través de dos documentos notariales del siglo XIV”. In MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel (coord.) – *El reino de Sevilla en la Baja Edad Media: 30 años de investigación (1989-2019)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2022, pp. 281-342; GARCÍA-OLIVER, Ferran – *Els murs fràgils del calls: jueus i jueves dels Països Catalans*. Valencia: Afers, 2019; MIRA JÓDAR, Antonio José – “Els diners dels jueus: activitats econòmiques d’una família hebrea al món rural valencià”. *Revista d’Història Medieval* 4 (1993), pp. 101-126.

²⁴ A pesar de que, por criterios prosopográficos, se presentan los nombres de los judíos recogidos en la tabla de acuerdo con la onomástica portuguesa, por ser luso el origen de la mayor parte de ellos, es probable que alguno fuera autóctono de Valencia o de otro lugar de la Corona de Aragón e, incluso, que procediera de otro estado peninsular, como de hecho parecen indicar algunos apellidos o sobrenombres.

²⁵ Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1144, fol. 255r-v (1409, febrero, 26).

Tabla 1 – Operadores y operaciones judías de exportación desde Valencia a Portugal según los registros valencianos de *coses vedades* (1401-1408). Fuente: elaboración propia a partir de HINOJOSA MONTALVO, José – “Judíos portugueses en Valencia...”, pp. 226-227.

Ref.	Nombre	Año (octenio 1401-1408)								Total
		01	02	03	04	05	06	07	08	
1	Iúçufe Abensisa					1				1
2	Samuel Abraão								1	1
3	“Abraão”		3							3
4	Abraão Albaiali					1	1			2
5	“Amadeu”	1								1
6	Judas do Algarve				1					1
7	Moisés Alguadix		1							1
8	Moisés Amate								1	1
9	Isaque Abenatabe							1		1
10	Abraão Baruque			1						1
11	“Benjamim”							1	1	2
12	Salomão Coffe de Lisboa	2						2		4
13	Samuel Coffe						1			1
14	Iúçufe Colodra	1								1
15	Salomão Estreleiro					1				1
16	Judas de Évora							1		1
17	Abraão Franco		2							2
18	Judá Franco							1		1
19	“Isaque”			1						1
20	“Iúçufe”						1			1
21	Abraão Leão		3				2	1		6
22	Isaque Leão							1		1
23	Abençar de Lisboa						2			2
24	Isaque de Lisboa					6				6
25	Samuel de Lisboa						3			3
26	Isaque Malo						1			1
27	Isaque Mataque							1		1
28	“Moisés”	4	1							5
29	Samuel Pinto				2					2
30	Isaque do Porto								1	1
31	Jacob Pulgão					1				1
32	Samuel Pulgão		1							1

33	Salomão de Rego							1		1
34	Jacob Rodrigo					1				1
35	Samuel Rondi							1	1	2
36	“Salomão”	2	1			1	1	1		6
37	“Samuel”					1				1
38	Judas Santão							1		1
39	Isaque Sapalo			2						2
40	Moisés Siclão de Lisboa							1		1
41	Judá Silva				2					2
42	Isaque Simão			1						1
Nº Total de operaciones		10	12	5	5	13	12	14	5	76
Nº Total de operadores		5	7	4	3	8	8	13	5	42

al mercader Joan Castrellenes: se trata de Bartolomeu Eanes, Gonçalo Domingues y João de Viana²⁶.

En algunos casos, parece que los hebreos lusos establecieron relaciones estrechas de cooperación con operadores cristianos valencianos afincados en Portugal, adoptando incluso pautas de comportamiento socioeconómico que llegan a sobrepasar el marco de la colaboración y penetrar en el espacio de la solidaridad vertical. Esa parece ser la relación constituida entre otro judío presente en la **Tab. 1**, Samuel Rondi, y Bernat Torres, el primero natural de Lisboa, el segundo valenciano vecindado en la capital portuguesa. En 1406 o 1407, Torres hizo una venta de sardina en Valencia recurriendo a la mediación de un corredor de comercio autóctono llamado Joan Miravet que, en un intento de evadir el pago del peaje, contrajo una deuda de 8 florines de oro de Aragón por los que a punto estuvo Torres de sufrir un embargo de no ser por la liquidación graciosa de la deuda que hizo el judío lisboeta en nombre del que, con mucha seguridad, era su socio mercantil para las operaciones valencianas²⁷.

En ambos casos – el de Abenatabe y el de Rondi –, se recurrió a actores locales cristianos de la urbe valenciana que mantenían estrechos vínculos con correligionarios portugueses: Castrellenes depositaba en sus almacenes la sardina importada por alguno de los principales proveedores portugueses cristianos de pescado y Miravet aparece como intermediario de dichas ventas²⁸.

²⁶ Valencia, Archivo del Reino, Protocolos, núm. 2579 (1407, abril, 7).

²⁷ Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1144, fol. 224r-v (1408, enero, 31).

²⁸ Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1219, fols. 173v-174r (1411, febrero, 11).

Ahora bien, la inserción de operadores judíos en redes mercantiles internacionales no se limitaba a la conexión directa Portugal-Valencia, mayoritaria en los casos documentados. Seguramente en la misma nave São João patroneada por Vasco de Viana en la que se desplazó hasta Valencia el citado Isaque Abenatabe llegó también otro judío llamado João Eanes Alfaíati, mercader ciudadano de Lisboa que residía en la freguesía de la antigua iglesia de São Julião (en las proximidades del actual edificio del Museu do Dinheiro). Allí, en la Ciudad del Turia, realizó ciertos negocios y, ante la ocasión de una transacción rentable, se vio obligado a solicitar un préstamo instantáneo a otros operadores portugueses cristianos que viajaron junto a él: tomó 100 coronas francesas de Afonso de Portugal, residente en “tierra real de São Francisco”, y dos palmeros de Oporto, Afonso da Guarda y Afonso Esteves, que prometió devolver en Barcelona en el plazo de una semana; y, una vez regresada la embarcación de Barcelona en el viaje de vuelta a Portugal, tomó también de Afonso Eanes, notario avecindado en Caminha, otras 70 coronas francesas que se comprometió a reintegrar en Oporto a lo largo de ese año 1407²⁹.

Ya durante la segunda década del siglo XV, la llegada de actores mosaicos de Portugal a la plaza valenciana continuó, aunque, según se desprende tanto de los registros de “productos prohibidos” como de la documentación notarial y administrativa valenciana, no ya con la intensidad del decenio precedente. Sin duda, la apertura que siguió a la ruptura comercial castellano-aragonesa, una vez levantado el bloqueo económico recíproco, tuvo el efecto de reintegrar a los marineros y mercaderes castellanos en la posición preeminente que ocupaban a finales del siglo XIV, especialmente en el abastecimiento pesquero. Buena prueba de ello es el repunte de la presencia de embarcaciones lusas en Valencia en 1429 y 1430 proveyendo de pescado a la ciudad en el contexto bélico de la guerra relámpago que enfrentó nuevamente a las Coronas de Castilla y Aragón durante esos años³⁰.

En todo caso, los años veinte representan el momento de la consolidación de las redes de negocio judías articuladas en torno a la línea comercial que vinculaba Valencia con Lisboa y, en menor medida, Viana, Oporto y Algarve³¹. Y ello a pesar de que, por algún tipo de inseguridad que la documentación no permite aclarar pero que seguramente está relacionada con la amenaza de represalias, algunos de estos operadores judíos de Portugal sintieron la necesidad de pagar para la expedición de un salvoconducto por parte de la máxima autoridad administrativa valenciana. Es el caso

²⁹ Valencia, Archivo del Reino, Protocolos, núm. 2579 (1407, marzo, 7; marzo 30).

³⁰ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente – “El precio de la guerra. Algunos datos sobre el enfrentamiento entre Castilla y Aragón y Navarra. 1429-1430”. *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 19/1 (2017), pp. 61-92; HINOJOSA MONTALVO, José – “Las fronteras valencianas durante la guerra con Castilla (1429-1430)”. *Saitabi* 37 (1987), pp. 149-157; ABELLÁN PÉREZ, Juan – “Participación de la ciudad de Murcia en la guerra civil castellana (1429-1430)”. *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas* 4-5 (1979), pp. 9-25.

³¹ Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1146, fol. 395 r-v (1426, julio, 31).

de Jacob Gabriel, de Lisboa, y Abraão Alguadix, de Oporto, que en 1426 se desplazaron con fines comerciales hasta la Ciudad del Turia por tierra o por mar, regresando luego a sus lugares de origen por vía marítima³². Con todo, solicitudes como esta eran habituales entre las propias minorías del territorio valenciano. E, incluso, dos años antes de la emisión del documento dos mercaderes portugueses cristianos habían solicitado un salvoconducto similar para vender y comprar mercancías en Valencia, a donde llegaron por tierra y de donde regresaron por tierra o por mar³³.

Esta consolidación se manifiesta en una novedad que no aparece en etapas precedentes y que ejemplifica bien el linaje hebreo portugués de los Franco. Esta familia judía tenía una amplia distribución por la geografía ibérica, dedicándose intensamente a la actividad mercantil. En Valencia se constata la presencia por primera vez de miembros de esta saga en 1402 y 1407: se trata, respectivamente, de Abraão y Judá Franco. En las décadas siguientes aparecen más miembros de la familia en la capital valenciana: Iúçufe en 1416, 1426 y 1427; e Isaque en 1426. El primero de ellos, Abraão, era judío de la judería de Lisboa, mientras que Iúçufe era residente de Oporto. Pero los Franco no limitaban sus redes familiares y de negocio a las principales ciudades y villas comerciales de Portugal, sino que desde 1423 contaban con un colaborador agnático establecido en la judería de Valencia llamado Braco, que mantenía estrechos contactos comerciales con el destacado tendero valenciano Pere Maçana. Ese año Maçana nombró, primero, a Braco para recobrar unas mercancías colocadas en comanda en la nave de Afonso Rodrigues do Porto y, ante la existencia de dichas redes, este le consiguió al tendero valenciano un procurador más adecuado que él por encontrarse ya en la ciudad donde se habría de producir la reclamación, Lisboa: de ese modo, a finales de abril, Maçana entregó poderes a Abraão Franco desde la distancia que separaban las dos ciudades marítimas. Y aun en 1430 se constata la presencia de un nuevo Franco en Valencia, Bennani, mercader de profesión, que viajó junto a otro operador comercial portugués hasta la ciudad y se vio obligado a solicitar prestados 100 florines de oro aragoneses al mercader João Afonso, de Vila do Conde, que devolvieron conjuntamente después en Portugal en reales blancos³⁴.

6. Conclusiones.

En las páginas anteriores se ha tratado de profundizar en la presencia de judíos portugueses en la ciudad de Valencia a partir de la década de los sesenta o setenta del siglo XIV, años en los que el conjunto marítimo y mercantil de Portugal comenzó a

³² Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1146, fol. 407r-v (1426, noviembre, 19).

³³ Valencia, Archivo del Reino, Bailía General, vol. 1146, fols. 108r-109r (1424, agosto, 28).

³⁴ Valencia, Archivo del Colegio-Seminario del Corpus Christi, Protocolos, núms. 21663 (1423, enero, 25; abril, 26) y 14406 (1429, diciembre, 28).

frecuentar la plaza valenciana con el fin de llevar a cabo unos negocios inicialmente vinculados al abastecimiento de pescado. A través de casos significativos que relacionan por medio de intercambios comerciales a operadores hebreos originarios del país luso con el mercado de Valencia, se ha podido aproximar una primera caracterización de esa proyección mosaica sobre la Ciudad del Turia, profundizando en las posibilidades de negocio y en las modalidades operativas de aquellos en sus contactos con el extremo litoral ibérico opuesto a su lugar de procedencia. Del análisis expuesto pueden concluirse algunas pautas y tendencias económicas:

Primera. En general, y al contrario que sus paisanos cristianos, no parece que entre las estrategias comerciales de los judíos portugueses en su proyección sobre Valencia estuviera el envío permanente de colaboradores hebreos lusos como delegados o factores de unas empresas que, en consonancia con las características de la época, eran de carácter familiar.

Segunda. La evolución de la presencia portuguesa hebrea en la capital valenciana perfila una trayectoria en la que se avanza desde una modesta participación en el mercado de Valencia en los años setenta y ochenta del siglo XIV, radicalmente interrumpida en los años noventa por los pogromos de 1391. Con el tránsito secular, la ruptura comercial de Castilla favorecería la definitiva proyección de portugueses en Valencia, y con esta también la de los operadores hebreos. La toma de Ceuta en 1415 no parece que tuviera unos efectos inmediatos en el incremento de una presencia que sí fue – en cambio – en aumento durante la primera década del siglo XV. Antes bien, los registros de *coses vedades* de los años posteriores a 1415 arrojan unos datos que permiten concluir una retracción de esa inicial proyección del Cuatrocientos, contrariamente a lo que sucede con sus paisanos cristianos, cuya actividad en Valencia no solo se incrementa, sino que lo hace en algunos casos mediante el establecimiento permanente en la ciudad. Definitivamente, los años veinte supondrían el éxito de una proyección judía portuguesa, renovada mediante la diversificación de sus actividades mercantiles en la ciudad.

Tercera. Raramente, estos judíos portugueses llegaron a Valencia por tierra. Lo hicieron de forma casi exclusiva por mar, embarcando vecinos de la judería de Lisboa (y en menor medida de Oporto, Setúbal y alguna localidad del Algarve) en naves conducidas siempre por patrones cristianos (y, frecuentemente, de Portugal).

Cuarta. La presencia de esta minoría portuguesa en el mercado de Valencia se reduce, habitualmente, a alguna operación aislada, aunque en algunos casos se identifica a operadores asiduos en la Ciudad del Turia. En unos casos y en otros, parece claro que consiguieron insertarse en redes de negocio de portugueses cristianos e, incluso, articular las suyas propias entremezclándose con cristianos mediante diferentes instrumentos mercantiles: sociedades mercantiles, comandas, compras anticipadas, préstamos.... Algunos de ellos también consiguieron establecer vínculos

profesionales con operadores valencianos, aunque en estos casos no recurrieron (los más de ellos) a la solidaridad horizontal de correligionarios, sino a cristianos de la ciudad de Valencia. Además, su marco de actuación no se limitaba a la omnipresente línea comercial Lisboa-Valencia, sino que a esta se agregaban también algunas de las principales plazas comerciales portuguesas y catalano-aragonesas, como Oporto o Barcelona, tal y como se desprende de la identificación de operadores embarcados en una misma nave (donde, por otro lado, es habitual encontrar a más de un judío a bordo, denotando así la ejecución de negocios mercantiles propios pero en grupo).

Quinta. En Valencia, la doble alteridad que sufrían los judíos de Portugal no supuso una barrera en el acceso al mercado local, más allá del contexto posterior a 1391. Con frecuencia aparecen como proveedores de pescado. Este es, en efecto, el producto más recurrente de sus negocios en la capital valenciana. De hecho, no parece que participen en el comercio de otros productos más lucrativos, de lo que se podría deducir una falta de profesionalidad en el oficio de la mercadería o bien su especialización como “mercaderes de pescado”; situación que sí experimenta importantes cambios cualitativos a partir de los años veinte del siglo XV.

Potencialidades e limites das “listas de conhecimentos” para o conhecimento dos mesteres em algumas cidades e vilas tardomedievais portuguesas

*Mário Farelo*¹

Resumo

Os conflitos surgidos no reino de Portugal, nos finais da Idade Média, em torno do pagamento das conhecenças ou dízimos pessoais, levaram à constituição de autênticas “listas de conhecenças” por alguns dos poderes responsáveis pela sua perceção. Depois de uma breve contextualização histórica da cobrança desta exação, proceder-se-á à caracterização desta tipologia documental, de modo a avaliar as suas potencialidades e os seus limites para a compreensão da organização dos mesteres em Portugal no final do período medieval.

Palabras clave

Fiscalidade eclesiástica; Dízimos pessoais; Conhecenças; Documentalização; Portugal medieval.

Potentials and limitations of the “conhecenças lists” for understanding craftsmanship in some late medieval Portuguese cities and towns.

Abstract

The conflicts arising in the kingdom of Portugal, in the late Middle Ages, regarding the payment of dues or personal tithes, led to the establishment of authentic "conhecenças lists" by some of the authorities responsible for their collection. After a brief historical contextualization of the perception of this levy, the characterization of this documentary typology will be carried out, to assess its potentials and limitations

¹ Professor Auxiliar do Departamento de História do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Lab2PT.

for understanding the organization of craftsmanship in Portugal at the end of the medieval period.

Keywords

Ecclesiastical taxation; Personal tithes; Conhecenças; Documentalization; Medieval Portugal.

As conhecenças são geralmente associadas ao dízimo. Este termo, a preferir ao de dízima, mais conotado com uma exação sobre a circulação, geralmente de imposição régia ou senhorial² e ao de décima, aplicado aos impostos cobrados pelo Papado a título de ajuda para a Cruzada³, remete para um tributo com raízes bíblicas, mais especificamente no Antigo Testamento⁴. O seu pagamento à Igreja simbolizou o

² A bibliografia sobre esta exação é bastante extensa, pelo que remetemos para alguns recentes balanços historiográficos e obras coletivas, nos quais se podem recolher a bibliografia essencial sobre o assunto: SWANSON, Robert Norman – “Payback Time? Tithes and Tithing in Late Medieval England”. *Studies in Church History* 46 (2010), pp. 124-133; VILAR, Hermínia Vasconcelos – “Fiscalidade régia e rendimentos eclesiásticos: a imposição dos direitos episcopais no Portugal medieval (séc. XIII-XIV)”. In MENJOT, Denis; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel (dirs.) – *El Dinero de Dios. Iglesia y fiscalidad en el Occidente medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda-Instituto de Estudios Fiscales, 2011, pp. 51-70; VIADER, Roland (ed.) – *La dime dans l’Europe médiévale et moderne. Actes de XXX^e Journées Internationales d’Histoire de l’Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010; LAUWERS, Michel (ed.) – *La dime, l’Église et la société féodale*. Turnhout: Brepols, 2012; HERNÁNDEZ BORREGUERO, José Julián – “El diezmo y las catedrales en España e Inglaterra hacia finales de la Edad Media”, *Hispania Sacra*, LXV (julio-diciembre 2013), pp. 81-111; CIMINO, Carla – “Parroquias y diezmos en la historiografía medieval española”. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography* 7/15 (2014), pp. 89-106; CAMPOS, Maria Amélia – “Hierarquias eclesiásticas em conflito na diocese de Coimbra: a dízima de São Pedro de Bruscos no século XIV”. In COSTA, Adelaide Millán da; ANDRADE, Amélia Aguiar; TENTE, Catarina (eds.) – *O papel das pequenas cidades na construção da Europa Medieval*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais, 2017, pp. 443-464; CATALÁN MARTÍNEZ, Elena; JOVER AVELLÀ, Gabriel; LLOPIS AGELÁN, Enrique (eds.) – *El delme com a font per a la història rural*. Girona: Associació d’Història Rural de les Comarques Gironines, 2020; MORELLÓ BAGET, Jordi – “Church taxation”. In MENJOT, Denis; CAESAR, Mathieu; GARNIER, Florent; VERDÉS PIJUAN, Pere (eds.) – *The Routledge Handbook of Public Taxation in Medieval Europe*. Abington; New York: Routledge, 2023, pp. 72-94.

³ CAUSSE, Bernard – *Église, finance et royauté: la floraison des décimes dans la France du Moyen Âge*. Paris: Aux amateurs de livres, 1988; LE ROUX, Amandine – “Mise en place des collecteurs et des collectories dans le royaume de France et en Provence (1316-1378)”. *Lusitania Sacra* 22 (2010), pp. 45-62; FARELO, Mário – “Payer au roi et au pape. Les décimes pontificales imposées au clergé portugais pendant l’époque avignonnaise”. In MORELLÓ BAGET, Jordi (ed.) – *Financiar el reino terrenal. La contribución de la Iglesia a finales de la Edad Media (s. XIII-XVI)*. Barcelona: CSIC-Institución Milà I Fontanals-Departamento de Ciencias Históricas-Estudios Medievales, 2013, pp. 55-106; JURKOWSKI, Maureen – “The History of Clerical Taxation in England and Wales, 1173-1663: The Findings of the E 179 Project”. *The Journal of Ecclesiastical History* 67/1 (2016), pp. 53-81; MORELLÓ BAGET, Jordi (ed.) – “En torno a la disyuntiva décima/subsidio en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media”. *Hispania. Revista española de historia* 77 (2017), pp. 643-671; ORTEGO RICO, Pablo – “Castilla, la Corona de Aragón y el Papado: relaciones financieras en torno a la cruzada y décima durante la guerra de Granada (1484-1492)”. *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 43 (2019) pp. 199-248; TELLO HERNÁNDEZ, Esther – *Pro defensione regni: corona, iglesia y fiscalidad durante el reinado de Pedro IV de Aragón (1349-1387)*. Madrid: CSIC, 2020; FARELO, Mário – “Quando as lágrimas e as orações não chegam: cronologia e discursos sobre a contribuição fiscal do clero em favor da Monarquia portuguesa (sécs. XIV-XV)”. *Studia Historica. Historia Medieval* 40/2 (2022), pp. 117-140.

⁴ LEWIS, Andrew – “Tithe Personal and Praedial”. *The Journal of Legal history* 42/2 (2021), p. 124.

reconhecimento da soberania de Deus sobre toda a Terra e a sua capacidade criativa em regenerar periodicamente a vida dos Homens, claramente ilustrada pela produção agrícola⁵. À importância desta Criação divina alude, aliás, à escorreita expressão “frutos que Deus hi der”, tão corrente na documentação medieval portuguesa para designar a produção de campos e hortas e tão bem conhecida dos medievalistas⁶. Este reconhecimento, aplicado sobremaneira a esses mesmos frutos da terra, cifrava-se teoricamente em um décimo da produção e – ainda que tivesse sido cobrado em função de outras proporções –, rapidamente reverteu em favor da Igreja, expresso em termos práticos numa ajuda à manutenção dos clérigos, dos pobres e dos edifícios religiosos⁷.

Este dízimo foi solicitado voluntariamente a partir do século IV ou, de forma coerciva, a partir do século VIII, à medida do seu reconhecimento formal pelos monarcas cristãos⁸. A divisão entre o dízimo cobrado sobre a produção agrícola (dízimo predial) e o dízimo pessoal, recolhido sobre os salários e rendimentos artesanais e comerciais (ou a indústria como então se dizia), não parece anterior aos finais do século XI⁹.

Ao estabelecimento desta nova tipologia – à qual se poderia adicionar as dízimas mistas (sobre o crescimento dos animais ou de produtos transformados)¹⁰ – não estava certamente alheada a crescente racionalização teórica da sociedade suscitada pelo desenvolvimento do Direito Canónico e pela projeção societal de uma escolástica intrinsecamente ligada ao meio universitário¹¹. Com efeito, cabia

⁵ VIARD, Paul – “La dime ecclésiastique dans le royaume d’Arles et de Vienne aux XII^e et XIII^e siècles”. *Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 32 (1911), p. 140; ABBOTT, Isabel R. – “Taxation of Personal Property and of Clerical Incomes, 1399 to 1402”. *Speculum* 18/4 (1942), pp. 471-498; CAMPOS, Maria Amélia – “Hierarquias eclesiásticas...”, pp. 446-447.

⁶ HENRIQUES, António Castro – “O fruto e o produto: Do dízimo eclesiástico às contas nacionais (Portugal, século XIV)”. In SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel; VIANA, Mário (eds.) – *Economia e instituições na Idade Média. Novas abordagens*. Ponta Delgada: Centro de Estudos Gaspar Frutuoso, 2013, p. 67.

⁷ MARMURSZTEJN, Elsa – “Débats scolastiques sur la dime au XIII^e siècle” in LAUWERS, Michel (ed.) – *La dime, l’Église et la société...*, pp. 509-512.

⁸ COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da Arquidiocese de Braga*. 2.^a edição refundida e ampliada. Vol. I. Braga: Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997, p. 419-420; RODRIGUES, Ana Maria Seabra – “Patrimónios, direitos e rendimentos eclesiásticos”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. vol. I: JORGE, Ana Maria; RODRIGUES, Ana Maria Seabra (coords.) – *Formação e limites da Cristandade*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 261-267; CAMPOS, Maria Amélia – “Hierarquias eclesiásticas...”, p. 447.

⁹ CONSTABLE, Giles – *Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century*. Cambridge: University Press, 1964, pp. 287-288; LEWIS, Andrew – “Tithe Personal and Praedial”, pp. 126-130.

¹⁰ SILVA, Carolina Gual da – *Solver o débito divino: dízimos, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2016, p. 146. Tese de Doutorado em História, área de História Cultural; LEWIS, Andrew – “Tithe Personal and Praedial...”, pp. 133.

¹¹ Sobre esta questão, veja-se SCORDIA, Lydwine – “Le roi doit vivre du sien”. *La théorie de l’impôt en France (XIII^e-XV^e siècle)*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2005; SCORDIA, Lydwine – “Transcription et traduction d’une question quodlibétique (1286) du franciscain Richard de Mediavilla sur la taxation des clercs par les pouvoirs civils”. *Études franciscaines*, 2/1 (2009), pp. 21-51; GARNIER, Florent – “L’impôt d’après quelques traités fiscaux (XIV^e-XVI^e siècles)”. In AYRAULT, Ludovic; GARNIER, Florent (eds.) – *Histoire*

aos seus membros refletirem sobre os problemas das sociedades nas quais estavam inseridos e, nessa perspetiva, os escolares não deixaram de perspetivar a temática do pagamento dos dízimos, nomeadamente em torno das questões resultantes da falta de definição da relação entre contribuinte e pertença paroquial ou pela origem de rendimentos ilícitos associados à prostituição, à usura ou ao roubo¹².

Caracterização de um imposto.

Os dízimos pessoais, associados histórica e historiograficamente às conhecenças, correspondiam aos montantes pagos por mercadores, mesteiros, assalariados e comerciantes sobre a sua atividade profissional, bem como por detentores de meios de produção, no âmbito do respetivo enquadramento paroquial¹³. Ao invés dos dízimos prediais, cobrados de forma generalizada através da Cristandade medieval sobre a propriedade de património através do pagamento de uma fração do rendimento desta última, teoricamente fixada num décimo, os dízimos pessoais eram cobrados sobre atividades dificilmente dizimáveis como era o caso do trabalho, sobretudo quando estes envolviam as atividades transformadoras e os serviços¹⁴. Em grande medida por este facto, a imposição de tais dízimos parece ter sido muito mais restrita à escala da Cristandade medieval. Da sua cobrança “medieval” restam poucos vestígios na documentação inglesa e francesa¹⁵. Na Península Ibérica, e ainda que as *Partidas* de D. Afonso X as definam como “aquilo que os homens dão em razão de suas pessoas, cada um segundo aquilo que ganham para seu serviço ou seu mester (Partida 1, tit. 20, lei 1)¹⁶, o rei Pedro I pôde afirmar nas Cortes de Valladolid de 1351 que “a lo que dizen que en algunas çibdades e villas e llugares de mis regnos han de uso e de costumbre de non pagar diezmos personales”¹⁷.

du discours fiscal en Europe. Brussels: Buylant, 2014, pp. 64-114; SHULER, Eric – “Caesarius of Arles and the development of the ecclesiastical tithe: from a theology of almsgiving to practical obligations”. *Traditio*, 67 (2012) pp. 43-69; MARMURSZTEJN, Elsa – “Débats scolastiques sur la dîme...”, pp. 507-526; LEWIS, Andrew – “Tithe Personal and Praedial”, pp. 126-133; SCORDIA, Lydwine; GARNIER, Florent – “The Right to Tax and Its Justifications”. In MENJOT, Denis; CAESAR, Mathieu; GARNIER, Florent; VERDÉS PIJUAN, Pere (eds.) – *The Routledge Handbook of Public Taxation...*, p. 55-71

¹² LAURENT-BONNE, Nicolas – “La dîme des prostituées: Fondements canoniques d’un droit fiscal réaliste et amoral”. *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur* 5 (2016), pp. 243-268; MARMURSZTEJN, Elsa – “Débats scolastiques sur la dîme...”, p. 512.

¹³ GONÇALVES, Iria – “Conhecenças”. In SERRÃO, Joel – *Dicionário de História de Portugal*. Vol. II. Porto: Livraria Figueirinhas, s.d., p. 155.

¹⁴ MARMURSZTEJN, Elsa – “Débats scolastiques sur la dîme...”, p. 512-514, entre muitos outros.

¹⁵ LITTLE, A.G. Little – “Personal Tithe”. *The English Historical Review* 60(236) (1945), pp. 67-88; LEWIS, Andrew – “Tithe Personal and Praedial”, p. 134-139.

¹⁶ *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Tomo 1: *Partida Primera*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, p. 453 (edição original Madrid: Imprenta Real, 1807).

¹⁷ MARTÍNEZ MARINA, Francisco – *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y principales cuerpos legas de los reinos de León y Castilla especialmente sobre el código de las Siete Partidas de D. Alonso el Sabio*. T. I. Alicante-Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes – Biblioteca Nacional, 2005, p. 52 (edição

Em Portugal, a cobrança de dízimas pessoais regista-se em fontes sinodais desde os meados do século XIII, antes da vulgarização do seu pagamento sob a designação de “conhecenças» a partir da centúria seguinte¹⁸. É possível defender que ambas as designações tenham sido empregues como sinónimos, desde que não se pense no termo “conhecenças» enquanto uma fração de um décimo da produção de um artesão ou de um mesteiral. De facto, pelas dificuldades inerentes à sua avaliação e à sua recolha, esta imposição foi determinada e fixada por via de costume local ou regional, muitas das vezes justificada pela mera obrigatoriedade de prover à manutenção da Igreja. Com efeito, nas Cortes de 1371, realizadas em Lisboa, caracteriza-se o pagamento de dízimos pessoais enquanto um costume imemorial e em função do uso de cada lugar¹⁹. Nessa perspetiva, a palavra “conhecença» remeteria para a perpetuidade de um costume ditado pelo reconhecimento da supracitada soberania de Deus, como aludia um documento de Pendorada, de 1308, no qual Joaquim de Santa Rosa de Viterbo leu a palavra “Conoçença” como sinónimo de reconhecimento ou confissão²⁰.

Sendo este um assunto que carece de uma atenção específica, atente-se nos documentos que projetam na história a memória deste imposto, os quais, por comodidade, designaremos de listas ou arrolamentos de conhecenças.

Traços de uma documentalização.

Para tentar apreender os contornos dos contextos históricos e jurisdicionais relacionados com a produção destas listas, partamos de uma breve apresentação do *corpus* documental, o qual não exclui a descoberta futura de mais exemplares em acervos arquivísticos por explorar²¹:

original Madrid: Imp. de D. E. Aguado, 1834). As dízimas pessoais não constituíam uma exação cobrada com frequência em Castela, como sublinha GUZMÁN, Ana Arranz – “Expresiones de conflicto en las Cortes de Castilla: los procuradores de las ciudades frente al clero”. In NAVARRO ESPINACH, Germán; VILLANUEVA MORTE, Concepción (coords.) – *Cortes e parlamentos en la Edad Media peninsular*. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2020, p. 32.

¹⁸ HENRIQUES, António Castro – “O fruto e o produto...”, p. 69 e, para o caso italiano, PAGNONI, Fabrizio – “Coutume, droit canonique, pouvoir episcopal. La diffusion des normes relatives aux dîmes dans les législations synodales (Italie du Nord, 13^e-14^e siècle)”. *Revue de Droit Canonique* 71/1 (2021), pp. 175-206.

¹⁹ MARQUES, António Henrique de Oliveira (ed.) – *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I*. Lisboa: INIC, 1990, p. 46-47, art. 66.

²⁰ VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram*. Segunda edição por FIÚZA, Mário. Porto: Livraria Civilização Editora, 1993, p. 128, *sub verbis* “CONOCENÇA”.

²¹ Citaremos doravante a fonte pela letra (A a E) aposta no início do texto respeitante à sua caracterização. Refira-se que a identificação destas listas resultou de um levantamento documental, efetuado entre maio e setembro 2023, sobre a documentação régia, municipal e eclesiástica medieval portuguesa publicada, assim como sobre a documentação inédita recensada nas plataformas digitais de descrição documental da Torre do Tombo, dos arquivos distritais e municipais (Digitarq e Archevo), interrogadas através das palavras “conhecenças” e “dízimos pessoais” e suas variantes gráficas.

A) A mais antiga “lista” recensada até ao momento encontra-se em carta emitida em 1304 pelo arcebispo de Braga, D. Martinho Pires de Oliveira, na sequência de um conflito dirimido no seu tribunal entre partes não identificadas e, na qual, o tributo é unicamente designado como “dizimas pessoais”. Geralmente conhecida e utilizada a partir de uma edição efetuada por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo no seu *Elucidário*²², a existência de um outro exemplar, exarado em traslado elaborado em 1378, no âmbito de um processo sobre o pagamento das conhecenças pelos fregueses de Torre de Moncorvo, permite corrigir as deficiências da versão anterior e, sobretudo, provar que essa “lista” terá sido usada ao longo do século XIV como um mecanismo de regulação do pagamento das conhecenças na arquidiocese de Braga²³. Esta lista foi posteriormente atualizada em carta do arcebispo D. Fernando da Guerra, datada criticamente por José Marques para os anos 1451-1452²⁴, sendo posteriormente “inserida” nas Constituições do bispado do Porto de 1496, da Guarda de 1500 e de várias outras ao longo dos séculos XVI²⁵.

B) “*Taxaçom de conhecenças*” inédita referente à cidade de Évora, datada criticamente por volta de 1331, na sequência de um conflito entre a cidade e as respetivas autoridades eclesiásticas (bispo e cabido catedralício), atualmente

²² VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras...*, vol. I, col. 247 (documento datado de 1478).

²³ Arquivo Municipal de Torre de Moncorvo, *Coleção de Pergaminhos, e Documentos*, n.º 6. Disponível em: <https://arquivo.cm-moncorvo.pt/details?id=86&ht=1378>.

²⁴ MARQUES, José – *A Arquidiocese de Braga no século XV*. Lisboa: IN-CM, 1988, p. 468, nota 405; MARQUES, José – “Relações entre as dioceses do Porto e de Braga, na Idade Média. Alguns aspectos”. In *I Congresso sobre a Diocese do Porto. Tempos e Lugares de Memória. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*. Actas. Vol. I. Porto-Arouca: Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão; Universidade Católica; Centro Regional do Porto; Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2002, p. 39.

²⁵ As constituições sinodais conimbricenses de 1521 transladam a carta do prelado bracarense – incluindo o protocolo e parte do escatocolo –, ao passo que as restantes copiam geralmente a parte do seu dispositivo, no qual se inclui a “pauta” das conhecenças. Para a elaboração do respetivo *iter documentorum*, veja-se as Constituições sinodais do Porto, 1496, const. 48 (GARCÍA Y GARCÍA, António *et al.* (ed.) – *Synodicon Hispanum*. Vol. II: COSTA, Avelino de Jesus da; PEREIRA, Isaías da Rosa (eds.) – *Portugal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 391-393 e MACHADO, José Barbosa (ed.) – *Constituições de D. Diogo de Sousa. Porto, na oficina de rodrigo Álvares, 1497*. Porto: Edições Vercial, 2014, pp. 59-61); Constituições sinodais da Guarda, 1500, const. 82 (GARCÍA Y GARCÍA, António *et al.* (ed.) – *Synodicon Hispanum*, p. 269); Constituições sinodais de Braga, 1505, const. 42 (GARCÍA Y GARCÍA, António, *et al.* (ed.) – *Synodicon Hispanum*, p. 174-175 e SOUSA, Diogo de. *Constituições Feitas por Mandado do Reverendíssimo Senhor o Senhor Dom Diogo de Sousa Arcebispo e Senhor de Braga, Primaz das Espanhas*: Edição modernizada. In TEODORO, Leandro Alves (ed.) – *Constituições de Braga de D. Diogo de Sousa: Edição, estudo e notas*. Paris: e-Spania Books, 2019, a seguir à nota 433 [<http://books.openedition.org/esb/1879>]); Constituições sinodais de Coimbra, 1521 (*Constituições do bispado de Coimbra: feytas pollo muyto reuerendo e magnifico senhor o senhor dom Jorge dalmeyda: bispo de Coimbra conde dearguanil & etc.* Segunda impressão. Coimbra: Imprensa da universidade, 1919, Coimbra, 1521, const. 99, p. 116-122); Constituições sinodais de Braga, 1538 (*Constituições do arcebispado de Braga*. Lisboa: Germão Galharde, 30 maio 1538, tit 20, constit. 2, fl. 62); Constituições sinodais de Coimbra, 1591 (*Constituições synodae do bispado de Coimbra*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1591, fl. 140-140v).

conservada no fundo da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, Mosteiro de São Vicente de Fora na Torre do Tombo²⁶.

- C) Lista de conhecenças efetuada em nome do arcebispo D. João Esteves de Azambuja para a vila e termo de Sesimbra em 1404. Elaborada com o propósito de atalhar os conflitos sobre o seu pagamento entre os moradores da vila e a Ordem de Santiago, é conhecida através de um traslado efetuado três anos mais tarde, com o propósito de garantir a sua conservação no respetivo arquivo camarário. Nesse último, decorrente de um novo conflito, o vigário-geral da arquidiocese olisiponense autorizou um novo traslado do documento, a partir do exemplar certamente conservado no arquivo arquiépiscopal, no qual se verifica uma atualização dos montantes. Referidos parcamente pela historiografia, ambos os documentos se encontram exarados no *Tombo Velho da vila de Sesimbra*, conservado no respetivo arquivo municipal, encontrando-se a sua edição integral no prelo, à data da entrega deste texto para publicação²⁷.
- D) Lista praticamente desconhecida da nossa historiografia – apesar de ter sido publicada há várias décadas na edição do *Livro I de Místicos* do Arquivo Municipal de Lisboa –, a qual recenseia a taxação das conhecenças na arquidiocese de Lisboa²⁸. Aí atribuída erradamente ao cardeal D. Antão Martins, o facto da mesma ter sido ordenada “per o cardeal da dita cidade [de Lisboa]”, em data anterior ao seu traslado, a saber o ano de 1441, aponta para a sua elaboração pelo anteriormente referido arcebispo D. João Afonso de Azambuja, algures durante o seu cardinalado, ou seja, entre 1411 e 1415²⁹. Importa sublinhar que

²⁶ Torre do Tombo, *Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Mosteiro de São Vicente de Fora*, 2ª incorporação, cx. 3, n.º 213. Devemos a Isabel Branquinho a comunicação da existência deste documento, a quem muito penhoradamente agradecemos.

²⁷ Arquivo Municipal de Sesimbra, *Tombo Velho do Concelho de Sesimbra*, fl. 50-51, 52-52v. O códice é atualmente acessível via a plataforma digital de descrição documental do referido arquivo, embora os fólios correspondentes a estes documentos não tenham sido digitalizados: <https://arquivo.cm-sesimbra.pt/viewer?id=12511&FileID=2732&recordType=Description>. O documento encontra-se editado em MONTEIRO, Rafael – *Alguns mareantes desconhecidos da terra de Sesimbra e outros textos*. Sesimbra: Câmara Municipal de Sesimbra, 1961, p. 18; PAULO, Jorge Afonso Silva – “Aspectos do desenvolvimento da vila de Sesimbra: do castelo à ribeira (1165-1535)”. *Sesimbra Cultural* 2 (1992), p. 25, ambos referidos em PEDROSA, Fernando Gomes – “Quanto à pesca, muitos forais manuelinos estão errados”. In *XI Simpósio de história marítima. O poder do Estado no mar e a História. 25 e 26 de novembro de 2009*. Lisboa: Academia de Marinha, 2013, p. 152, prevendo-se a disponibilização da referida transcrição ao público a partir de maio 2024.

²⁸ *Livro I de Místicos. Livro II de D. Fernando*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1949, pp. 113-117.

²⁹ Antão Martins foi cardeal entre 1439 e 1447. Como este último nunca teve jurisdição sobre o arcebispado de Lisboa, o documento foi obrigatoriamente redigido no tempo de um cardeal anterior com tutela sobre a arquidiocese olisiponense, o qual só pode ter sido o cardeal D. João Esteves de Azambuja, o qual exerceu justamente a dignidade de arcebispo de Lisboa entre 1402 e 1415. Sobre estes prelados, veja-se COSTA, António Domingues de Sousa – “D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do convento das dominicanas do Salvador de Lisboa”. *Arquivo Histórico Dominicano Português* 4/2 (1989), pp. 1-150 (*Actas do III Encontro Sobre História Dominicana*); GRAF, Carlos Eduardo de Verdier – *D. João*

o documento que dispomos não é o original, mas sim um traslado truncado, pedido pela Câmara de Lisboa à sua homóloga de Sintra em 1441, por este documento não ter sido então encontrado no arquivo municipal lisiponense³⁰.

- E) Lista de conhecenças da vila de Tomar, ordenada pelo Infante D. Henrique, na sequência de um conflito entre o seu vigário-geral na vila e os respetivos moradores e publicada por diversas vezes³¹.

Salvo raras exceções, estas fontes têm sido estudadas ao longo das últimas décadas em torno de duas problemáticas-chave. Por um lado, tais arrolamentos foram mobilizados a título ilustrativo da variedade de ofícios mestreiros existentes nos burgos medievais portugueses, seja através de uma simples enumeração, muitas vezes segundo uma organização das profissões por sectores de atividades, seja para documentar a maior ou menor especialização de um determinado ofício, como os ofícios associados à tecelagem³². Pelo outro lado, a listagem é racionalizada em torno do argumento fiscal, privilegiando-se então uma análise hierárquico-comparativa das profissões, geralmente em sentido descendente, em funções dos montantes taxados³³.

Sem obviamente negar a justeza e a importância de tais abordagens, cremos que qualquer análise efetuada sobre esta tipologia documental não deverá descurar um exame prévio, necessariamente a montante, sobre a sua utilização pelos investigadores, sobre a própria existência destas “listas” e, sobretudo, sobre as potencialidades e os limites de uma comparação entre as mesmas³⁴.

Esteves da Azambuja: exemplo da interligação de poderes (séculos XIV e XV). Porto: Universidade do Porto, 2011. Dissertação de Mestrado; FONTES, João Luís Inglês – “João Afonso Esteves de Azambuja (1402-1415)”. In FONTES, João Luís Inglês (dir.); ANDRADE, Maria Filomena; GOUVEIA, António Camões; FARELO, Mário (coords.) – *Bispos e Arcebispos de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 2018, pp. 471-484; ROSA, Maria de Lurdes – “S. Antonio dei Portoghesi”: elementos para a história do Hospital nacional português em Roma (séc. XIV-XX)”. *Lusitania Sacra*. 2ª série 5 (1993), pp. 326-327.

³⁰ O documento foi solicitado porque a oligarquia dirigente de Lisboa precisava de informações sobre as conhecenças pagas sobre as azenhas, moinhos “e outras coisas”.

³¹ Edições: ROSA, Alberto de Sousa Amorim – “Crónica dos acontecimentos ocorridos no Termo de Tomar desde 1137 até final do século passado”. *Anais do Município de Tomar*. Vol. VII: 1454-1580. Tomar: Câmara Municipal de Tomar, 1971, p. 13-14; DINIS, António Joaquim Dias – *Monumenta Henricina*. Vol. 13. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do infante D. Henrique, 1972, doc. 65; GONÇALVES, Iria (ed.) – *Tombos da Ordem de Cristo*. Vol. II: *Comendas do Médio Tejo (1504-1510)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2005, pp. 328-322. Sobre este documento, veja-se FERRO, Maria José Pimenta – “A Vigairaria de Tomar, nos finais do séc. XV”. *Do Tempo e da História* 4 (1971), pp. 139-151; CONDE, Manuel Sílvio – *Tomar medieval. O espaço e os homens*. Cascais: Patrimonia, 1996, pp. 199-204, 211-212.

³² MARQUES, Maria Alegria – “O saber e os saberes na legislação sinodal portuguesa da Idade Média”. *História Revista* 18/1 (2013), p. 111; SEQUEIRA, Joana; MELO, Arnaldo Sousa – “A mulher na produção têxtil portuguesa tardo-medieval”. *Medievalista online* 11 (2012), p. 10-12.

³³ FERRO, Maria José Pimenta – “A Vigairaria de Tomar...”; MARQUES, José – *A Arquidiocese de Braga no século XV*, p. 408-409.

³⁴ Ao escolher esta perspetiva de trabalho, limitamos deliberadamente a análise do conteúdo destas listas, em termos da comparação das profissões e da carga impositiva registadas nestas listas, a qual fará parte

Potencialidades e limites de uma eventual comparação.

A cronologia de produção destas listas remete para um contexto económico do reino em crescente complexificação. Com efeito, não terá sido verdadeiramente um acaso se a primeira lista conhecida date de 1304, em pleno contexto de uma territorialização do pagamento do dízimo, marcada pela redefinição de uma parte das redes paroquiais, na sequência do arrastamento de um processo vindo da centúria anterior, em termos do arroteamento e da fixação humana em espaços até aí incultos e ainda por delimitar em termos paroquiais³⁵. O facto de esta lista estar ainda “atualizada” em 1378, mas já perfeitamente desatualizada em 1451-1452³⁶, testemunha como as atividades mesteirais do reino se encontravam em processo de complexificação ou, pelo menos, de especialização, pelo menos desde os inícios do século XV. Justificar-se-á desta forma, porventura, as alterações dos quantitativos na lista de conhecimentos de Sesimbra entre as versões trasladadas em 1407 e em 1410³⁷. Assim, estas listas não podem deixar de ser percecionadas em função de uma desatualização difícil perceptível nas fontes documentais atualmente disponíveis.

Um outro importante elemento a reter é a geografia explanada destes documentos. De facto, estes documentos remetem para duas escalas territoriais. Uma primeira corresponde à totalidade do espaço diocesano, expressa nos casos das arquidioceses de Braga e de Lisboa³⁸; uma segunda aponta para territórios delimitados civilmente em torno de uma cidade ou vila e do respetivo espaço

de um outro estudo, ainda em preparação e necessariamente mais extenso, no qual publicaremos também a fonte B, ainda inédita.

³⁵ MATTOSO, José – “Paróquia. I. Até ao século XVIII”. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. III. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2001, pp. 372-376; HENRIQUES, António Castro – “O fruto e o produto...”, p. 72; FARELO, Mário – “In the City and Countryside. The Establishment and Definition of the Parish Network in the Diocese of Lisbon (12th-15th Centuries)”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. História Medieval* 36 (2023), pp. 115-118.

³⁶ Para José Marques, essa atualização conduziu aos pleitos registados na documentação da Colegiada de Santa Maria de Guimarães, em particular com o processo em 1451 entre os fregueses da igreja de São João da Ponte e o rendeiro da mesma Gil Lourenço de Miranda (MARQUES, José – “Relações entre as dioceses do Porto...”, p. 39). Esta sentença – elaborada pelos desembargadores do arcebispo bracarense – limita ao pagamento de 12 reais de conhecimentos os pedreiros, carpinteiros, regatões, carreteiros e mesteirais e os que foram obrigados ao seu pagamento por “gaançarem dinheiro” – foi referida em sentenças de 1455 e de 1456 sobre pleitos sobre as conhecimentos mantido pelos fregueses da igreja de Santa Maria de Silves, sendo parte do seu dispositivo transcrita na de 1456 (respetivamente Arquivo Municipal Alfredo Pimenta – *Colegiada de Santa Maria da Oliveira de Guimarães*, Documentos Particulares, maço 52, n.º 38; maço 54, n.º 1 e 17). A sentença de 1451 foi publicada recentemente em Aires Gomes Fernandes, *Mesteres e Mesterais de Guimarães. Sécs. XIV e XV*. Corpus Documental. Braga: Lab2PT, 2024 (com data de 2022), pp. 73-75, doc. 15 (agradecemos ao autor o acesso à referida transcrição antes da sua publicação); a sentença de 1455 foi editada em MARQUES, José – “A Colegiada de Guimarães no priorado de D. Afonso Gomes de Lemos (1449- 1487)”. In *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e a sua Colegiada. 850º Aniversário da Batalha de S. Mamede (1128-1978)*. Vol. II. Guimarães: Comissão organizadora do “Congresso Histórico de Guimarães e a sua Colegiada”, 1981, pp. 300-301.

³⁷ Fonte C.

³⁸ Fontes A e D.

de jurisdição (Évora, Sesimbra, Tomar)³⁹. Este facto é importante, pois limita o potencial comparativo destas listas, sobretudo se as primeiras forem mobilizadas para caracterizar as atividades produtivas de um burgo em particular.

Esta problemática liga-se com uma outra, igualmente de fundo, sobre o critério de inclusão das profissões nestes documentos. Assim, em nenhuma destas listas se declara o critério para o arrolamento dos mesteres, pelo que é lícito perguntar se estas taxavam todas as profissões existentes, somente as mais representativas ou as ocupações com um maior número de efetivos e, portanto, as mais taxáveis. Provavelmente cada caso era um caso e, apesar da possibilidade de integração de “novas” profissões ter sido uma realidade⁴⁰, a dúvida permanece sobre os critérios de escolha das atividades profissionais a taxar. Parece-nos ser esta uma interrogação a reter, sobretudo quando se pretende produzir um discurso histórico baseado no uso desta tipologia documental.

Apesar das suas diferenças, estes documentos apontam para a sua elaboração no âmbito de uma realidade jurisdicional semelhante. O facto destes arrolamentos resultarem de processos judiciais é significativo. Mais do que o resultado de um planeamento cuidado da parte do seu inspirador, estas listas destinavam-se a atalhar conflitos causados por um processo de tributação marcado por alguma improvisação e, certamente, decorrente de uma prática consuetudinária, cada vez mais desatualizada face à complexificação das atividades materiais nos burgos portugueses tardomedievais⁴¹. Neste sentido, estes documentos fixam – ou procuram fixar – o pagamento de um tributo definido, antes de mais, pelo costume e pela prática. Por isso, tais taxações são documentalizadas através de cartas emitidas pelos ordinários de um território diocesano (curiosamente os mais representados são as duas arquidioceses do reino: Braga e Lisboa) ou pelo senhor de um território senhorial (no caso de Tomar). São por isso, despoletadas pelo topo e não parecem resultar de um qualquer acordo entre contribuintes, antes resultam de uma vontade expressa do um poder jurisdicional em estabelecer uma *praxis* através da fixação por escrito, de algo até então certamente consuetudinário e porventura difuso e pouco claro em termos jurídicos.

De igual modo, essa prática consuetudinária pode ajudar a explicar uma

³⁹ Fontes B, C e E.

⁴⁰ Fonte C; MARQUES, José – *A Arquidiocese de Braga no século XV...*, p. 409.

⁴¹ Uma das formas de aprofundar o estudo da cobrança das conhecenças passaria por analisar a documentação produzida no âmbito dos conflitos desenvolvidos no seio das paróquias e dirimidos no respetivo tribunal episcopal, como aliás demonstrou Maria Amélia Campos para o caso da Coimbra medieval: CAMPOS, Maria Amélia – “La parroquia de São Bartolomeu de Coimbra en la Edad Media: paisaje, sociedad y relación con el río de un área urbana (siglos XII-XV)”. *Anuario de Estudios Medievales* 51/2 (2021), pp. 619-621; CAMPOS, Maria Amélia – “Vigilância e controlo do trabalho dos mesteiros através da fiscalidade paroquial: o caso de Coimbra no século XIV”. In ANDRADE, Amélia Aguiar; SILVA, Gonçalo Melo da Silva (eds.) – *Governar a cidade na Europa medieval*. Castelo de Vide: IEM – Instituto de Estudos Medievais; Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2021, pp. 287-304.

variabilidade das formas e níveis de imposição detetadas nas listas em análise. Com efeito, nem sempre é claro o que representa o montante da taxação. No caso da lista de Tomar, em específico, sabe-se que este valor se destinava a substituir o costume anterior, o qual determinava o pagamento de conhecimento no valor de um dia de trabalho e do dízimo (ou seja a décima parte) do ganho anual de cada mester⁴². Desconhece-se se esta simplificação tributária – certamente decorrente da supracitada complexificação – encontra-se espelhada nas restantes listas, uma vez que estas calam este aspeto específico.

Para além disso, as listas não são uniformes quanto ao objeto de imposição, verificando-se vários “níveis”. Pro exemplo, no caso da “taxaçom” de Évora, existem profissões que são taxadas unicamente pela simples atividade; outras que são taxadas em função da posse de locais de venda (tendas) e do usufruto de ajudantes (mancebos); outras ainda são taxadas em função da posse de equipamentos de transformação (teares, moinhos, fornos, etc.)⁴³. Como já foi observado por António de Castro Henriques, a taxação dos salários surgiu algo mais tarde: ausente das listas dos séculos XIV, as listas quatrocentistas passam a recensear e quantificar a taxação de vinhateiros, “ganhadinheiros”, mancebos de soldada” ou “os que vão ganhar dinheiro a cavar”⁴⁴.

Ou seja, estas listas primam pela ausência de uma proporcionalidade estrita entre o valor da taxação e os teóricos 10 % de um dízimo. Para além do facto dos quantitativos apresentados nestas listas serem excessivamente baixos face ao que seria um décimo do rendimento anual de uma profissão, ainda que abrangendo somente o rendimento líquido, as listas de 1304 e de c. 1331 apresentam a possibilidade de uma taxação “segundo as suas consciências” para o caso de mercadores⁴⁵. Esta exceção, ao simbolizar todos os problemas com a avaliação de rendimentos não-agrírios, consolida a ideia de que as conhecenças ou os dízimos pessoais seriam pagos de acordo com um costume estabelecido.

⁴² Fonte E.

⁴³ Refira-se que a imposição de conhecenças a equipamentos de transformação seria transversal. Uma composição entre a colegiada de Ourém e os seus paroquianos, datada de 1474, refere o pagamento de conhecenças sobre equipamentos de transformação, a saber dois alqueires de trigo por cada “pisão que moesse” e por cada lagar (Arquivo Distrital de Leiria, *Colegiada de Santa Maria da Misericórdia de Ourém*, doc. 3 (VI-25-D-2)); os moinhos e lagares de Avis são igualmente taxadas em termos das conhecenças a pagar ao bispo de Évora, como se refere em sentença de 1452 (Torre do Tombo, *Ordem de Avis e Convento de São Bento de Avis*, maço 7, n.º 676)

⁴⁴ HENRIQUES, António Castro – “O fruto e o produto...”, p. 74.

⁴⁵ Fontes A e B. A imposição das dízimas pessoais de acordo com a consciência dos contribuintes encontra-se, de igual modo, perfeitamente explícita em um dos capítulos das Cortes de 1472-1473. Para além disso, este mesmo capítulo informa que existia a prática consuetudinária do seu pagamento em dinheiro, “segundo costume dos lugares” (DIAS, Diogo José Teixeira – *As Cortes de Coimbra e Évora de 1472-73. Subsídios para o estudo da política parlamentar portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2014. Dissertação de Mestrado em História. Ramo de Territórios, Poderes e Instituições, p. 206, art. 75 dos capítulos “Místicos”).

Para facilitar a avaliação de rendimentos provenientes de atividades profissionais tão dispares, ter-se-á preferido seguir uma lógica de imposição em degraus progressivos. Por exemplo, a lista de Évora estabelece uma tributação da atividade mesteiral em meio maravedi, 5 soldos e dois soldos e meio⁴⁶. As restantes listas seguem a mesma *praxis*, com a consequente variação de valores e de moedas (mudança de soldos em reais para as listagens do século XV). Este facilitismo terá certamente facilitado todo o processo, permitindo equilibrar a anterior prática consuetudinária com a procura de uma certa equidade fiscal, certamente difícil de alcançar na sua plenitude. Contudo, não facilitou a tarefa ao historiador desejoso de estabelecer relações entre os montantes da taxa e uma avaliação do rendimento total da produção de uma determinada profissão. E, nesta perspetiva, a agregação de várias profissões sob um mesmo patamar impositivo impede qualquer comparação entre a riqueza produzida por uma delas, uma vez que a mesma tributação não implica, necessariamente, uma igual capacidade de gerar riqueza.

A inserção destas taxas nas Constituições diocesanas a partir dos finais do século XV – justamente através da transcrição/atualização de listas anteriores – parece ter permitido a fossilização do processo, como testemunham os muitos tombos das comendas das Ordens de Cristo e de Santiago elaborados nos princípios do século XVI, estudados respetivamente por Isabel Morgado e Silva e por Maria Cristina Pimenta⁴⁷. Ao descrever os tributos pagos às Ordens, as conhecenças são objeto de um tratamento já mais uniforme, geralmente descrito de três formas: em vez de arrolar a taxa de cada mester, 1) refere-se quase de forma automática que a taxa das conhecenças se encontra nas “Constituições” do arcebispo ou do bispo; 2) arrola-se um ou dois exemplos de profissões no máximo; 3) taxa-se todos os oficiais mecânicos com a mesma quantitativo⁴⁸.

A inserção dos arrolamentos de conhecenças nas Constituições diocesanas, em finais do século XV, parece marcar o fim da existência destas listas elaboradas *ad casu*. Doravante, as questões sobre a taxação das conhecenças poderiam ser dirimir a partir de compilações autênticas, muitas delas fixadas em letra de forma, mais facilmente acessíveis e por todos teoricamente conhecidas.

Por fim, a existência desta tipologia documental coloca a questão da comparabilidade com outros territórios. Sabendo que as dízimas pessoais não foram cobradas da mesma forma e com o mesmo ritmo através do espaço cristão tardomedieval – como

⁴⁶ Fonte B.

⁴⁷ SILVA, Isabel L. Morgado de Sousa e – “A Ordem de Cristo (1417-1521)”. *Militarium Ordinum Analecta* 6 (2002), pp. 3-495; PINTO, Maria Cristina Pimenta Aguiar – “As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o governo de D. Jorge”. *Militarium Ordinum Analecta* 5 (2001), pp. 3-600.

⁴⁸ SILVA, Isabel L. Morgado de Sousa e – “A Ordem de Cristo...”, p. 218; PINTO, Maria Cristina Pimenta Aguiar – “As Ordens de Avis...”, Quadro 15, a partir de recenseamentos exaustivos das menções a conhecenças/dízimos pessoais nos tombos subsistentes de cada uma das Ordens.

vimos anteriormente –, seria interessante perceber que tipos de informações/tipologias documentais serviram para documentar o processo de percepção desta exação em outros reinos da Cristandade nos finais da Idade Média. Aparentemente, à luz da bibliografia compulsada e referida em nota, estas “listas” parecem constituir uma forma *sui generis* – para não dizer um caso único – na fixação normativa do seu pagamento. Confirmar ou invalidar uma tal hipótese obrigará a um esforço heurístico, certamente necessário, porém muito para além do escopo do presente trabalho.

PARTE IV

A materialidade da vida religiosa e o seu impacto no espaço urbano

Construire une cathédrale aux XII^e et XIII^e siècles: *défi de la hauteur et évolutions techniques*

Maxime L'Héritier¹

Resumée

La période dite gothique, qui s'ouvre au milieu du XII^e siècle, voit l'essor d'un grand nombre de chantiers de construction d'églises et de cathédrales. Leurs commanditaires se livrent alors à une forme de quête de la hauteur, des 22 m sous voûte de la cathédrale de Noyon élevée au milieu du XII^e siècle aux 48 m de celle de Beauvais au milieu du XIII^e siècle. L'effondrement partiel d'une voûte du chantier beauvaisien en 1284 marque d'ailleurs la fin de cette course vers les cieux. Cette évolution architecturale est traditionnellement associée à l'emploi et au perfectionnement de trois organes architecturaux que l'on retrouve dans un grand nombre d'églises gothiques: l'arc brisé, la voûte d'ogives et l'arc-boutant. Mais les récents travaux menés sur les matériaux de construction, en particulier à l'aune du chantier de restauration de Notre-Dame de Paris, révèlent que les bâtisseurs ont su adapter leurs techniques de construction, parfois au gré d'expérimentations en cours de chantier. De l'usage des armatures de fer à l'art de construction des voûtes en passant par l'usage du plomb et du mortier, cette communication reviendra sur les évolutions techniques qui ont marqué les principaux chantiers des grandes cathédrales des XII^e et XIII^e siècles et accompagné ce défi de la hauteur.

Mots-clés

Cathédrale; Construction; Innovation; Matériaux; Structure.

¹ Université Paris 8.

Building a cathedral in the 12th and 13th centuries: quest for height and technical evolutions.

Abstract

The Gothic period, which began in the middle of the 12th century, saw the construction of a large number of churches and cathedrals. Their patrons embarked on a quest for height, from the 22 m vaulted structure of Noyon Cathedral in the mid-12th century to the 48 m of Beauvais Cathedral in the mid-13th century. The partial collapse of a vault in 1284 in Beauvais marked the end of this race to the heavens. This architectural evolution is traditionally associated with the use and refinement of three architectural elements found in a large number of Gothic churches: the pointed arch, the ribbed vault and the flying buttress. However, recent research into building materials, particularly in the light of undergoing scientific research on Notre-Dame de Paris restoration site, reveals that builders were able to adapt their construction techniques, sometimes through experimentation during the course of the project. From the use of iron reinforcement to the art of vault construction, not to mention the use of lead and mortar, this paper will review the technical evolutions that marked the main construction sites of the great cathedrals of the 12th and 13th centuries and accompanied this challenge of height.

Keywords

Cathedral; Construction; Innovation; Materials; Structure.

La période dite gothique, qui s'ouvre au milieu du XII^e siècle, voit l'essor d'un grand nombre de chantiers de construction d'églises et de cathédrales, à la suite des chantiers pionniers de la cathédrale de Sens et de la basilique de Saint-Denis des années 1130-1140. Ce nouvel art de bâtir se caractérise en particulier par une recherche de lumière, théorisée par l'abbé Suger dans ses écrits². Pour Suger, il s'agit en effet de pouvoir faire entrer dans l'édifice la lumière, à la fois vue comme une lumière divine et intellectuelle, mais également comme une lumière physique et une émanation de la raison humaine³. Cette ambition philosophique se transpose ainsi dans l'art de bâtir où elle devient un enjeu technique: la reproduction de l'esthétique de l'antiquité tardive se caractérisant par ses larges espaces aérés et lumineux (sous

² SUGER – Écrits sur la consécration de Saint-Denis. L'œuvre administrative de l'abbé Suger de Saint-Denis Histoire de Louis VII. Traduit par Françoise Gasparri. Paris: les Belles lettres, 1996.

³ PANOFKY, Erwin – *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1967, chap. 4 "l'art nouveau et la métaphysique de la lumière".

plafond de bois) sous une structure voûtée de pierre, représentation de la Jérusalem céleste. Ces nouvelles ouvertures dans la maçonnerie des églises, deviennent en outre autant de support pour le développement de l'art du vitrail. La consécration du chœur de la basilique de Saint-Denis en 1144, où l'abbé Suger reçoit, dans son église nouvellement construite, de nombreux hauts dignitaires de la chrétienté, constitue certainement le point de départ de cette émulation qui se traduit, jusqu'à la fin du XIII^e siècle, par une véritable course au gigantisme de la part des évêques, chapitres et autres commanditaires de ces constructions. Des 22 m sous voûte de la cathédrale de Noyon élevée au milieu du XII^e siècle aux 48m de celle de Beauvais au milieu du XIII^e siècle, ils se livrent alors à une forme de quête de la hauteur (**Fig. 1**), dont la fin est traditionnellement marquée par l'effondrement partiel d'une voûte du chantier beauvaisien en 1284⁴. Cette évolution architecturale est généralement associée à l'emploi et au perfectionnement de trois organes architecturaux que l'on retrouve dans un grand nombre d'églises gothiques: l'arc brisé, la voûte d'ogives et l'arc-boutant. Les récents travaux menés sur les matériaux de construction, révèlent que les bâtisseurs ont également su adapter leurs techniques de construction, parfois au gré d'expérimentations en cours de chantier.

Disons-le dès maintenant, cet article n'a pas l'ambition (ni les moyens) d'expliquer comment ces grandes machines ont été conçues et construites, comment la hauteur sous voûte, pour ne mentionner que cette caractéristique, a été doublée en l'espace d'un siècle. La recherche sur le sujet est encore bien trop fragmentaire. Toutefois, les résultats acquis depuis un peu plus d'un décennie grâce à l'accroissement des études matérielles sur les constructions médiévales⁵, et en particulier depuis 2019 à l'aune du chantier de restauration de Notre-Dame de Paris⁶, permettent toutefois de réinterroger les fondements de la réussite gothique au-delà du traditionnel triptyque arc brisé, voûte d'ogives et arcs-boutants⁷. Ce bref essai de synthèse vise ainsi à faire

⁴ MURRAY, Stephen – "Back to Beauvais (2009)". In BORK, Robert Odell; CLARK, William W.; MCGEHEE, Abby (eds.) – *New Approaches to Medieval Architecture*. Farnham; Burlington (Vt.): Ashgate, 2011, pp. 4-60.

⁵ Citons de manière non exhaustive TIMBERT, Arnaud (dir.) – *L'homme et la matière: l'emploi du plomb et du fer dans l'architecture gothique. Actes du colloque, Noyon, 16-17 novembre 2006*. Paris: Picard, 2009; GALLET, Yves (dir.) – *Ex quadris lapidibus. La pierre et sa mise en oeuvre dans l'art médiéval: Mélanges d'Histoire de l'art offerts à Éliane Vergnolle*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011; DAUSSY, Stéphanie Diane; TIMBERT, Arnaud (dir.) – *Architecture et sculpture gothiques. Renouveau des méthodes et des regards*. Rennes: PUR, Presses universitaires de Rennes, 2012; PHALIP, Bruno – *D'épiderme et d'entrailles. Le mur médiéval en Occident et au Proche-Orient (X^e-XVI^e siècles)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2017; *Les structures gothiques: à la poursuite de l'équilibre: actes du 3^e colloque international autour de la cathédrale Notre-Dame de Tournai, organisé les 2 et 3 février 2017 au séminaire de Tournai*. Namur: Agence wallonne du patrimoine, 2023.

⁶ DILLMANN, Philippe, et al. – "The CNRS/MC Notre-Dame scientific worksite: an extraordinary interdisciplinary adventure". *Journal of Cultural Heritage* 65 (2024), pp. 2-4; DILLMANN, Philippe et al. – *Notre-Dame de Paris, la science à l'œuvre*. Paris: Cherche Midi, 2022.

⁷ GALLET, Yves – "Notre-Dame et les prouesses du gothique". *Histoire. De l'Antiquité à nos jours* 57 (2019), pp. 32-39.

un point sur les évolutions techniques qui ont marqué les principaux chantiers des grandes cathédrales des XII^e et XIII^e siècles et contribué à cette quête de la hauteur.

1. En préambule, la rapidité de certains chantiers.

Avant d'entrer plus en détails dans ces questions architecturales, la dimension chronologique et temporelle de ces grands chantiers de construction mérite d'être considérée pour ses nombreuses implications. Nombre de ces chantiers semblent en effet très rapides.

La construction du chevet de la basilique de Saint-Denis aurait duré à peine quatre ans selon l'abbé Suger, entre la pose de la première pierre par le roi Louis VII en 1140 et sa consécration en 1144. S'il est probable que les travaux ont commencé dès les années 1130, il n'en reste pas moins qu'un tel chantier n'aura duré au maximum qu'une petite quinzaine d'années, exemple d'une impressionnante rapidité⁸. S'il faut 25 à 30 ans à la même époque pour élever le chevet de la cathédrale de Sens, il n'aura fallu qu'un peu plus d'une vingtaine d'années pour reconstruire le chevet de Notre-Dame de Paris, entre le début des années 1160 et la date de 1185, aujourd'hui admise pour sa première charpente⁹. Les voûtes ne l'édifice ne sont toutefois alors probablement pas encore achevées (voir ci-dessous), mais les travaux se poursuivent alors dans le transept et la nef en parallèle. La cathédrale de Chartres est pour sa part reconstruite en intégralité en un peu plus de 30 ans¹⁰. Au même moment, il ne faut qu'une vingtaine d'années aux bâtisseurs de la cathédrale de Bourges pour élever le chevet de l'édifice¹¹ et un trentaine à ceux de celle de Reims pour achever le chevet ainsi qu'une partie du transept et de la nef¹².

A l'heure où se redressent, en cinq années à peine, les parties hautes de Notre-Dame de Paris, où œuvrent quotidiennement des centaines d'artisans, il s'agit donc bien ici de concevoir, sur quelques dizaines d'années, la construction intégrale, de fond en comble, d'édifices ou de parties d'édifices (généralement le chevet) incluant souvent aussi le démontage des bâtiments préexistant et le creusement des fondations,

⁸ L'HÉRITIER, Maxime – "Le chantier de l'abbaye de Saint-Denis à l'époque gothique". *Médiévales. Langues, Textes, Histoire* 69 (2015), pp. 129-148.

⁹ PENAGOS, Clara *et al.* – "Naming, relocating and dating the woods of Notre-Dame 'forest', first results based on collated data and archaeological surveys of the remains". *Journal of Cultural Heritage* 65 (2024), pp. 21-31. Les dates de début de chantier seront peut-être remises en cause par les travaux en cours.

¹⁰ YBERT, Arnaud – "Les voûtes de la cathédrale de Chartres à la lumière des restaurations". In TIMBERT, Arnaud (ed.) – *Chartres. Construire et restaurer la cathédrale (XI^e-XXI^e s.)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014, pp. 215-238.

¹¹ BRANNER, Robert – *La cathédrale de Bourges et sa place dans l'architecture gothique*, Paris, 1962; ÉPAUD, Frédéric – "La charpente de la nef de la cathédrale de Bourges". *Revue archéologique du Centre de la France* 50 (2011), pp. 501-554.

¹² VILLES, Alain – *La cathédrale Notre-Dame de Reims: chronologie et campagnes de travaux essai de bilan des recherches antérieures à 2000 et propositions nouvelles*. Sens Joué-lès-Tours: A. Villes la Simarre, 2009.

parfois profondes de près d'une dizaine de mètres. Bien que d'autres connaissent des vicissitudes financières ou architecturales allongeant la durée de leur construction¹³, l'extrême rapidité de ces grands chantiers, dont la liste pourrait encore être allongée, pose donc bien entendu des questions d'ordre logistique et constructive: nombre d'artisans embauchés quotidiennement, mais aussi adaptation des techniques de construction liées à la rapidité et à l'envergure de ces projets. D'une part, il est indispensable de concevoir des édifices incomplets en hauteur ou en largeur, dont qu'il convient d'étrésillonner de manière provisoire ou définitive pour en assurer la stabilité, avec parfois des ruptures de chantier s'étalant sur plusieurs années ou dizaines d'années. D'autre part, il faut également considérer les mouvements possibles de la maçonnerie en cours de construction, à la fois en lien avec le séchage des mortiers, qui dépend bien entendu de l'épaisseur des maçonneries et des joints (mais qui est nécessairement imparfait en cours de construction sur des entreprises d'une telle rapidité), mais aussi avec le tassement naturel par la masse de l'édifice, qui dépend aussi de la nature du sol, des fondations et plus généralement des matériaux de construction et de l'appareillage choisi et enfin avec les mouvements liés aux aléas climatiques (vent, variations d'hygrométrie...). Au-delà du défi technique (et logistique) que représentent ces entreprises, on le comprend, chaque monument offre une situation spécifique. Abordons maintenant les principaux organes architecturaux de ce nouvel art de bâtir.

2. Les organes de l'architecture gothique: nouvelles recherches et perspectives

a. La construction des voûtes et l'épaisseur des structures.

Le principe de voûtement utilisé à l'époque gothique repose sur le système de la croisée d'ogives, consistant dans l'intersection de quatre (ou six dans le cas d'une voûte sexpartite) nervures reposant sur quatre (ou six) piles entre deux arcs doubleaux. Ces nervures, initialement construites sur des cintres en bois installés au sommet des piles constituent l'ossature de la voûte qui permet de maçonner les portions de voûtains avec l'installation de lattis mais sans utiliser de coffrage, habituel sur les voûtes en berceaux ou les voûtes d'arêtes. D'une part, la masse de maçonnerie se trouve ainsi diminuée et d'autre part, les forces résultantes des voûtes sont orientées pour retomber dans l'axe des piles en quatre (ou six) points. Le poids global d'une telle structure est donc réduit de manière conséquente et permet de ménager de plus larges ouvertures entre les piliers, en partie basse, comme en partie haute. Parmi les évolutions qui ont permis d'élever de telles voûtes au-delà de 30 m puis de 40 m de

¹³ Citons par exemple le cas de la cathédrale de Troyes, dont les parties méridionales du chevet en cours de construction sont emportées par un ouragan en 1228, MURRAY, Stephen – *Building Troyes cathedral: the late gothic campaigns*. Indiana: Indiana University Press, 1986, p. 14.

hauteur, le premier paramètre qu'il est possible d'examiner est relatif à l'épaisseur des voûtes et des maçonneries.

La compilation de mesures anciennes et d'investigations plus récentes suite à l'incendie de Notre-Dame de Paris permet de commencer d'appréhender la diversité des solutions employées par les bâtisseurs. A la cathédrale de Sens, un des premiers édifices gothiques, l'épaisseur des voûtes a récemment pu être déterminée par Géoradar: elle varie entre 29 et 48 cm suivant les endroits mesurés pour une moyenne de 37 cm et une hauteur de voûte de 24 m¹⁴. A Notre-Dame de Paris, l'effondrement des voûtes a permis de les mesurer sans nécessiter de technique de pointe: elles atteignent 12 à 15 cm d'épaisseur dans le chevet et 19 à 24 cm dans la nef, pour une hauteur avoisinant les 33 m¹⁵. A la cathédrale de Soissons, l'épaisseur serait de 30 à 33 cm pour une hauteur trentaine de mètres de hauteur¹⁶. A Notre-Dame de Chartres enfin, dont les voûtes culminent à 37 m de hauteur, la maçonnerie de ces dernières serait bien plus épaisse, aux alentours d'une soixantaine de centimètres en moyenne, tant dans la nef que dans le chevet, là où Viollet-le-Duc les voyait de 40 cm «à peine»¹⁷. Les solutions envisagées par les bâtisseurs apparaissent donc extrêmement variables et, en l'attente de mesures plus nombreuses et plus précises¹⁸, la cathédrale Notre-Dame de Paris semble ici faire figure d'exception par l'extrême finesse de son voûtement. Il est en outre intéressant de constater que les voûtes du chevet, a priori plus anciennes, sont plus fines que celles de la nef, témoignant peut-être d'une forme de limite atteinte par les bâtisseurs lors de leur première expérimentation dans les années 1180.

Une telle diversité se retrouve également dans les largeurs de maçonnerie considérées. Elle est d'un mètre à l'abbatiale de Vézelay¹⁹, mais d'à peine 60 cm à 80 cm en moyenne à Notre-Dame de Paris et au maximum de 90 cm pour l'arase des gouttereaux, légèrement en encorbellement. Si les dimensions des murs de Notre-Dame de Noyon semblent comparables²⁰, la largeur de ceux de la cathédrale de Chartres est en revanche bien plus considérable, au minimum 1 m et pouvant aller jusqu'à 1,5 m. Les grands vaisseaux gothiques du XIII^e siècle culminant à plus de 40 m sous voûte semblent également avoir des maçonneries de l'ordre du mètre de

¹⁴ GALLET, Yves; CAMERLYNCK, Christian; DE LAMBILLY, Hugues – "L'épaisseur des voûtes dans les cathédrales gothiques: Notre-Dame de Paris et Saint-Etienne de Sens". *Bulletin Monumental* 180-4 (2022), pp. 344-349.

¹⁵ GALLET, Yves; CAMERLYNCK, Christian; DE LAMBILLY, Hugues – "L'épaisseur des voûtes..."

¹⁶ BRUNET, Émile – "La restauration de la cathédrale de Soissons". *Bulletin Monumental* 87-1 (1928), pp. 65-99.

¹⁷ TALLON, Andrew – "La structure de la cathédrale de Chartres". In TIMBERT, Arnaud (ed.) – *Chartres. Construire et restaurer la cathédrale (XI^e-XXI^e s.)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014, pp. 239-257.

¹⁸ En cours dans le cadre de l'ANR ALTIOR dirigé par Yves Gallet (voir ci-dessous).

¹⁹ TIMBERT, Arnaud – "Entre adoption et rejet. L'arc-boutant dans l'architecture du XII^e siècle". *Ædificare. Revue internationale d'histoire de la construction* 7 (2020), pp. 77-95.

²⁰ SEYMOUR, Charles – *La cathédrale Notre-Dame de Noyon au XI^e siècle*. Paris: Arts métiers et graphiques, 1975, p. 73.

largeur au moins. Là encore la cathédrale de Paris semble se distinguer d'une partie de ses contemporaines et des édifices qui lui ont succédé.

b. Construction et positionnement des arcs-boutants.

Ces considérations sur les voûtes et les maçonneries conduisent à s'interroger sur les organes de contrebutement associés: les arcs-boutants. Ils viennent reprendre les poussées des parties hautes (voûtes et charpentes) en enjambant les bas-côtés de l'édifice. Ils remplacent les traditionnels contreforts, largement employés dans les constructions de l'époque romane et toujours utilisés dans les structures à nef simple, comme la Sainte-Chapelle de Paris, où ils atteignent une longueur considérable de plus de 2 m. Toutefois, si les arcs-boutants font aujourd'hui intrinsèquement partie de l'esthétique des églises gothiques, leur mise en œuvre dans les édifices du premier gothique entre les années 1140 et la fin du XII^e siècle a fait l'objet de débats²¹, et n'a semble-t-il rien d'évident ni de linéaire.

Si on ne connaît jamais les dispositions initiales du chevet de l'abbaye de Saint-Denis, les arcs-boutants semblent apparaître dans plusieurs édifices datés des années 1140 à 1150 sans que leur mise en œuvre ne soit aujourd'hui discutée. C'est le cas à l'église de Domont, à l'abbatiale de Saint-Germain-des-Prés, à Saint-Quiriac de Provins ou encore à Saint-Maclou de Pontoise²². D'autres cas ont été ou sont plus contestés. Par exemple, la question de l'origine des arcs-boutants de Notre-Dame de Paris a également longtemps fait débat, de par leur finesse (**Fig. 2**), mais aussi à cause des reprises qui ont altéré leur structure initiale au XIV^e siècle ainsi qu'au XIX^e siècle lors des restaurations de Viollet-le-Duc. Initialement, ils passaient pour avoir été mis en œuvre en premier lieu dans la nef à la fin du XII^e siècle, repris au XIII^e siècle et ajoutés dans le chevet à la même période²³. L'analyse au scanner laser menée par Andrew Tallon a pu revenir sur ces questions en montrant que les murs de Notre-Dame sont restés parfaitement droits depuis les débuts de sa construction, ce qui implique qu'elle était pourvue d'arcs boutant dès l'origine dans la nef, mais aussi dans le chevet²⁴. Cela n'est toutefois par le cas de ceux de la cathédrale de Noyon, antérieure à Notre-Dame, où la même analyse a révélé un déplacement des murs de l'édifice vers l'extérieur d'une soixantaine de centimètres, et ce malgré une épaisseur des maçonneries plus importante qu'à Notre-Dame de Paris. Ceci indique qu'ils n'étaient

²¹ PLAGNIEUX, Philippe – "Une étude de cas: la réhabilitation des arcs-boutants du XII^e siècle au révélateur des dossiers de restauration du XIX^e siècle". *Livraisons de l'histoire de l'architecture* 21 (2011), pp. 101-114; PRACHE, Anne – Les arcs-boutants au XII^e siècle". *Gesta* 15 (1976), pp. 31-42.

²² PLAGNIEUX Philippe – "Une étude de cas..."; TIMBERT Arnaud – "Entre adoption et rejet..."

²³ PRACHE, Anne – "Les premiers arcs-boutants de Notre-Dame de Paris". *Bulletin Monumental* 142-2 (1984), pp. 196-198.

²⁴ TALLON, Andrew – "La technologie 3D au service de Notre-Dame". In CARDINAL ANDRÉ VINGT-TROIS (ed.) – *Notre-Dame de Paris*. Strasbourg: La Nuée bleue, 2012, pp. 158-160.

à l'évidence pas contrebutés dès l'origine de leur construction²⁵. Les dispositions initiales de certains monuments comme l'église Saint-Martin d'Etampes ou même la cathédrale de Sens sont également discutées et remises en question par certains auteurs, bien que la question reste débattue. D'autres encore, comme les abbayes de Vézelay ou de Pontigny n'en possédaient vraisemblablement pas dès leurs premières phases de construction. L'usage de l'arc-boutant dans les monuments du premier âge gothique ne semble donc pas aller de soi. Arnaud Timbert évoque pour le milieu du XII^e siècle la relation complexe entre les bâtisseurs et cet organe de l'architecture qu'il situe «entre adoption et rejet» suivant les édifices et les contextes²⁶, avant que cet organe ne soit plus définitivement incorporé dans l'ornementation générale des monuments à partir de l'extrême fin du XII^e et surtout au XIII^e siècle dans les grands édifices comme Chartres ou Reims. Le cap des 30 m de hauteur semble dans tous les cas techniquement nécessiter leur présence.

Ces questionnements sur l'origine des premiers arcs-boutants rejoignent une autre interrogation: celle de leur positionnement, qui varie beaucoup selon les édifices, en particulier sur les édifices du premier gothique. A la cathédrale de Sens par exemple, les voûtes retombent très bas, à la base des fenêtres hautes. Les appuis des arcs-boutants sont pour leur part situés à peine plus haut, dans la moitié inférieure des baies. A Saint-Germain-des-Prés en revanche, les arcs-boutants vont presque jusqu'au sommet des hauts murs, là où les voûtes retombent dans la moitié supérieure des fenêtres hautes. Ces deux exemples, radicalement opposés et pour ne prendre que ceux-ci, montrent bien la diversité des solutions proposées. Dans les deux cas, les arcs-boutants offrent toutefois un appui relativement large, qui contraste avec la solution proposée à Notre-Dame de Paris. L'étude de la structure de la cathédrale parisienne associée à une série de modélisations engagées suite à l'incendie de 2019 permet de mieux comprendre le fonctionnement mécanique de ces organes architecturaux. Dans les modélisations réalisées, la partie voûte est séparée de la partie support, qui commence sous l'appui de l'arc boutant²⁷. L'observation des voûtes brisées dans la nef ou le transept après l'incendie confirme bien cette mécanique: les assises appareillées des voûtes et des nervures situées sous le niveau de l'arc-boutant sont restées en place, comme si elles appartenaient au tas de charge constituant l'appui de la voûte et non à la voûte elle-même (**Fig. 3**). Celles situées au-dessus se sont en revanche effondrées. Malgré leur finesse et leur positionnement relativement haut dans la structure

²⁵ TALLON, Andrew; TIMBERT, Arnaud – “Le bâtiment gothique relevé par laser. Le cas de la cathédrale Notre-Dame de Noyon et la question de son contrebutement: première approche”. In *Proceedings of the International Conference, Cluny, les 17-18-19 nov. 2010, 2011*, pp. 63-69.

²⁶ TIMBERT, Arnaud – “Entre adoption et rejet...”

²⁷ PARENT, Thomas *et al.* – “A multi-model structural analysis of the vaults of Notre-Dame de Paris Cathedral after the 2019 fire and a proposal for a hybrid model merging continuum and discrete approaches”. *Journal of Cultural Heritage* 65 (2024), pp. 135-144, 2024.

(au niveau de la partie supérieure des oculi des baies hautes), les arcs-boutants de Notre-Dame ont été idéalement placés par les bâtisseurs pour contenir les poussées des voûtes. Rappelons que les parties hautes de la cathédrale n'ont quasiment pas bougé depuis leur construction à la fin du XII^e siècle. Une telle solution est peut-être unique dans l'architecture gothique si l'on considère les améliorations apportées aux organes de contrebutement dans le courant du XIII^e siècle où les grandes cathédrales présentent des appuis plus larges, comme les arcs ajoutés de Chartres d'Amiens²⁸, ou ont envisagé des arcs à volée double comme à Bourges, Reims, Beauvais ou encore toujours à Chartres, permettant de reprendre à la fois les poussées des voûtes et de la charpente, située bien plus haut.

Quelques exemples de positionnement fautif des arcs-boutants peuvent toutefois être relevés. Le cas de la cathédrale d'Amiens est probablement un des plus emblématiques. L'édifice rencontre en effet à la fin du Moyen Âge un ensemble de désordres structuraux liés à des problèmes de contrebutement. Il fait l'objet de plusieurs expertises architecturales, commandées par le chapitre et conduites par le maître maçon Pierre Tarisel à partir de 1497. L'un des problèmes soulevé touche à des déformations engendrées par un défaut de contrebutement dans les parties hautes du chevet, au niveau des baies, les arcs-boutants ajourés étant semble-t-il placés trop hauts²⁹. L'apparition de fissures dans la maçonnerie sont les témoins des déformations subies par l'édifice. Un des moyens préconisés par le collège d'experts réunis à la cathédrale consiste en l'ajout d'une volée supplémentaire aux arcs-boutants du chevet, située en dessous de ceux préexistants (**Fig. 2**). Cette disposition (ainsi que d'autres que nous évoquerons plus bas) a permis de limiter l'extension des désordres survenus dans l'édifice. Ainsi, prévoir précisément les forces en jeu dans des édifices d'une si grande hauteur ne va pas nécessairement de soi et la réussite de Notre-Dame de Paris pour un premier vaisseau élevé à plus de 30 m de hauteur n'en est que plus retentissant.

3. Nouveaux matériaux de construction et nouveaux usages.

En complément de ces considérations architecturales, il est indispensable de s'intéresser à la nature des matériaux qui composent ces édifices et aux évolutions qui les caractérisent la période gothique. Pierre, mortier, bois, fer et plomb, font tous l'objet d'innovations qui caractérisent ce nouvel art de bâtir.

²⁸ BORK, Robert; MARK, Robert; MURRAY, Stephen – "The Openwork Flying Buttresses of Amiens Cathedral: "Postmodern Gothic" and the Limits of Structural Rationalism". *Journal of the Society of Architectural Historians* 56-4 (1997), pp. 478-493.

²⁹ MURRAY, Stephen – *Notre-Dame of Amiens: life of the Gothic cathedral*. New York: Columbia University Press, 2021, pp. 285-286.

a. Les pierres de construction: la mise à profit de leurs diverses qualités.

Nous ne nous étendrons pas sur les évolutions déjà bien documentées du travail de la pierre. L'essor du taillant bretté à la fin du XII^e siècle permet la taille, en particulier en Bourgogne ou en Ile-de-France ou des bancs de calcaire durs peuvent alors être plus facilement exploités par les tailleurs de pierre³⁰. Certes, chaque monument se fournit le plus souvent dans son propre bassin d'approvisionnement situé à une proximité immédiate ou relative du chantier ne dépassant pas la journée de transport, et dont une partie des terres appartenaient parfois à l'évêché ou au chapitre (mais passant aussi souvent dès cette époque par le marché). Toutefois, les bâtisseurs ont su très tôt utiliser la diversité de pierres de construction, adaptées à leurs usages. A Notre-Dame de Paris par exemple, l'ensemble des bancs du calcaire lutétien sont convoqués dans la construction de l'édifice³¹. En outre, leurs différentes qualités sont mises à profit sur le chantier par les bâtisseurs: dans les voûtes par exemple, les nervures sont en bancs francs, pierre plus dure et plus dense, alors que les vouîtains sont en lambourdes, pierre plus fragile mais moins dense, permettant d'apporter une plus grande légèreté à la structure de l'édifice culminant à plus de 30 m de haut. Le liais, pierre très dure et d'une plus grande finesse, est quant à lui largement mis en œuvre dans les réseaux des baies hautes au XIII^e siècle, mais également dans les sculptures du portail ou la taille des colonnettes monolithiques qui ceignent les piles dans la nef, un peu plus anciennes. A Notre-Dame de Chartres, très largement construite en pierre de Berchères, un calcaire de Beauce extrait à proximité du chantier (5 km) mais d'aspect relativement grossier³², les sculptures du portail royal font en revanche appel aux différents bancs du calcaire lutétien, notamment le liais, extrait plus loin, dans les environs de Paris³³. Les exemples pourraient être multipliés. Ainsi, l'exploitation des différentes qualités de pierre, permise par l'évolution des outils, offre une plus grande variabilité aux bâtisseurs pour utiliser le matériau le plus adapté en fonction des conditions requises de la construction (solidité, légèreté, finesse...).

³⁰ VERGNOLLE, Eliane – "Tailler la pierre à l'antique: le renouveau de la bretture au XII^e siècle". In *L'Antiquité dans l'art roman. Persistance et résurgence de l'Antiquité à l'époque romane, Actes du XI^e colloque international*. Isoire, 2001, Revue d'Auvergne, 2005, pp. 73-84; Voir aussi les études plus récentes de DOPERÉ, Frans – *Dater les édifices du Moyen Âge par la pierre taillée*. Éditions Safran, 2018.

³¹ BLANC, Annie; LORENZ, Claude – "Observations sur la nature des matériaux de la cathédrale Notre-Dame de Paris". *Gesta* 29-1 (1990), pp. 132-138. Les travaux de Lise Leroux (LRMH) depuis l'incendie de 2019 permettent de préciser ces premières observations.

³² N'oublions pas que la cathédrale était entièrement peinte BOUTTIER, Michel – "Les enduits et les décors peints". In TIMBERT, Arnaud (ed.) – *Chartres. Construire et restaurer la cathédrale (XI^e-XXI^e s.)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014, pp. 259-286; BOUTICOURT, Emilien – *Chartres, Cathédrale Notre-Dame, Vaisseau central, travées 3 à 9*. Chaponnay: Archeodunum, 2017.

³³ LEROUX, Lise; BLANC, Annie – "La pierre en œuvre dans la cathédrale de Notre-Dame de Chartres". In LORENZ, Jacqueline; BLARY, François; GÉLY, Jean-Pierre (dir.) – *Pierres du patrimoine européen: Economie de la pierre de l'Antiquité à la fin des temps modernes*. Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques - CTHS, 2008, pp. 87-95.

b. Le mortier et le plomb, alliés indispensables de la pierre au service d'une architecture ductile.

Généralement moins mis avant que son homologue lithique, le mortier n'en reste pas moins un matériau indispensable de la réussite gothique. Mélange de sable ou d'autres agrégats, d'eau et de chaux, sa qualité est étroitement liée au savoir-faire des artisans qui le fabriquent et à la nature des matériaux qui le composent. En effet, la granulométrie des agrégats sélectionnés, la finesse de la chaux (et donc également de la pierre calcaire qui a servi à l'élaborer) sont autant de facteurs qui influencent la qualité du mortier produit. À l'époque gothique, le développement du moyen appareil implique un usage décisif du mortier, à la fois destiné à sceller les matériaux, rattraper certains décalages et transmettre les charges sans que la maçonnerie ne se brise.

Les mortiers de Notre-Dame qui ont pu être étudiés jusqu'à présent dans la nef et dans le chevet révèlent une très grande finesse de joint, généralement comprise entre 0,5 et 1 cm³⁴. La nature du mortier est assez semblable dans les deux cas. Elle révèle une composition classique mais d'une très grande qualité: le mortier est composé de chaux produite à partir de calcaire très fin (peut-être du liais de Paris) allié un sable à granulométrie très fine (généralement comprise entre 0 et 2 mm, plus rarement jusqu'à 3 ou 4 mm) provenant de la Seine. La blancheur du mortier et la présence de nodules de chaux pure (de 0/2 ou 0/4 mm) indique en outre une relative absence de particules argileuses, suggérant que la fabrication de mortier était parfaitement contrôlée. À la cathédrale de Chartres les joints sont en revanche souvent pluricentimétriques et peuvent parfois aller jusqu'à 4 à 5 cm³⁵. La granulométrie des nodules de liants, de l'agrégat ou des charbons résiduels est parfois inférieure à 2 mm mais peut aller jusqu'à 4 ou 6 mm et certains mortiers révèlent la présence de particules argileuses. À la cathédrale Saint-Maurice de Vienne, la présence d'une importante charge de graviers dans la composition du mortier n'est pas rare³⁶. Les recettes varient d'un site à l'autre et révèlent que tous les mortiers n'ont pas la finesse de ceux de Notre-Dame de Paris, tant dans leur composition que dans leur mise en œuvre, singularisant encore la cathédrale parisienne. Une comparaison des performances mécaniques de ces mortiers serait toutefois nécessaire pour comprendre précisément leurs différences, à l'instar des expérimentations entreprises à Notre-Dame de Paris³⁷.

³⁴ MECHLING, Jean-Michel; BAQUET, Marine – "Physicochemical characterisation of the mortars from Notre-Dame de Paris cathedral: Preliminary findings and reconstitution of the fresh mix". *Journal of Cultural Heritage* 65 (2024), pp. 57-67.

³⁵ BOUTICOURT Emilien – *Chartres, Cathédrale Notre-Dame...*

³⁶ BOUTICOURT, Emilien *et al.*, *Vienne 38 - Cathédrale Saint-Maurice - Façade nord - Travées 5 à 13*. Archeodunum, 2012.

³⁷ MECHLING Jean-Michel; BAQUET Marine – "Physicochemical characterisation of the mortars..."

Le rôle de ces mortiers dans le fonctionnement et l'équilibre de l'édifice peut être mieux appréhendé grâce aux déplacements de maçonnerie observés dans les voûtes de Notre-Dame suite à l'incendie et les différentes modélisations réalisées par le GT Structure du chantier CNRS/MC Notre-Dame³⁸. En effet, soumis à des contraintes importantes suite à la disparition de la charpente, l'effondrement de la flèche et le percement de certaines voûtes, une ouverture des joints de mortier sur des dimensions d'ordre centimétrique pouvait être observée après l'incendie à plusieurs endroits dans les voûtes. La structure ne s'est malgré tout pas effondrée, et la plasticité du mortier à l'échelle locale (du bloc de pierre) a permis à l'édifice d'absorber des mouvements de plus grande ampleur en homogénéisant les descentes de charge et en prévenant toute rupture des blocs de pierre. Le mortier confère bien une forme d'élasticité à la maçonnerie qu'une structure non appareillée n'aurait pas pu supporter.

Le cas du plomb, bien que moins généralisé que le mortier dans la construction des cathédrales gothiques, n'en reste pas moins emblématique. Ce matériau est absent des constructions antérieures pour le liasonnage des pierres et se généralise dans certains usages structurels dès les premiers temps de l'époque gothique. Par sa plasticité, le plomb permet d'encaisser des déformations favorisant les tassements différentiels de la maçonnerie. Cette propriété est utilisée à plusieurs échelles dans les édifices. Dans le chevet des cathédrales de Noyon, de Senlis ou encore à la collégiale de Mantes-la-Jolie, d'imposantes galettes de plomb mesurant de quelques centimètres jusqu'à 7 cm d'épaisseur sont placées sous les supports monolithiques du rond-point (**Fig. 4**)³⁹. On trouve le même dispositif dans la nef et les tribunes de la cathédrale de Laon, dans les tribunes de la cathédrale de Soissons ou dans le déambulatoire de Saint-Denis. Le plomb permet ici de limiter les contraintes portant sur ces colonnes, non appareillées et taillées en délit, et qui ne peuvent par conséquent absorber aucune contrainte. Un usage similaire se trouve dans les grandes baies du XIII^e siècle où l'intégralité de certains réseaux est liaisonnée au plomb. C'est par exemple le cas des baies hautes de Notre-Dame de Paris ou encore de celles de la cathédrale de Meaux (**Fig. 4**). Au niveau du meneau central, certains joints de plomb sont véritablement écrasés et repoussés vers l'extérieur de la maçonnerie, grâce à la ductilité de ce matériau. Ce faisant, ils permettent d'absorber les déformations de blocs monolithiques parfois même placés en délit, qui risqueraient de se rompre au sein d'une maçonnerie de pierre appareillée qui se tasse au moment de son chargement mais aussi au fil du séchage des mortiers. Ainsi, l'usage conjoint d'un mortier fin de qualité et de joints ou galettes de plomb permet à la structure gothique d'acquiescer une forme de souplesse, de ductilité jusqu'ici

³⁸ PARENT, Thomas *et al.* – "A multi-model structural analysis of the vaults..."

³⁹ TIMBERT, Arnaud – "L'emploi du plomb et du support monolithique dans l'architecture gothique : les exemples des cathédrales de Laon, Noyon, Senlis et Soissons". In TIMBERT, Arnaud (dir.) – *L'homme et la matière: l'emploi du plomb et du fer dans l'architecture gothique. Actes du colloque, Noyon, 16-17 novembre 2006*. Paris: Picard, 2009, pp. 113-118.

inégalée, autorisant des mouvements dans la structure sans que ceux-ci n'engagent la rupture des pierres qui la composent.

c. Bois et fer: des renforts indispensables.

D'autres matériaux comme le bois et le fer sont au contraire mobilisés pour stabiliser les structures au fur et à mesure de leur élévation, mais aussi pour les consolider de manière plus pérenne⁴⁰. L'usage de tirants en bois n'est pas rare en Europe occidentale avant la période gothique et reste fréquent jusque dans le deuxième quart du XIII^e siècle. Les cathédrales de Paris, Laon, Soissons, Chartes, Reims, Beauvais ou encore Amiens pour ne citer qu'elles⁴¹, portent encore la marque des ancrages de ces anciens tirants, généralement situés dans le déambulatoire ou les bas-côtés. Dans tous ces édifices, les tirants ont été sciés et déposés, attestant d'une fonction provisoire pour assurer la stabilité des structures avant le chargement des parties supérieures, notamment l'écartement entre les piliers avec la poussée des voûtes, ou encore prévenir d'éventuelles déformations pendant la phase de séchage du mortier. En revanche, la plupart de ces monuments font également un usage complémentaire du fer, largement absent des constructions antérieures⁴².

L'usage du fer pour renforcer les maçonneries semble en effet directement lié à l'essor des grandes constructions gothiques, au premier titre desquelles, la cathédrale Notre-Dame de Paris. Les recherches menées depuis l'incendie de 2019 ont révélé que cet édifice est probablement le premier à faire un usage systématique du fer dans certaines parties de sa construction⁴³. Des rangées de plusieurs centaines d'agrafes mesurant une cinquantaine de centimètres y ont été mises en œuvre à des points névralgiques de la structure: à l'extrados des arcs du déambulatoire extérieur (venant doubler, de manière plus pérenne le système de tirants de bois), et au sommet de l'édifice, dans la corniche à damiers du chevet et au sommet des murs gouttereaux (**Fig. 5**), à l'appui de la charpente, sur tout le pourtour de l'édifice, jouant probablement un rôle contre les poussées de la charpente⁴⁴. Notre-Dame de Paris n'est certes pas

⁴⁰ Nous ne développerons pas ici les questions liées aux évolutions de la charpente à l'époque gothique. On pourra se référer à ÉPAUD, Frédéric – *De la charpente romane à la charpente gothique en Normandie: évolution des techniques et des structures de charpenterie aux XII^e-XIII^e siècles*. Caen: Publications du CRAHM, 2007.

⁴¹ Datés par dendrochronologie de 1254 pour les plus tardifs du chœur d'Amiens PRACHE, Anne – "L'emploi du bois dans la construction des cathédrales au XIII^e siècle". In *Le bois dans l'architecture*, 1995, pp. 34-38.

⁴² Seul le cas du chaînage de fer de la chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle semble avéré pour les périodes antérieures au XII^e siècle, MAINTZ, Helmut – "Dom zu Aachen: Sanierung des 1200 Jahre alten karolingischen Mauerwerks". In *Restoration of buildings and monuments. Bauinstandsetzen und Baudenkmalpflege*, 11, 5, pp. 325-356.

⁴³ L'HÉRITIER, Maxime *et al.* – "Notre-Dame de Paris: The first iron lady? Archaeometallurgical study and dating of the Parisian cathedral iron reinforcements". *PLoS ONE* 18-3 (2023) <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0280945>.

⁴⁴ Des modélisations sont actuellement en cours par le GT structure du chantier scientifique Notre-Dame

le premier édifice à faire usage de matériau, hérité de techniques de construction antiques en grand appareil mises en œuvre dans de nombreux temples ou encore au Colisée de Rome⁴⁵, mais l'emploi du fer est ici réapproprié pour la première fois par les bâtisseurs au profit d'une architecture fondée sur la légèreté et l'équilibre. Rappelons les dimensions hors normes de Notre-Dame: des voûtes de 12 à 25 cm d'épaisseur, des murs de 60 à 80 cm d'épaisseur et des voûtes s'élevant à 32 m de haut. De telles dispositions se retrouvent dans des édifices un peu plus tardifs comme la cathédrale de Chartres, qui fait usage du grand appareil agrafé à la manière des édifices antiques d'une manière volontairement archaïque⁴⁶. Mais de manière contemporaine, dès le début du XIII^e siècle, les bâtisseurs développent de nouvelles formes de renforts métalliques: des tirants et des chaînages. Leur usage semble toutefois circonscrit aux édifices aux élévations les plus hardies. Pour les tirants situés au niveau des grandes arcades, à Beauvais, comme à Amiens, Soissons ou Reims, l'usage du fer remplace celui du bois au fur et à mesure des campagnes de construction, signe de l'abandon d'un matériau au profit d'un autre. Mais l'intégration de ces nouvelles formes d'armatures ne semble pas toujours aller de soi, ni toujours être prévue dès l'origine du chantier.

A Bourges, au tout début du XIII^e siècle par exemple, un chaînage et des tirants sont insérés au niveau du triforium pour éviter le déversement de l'édifice (**Fig. 5**), encore incomplet en hauteur et en longueur, vers l'intérieur et vers l'ouest⁴⁷. Ces dispositions prises par les bâtisseurs en cours de chantier ont permis d'assurer la stabilité de l'édifice, mais l'analyse archéologique et archéométrique de ces armatures révèle qu'elles ne faisaient sans aucun doute pas partie du dessin d'origine. Il s'agit là d'adaptations réalisées suite à des désordres observés dans la structure du bâtiment, propres à son histoire et à sa construction. A Reims, au milieu du XIII^e siècle, d'imposants cerclages et un système d'armatures complexe sont mis en œuvre dans la rose occidentale aux dimensions hors norme (12,5 m de diamètre et jusqu'à 2,2 m d'épaisseur)⁴⁸. A Beauvais à la même période, d'ingénieux systèmes de tirants

de Paris (Paul Taforel), en collaboration avec le GT Métal (Mathilde Bernard).

⁴⁵ L'HÉRITIER, Maxime – "Le fer dans l'architecture de Pierre, de l'Antiquité au XVIII^e siècle : usages, techniques et évolutions". In ESPION, Bernard *et al.* (eds.) – *Patrimoines de fonte, fer et acier: architectures et ouvrages d'art*. Bruxelles: Comité Patrimoine et Histoire de la FABI, 2018, pp. 28-37; LOISEAU, Christophe – "Le métal dans la construction des édifices publics de l'Antiquité (sanctuaires et thermes)". *Les nouvelles de l'archéologie* 131 (2013), pp. 48-53; COZZO, Giuseppe – *Il Colosseo: l'Anfiteatro Flavio: nella tecnica edilizia, nella storia delle strutture, nel concetto esecutivo dei lavori*. Rome: Fratelli Palombi, 1971.

⁴⁶ LEFEBVRE, Emeline; L'HÉRITIER, Maxime – "De l'emploi du fer dans la structure de la cathédrale de Chartres. Approche qualitative et quantitative". In TIMBERT, Arnaud (ed.) – *Chartres. Construire et restaurer la cathédrale (XI^e-XXI^e s.)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2014, pp. 287-306; L'HÉRITIER, Maxime; TIMBERT, Arnaud – "De la reproduction à la réinterprétation des modèles dans l'architecture: quel usage du métal à l'époque gothique?". In *Le modèle au Moyen Âge, Actes du 45^e congrès de la SHMESP, Lorraine, 2014*. Paris: PUS, 2015, pp. 167-183.

⁴⁷ TALLON, Andrew – "La perpendicularité de la cathédrale de Bourges, enjeu de la perfection architecturale". *Bulletin Monumental* 174-4 (2016), pp. 425-446; L'HÉRITIER, Maxime – "Les armatures de fer de la cathédrale de Bourges: nouvelles données, nouvelles lectures". *Bulletin Monumental* 174-4 (2016), pp. 447-465.

⁴⁸ L'HÉRITIER, Maxime – "La structure et le montage de la rose de la cathédrale de Reims". In GALLEY,

sont mis en place entre les arcs-boutants pour réguler leur écartement et éviter des phénomènes de mise en résonnance, notamment en cas de grands vents⁴⁹. Incompris des architectes du milieu du XX^e siècle, l'utilité d'un tel système a été tragiquement mise en exergue lors de la tempête de 1989⁵⁰. Le parti initial beauvaisien comprenait également une chaîne de fer est placée au-dessus du grand comble reliant la partie sommitale des murs s'élevant à 48 m de haut ainsi que des agrafes présentes dans les nervures des voûtes du vaisseau central, selon une disposition encore jamais observée dans un édifice gothique⁵¹. Chacune de ces mises en œuvre semble ainsi spécifique et liée aux conditions du chantier de construction où s'inscrivent ces pratiques. Chaque chantier constitue ainsi être un laboratoire où sont testées puis reproduites de nouvelles dispositions techniques.

Les armatures de fers rentrent également dans les moyens de réparation, de consolidation a posteriori suite à des défauts structurels ayant entraîné désordres ou effondrements. A Beauvais toujours, la datation des différents tirants des arcs-boutants a pu permettre de déterminer que les tirants radiaux, situés dans l'axe des arcs-boutants constituent vraisemblablement des réparations consécutives à l'effondrement de 1284 afin de palier le défaut d'appui des culées intermédiaires ayant entraîné la chute d'une partie de l'édifice⁵². A Amiens, sur recommandation des architectes experts visitant le chantier (voir plus haut), des chaînages de fer sont tendus au niveau du triforium pour retenir les piles de la croisée qui «flambaient» dans leur partie médiane sous la poussée des grandes arcades⁵³. Ces chaînages, toujours en tension aujourd'hui, ont certainement permis d'éviter la ruine de la cathédrale, révélant l'ingéniosité des bâtisseurs et leur fine expertise de ces grands édifices dont on peine toujours aujourd'hui à comprendre certains aspects de la construction.

Conclusions.

Usage et perfectionnement des arcs-boutants, finesse des voûtes et des maçonneries, qualité des pierres et des mortiers, intégration du plomb et du fer pour leurs propriétés

Yves; SCHLICHT, Markus (dir.) – *Actes de la journée d'études «les roses de Notre-Dame de Paris»*, Bordeaux-Pessac, 20 octobre 2023. Bordeaux-Pessac, Ausonius éditions, sous presse.

⁴⁹ MONNIER, Etienne – “Des monuments qui jouent avec la mécanique”. *Les cahiers de Science et Vie* 69 (2002), pp. 12-21; TAUPIN, Jean-Louis – “Le fer des cathédrales”. *Monumental* 13 (1996), pp. 18-27.

⁵⁰ TAUPIN, Jean-Louis – “Le fer des cathédrales...”

⁵¹ L'HÉRITIER, Maxime *et al.* – “Construire et réparer la cathédrale de Beauvais. Approche matérielle de la structure du chevet et de ses modifications au Moyen Âge”. In *Les structures gothiques: à la poursuite de l'équilibre*. Namur: Agence wallonne du patrimoine, 2023, pp. 45-65.

⁵² MURRAY, Stephen – “Back to Beauvais (2009)...”; L'HÉRITIER, Maxime *et al.* – “Construire et réparer la cathédrale de Beauvais...”

⁵³ LEFEBVRE, Emeline – “Les tirants de fer de la cathédrale Notre-Dame d'Amiens”. In TIMBERT, Arnaud (dir.) – *L'homme et la matière: l'emploi du plomb et du fer dans l'architecture gothique. Actes du colloque, Noyon, 16-17 novembre 2006*. Paris: Picard, 2009, pp. 141-147.

mécaniques complémentaires, les moyens mis en œuvre pour la construction des grandes cathédrales gothiques sont excessivement divers. Si l'on observe assurément certaines filiations techniques d'un chantier à l'autre (comme par exemple entre Notre-Dame de Paris et Notre-Dame de Mantes-la-Jolie pour l'usage d'agrafes au sommet des murs⁵⁴), chaque édifice, chaque structure reste unique, tant dans ses dimensions, que dans son substrat, ses matériaux et ses acteurs et donc in fine, dans la solution architecturale mise en œuvre. De l'élégance de Notre-Dame de Paris à la massivité de Notre-Dame de Chartres (affichant pourtant une hauteur sous voûte plus importante), la quête de la hauteur dans l'architecture gothique revêt donc de multiples formes, fruit de l'innovation des bâtisseurs sur ces chantiers mêmes, lieux d'expérimentations constante. Au-delà de cet inventaire à la Prévert, les différents moyens et jalons ayant permis cette quête de hauteur nécessitent d'être examinés avec précision, édifice par édifice. Ces questionnements font aujourd'hui l'objet de vastes programmes de recherche dans la lignée des travaux menés par le groupe de travail Pierre et Structure du chantier scientifique CNRS/MC sur Notre-Dame de Paris depuis l'incendie de 2019. Ils constituent en particulier le fondement du programme de recherche ANR ALTIOR porté par Yves Gallet qui a débuté en 2024⁵⁵. Gageons que ces travaux permettent de dévoiler encore un peu plus les secrets des bâtisseurs de l'époque gothique.

Figures

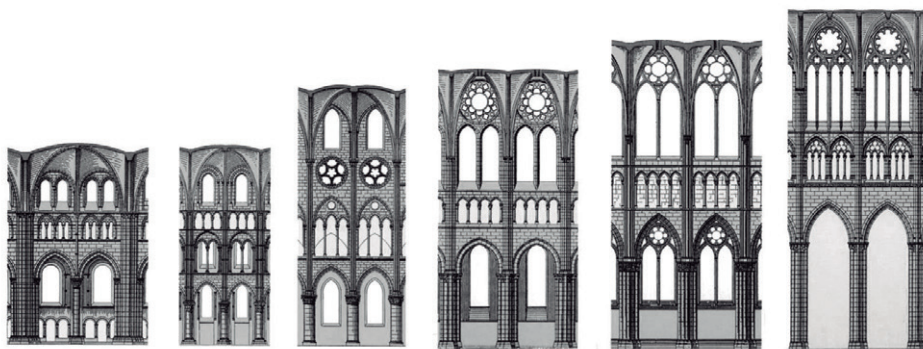


Fig. 1 – Evolution des élévations de cathédrales du milieu du XII^e au milieu du XIII^e siècle, d'après G. Binding (1991). De gauche à droite: Noyon, Laon, Paris, Chartres, Reims, Amiens.

⁵⁴ L'HERITIER, Maxime – "L'usage du fer à la collégiale de Mantes-la-Jolie: premières recherches et perspectives". In WARIE, Aline (dir.) – *Actes de la journée d'études La collégiale de Mantes et Notre-Dame de Paris*, 17 juin 2021, sous presse.

⁵⁵ "Les voûtes de Notre-Dame de Paris et la quête de la hauteur dans l'architecture gothique en France, XIIe-XIIIe siècles", projet générique ANR 2023 coordonné par Yves Gallet.



Fig. 2 – Vue de l'intérieur de Notre-Dame de Paris après l'incendie.
Trous dans les voûtes de la nef et de la croisée.

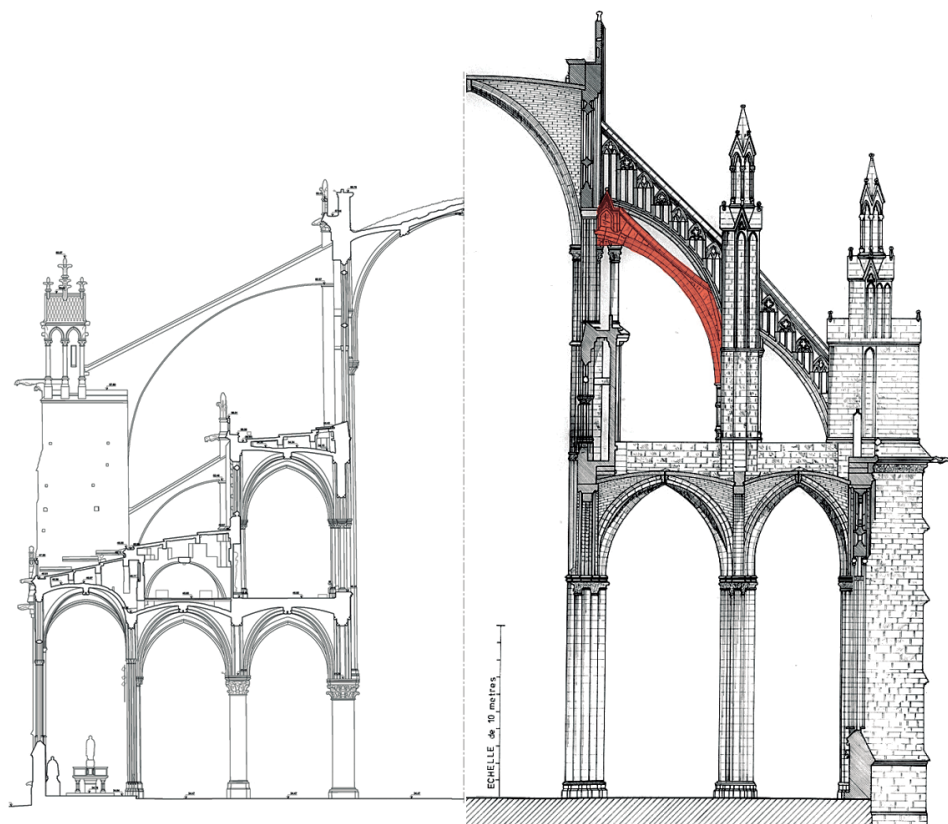


Fig. 3 – Comparaison des coupes des cathédrales de Paris (à gauche) et d'Amiens (à droite).
En rouge, volée rajoutée à la fin du XV^e siècle. Plans AGP et Durand.

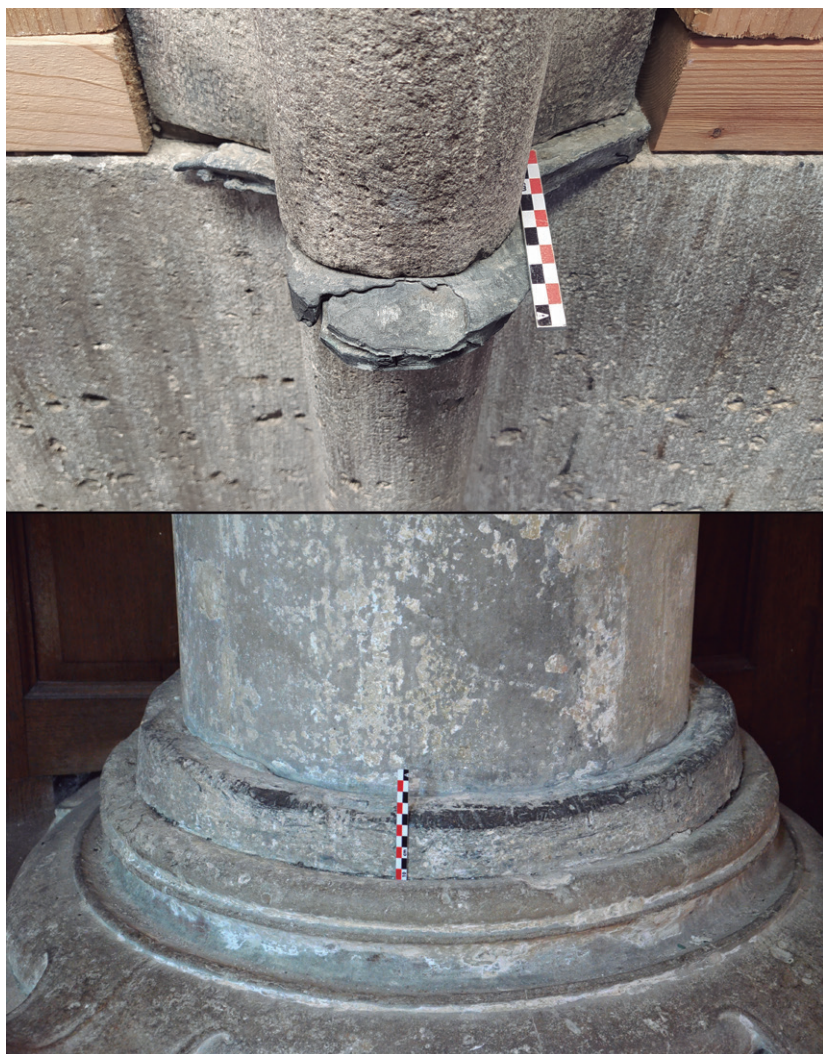


Fig. 4 – Galettes en plomb d'un meneau central d'une baie haute de Notre-Dame de Paris (en haut) et d'une colonne monolithique du rond-point de la cathédrale de Noyon (en bas).



Fig. 5 – Agrafes au sommet des murs gouttereaux du chevet de Notre-Dame de Paris (à gauche) et chaînage au sol du triforium du chevet de la cathédrale de Bourges (à droite).

The Franciscan Monastery in Bač: *the question of the foundation and original form of the Monastery Church in relation to the 18th-century, early Viollet-le-Duc type of restoration*

Branislav (Vladimir) Milićević¹

Abstract

The text aims to explain the previously uninterpreted 18th-century restoration of the Franciscan Monastery in Bač, which attempted to annihilate the devastation that the monastery suffered during the Rákóczi's War of Independence (1703-1711). This restoration process was unique, as due to persistent imitation of the elements of Gothic and Romanesque architecture, it mimics to a large extent the conservation practice of the nineteenth century and the ideas of the style unity theory a century before Viollet-le-Duc and some 40 years before Strawberry Hill House made Gothic revival popular in the West. The reasons behind such an unusual and delicate approach to the restoration of the Franciscan monastery in Bač should be looked at in the objective and perceived significance that the Franciscan monastery in Bač had and was attributed to in the late medieval, pre-Mohacs (pre-1526) Hungary, before the Ottoman invasion. Therefore, through the interpretation of the 18th-century restoration, the complex religious history of the site and the wider area will be examined.

Keywords

Franciscan Monastery; Bač; Religious Orders; Byzantine; Order of the Holy Sepulchre.

¹ Independent researcher.

Franjevački samostan u Baču: Pitanje osnivanja i originalne forme manastirske crkve u odnosu na preuranjenu, osamnaestovekovnu rekonstrukciju u duhu Viole le Dika.

Abstrakt

Tekst ima za cilj da objasni ranije netumačenu osamnaestovekovnu rekonstrukciju franjevačkog samostana u Baču, koja je trebalo da ukloni tragove razaranja koje je manastir pretrpeo tokom Rakocijevog rata za nezavisnost (1703-1711). Ova rekonstrukcija je jedinstvena, jer kroz imitaciju elemenata gotičke i romaničke arhitekture u velikoj meri oponaša konzervatorsku praksu devetnaestog veka i ideje teorije jedinstva stila vek pre Viole Le Dika i nekih 40 godina pre nego što je *Strawberry Hill House* učinio gotički preporod popularnim na Zapadu. Razloge za ovako neobičan i delikatan pristup obnovi Franjevačkog samostana u Baču treba posmatrati u objektivnom značaju koji je Franjevački samostan u Baču imao u kasnom srednjem veku u Ugarskoj pre Otomanske invazije (pre 1526. godine), kao i značaju koji mu se pripisivao. Stoga će se kroz tumačenje restauracije iz 18. veka sagledati složena verska istorija lokaliteta i šireg područja.

Ključne reči

Franjevački samostan; Bač; religiozni redovi; Vizantija; Kanonici Svetog Groba Jerusalimskog.

Introduction.

The Franciscan monastery in Bač and its rich and turbulent history have been the subject of several studies, which have not resulted in harmonized conclusions. The source of the problem could be traced to the misinterpretation of the work of the Hungarian researcher Alice Horvath, who published the main construction phases of the Franciscan monastery in Bač in 1982², among other results obtained during the cooperation between the Serbian and Hungarian Office for Heritage protection, which she led³.

In the meantime, these construction phases became understood as the chronology of the mentioned monastery⁴, which fails to adequately describe the

² See: HORVÁTH, Alice – “Adatok Bács ferences templomának és kolostorának építéstörténetéhez”. *Művészettörténeti Értesítő* XXXI (1982), pp. 174-181 (p. 175, fig. 1).

³ VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe – doprinos Vekova Bača*. Novi Sad: Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture, 2016, p. 71.

⁴ See VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe – doprinos Vekova Bača*. Novi Sad: Pokrajinski

complexity of the history of the complex, characterized by numerous demolitions and reconstructions. This problem is apparent even on the Tentative list within “Cultural Landscape of Bač and its Surroundings”, where it is written that the Franciscan Monastery in Bač was “started to be built in the late 12th century, when the members of the Canonesses of the Holy Sepulchre of Jerusalem built a small one-nave Romanesque church, today preserved in its entirety” as well that during the Rákóczi’s War of Independence, “the Orthodox Monastery of Bodani was demolished, as well as the Franciscan Monastery”, while both statements cannot simultaneously be factual⁵.

It is not only that it is well known that the Franciscan monastery was heavily damaged and set on fire during the Rákóczi’s uprising⁶, but awareness that arduous research regarding reconstructions in the post-Ottoman period (i.e., reconstructions after Rákóczi’s uprising) is much needed exists for 35 years⁷.

Namely, one of the primary sources for understanding the history (of the construction) of the complex, the Chronicle of the Franciscan Monastery⁸, was meticulously and ardently written ever since the Rákóczi’s uprising was finished. The problem with this source is that it is somewhat misleading. *Videlicet*, although the Chronicle records in almost the slightest detail all the works carried out in the part of the monastery that was extended in the 18th century, it is notoriously conspirative when works in the pre-Ottoman part of the complex were supposed to be documented.

Thus, numerous layers that could be observed in the oldest area of the church are not registered. The upbuilding of the church tower is not reported, while its heightening could be followed through historical illustrations (Figs. 1, 3).

The church vaults were the only segments of the pre-Ottoman part of the complex where restoration works during the 18th century were revealed in the Chronicle (Fig. 1). However, it was for the apparent reason: the Gothic stone ribs were missing in the central two bays of the structure in the period between 1711 and 1936 when cement ribs were added to the structure with purely decorative purposes⁹. However, the difference in color between stone and cement ribs is still observable. Even though Franciscans in the 18th century did not have adequate stone elements to replace the missing Gothic ribs of the vaults that collapsed due to the fire, it was

zavod za zaštitu spomenika kulture, 2016, p. 24, fig. 9.

⁵ “Cultural Landscape of Bač and its Surroundings”. *Tentative lists* [UNESCO World Heritage Convention] (2019), [Accessed 31. December 2023.]. Available at <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6386/>.

⁶ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču*. Slavonski Brod: Tisak “Plamen” grafička organizacija, 1985, p. 56.

⁷ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi i crkva u Baču*. Sarajevo: Tebis-Sarajevo, 1988, p. 56.

⁸ The Chronicle of the Monastery is written in Latin and not publicly available. However, the work of Fr. Cvekan is based on the Chronicle and enables insight into it. Fr. Cvekan is also the winner of the Society of Conservators of Cultural Treasures of Yugoslavia’s Recognition in 1968 for the restoration work on the monastery church in Virovitica, now located in the Republic of Croatia.

⁹ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 73.

recorded in the Chronicle that vaults were still recreated in the original medieval form in “the old-fashioned way, in the shape of a cross”, “as can now be seen” and “for the remembrance of the old ceiling in the sanctuary”¹⁰.

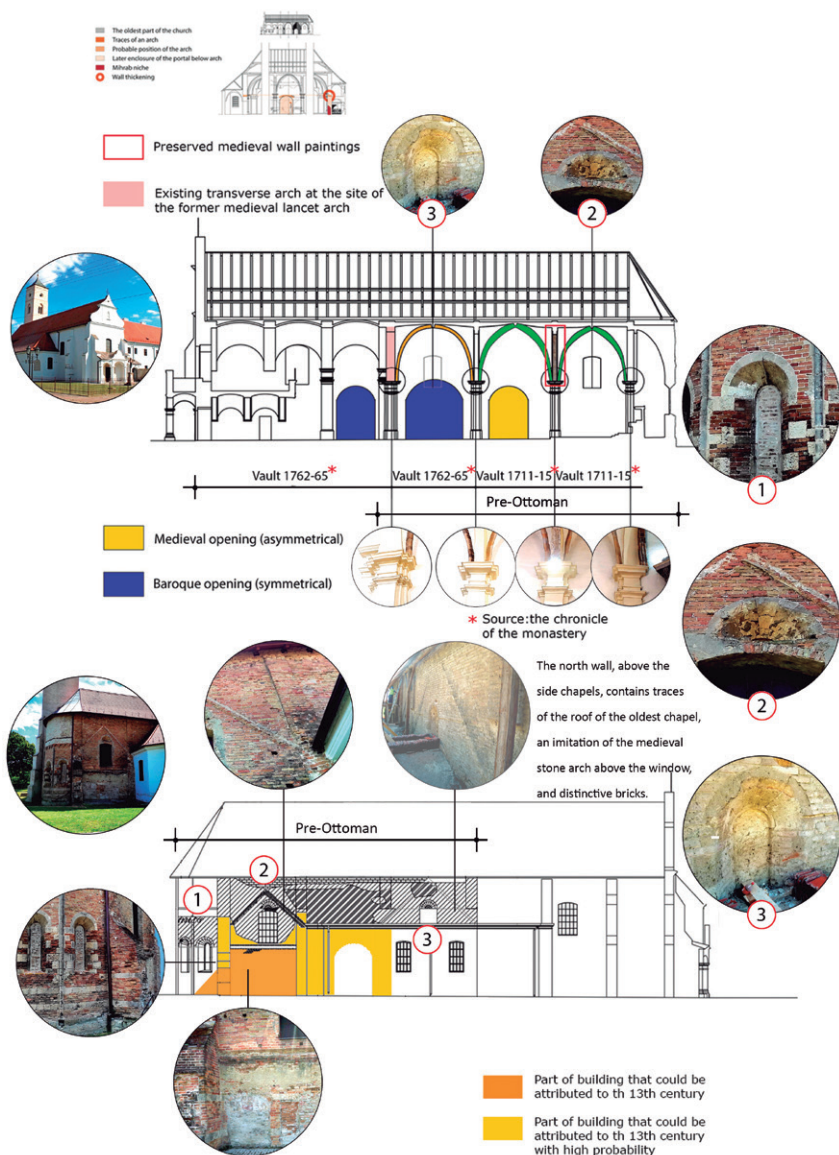


Fig. 1 – Analyses of the cross-section and the north wall of the church.

¹⁰ HORVÁTH, Alice – “Adatok Bács ferences...”, p.177. CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 70.

The second group of most noticeable elements disclosing what was supposed to be discrete 18th-century restoration are arches above windows made of different stone materials. Zones of bricks of different colors and qualities, observable throughout the sanctuary and the church's north wall, are more challenging to be graphically marked than discerned. In that sense, the oldest construction layer can be traced with certainty only in the lowest zones of the stated area (**Fig. 1**).

The upper zone of the northern wall of the church could be dated only after the marks left by the former sacristy, built in 1711¹¹. Also, it can be established with certainty that the wall above the side chapels was built before 1753, considering that the outlines of the original roof of the middle and oldest of the side chapels, built in honor of the Blessed Virgin Mary in 1753, are still visible¹² (**Fig. 1**).

Based on the technical documentation resulting from the previous surveys of the south wall of the church¹³, this part was significantly better preserved in comparison with the sanctuary and the north wall, yet it is hidden and adapted by the north wing of the monastery that was attached to it in the 18th century¹⁴ (**Fig. 2**).

It is apparent that in numerous interventions done in the 18th century – imitating 13th-century Romanesque details (arcades) and buttresses in the space above the side chapel, the use of identical nave ribs, restoring the vaults “the old-fashioned way, in the shape of a cross” and “for the remembrance of the old ceiling in the sanctuary”, with an almost imperceptible approach to tower overbuilding – one may have the impression that, in all areas associated with the pre-Ottoman period, there was an insistence on preserving the appearance from and connection to the medieval period (**Figs. 1, 3**). It should be repeated that the works in this area are the least documented in the monastery archives if the descriptions of vault restorations are excluded.

This approach is highly atypical for the Baroque and eighteenth-century renewals, which seldom displayed such sensibility in the restoration of inherited structures, as we could see in Kalocsa, where the opulent baroque structure was unmercifully built over a formerly imposing medieval cathedral coordinated by Archbishop Gábor Patachich (1733-1745)^{15 / 16}. Simultaneously, the restoration of the

¹¹ REFERENCA ZA REBRA za sakristiju.

¹² CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 72.

¹³ STANOJEV, Nebojša – *Bač arheologija / Castrum Bachiense – archeologia / Παράμχιον αρχαιολογία*. Novi Sad: Muzej Vojvodine, Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture – Petrovaradin, 2019 (p. 65 fig. at the page bottom). VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe...*, p. 70 (fig.67).

¹⁴ Detailed overview of construction of the 18th century residential part of the monastery can be found in the quoted works of Paškal Cvekan (*Franjevci u Baču*) and Alice Horváth (“Adatok Bács ferences templomának és kolostorának építéstörténetéhez” in *Művészettörténeti Értesítő*).

¹⁵ SZAKÁCS, Béla Zsolt – “Ernő Foerk and the Medieval Cathedrals of Kalocsa”. *YBL Journal of Built Environment* 7 (2019), pp. 82-88 (p. 82).

¹⁶ It will be later explained that Kalocsa (Serbian: Kaloča) and Bač (Hungarian: Bács) were cathedrals and that the official title of Archbishop Gábor Patachich was Archbishop of Kalocsa and Bač. The names of towns will be written here as they are written in the countries they nowadays belong to, i.e., Bač in Serbian and Kalocsa in Hungarian.

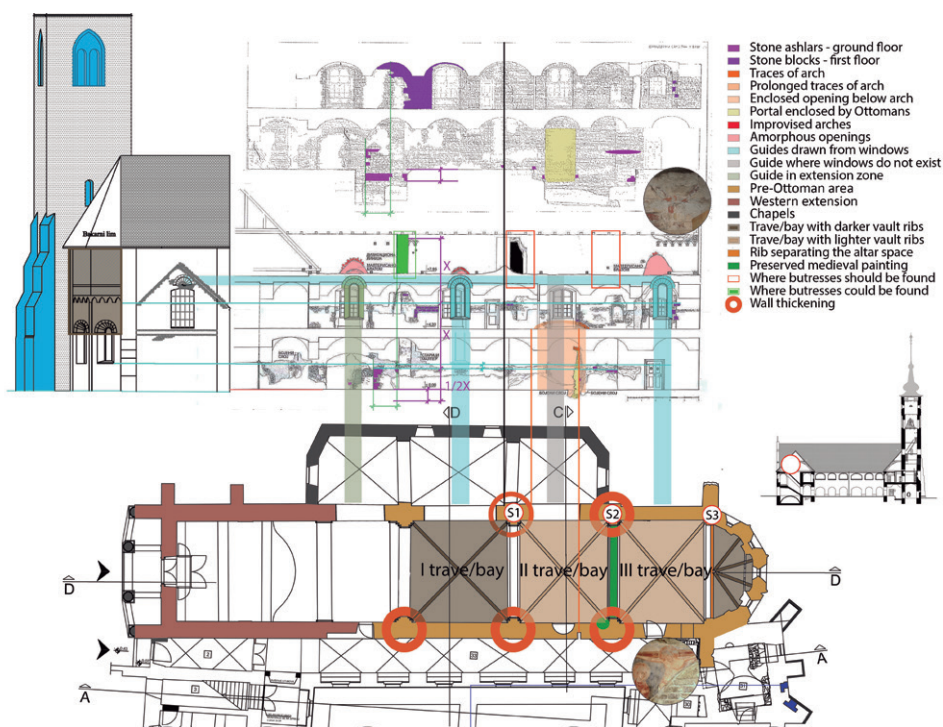


Fig. 2 – Analyses of the south wall of the church.

Romanesque and Gothic elements could be witnessed in Bač, as a deliberate process that lasted longer than a century, beginning from the restoration of the vaults after the Rákóczi uprising in the early 18th century until 1826, when the baroque roof of the bell tower was replaced by the more medieval-like one and beyond¹⁷.

In this sense, the church of the Franciscan Monastery is unique not only in its commitment to the restoration of the religious building through the seven centuries but also in that, through persistent imitation of the elements of Romanesque and Gothic architecture, it mimics to large extent the conservation practice of the 19th century and the ideas of the style unity theory a century before Viollet-le-Duc and some forty years before Strawberry Hill House made Gothic revival popular in the West¹⁸.

¹⁷ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 89.

¹⁸ “The earliest documented example of the revived use of Gothic architectural elements is Strawberry Hill, the home of the English writer Horace Walpole”, from: “Gothic Revival (architectural style)”, *Encyclopaedia Britannica* [accessed April 2024]. Available at [britannica.com/art/Gothic-Revival](https://www.britannica.com/art/Gothic-Revival).

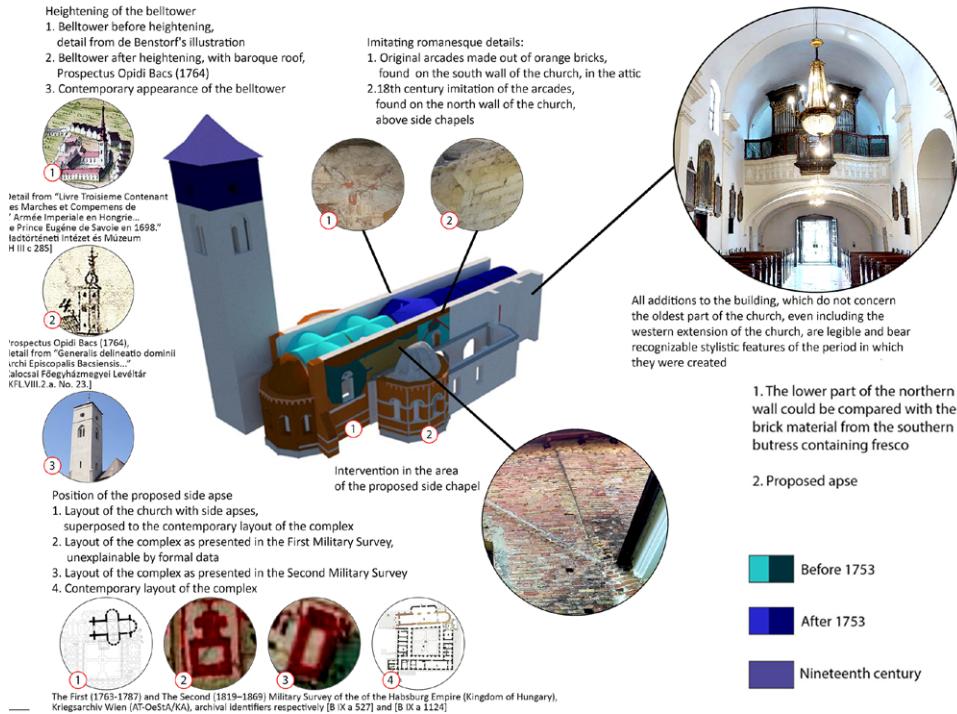


Fig. 3 – Restoration of the church: Viollet-le-Duc before Viollet-le-Duc.

The scale of the 18th-century Viollet-le-Duc-like restoration

A topographic album dedicated to marches and camps of the imperial army in Hungary under the command of the Field marshal, Prince Eugène de Savoie-Carignan, created by French topographer François Nicolas Sparr de Benstorf, is, as a part of mutual history and shared heritage, kept by The War Archives in Vienna (*Kriegsarchiv*) and the Hungarian Military History Institute and Museum (*Hadtörténeti Intézet és Múzeum*)¹⁹.

Within the abovementioned album, de Benstorf delivers two radically different depictions of the Franciscan Monastery, first officially dated to 1697 and the other to 1698. However, it should be noted that the album was created at least 4 decades later

¹⁹ Kriegsarchiv Wien (AT-OeStA/KA) – *Kartensammlung*, KPS KS H III c 107. Betta. Kriegsarchiv Wien (AT-OeStA/KA) – *Kartensammlung*, KPS KS H III c 108. Betta. Magyar Országos Levéltár (MOL) – H III *Újkori háborúk (1492–1789)*, H III c284. Magyar Országos Levéltár (MOL) – H III *Újkori háborúk (1492–1789)*, H III c285.

than it is officially dated and that de Benstorf most likely used works of other authors to create the topographic album²⁰. Depiction of the monastery officially dated to 1698 correlates to the appearance of the Franciscan Monastery as it is seen today, although the eastern and northern wings of the convent were not yet built, and the uppermost part of the belltower is missing (Fig. 3).

On the other hand, de Benstorf's illustration, officially dated to 1697, brings the unrecognizable appearance of the Franciscan church containing side apses and with no monastery in the picture. The only possible explanation for such appearance of the church would be that de Benstorf based this illustration on another's work that predated Rákóczi's uprising (Fig. 4).



Fig. 4 – Detail from De Benstorf's illustration with the Franciscan church containing side apses.

²⁰ According to the data of The *Bibliothèque nationale de France*, François Nicolas Sparr de Benstorf was born on November 16th, 1696 in Pont-à-Mousson (Meurthe-et-Moselle), see: "Notice de personne: Sparr de Benstorf, François Nicolas (1696-1774)", *{BnF Catalogue general* [accessed April 2024]. Available at <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb17813088p>.

For new dating of the topographic albums, see: MILIĆEVIĆ, Branislav; ŠEGULJEV, Nenad; ĐURIČIĆ, Siniša (eds.) – *Novo datovanje rada Fransoa Nikole Spar de Benstorfa sa osvrtom na implikacije u istraživanjima u domenu razvoja gradova i graditeljskog nasleđa*. Belgrade: Archival Society of Serbia, 2023.

Although none of the researchers even contemplate the possibility of such an appearance of the Franciscan church, certain observations indicate that this church form should at least be considered.

Such a ground plan of the church with side apses would have been in line with the description of the Turkish travel writer Evliya Çelebi, who claimed that the church was 40 steps long and 30 steps wide, which is in strong contrast with today's extremely elongated shape of the church, whose nave is nowadays 40,65 m long and only 7,05 m wide²¹.

The presentation of the church on the map of the first military survey in an irregular cross form is rather difficult to explain in terms of the building with no side apses²². This is all the more illogical given that, in the second half of the eighteenth century, at the time of the first military survey, almost all major works on the monastery complex were completed or at least started. At that time, the outlines of the complex were to take on their present form, and the representation of the Franciscan monastery should, in many ways, look like the one that can be found in the second military survey²³ (Fig. 3).

It is also indicative that, unlike two other chapels added to the north wall of the church, Fr. Cvekan conveys that the chapel of St. Francis, built on the site of the hypothetical side apse, "was built from the ground up", and if there was no previous structure on this site, it goes without saying that the addition of the building would be carried out from the ground up²⁴.

The possibility that the Franciscan church once had side apses deserves a topic in its own right, primarily since the most convincing indication of the existence of a side apse can be found on the south wall of the church within building archaeology (Fig. 2). Nevertheless, it is still interesting to note here that the church's layout with side chapels has a shape similar to an isosceles/Greek cross, characteristic of early Christian and Byzantine churches. At the same time, there is a plethora of discussions in the literature about the intertwining of the influences of Constantinople and Rome in Bač and the wider south Pannonian area.

Namely, due to its position between Rome and Constantinople, it is known that the complex ecclesiastical system of medieval Hungary comprised two archdioceses, one of which had two centers: one being Kalocsa and the other Bač. History, origin, and potential Byzantine influence on such unusual arrangements have been topics of international debate for several decades. Eventually, the two towns became

²¹ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 69, p.74.

²² "Königreich Ungarn (1782–1785) – First Military Survey", *Habsburg Empire (1763-1787) – First Military Survey, Mapire* [accessed February 2021]. Available at <https://mapire.eu/en/browse/country/firstsurvey/>

²³ "Hungary (1819-1869): Second military survey of the Habsburg Empire", *Habsburg Empire (1806-1869): Second military survey of the Habsburg Empire, Mapire* [accessed February 2021]. Available at <https://mapire.eu/en/browse/country/secondsurvey/>

²⁴ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 72.

concathedrals and, as the issue is too complex, the text will not go into details about the origin and development of the Archdiocese of Kalocsa-Bač^{25 / 26}.

On general notice, it is indisputable that Byzantine monasteries existed in medieval Hungary and that Byzantine significantly influenced the (principally early) Christianization of the Kingdom of Hungary. Yet it is a matter of disagreement in scholarship to which extent, and perhaps even more, in which way Byzantine influence was present in the realm. Evidence, including written documents and archaeological findings, is scarce and ambiguous. At the same time, scholars, more often than not, have diametrically opposite approaches to interpreting the available pieces of evidence.

Among the most commonly quoted documents in the debate are manuscripts of Byzantine chronicler Joannes Kinnamos and Arabian traveler and geographer Abu Abdullah Muhammad al-Idrisi. Thus, primarily referencing Kinnamos, Hungarian Byzantologist Gyula Moravcsik confidently claimed that “Bač was the ecclesiastical center of Sirmium in the 12th century and that there a prelate of the Greek rite, evidently a metropolitan, held his seat”²⁷. Similarly, scholars like Nicolaos Oikonomidés, and Baán István believed that Bač was the seat of the Greek church in the 12th century²⁸. On the other hand, some scholars were opponents of similar hypotheses, and among the most prominent ones could be perceived Koszta László, Kiss Gergely, and Ferenc Makk^{29 / 30}.

While some scholars believe that the seat of the archbishops of the Diocese of Sirmium was most likely transferred to Bač during the period when the Byzantine Empire held Sirmium in the period between 1164 and 1180, others claimed the opposite – it was Hungarians who dislocated the center of the Greek Diocese of Sirmium to Bač once they conquered town of Sirmium in 1072 and although it was unified with catholic Archdiocese of Kalocsa as early as 1089, the church in Bač preserved its Greek character until mid-12th century³¹.

Further, opinions among scholars equally differ regarding the time when and circumstances under which the unification of the churches in Bač and Kalocsa took

²⁵ For a detailed overview of the hypotheses regarding the origin and development of the Archdiocese of Kalocsa-Bač, see: PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača od poznog srednjeg veka do opadanja moći Osmanskog carstva*. Novi Sad: University of Novi Sad, 2019, PhD Thesis, pp. 30-56.

²⁶ Title Archbishop of Kalocsa-Bacs was used from the mid-13th century until 1968, see: PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 49.

²⁷ MORAVCSIK, Gyula – “The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary”. *The American Slavic and East European Review* 6, 3/4 (1947), pp. 134-151 (p. 146).

²⁸ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 42.

²⁹ Koszta László, Kiss Gergely, and Ferenc Makk particularly heavily disputed Baán’s hypotheses, and the general opinion in Hungarian historiography holds that proposed theories were not corroborated by credible sources, while Baán received more support in the West, among scholars such as Marcel Elias.

³⁰ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 43.

³¹ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 50. STOJKOVSKI, Boris – “Southern Hungary and Serbia in al-Idrisi’s *Geography*”. In STOJKOVSKI, Boris (ed.) – *Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature*. Vol 1. Budapest: Trivent publishing, 2020, pp. 113-140 (p. 121).

place, regardless of their standpoint on whether Bač was once the center of the Greek metropolitan. Scholar Városovics Julius even defended the standpoint that the unification of the two churches never occurred and that the seat of the Archbishops of Kalocsa was simply transferred to Bač³².

Nevertheless, one thing is sure – by the end of the 12th century, Archbishops of Kalocsa who took their residence to Bač were unquestionably Catholics and belonged to the King's entourage³³. Information on the definite Latin character of the church in Bač in this period is not surprising, as Constantinople fell in 1204 during the 4th Crusade, which also caused numerous Greek monasteries in Hungary to become Latinized³⁴.

This (over)simplified overview is significant to understanding the standpoints of 2 archaeologists of the Museum of Vojvodina, working in the Bač area. The first, Antun Nađ³⁵, sublimes the complex religious history of the region into extremely compressed text devoid of much-needed explanations or evidence that would further support or even clarify provided information³⁶. For this reason, the direct translation of the text, without any significant alteration, will directly be provided here:

“St. Stephen³⁷ built a church in Bač after his coronation with the ‘holy crown’, and it could only be a church of the ‘Latin’ rite, while we have already mentioned that there was one church in Bač previously, as well as the place where St. Stephan built his cathedral (in the forest near today's church of St. Anthony), which means that the already existing church could have been of the ‘Greek rite’ – on the site of today's ‘old church’ in Bač. The construction of that ‘old church’ is attributed to the Templars after the year 1100³⁸, but until now, no one has paid attention to the older foundations in that place. Here we could also mention the preserved papal letter from 1221, from which we know that, at that time, there was a ‘Greek’ monastery in Visegrád, next to Buda, by the Danube, about which the pope says: ‘*Graecos habet monachos et babuit ab antiquo*’. Another ‘Greek’ monastery is mentioned but without a place designation³⁹. As early as during

³² PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 49.

³³ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 47.

³⁴ MORAVCSIK, Gyula – “The Role of the Byzantine...”, p. 150.

³⁵ The work of this archaeologist, historian, conservator, and ethnologist is published in Serbia (former Yugoslavia) under the name Antun Nađ; however, Nađ is the Serbian transcription of the Hungarian surname Nagy.

³⁶ The text in question is part of the extensive work. Translation of the title of the work in English is “Review of Čelebi's Description of the Old Town of Bač”. It was republished by the magazine “Изворник”.

³⁷ King Stephen I of Hungary, also known as King Saint Stephen.

³⁸ It will be explained later that the Franciscan church in Bač was overtaken by and not built by the Franciscan order, as well that it is widely believed Templars founded it.

³⁹ It is unclear how why Nađ made a direct connection between the Greek monastery and the church in Bač.

the time of St. Stefan, and especially later, in these parts of Hungary, there was an intense pressure of Latinism, primarily through St. Gerard and his students, and many monasteries passed into the hands of the clergy of the Latin rite. At that time, the Templars entered the scene and 'built' the church in Bač, which was later remodeled and expanded. It is clear to us that they are, in fact, only remodeling the existing old building, which since then belongs to the 'Latin' rite²⁹⁴⁰.

Nađ also found that, underneath the existing church, several layers of foundations could be found and that the contemporary form of the church is the result of several construction phases⁴¹. The second archaeologist of the Museum of Vojvodina, Nebojša Stanojev, also believes that the now-standing church was built on top of the Byzantine church from the 12th century, which preceded the Franciscan monastery church⁴². Stanojev is not alone in claiming that the Romanesque structure was not the first church built on this site, as archaeologist Horváth also believes that the now-standing church most likely occupies the space of the older, previous one⁴³. However, Horváth is not explicit about whether the original edifice was Byzantine or not. Both Stanojev and Horváth emphasize the insufficiency of archaeological research on the complex⁴⁴.

Scholar Stojkovski, who researched Byzantine monasteries in medieval Hungary, states that the recognition of Bač as the seat of the Greek church and the place where Greek scholars and priests reside, which could be found in Kinnamos' and al-Idrisi's work, influenced some scholars to search for two Byzantine monasteries in Bač; however, it is Stojkovski's standpoint that, although it is undoubtful that the church organization existed in Bač, there is no trace of existence of Byzantine monastery in town⁴⁵.

Scholar Pfeiffer alludes to a similar remark: in all the towns assumed to be the potential centers of the Greek (arch)diocese, including Bač, evidence of the early 11th-century cathedrals has been found only in Alba Iulia (Romania) and Kalocsa. At the same time, the latter is classified as belonging to the typology identifiable with the Latin church⁴⁶. Therefore, the layout of the Franciscan church in Bač with side apses could potentially be among the most critical indicators of the presence of the Byzantine church in Bač, i.e., that the layout of the church with side apses in the form of the isosceles/Greek cross might have been seen as possible implication that it was built on top of the

⁴⁰ NAD, Antun – "Osvrt na Čelebijin opis starog grada Bača". *Изворник* 2, 3 (2006/2007), pp. 187-231 (pp. 222-223).

⁴¹ NAD, Antun – "Osvrt na Čelebijin opis...", p. 219.

⁴² STANOJEV, Nebojša – *Bač arheologija / Castrum Bachiense – archeologia / Παγάμχιον αρχαιολογία*. Novi Sad: Muzej Vojvodine, Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture – Petrovaradin, 2019, pp. 55-57.

⁴³ Horváth led the aforementioned cooperation between the Serbian and Hungarian Office for Heritage Protection.

⁴⁴ HORVÁTH, Alice – "Adatok Bács...", pp. 181, 174. STANOJEV, Nebojša – *Bač arheologija...*, pp. 55-57.

⁴⁵ STOJKOVSKI, Boris (ed.) – *Vizantijski manastiri u srednjovekovnoj Ugarskoj*. Niš: Centar za crkvene studije, 2019, pp. 135-136.

⁴⁶ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, p. 46.

Byzantine church, thus being the missing link in the decades-long debate. That is why it is crucial to understand that the existing church in Bač represents the result of the 18th-century restoration to the extent in which significant portions of the church are the 18th-century replica of the medieval structure and that it does not necessarily even correspond to the original form of the medieval church in entirety.

In addition, it is interesting to notice that, intentionally or not, by potentially omitting to restore side apses in the process, Franciscans erased any potential connection to Byzantine and created an elongated, single-nave church that was much more common in the Catholic tradition⁴⁷. In this sense, it could be discussed whether, by doing so, Franciscans unintentionally also fulfilled all the requirements of the famous Viollet-le-Duc's definition of restoration: "To restore a building is not to preserve it, to repair, or rebuild it; it is to reinstate it in a condition of completeness which could never have existed at any given time"⁴⁸.

However, the paradox is that the final result of restorations was much more Ruskinian in appearance. Combined with the incomprehensibility of the complex structure of the Franciscan monastery, this "Ruskinian appearance" may be the reason why so many researchers observed the church as the construction preserved in its entirety since the 13th century⁴⁹.

On the other hand, all additions to the building, which do not concern the oldest part of the church, even including the western extension of the church, are legible and bear recognizable stylistic features of the period in which they were created⁵⁰; therefore, these

⁴⁷ Scholar Đukanović published ambitious research about Roman Catholic Churches in Vojvodina and, among other results, published "General typology chronology", which demonstrates that during the restoration works on the nave of the Franciscan Monastery in the first half of the 18th century, single nave catholic churches were predominantly built in the province. See ĐUKANOVIĆ, Dubravka – *Architecture of Roman Catholic Churches in Vojvodina from 1699 To 1939*. Novi Sad: Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture, 2015, p. 300+1

⁴⁸ VIOULET-LE-DUC, Eugène – *On Restoration*. London: Sampson Low, Marston, Low, and Searle, 1875, p. 9.

⁴⁹ Thus, for example, Fra Cvekan writes to the letter: "The brick walls from the (ancient) Roman period have been preserved, so can this building in Bač from the 13th century, although time and various disasters have taken their toll", see: CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 69

⁵⁰ Here, it is important to note how this dual approach to inherited and newly built structures elegantly dissolved an issue that occurred in the restoration of religious buildings in France in the first half of the 19th century. Namely, French clergy worried more about the practical and liturgical issues that restoration might cause within the religious structures than their historical worth as monuments, arousing tensions between the clergy and the circle of Romantic intellectuals who sat on the various government commissions set up to oversee restorations, see: BRESSANI, Martin – *Architecture and the historical imagination Eugène-Emmanuel Viollet-le-Duc, 1814-1879*. Farnham: Ashgate, 2014, pp. 103-105.

However, in Bač, the newly built, baroque, western extension accommodated a choir, as it, unrelated to the restoration, conveniently became fashionable by the liturgical movement of the Baroque period for the choir to be removed to a choir loft at the back of the church to enable better integration of the sanctuary with the nave, see: SCHLOEDER, Steven J. – *Architecture in Communion: Implementing the Second Vatican Council Through Liturgy and Architecture*. San Francisco: Ignatius Press 1998. (p. 137); also: ĐUKANOVIĆ, Dubravka – *Architecture of Roman Catholic...*, p. 207 (Fig. 3).

This way, the dual approach to inherited and newly built structures in Bač enabled both the church layout by the liturgical standards and requirements of the period as well as the restoration of the historical structure without the extensively speculative design of previously nonexistent parts of the building.

additions could be compared with the modern conservation practice led by principles of the Venice Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites.

Hence, the entire 18th-century restoration should be beheld for what it truly is – a deliberate, strategically planned, and organized process lasting more than a century with the focus of restoring the medieval appearance of only the pre-Ottoman part of the complex, and the reasoning behind it shall be explored here.

The rationale behind the 18th-century Viollet-le-Duc-like restoration

It is widely accepted in Franciscan sources that the Franciscan monastery in Bač was not built by but taken over by Franciscan order in 1301 or 1302. Additionally, it is almost univocally accepted within the order that the monastery formerly belonged to the military order of the Knights Templar, whose demise coincided with the arrival of the Franciscan order to Bač⁵¹.

This belief is primarily based on the Chronicle of the Monastery (*Protocollum Conventus Bachienses, F.F. Min. Obs. Provinciae S. Joannis a Capistrano, B I-1*). The particular volume of the Chronicle in question was written between 1717 and 1822; however, information could be traced to the 17th-century Jesuit and writer Martin Szentivanyi⁵².

The relevance of this source of information has recently been called into question by some, based on the lack of medieval sources that would corroborate this information, as the Chronicle of Franciscan Monastery was written more than five centuries later than the alleged presence of the Templars in Bač.

Nonetheless, a Franciscan friar and historian, Luke Wadding, in his *Annales Minorum*, transferred a list of convents that the Hungarian Province of Saint Mary still considered as part of its possession in 1587, stating that the tenth convent was the Franciscan Monastery in Bač, for which it was believed once to be Templar *domus*, overtaken by the Franciscans in 1300⁵³.

Furthermore, the information on the Templar's origin of the monastery in Bač, despite its late source, is not rejected by scholars. Thus, it could be commonly found in the literature that the Franciscan monastery in Bač was founded by Templars either in 1169 or 1188⁵⁴.

⁵¹ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, pp. 44-45.

⁵² DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjeevjekovni redovi...*, p. 51.

⁵³ *Xmus - Bachiensis conventus templarorium domus olim/fuisse fertur, quem fratres nostri ex eorum, quorum intererat, anno Domini 1300 prime occuparunt...* See: CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 45.

⁵⁴ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 45. MILANOVIĆ-JOVIĆ, Olivera – *Umetnost u Bačkoj u XVIII i prvoj polovini XIX veka – Arhitektura*. Novi Sad: Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika kulture Petrovaradin; Ljubljana: Znanstveni inštitut FF Univerze Edvarda Kardelja, 1988, p. 49. SEKULIĆ, Ante – "Objelodanjeni prinosi proučavanju filozofske baštine s rubnoga narodnog područja Podunavlja". *Prilozi* 61-62 (2005), pp. 205-241 (p. 209). ĐUKANOVIĆ, Dubravka – *Architecture of Roman Catholic...*, p. 444

Fra Cvekan adds to it information from the Chronicle of the Monastery, supported by the work of Greiderer P. Vigilius, *Germania Fraciscana*⁵⁵, which claims that Mogh, Palatine of Hungary, and landowner, endowed the Templars with lands, successfully founding the church and monastery in 1188. Additionally, Fra Cvekan explains that the Templars were present in Hungary and Slavonia⁵⁶ in the second half of the 12th century; *ergo*, their presence in Bač would be both possible and historically consistent⁵⁷.

Indeed, it is generally accepted that the Templars settled in the region between the Second (1145-1149) and the Third Crusade (1189-1192)⁵⁸. Thus, scholar Zsolt Hunyadi discerns oddity that the existence of the Hungarian province is already recorded in *Statuts hiérarchique*, dated around 1165, while any Templar presence or possession in the kingdom was not documented before 1169 when Templars took possession over the former Benedictine monastic site of Vrana, on the Dalmatian coast⁵⁹.

Somewhat contradictory to the stated, scholar Lelja Dobronić claims that the first Templar's possession in Croatia was Zdelja, located on the northwestern slopes of the low mountainous range, which separates the drainage basins of the Sava and Drava rivers in continental Croatia, relatively close to the modern-day Hungarian border. According to Dobronić, the Ban of Bosnia, Borić, granted Zdelja to Templars between 1153 and 1163^{60 / 61}.

Donation of Zdelja would elucidate the citation of the Hungarian Templar province in *Statuts hiérarchique*. On the other hand, it partially shifts the focus from the Dalmatian coast as the core center of the Templar activities in the earliest days of the organization of the Templars in the region, especially combined with the potential remarkably early presence of the Templars in Bač, whose earliest alleged presence in town is attributed to 1169⁶².

⁵⁵ Fra Cvekan states in the bibliography that this work was also written in the (late) 18th century, in 1777.

⁵⁶ Hungary and Slavonia (also in published works referred to as "Croatian lands") are, for the first time, undoubtedly unified in a single Templar province within a title *magister per Ungariam et Sclavoniam*, mentioned in written sources in 1217. Opinions are divided on whether two provinces were unified even before 1217 under the title *praeceptoratus Hungaria*, or whether the lands north and south of the Drava River previously had separate commanders, see: BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj s posebnim osvrtom na templare u Vrani*. Zadar, 2017, pp. 258-259.

⁵⁷ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 45.

⁵⁸ BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj...*, p. 259.

⁵⁹ HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure of the Templars and Hospitallers in the medieval Kingdom of Hungary". In *Die geistlichen Ritterorden in Mitteleuropa: Mittelalter*. Brno: Matica moravská für Das Forschungszentrum für die Geschichte Mitteleuropas: Quellen, Länder, Kultur, 2011, pp. 183-197 (p. 184).

⁶⁰ BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj...*, p. 259.

⁶¹ Florin Curta seemingly agrees with Dobronić: "The Templars are mentioned first in Croatia in the 1150s, followed by the Hospitallers in the 1160s. Much like in Poland, the initial grants in favor of the military orders were not from the king of Hungary, but from local magnates – Borić, the ban of Bosnia, and Prodanus, the bishop of Zagreb", see: CURTA, Florin – *Eastern Europe in the Middle Ages (500-1300)*. Leiden: Brill, 2019, p. 545.

⁶² For example, Hunyadi states: "The majority of the commanderies established until the very end of the twelfth century (Vrana, Zengg, Bojisce, and Tinj) are to be found at the Dalmatian coastal area", see: HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 184.

It is no surprise that scholars have differing opinions regarding the first arrival and development of military orders, much like many other topics related to (early) medieval Hungary. The dramatic loss of archives and documents in Hungary (and its surroundings); the territorial fragmentation of the former Kingdom of Hungary, which also introduced language barriers; early monographs that do not necessarily meet modern scholarly standards; and misinterpretations of the documents altogether contributed to misunderstandings, different standpoints and even open disagreements between scholars⁶³.

Hunyadi explains that the destruction of the (primary) sources in Hungary even influenced the choice of topics of his research on the Hospitallers in the Medieval Kingdom of Hungary⁶⁴, as available sources did not allow numerous areas of the life of the Priory to be studied and that, in many cases, a detailed picture could only be depicted by raising questions or applying analogies, which had to be implemented with the carefulness of different regional characteristics⁶⁵.

As stated perfectly depicts the problem researchers encountered in Bač, the same approach shall be implemented to assess the potential presence of Templars in the 12th century Bač, starting with a geographic position.

In this sense, Hunyadi provided two essential maps, the map of “Templar commanderies in the medieval Kingdom of Hungary” and the map of “Hospitaller commanderies in Hungary until the mid-thirteenth century”, noting in the references that “it is worth comparing the distribution of the Templars and the Hospitallers” as “the two maps seem to complement each other”^{66 / 67 / 68}.

It seems untroublesome and reasonable for one to agree with this conclusion, as the vast majority of the Hospitallers commanderies were situated within the enclosed area bounded by the Danube and Drava rivers and the western border of the medieval Hungarian kingdom, with the only exceptions being the commanderies of Ljubac at the Adriatic coast and of Szirak, positioned east to the Danube (Fig. 5).

In the innerland of the stated area, the majority of possessions of the Hospitallers followed the major roads of the Trans-Danubian region, while others were arranged in proximity to the Danube and Drava rivers, which also served as primary routes for

⁶³ HUNYADI, Zsolt – *The Hospitallers in the Medieval Kingdom of Hungary C. 1150–1387*. Budapest: Central European University, METEM and Department of Medieval Studies, 2010, pp. xiii–xvii.

⁶⁴ If it is known that Hunyadi also states that “there are much more extant sources on the Hospitallers than on the Templars at the scholars’ disposal”, one can understand the full gravity of the problem in researching the history of the Templar order, see: HUNYADI, Zsolt – “The formation of the territorial structure...”, p. 197.

⁶⁵ HUNYADI, Zsolt – *The Hospitallers in the Medieval...*, pp. xiii–xvii.

⁶⁶ HUNYADI, Zsolt – “The formation of the territorial structure...”, p. 185, map 31; p. 187, map 32; p. 187, ref. 18.

⁶⁷ It should also be noted that neither Zdelja, the first Templar possession in Croatia as assessed by Dobronić nor Bač were put on the map of the Templar commanderies in the medieval Kingdom of Hungary.

⁶⁸ These two maps served as a source for Figure 5.

transportation.

On the contrary, the vast majority of the Templar commanderies could be found south of the Drava River, concentrated along the Adriatic coast or parallel to the flow of the Sava and Drava Rivers. Only a few Templar commanderies were established north of the Drava River, all built in the 13th century⁶⁹. Those were Szentlőrinc and Szentmárton, just north of the Drava River, and Keresztény, Bő, Esztergom built in the very north of the Hospitallers-dominated area (Fig. 5).

Therefore, the town of Bač, positioned approximately 30 km southeast of the confluence of the Drava and the Danube and along the major medieval roads within the Hungarian realm⁷⁰, would not be a preposterous, nor even an irrational, inconsistent, or implausible choice for the Templar location (Fig. 5).

Further, Hunyadi explicates the specific position of the Templar order in Hungary regarding private donations: on one hand, there were significantly fewer private donations to the Templar order in comparison with Western European countries, while on other, simultaneously, Templars in Hungary received substantially more private donations than Hospitallers did⁷¹.

Additionally, the specific geographic distribution of private donors was pronounced, as the majority of the private benefactors either resided or held royal offices as wardens or counts⁷² in the southern region of the Kingdom⁷³.

The southern region is a somewhat vague term concerning the expansive territory and shape and contour of the Hungarian Kingdom. To the Hungarian Kingdom proper, Bač is undoubtedly in the south. However, even if the division of commanderies between the north and south of the River Drava (i.e., the border of Slavonia) is accepted as a defining line⁷⁴, being just southern of the Drava-Danube confluence, Bač could be perceived as part of the southern region.

This is relevant, as in the case of Bač, the name of the alleged benefactor was known: previously disclosed palatine of Hungary, Mogh. Even more so, since it is documented that Count Palatine Mogh was among several magnates who pledged, together with Archbishop Jób, to accompany their king to the Third Crusade. However, King Béla died before fulfilling his vows⁷⁵.

Therefore, despite the king's premature death, Palatine Mogh had, at least officially, publicly demonstrated interest in the Crusaders' cause, making him a promising candidate for a benefactor. Furthermore, according to the previously

⁶⁹ HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 186.

⁷⁰ PFEIFFER, Attila – *Istoriya Bača...*, pp. 283-284.

⁷¹ HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 186.

⁷² It is possible that the title of *Ispan* was a more adequate term.

⁷³ HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 186.

⁷⁴ HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 186. BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj...*, p. 259.

⁷⁵ CURTA, Florin – *Eastern Europe...*, p. 546.

quoted 18th-century Chronicle of the Monastery, Palatine Mogh was a landowner who donated lands to the Templars. As most European Templar seats had an agricultural character, acquiring more and more lands was crucial for their strategy to increase profits, which could eventually be sent to support the fight against the infidels in the Holy Land⁷⁶. Therefore, Palatine's bequest, as described in the Chronicle, would represent the most opportune and favorable support from the Templar's standpoint.

Transfer of ownership of churches and monasteries was not uncommon among orders. After all, this was the case with the Franciscan monastery when Franciscans laid hold of it at the beginning of the 14th century. Templar commandery in Vrana, regarded by some as the most important seat of the Templars in medieval Hungary, was originally a Benedictine monastery⁷⁷.

It was stated before that by the end of the 12th century, the influence of the Byzantine church was evaporating in Bač and Hungary, while numerous Orthodox monasteries became Roman Catholic. If Nađ and Stanojev were right when they confidently claimed that the church of the Franciscan monastery replaced the former Byzantine church, the potential arrival of the Templars perfectly coincided with the Byzantine withdrawal. It is worth noticing that the location of the Franciscan monastery was never connected with the catholic cathedral of the Archbishops of Kalocsa and Bač, although its exact position is unknown⁷⁸.

It might never be revealed why 18th-century Franciscan Friars were so fiercely convinced that the Templars founded their monastery. However, it must be admitted that their conviction does not seem historically implausible.

Their conviction most probably initiated consistent and meticulous restoration works in the oldest part of the church. Perhaps the reason for this should be sought in the desire to preserve the connection with the Templars⁷⁹. It additionally seems plausible, as traces of this indication can be followed through the Franciscan insistence upon their return to Bač from exile in Vukovar, where they fled during the Rákóczi's War of Independence, that the church should be dedicated to the Assumption of the Blessed Virgin "as it has been since the time of the Templars"⁸⁰.

The probability that this conclusion might be correct is significantly increased by an almost identical approach to the reconstruction of the Pannonhalma monastery in 1701 when an original Romanesque portal was not only restored but new ones were created in Neo-Romanesque style, so its glorious past and relation to King Stephen I

⁷⁶ BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj...*, p. 261. HUNYADI, Zsolt – "The formation of the territorial structure...", p. 186.

⁷⁷ BALIĆ, Juraj (ed.) – *Templari u Hrvatskoj...*, p. 260.

⁷⁸ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 28.

⁷⁹ VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe...*, p. 24.

⁸⁰ CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 70.

would be emphasized⁸¹. Still, there is a significant difference between the replication of one element and close-to-the-*ex-nihilo* reconstruction, observable in Bač. Given the conspirative approach to (not) documenting the works related to the pre-Ottoman part of the complex, it almost seems that the 18th-century restoration of the oldest part of the church and bell tower was intended to be hidden even from the members of the Franciscan order^{82/83}.

Even though preserving connection with the Templars is the most probable rationale behind precocious Viollet-le-Duc type of restoration, Dobronić insists that the connection between the Franciscan monastery and Templars has been misinterpretation since the beginning and that the role of the *founding fathers* of the Franciscan Monastery should be attributed to The Canons Regular of the Holy Sepulchre.

Precisely, Dobronić claims that a sentence from the Chronicle of the Monastery: *Bacsini fuit conventus Templarorium seua canonicurum Sancti Sepulchri Jerusolinitini, vulgo Cruciferi canonici, ferunt fuisse; hunc conventum datum Minoris*⁸⁴ was widely misunderstood. This claim was informed by understanding that Jesuit Martin Szentivanyi, on whose work the Chronicle was based, misconceived the term *canonici Sancti Sepulchri* as the alternative name for Templars, as well as awareness that the proper factual term for Templars consistently used in documents was *milites Templi*⁸⁵.

⁸¹ SZAKÁCS, Béla Zsolt – “The Reconstruction of Pannonhalma: Archaism in 13th-Century Hungary”. In McNEILL John, PLANT Richard (ed.) – *Romanesque and the Past*. London: British Archaeological Association, 2013, pp. 171-180 (p. 171).

⁸² It also seems evident that Franciscans in Bač intuitively understood the expression Baron Ferdinand de Guilhermy coined more than a hundred years later, warning that only an intact monument can serve as “an eyewitness (*témoin oculaire*) to the past.” (BRESSANI, Martin – *Architecture...*, pp. 105-106). Franciscan medieval archives were set on fire during the Ottoman campaign of 1526 (CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 46), and the former medieval structure represented the only testimony of the Franciscan’s Pre-Ottoman presence in the region, which the order, despite fear and danger, refused to completely abandon even during the Ottoman reign over it (CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, pp. 47-52). Thus, the historical value of preserving a connection with the Templars for the Franciscan order was not simply a matter of prestige as it also provided historical embedding for themselves in Bač. Both Bressani’s expression that historical revivals of the 19th century represented “an intervention within contemporary reality, a corrective to a defective present” (BRESSANI, Martin – *Architecture...*, p. xxiii) and Stephen Bann’s apt expression that the Romantic “desire for history” comprised of a “paradoxical urge: an appetite for the real (for what actually happened) and at the same time for the imaginary (for what was no longer)” (BRESSANI, Martin – *Architecture...*, p. 106), if implemented in the case of the 18th-century restoration of the Franciscan monastery in Bač, should be taken in the more literal form, rather than in the form of romantic escapism. The resurrection of the medieval church was, for the Franciscans, in a manner of speaking, a corrective to the misfortunate consequences of the Rákóczi’s rebellion and a rational act against being disrooted.

⁸³ Bressani described the 19th century’s rescue of a disseminated history as a process of internalization and identification, which resulted in the journey into the subjective and the imaginary, a definition that perfectly suits the Franciscan approach to the restoration of the monastery in Bač in its entirety, see: BRESSANI, Martin – *Architecture...*, p. 6.

⁸⁴ Fra Cvekan transferred this sentence from the Chronicle of the Monastery, see: CVEKAN, Paškal – *Franjevci u Baču...*, p. 70.

⁸⁵ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, pp. 51-52.

Dobronić analyzes another sentence from the Chronicle, which states: *fuit Bacsini praepositura eorundem canonici*, elucidating that the Canons Regular of the Holy Sepulchre, who led convent lives, were superintended by *pr(a)epositor*, while Templars, much like other military orders, were commanded by a *preceptor*. In addition, it was members of the Order of the Holy Sepulchre who were commonly named *Cruciferi canonici* or simply *Cruciferi* because of the attires marked by the cross⁸⁶.

Otherwise, Dobronić claims that data from the Chronicle of the Monastery regarding the time of the foundation and Palatine Mogh's endowment are equally applicable to the Order of the Holy Sepulchre⁸⁷.

Dobronić remarks that the Order of the Holy Sepulchre was very affluent and respectable. Additionally, Dobronić took cognizance of the difference in scale between the large prepositure churches built by the Canons Regular of the Holy Sepulchre and small chapels built by Templars. In this sense, regarding Bač, Dobronić recognizes a similitude with another known prepositure church in Glogovnica⁸⁸.

While the demise of the Templar order in the early 14th century provided a self-evident explication of why the Franciscans took possession of the monastery in 1301 or 1302, Dobronić contemplates how the fall of the fortress Akkon in 1291 and the definite loss of the Holy Land decreased interest for furthering the cause of the Crusades and pilgrimage and, consequently, diminished purpose and significance of the religious orders that originated from the Holy Land as well supporting infrastructure⁸⁹.

If understanding the history of the Templar Order was complicated and burdensome because of the lack of documents and reliable research, remarkably, the situation is even more aggravated regarding the Order of the Holy Sepulchre⁹⁰. Dobronić was perhaps the most eminent scholar who put significant effort into illuminating the history of religious orders that originated from the Holy Land within modern Croatia and former Yugoslavia. However, Hunyadi resented Dobronić's ahistorical approach to researching the Templar Order, as it was confined by contemporary borders⁹¹. It should be noted that Dobronić applied the same approach to the research of the Order of the Holy Sepulchre. Thus, apart from the single work dedicated to the Franciscan monastery in Bač, Dobronić offers the following possessions of the Order of the Holy Sepulchre, which could serve for analogy with the monastery in Bač: Glogovnica, Marča, (T)kalec, Planina (Donja Kašina), Novaki and Gornji Miholjac (both near Vaška),

⁸⁶ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, pp. 51-52.

⁸⁷ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, p. 52.

⁸⁸ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, p. 52.

⁸⁹ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, pp. 52-53.

⁹⁰ DOBRONIĆ, Lelja – *Posjedi i sjedišta templara, ivanovaca i sepulkralaca u Hrvatskoj*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1984, p. 14.

⁹¹ HUNYADI, Zsolt – *The Hospitallers in the Medieval...* p. XV.

Bednja near Ludberg⁹²; all located within modern-day Croatia, as previously explained⁹³ (Fig. 5).

Geographically, all stated possessions are situated between Zagreb and the Drava River or along the Drava River. Once again, positioned just south of the Drava-Danube confluence, Bač would represent a reasonable strategic choice for the Order. Here, one should recall Hunyadi's remark about how maps of the commanderies of the Templar's and Hospitaller's orders seemingly complement each other. In this sense, it is worth noticing that the gravity of the Order of the Holy Sepulchre's activity is positioned in the border zone between Hospitallers and Templars, around the Drava River, thus completing the picture.

Secondly, Dobronić states that the Canons Regular of the Holy Sepulchre in Croatia particularly venerated the Virgin Mary, corroborating this claim with information that 4 out of 6 churches and chapels of the order were devoted to the Mother of God⁹⁴, just as it was (believed to be) the case in (medieval) Bač.

There is an additional clue worth considering. Dobronić remarks that the shape of the church's sanctuary is among the indicators that it was built in the 12th century⁹⁵. However, this might be truer for Romanesque structures in general than for those built in the Kingdom of Hungary. Namely, single-nave churches with a square-shaped sanctuary were widespread in the Kingdom during the entire 13th century, while the square-shaped sanctuary consistently characterized churches of the mendicant orders during the same period, sometimes interpreted as the orders' intention for simplicity. However, some were later rebuilt in the polygonal form⁹⁶.

Hence, the early polygonal form of the sanctuary in Bač, combined with other stylistic elements, implying that powerful and wealthy investors built the church as accentuated by Dobronić⁹⁷, are more in line with the affluence and prominence enjoyed by the Order of the Holy Sepulchre.

To conclude, once again, the polygonal form of the sanctuary in Bač indicates that the church was built on top of the foundations of the earlier Byzantine church or was likely built by the Order of the Holy Sepulchre or both.

By sheer fluke, a partial remnant of the fresco was discovered at the buttress south of the church's sanctuary in 2011⁹⁸. The salvaged segment depicts arguably the most essential section of the classic *Stabat Mater* compositional form, with the

⁹² DOBRONIĆ, Lelja – "Regularni kanonici svetog groba jerusalimskog u Hrvatskoj". *Croatia Christiana Periodica* 14 (1984), pp. 1-35 (pp. 19-30).

⁹³ This should be taken into account while contemplating figure 5.

⁹⁴ DOBRONIĆ, Lelja – "Regularni kanonici...", pp. 32-33.

⁹⁵ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, p. 52.

⁹⁶ SZAKÁCS, Béla Zsolt (ed.) – *Early Mendicant Architecture in Medieval Hungary*. Coimbra: Centre for Social Studies, Associate Laboratory, University of Coimbra, 2014.

⁹⁷ DOBRONIĆ, Lelja (ed.) – *Srednjevjekovni redovi...*, p. 55.

⁹⁸ VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe...*, pp. 134-135.

preserved scene depicting the upper part of the crucified Jesus Christ, with the Virgin Mary standing to the right-hand side of the body of her son. Starting letters of the Greek version of Jesus Christ's name (*IC XC*) were signed on the Cross, an insignia that is highly recognizable and deeply connected to orthodoxy in Serbian collective memory, raising much non-scientific debate regarding the (potential Byzantine) origin of the fresco.

The only permanent resident of the Franciscan Monastery, Fra Jospip Špehar OFM, even felt the compulsion to publish a booklet, which may not represent a scientific source strictly speaking. Yet, it signifies a (not always neutral) testimony of one of the witnesses and representative of the major stakeholder⁹⁹. Here, among the entire set of other indictments, in a somewhat accusative manner, Fra Špehar also raises the question of non-publication of the results of the analysis conducted by Donatella Cavezzali, Ph.D., from Istituto Superiore per la Conservazione ed il Restauro, who was invited by the Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments to examine the fresco, without conveying results of the investigation himself^{100/101}.

Additionally, Fra Špehar claims that the fresco was inspected by another expert, Habil Istvan Boba, Ph.D., whose report states that the employed *Buon fresco* technique with the red underpainting is unknown to the Byzantine tradition. Moreover, the composition of the fresco denotes the Italian influence, while Greek inscriptions were not uncommon in Western art until the 16th century¹⁰².

It must be admitted that not only that this information could not be found in *Bač arheologija / Castrum Bachiense – archeologia / Παράμχιον αρχαιολογία*, but it is also omitted in another monography, *Cultural Heritage – How to Preserve and Use Centuries of Bač Contribution* where it is only shortly and very technically declared that:

“On the grounds of the non-invasive test results, special imaging, physical and chemical analyses of the base and the painted layer, archaeological investigations, architectural surveying, and style analogies it was decided that the fresco dated from the 13th century. In order to determine the painting technique and the pigment palette, sample analyses were conducted on the

⁹⁹ Even the inflammatory title of the booklet “Kako je bajka postala istina (How the Fairytale Became Truth)” already indicates the indelicate character of the debate. In the brochure, Fra Jospip attempts to defend the position of the Franciscan Monastery's side in a decades-long dispute with different representatives of the state (primarily the Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments – Petrovaradin and its “Centuries of Bač” project), regardless of whether it is property-related disputes in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia or questions concerning cultural appropriation.

¹⁰⁰ Here, Fra Špehar primarily refers to the monography *Bač arheologija / Castrum Bachiense – archeologia / Παράμχιον αρχαιολογία*, written by archaeologist Stanojević and published by the Museum of Vojvodina and the Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments – Petrovaradin

¹⁰¹ ŠPEHAR, Josip – *Kako je bajka postala istina*. Franjevački samostan Bač, 2020, p. 45.

¹⁰² ŠPEHAR, Josip – *Kako je bajka...* p. 46.

painted layer and its base, where classical medieval pigments were detected: white of St. John, ochre yellow, vermillion, baked ochre, green soil, umber, and organic black. The pigments were laid on lime plaster with added sand, applying a combination of both fresco and secco techniques. There were also traces of burning on the fresco. Due to the rather delicate state of the painting and its significance, the works were stopped and the surface of the painting was protected preventively¹⁰³.

It is an oddity that the results of the foreign experts were not published, especially if it was true that they were invited by the Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments¹⁰⁴.

To step away from such heated debates, attention will be drawn to previously unraised questions, starting with the potentiality of the Byzantine presence in the 13th century Bač, when the fresco was created.

As was previously stated, the Byzantine influence was gradually repressed by Hungary throughout the second half of the 12th century. Simultaneously, the position of Bač as the center of undoubtedly the catholic archdiocese was increasingly solidified. As the 12th century drew close, orthodox monasteries throughout Hungary were Latinized. The beginning of the 13th century was one of the lowest points in Byzantine history, marked by the fall of Constantinople. By the time the Byzantine Empire was restored, Bač was established as the center of the formally recognized Archdiocese of Kalocsa and Bač. After all, the fresco was painted on the Romanesque structure, indicating its Catholic association.

Additionally, an essential detail remained unnoticed during the debate stirred by the presence of Greek letters within the fresco painted on the catholic monastery. Namely, Dobronić writes that the Canons Regular of the Holy Sepulchre could be distinguished from the Templars and the Hospitallers by the red double-barred Cross of the Order on their religious habit¹⁰⁵. However, it is likely a coincidence that a red-brownish color marks the Cross on the fresco, the same color that could be seen on the cloak of the Virgin Mary.

More importantly, Dobronić printed a double-sided seal of the Canons Regular of the Holy Sepulchre in Jerusalem. The side of the seal represents the aforementioned double-barred Cross, encircled with the text *canonicorum sigillum*¹⁰⁶. As the cross

¹⁰³ VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe...*, p. 135.

¹⁰⁴ This is further accentuated as the discovery of the fresco was widely promoted as one of the most significant discoveries of the Centuries of Bač project.

¹⁰⁵ DOBRONIĆ, Lelja – “Regularni kanonici...”, p. 5.

¹⁰⁶ Dobronić published the seal at least twice and can be found in: DOBRONIĆ, Lelja – “Regularni kanonici...”, p. 4, fig. at the bottom of the page. DOBRONIĆ, Lelja – *Posjedi i sjedišta templara...*p. 15, fig. bottom-left.

divides the circle into 4 parts, the division was used for each part to contain part of the text *IC XC NI KA*. Therefore, insignia IC XC was by no means alien to the Order of the Holy Sepulchre and even might be a symbol that Canons might identify with to a degree.

Conclusion

Due to a lack of evidence, when it comes to the foundation of the Franciscan Monastery in Bač, most scholars seemingly opt for the source they are most inclined to believe in without much further scrutiny or explanation.

There is indeed no genuine medieval record confirming that a Franciscan monastery was founded by any order originating in the Holy Land, as was pointed out by some. Due to the massive loss of historical records, it is not highly likely that such evidence will ever be discovered either. However, it is still the most plausible scenario for explaining approximately two centuries of the site's history before it was handed to the Franciscan order at the dawn of the 14th century.

It is also not likely that the Greek church was built at the end of the 12th century or later in Bač, particularly not in Romanesque style, as the now-standing, heavily restored church was.

Seemingly opposite hypotheses regarding the history of the Franciscan church advocated by different scholars might all, theoretically and chronologically, be true: it might have been a Byzantine church that fell out of use by the moment when Byzantine influence in Hungary declined during the 12th century; consequently taken over (and at some point replaced) most likely by Holy Sepulchre order at the end of the same century; a history that repeated itself at the beginning of the 14th century when Franciscans acquired possession over the building now found obsolete by the Holy Sepulchre order; then in the 16th century when Ottomans converted the structure into a mosque; and, finally, at the end of the 17th century, when Franciscans retook possession of the structure and reconverted it back into a church.

That is why understanding the stratigraphy, chronology, and 18th reconstruction of the monastery is essential for understanding and future research of the religious history of the region, having in mind not only the notorious lack of written and other evidence that could otherwise document it but also that Franciscan Monastery in Bač is one of only three monuments of Romanesque-Gothic architecture preserved in Vojvodina and the only one that is not a ruin^{107/108}.

¹⁰⁷ BAKIĆ, Svetlana – "Nova istraživanja Arače". *Grada za proučavanje spomenika kulture Vojvodine* XXVII (2014), pp. 17-40, (p. 17).

¹⁰⁸ The Roman Catholic Church of Saint Mary in Morović is regularly overlooked and excluded from the group for unknown reasons.

All of this is further solidified by the Franciscan Monastery's immense role in administrating the defense of southern Hungary against Ottoman attack¹⁰⁹, a role that exceeds religious significance¹¹⁰. Therefore, further research should examine the potential influence that the Franciscan monastery exerted on other buildings, primarily on the entire Pleiad of the orthodox monasteries that were built during the period on Fruška Gora Mountain, bearing in mind that the church of the Franciscan Monastery might have had a layout similar to orthodox churches and appearance as depicted on de Benstorf's illustration.

Finally, recognition should also be given to the Franciscan order and unknown leaders of the 18th-century restoration. Needless to say, although they did implement a similar approach to the famous Viollet-le-Duc more than a hundred years earlier, they could not be seen as his predecessors – they most likely acted intuitively; their approach was not created to be replicated and lacked the theoretical profoundness and vast in-depth knowledge that characterized the later work of Viollet-le-Duc. Nevertheless, it must be confessed that the mendicant order, positioned in the deep provincial border zone, did admirable work on restoration, planning (particularly in the case of the bell tower), and construction of the elements of medieval architecture¹¹¹.

Last, the intensity of the Franciscan conviction that the order from the Holy Land founded the monastery in Bač testifies that the Franciscan Monastery in Bač was positioned on the map of the most significant routes in this part of the world. Therefore, the conviction that was the driving force behind the 18th-century restoration of the monastery should accordingly be interpreted as part of the intangible value of the site concerning the lost network of medieval routes¹¹².

¹⁰⁹ VUJOVIĆ, Slavica – *Kako očuvati i koristiti nasleđe...*, p. 84.

¹¹⁰ It should also be noted that the existence of the Franciscan monastery, even without this added function, is significant in determining the character of the settlement Bač. Namely, due to the relatively underdeveloped character of the towns in medieval Hungary, the general consensus in Hungarian historiography is that the number of urban settlements is most easily determined by the number of places where mendicant orders were present, see more: SZAKÁCS, Béla Zsolt (ed.) – *Early Mendicant Architecture in Medieval Hungary*. Coimbra: Centre for Social Studies, Associate Laboratory, University of Coimbra, 2014.

¹¹¹ Perhaps the most accurate and appropriate parallel could be drawn between the restoration works in Bač and the early Viollet-le-Duc's restoration work at Vézelay, where he demonstrated "*crânerie magnifique*", while any special knowledge or interest in the field of construction was not previously displayed in his work, see: BRESSANI, Martin – *Architecture...*, pp. 101-102.

¹¹² See MILIČEVIĆ, Branislav (ed.) – *The Franciscan monastery in Bač: From the Research of the Single Monument to the Changed Perspective of the Cultural Landscape of Bač and its Surroundings*. Florence: University of Florence, RA restauro archeologico, 2022.

Fundación, apogeo y declive de la antigua iglesia de la Santa Cruz de Teba (Málaga) a través de su intervención arqueológica

Juan Antonio Rojas Cáceres¹, Marina Trani Sánchez², Juan Manuel Ríos Jiménez³, María José Peregrina Sánchez⁴, Francisco Melero García⁵ y Alberto García Porras⁶

Resumen

El presente artículo pretende mostrar los resultados preliminares obtenidos en la intervención arqueológica llevada a cabo en la iglesia de la Santa Cruz, principal centro religioso de la antigua villa fronteriza de Teba (Málaga, Andalucía), donde se está desarrollando un Proyecto General de Investigación. Ampliada y embellecida a lo largo de las primeras centurias de la Edad Moderna, la iglesia de la Santa Cruz se convertiría en símbolo del poder señorial de los condes de Teba junto al Castillo, aunque el paso del tiempo no será indemne, pues el movimiento de la población desde la fortaleza hasta el actual pueblo acabará por mermar su influencia y forzará su posterior traslado.

Palabras clave

Iglesia medieval; Frontera nazarí; Castillo de frontera.

Foundation, apogee and decline of the ancient church of Santa Cruz de Teba (Málaga) through its archaeological intervention

Abstract

This article aims to show the preliminary results obtained in the archaeological intervention carried out in the church of the Santa Cruz, the main religious center

¹ PGI Castillo de la Estrella, Arqueología de campo.

² PGI Castillo de la Estrella, Antropología física y forense.

³ PGI Castillo de la Estrella, Arqueología de la Arquitectura.

⁴ PGI Castillo de la Estrella, Ceramología.

⁵ PGI Castillo de la Estrella, Codirección del Proyecto.

⁶ Universidad de Granada, PGI Castillo de la Estrella, Dirección del Proyecto.

of the old border town of Teba (Málaga, Andalusia), where a General Project of Investigation. Expanded and embellished throughout the first centuries of the Modern Age, the church of the Holy Cross would become a symbol of the lordly power of the counts of Teba next to the Castle, although the passage of time will not be unscathed, because of the movement of the population from the fortress to the current town will end up diminishing its influence and forcing its subsequent transfer.

Keywords

Medieval church; Nasrid frontier; Frontier settlement.

Introducción.

El Castillo de Teba se sitúa al sur de la Península Ibérica, en el extremo occidental del denominado surco Intrabético, conformado por una sucesión de depresiones geográficas que, entre la Cordillera Penibética al sur y la Subbética al norte, se suceden desde la hoya de Lorca hasta la depresión de Ronda. En la actualidad se encuentra en el noroeste de la provincia de Málaga.

Este espacio geográfico no tuvo un núcleo poblacional rector fijo, sino que éste se fue desplazando de unos espacios a otros a lo largo del tiempo. En la actualidad se investiga un importante sitio megalítico de la Prehistoria Reciente concentrado en las estribaciones de la Lentejuela⁷. Entre la Protohistoria y la época romana el asentamiento principal se corresponde con los Castillejos de Teba, un imponente *oppidum* que controlaba la ruta del río Guadalteba, y cuyo tránsito de abandono se ha documentado en torno al reinado de Domiciano⁸. A partir de entonces surge un núcleo urbano altoimperial en el Cortijo del Tajo, donde se han hallado varios pedestales de personajes de la élite de una ciudad cuya denominación, sin embargo, permanece ignota⁹.

Los inicios del periodo andalusí se han vinculado recientemente con la ubicación de la capital de la Cora de Takurunna en el yacimiento arqueológico de Nina Alta¹⁰,

⁷ BECERRA MARTÍN, Serafin *et al.* – “Avance de los resultados de la campaña de documentación arqueológica en la necrópolis megalítica de la Lentejuela (Teba, Málaga)”. *Revista Atlántica-Mediterránea* 23 (2021), pp. 189-194.

⁸ MELERO GARCÍA, Francisco – “12. Los castillejos de Teba 2019. Las fases”, en GARCÍA ALFONSO, Eduardo y BECERRA MARTÍN, Serafin (eds.) – *Las sociedades ibéricas: historia y arqueología. I Simposio de Historia en el territorio del Guadalteba*. Málaga: Excmo. Ayuntamiento de Teba, 2022, p. 270.

⁹ GARCÍA ALFONSO, Eduardo; MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio y MORGADO RODRÍGUEZ, Antonio – *El bajo Guadalteba (Málaga): espacio y poblamiento. Una aproximación arqueológica a Teba y su entorno*. Málaga: Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1995, pp. 156-198.

¹⁰ MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio – *Tākurunna, el país de los Nafza: un estudio histórico y*

donde se asentaría una de las principales tribus bereberes que se extenderían por la Serranía de Ronda: los Nafza. El tránsito de este núcleo político administrativo al del Castillo de la Estrella nos es desconocido, aunque a principios del siglo XI, fuentes árabes citan la alquería del Itāba como lugar de procedencia del asceta Abū l-Aṣḥab ‘Aysā. Sin embargo, en la fortaleza bajomedieval, los vestigios más antiguos son por el momento de época almohade. En principio sería entonces cuando debió fortificarse el lugar, citándose por los cronistas como *ṭagr* (castillo fronterizo) o *balad*¹¹ (villa). De ese período son los estratos más antiguos, documentados durante la actuación arqueológica realizada en 2019 en los estratos inferiores cortados por la fosa de construcción de la barbacana¹².

Este primer recinto amurallado debió ampliarse en el contexto fronterizo de los inicios de época nazarí, en torno al siglo XIII, momento en el que se produce la fundación del Emirato Nazarí, a la vez que se está llevando a cabo la conquista del Valle del Guadalquivir por parte del Reino de Castilla. Tras la toma de Córdoba en 1236 y de la conformación de la “banda morisca” en 1240 con las conquistas de Lucena, Estepa y Morón, Teba quedaba en primera línea de frontera, expuesta a las algaradas e intentos de toma por las huestes castellanas. La plaza es conquistada en 1330 por Alfonso XI tras un mes de asedio y bajo un espíritu de cruzada. Esta conquista supuso una punta de lanza del reino castellano en territorio nazarí que duraría hasta el final de la época medieval.

En la actualidad se han definido algunos de los espacios interiores de la fortaleza, de aproximadamente unas 2,5 ha. La villa se articula en torno al complejo del Alcázar y al de la iglesia parroquial de la Santa Cruz, esta última descubierta en 1983¹³ y posteriormente excavada en todo su perímetro, descubriendo las estructuras, en la actuación realizada entre 1990 y 1993¹⁴. Estos trabajos también se centraron en la limpieza, sondeos y documentación gráfica en la zona de la alcazaba o alcázar, principalmente en el interior de la Torre del Homenaje, residencia de carácter nobiliario, por lo que no se circunscribieron exclusivamente al estudio de la iglesia, ni esta fue el objetivo principal de la investigación, por lo que los resultados que aportaron no arrojaron demasiados datos sobre el espacio.

arqueológico sobre el enclave de Nina Alta (Teba, Málaga). Alcalá del Valle: Editorial La Serranía, 2023.

¹¹ MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio – *Un espacio de frontera. Fortalezas Medievales de los Valles del Guadalteba y del Turón*. Málaga: Universidad de Málaga, 1997, p. 74.

¹² MELERO GARCÍA, Francisco – *La cerámica de época nazarí en la provincia de Málaga*. Jaén: Universidad de Jaén, UJA editorial, 2023, p. 63, Fig. 2.12.

¹³ VALLEJO TRIANO, Antonio – “Actuación arqueológica en el castillo de Teba (Málaga)”. en *Actas del Primer Congreso de Arqueología Medieval Española*, 1986, pp. 7-11.

¹⁴ FERNÁNDEZ GUIRADO, María Inés – “Trabajos de documentación en el Castillo de la Estrella. Teba”. *Mainake* 17-18 (1995-1996), pp. 229-231.

La fundación de la iglesia debió producirse al poco de la conquista, fechándose en 1343 el documento más antiguo que la menciona¹⁵. Como se podrá comprobar posteriormente, este es el único dato que se posee en la actualidad de la fecha de fundación del edificio, pues la intervención arqueológica, a día de hoy, no ha podido esclarecer este hecho.

Relacionado con esto, probablemente sea importante el hecho de que, a diferencia de otras fortalezas conquistadas, que serían entregadas a órdenes militares, Teba permanecería como realenga vinculada al Concejo de Écija, proceso que terminaría en 1445 con la concesión del castillo y la villa por parte de Juan II al señor de Aguilar. Posteriormente, Juan Ramírez de Guzmán se haría con ella, convirtiéndose en el primer señor de Teba y obteniendo mayorazgo en 1460, que se haría efectivo, no obstante, en 1498 convirtiéndose su hijo y heredero Diego de este modo en el primer conde de Teba¹⁶. La fundación del condado daría lugar a la transformación de la antigua fortaleza de frontera en una villa moderna, produciéndose varias reformas importantes en el Alcázar y la iglesia en las primeras décadas del siglo XVI, tal y como viene atestiguado en la documentación, perdurando hasta finales del siglo XVII, centuria en la que la población se iría trasladando progresivamente fuera de las murallas en torno a la nueva parroquia de la Santa Cruz Real.

La intervención arqueológica.

En la segunda campaña de intervención del Proyecto General de Investigación (en adelante PGI), que desarrolla el grupo de investigación Producción, Intercambio y Materialidad (PRINMA, HUM-1035, Universidad de Granada), en el Castillo de la Estrella (Teba, Málaga), la arqueología de la arquitectura ha tomado un papel primordial en la investigación dirigiéndose desde un doble enfoque. Por un lado, con el análisis paramental paulatino de la fortificación en todo su conjunto y, por otro, de apoyo a la campaña de excavación arqueológica mediante sondeos.

La excavación de la iglesia se ha materializado en dos sondeos, el denominado 6A en la zona del altar y el 6D abarcando la estructura rectangular conocida como aljibe en su lado NO.

En el Sondeo 6A, a través del análisis paramental de sus estructuras, se ha realizado una primera aproximación a su realidad constructiva con la observación de los sistemas de adosamiento. Esto ha permitido establecer una primera secuencia cronológica de sus procesos constructivos (**Fig. 2**) que será corroborada una vez

¹⁵ Sevilla, Archivo de la Catedral de Sevilla, *Traslado de la merced de dos raciones concedidas por el arzobispo don Juan a Pablo Pérez en Santa María de Olvera y en Santa Cruz de Teba*, Fondo de Historia General, Legajo 11.070, Expediente N° 14, 1343-1345.

¹⁶ BECERRA MARTÍN, Serafín y CUEVAS GÓNGORA, David – “Teba. Una villa de frontera entre Castilla y Granada (1330-1500)”, en *II Certamen de Historia local de Teba*. Málaga: Aratíspi Ediciones, 2018.

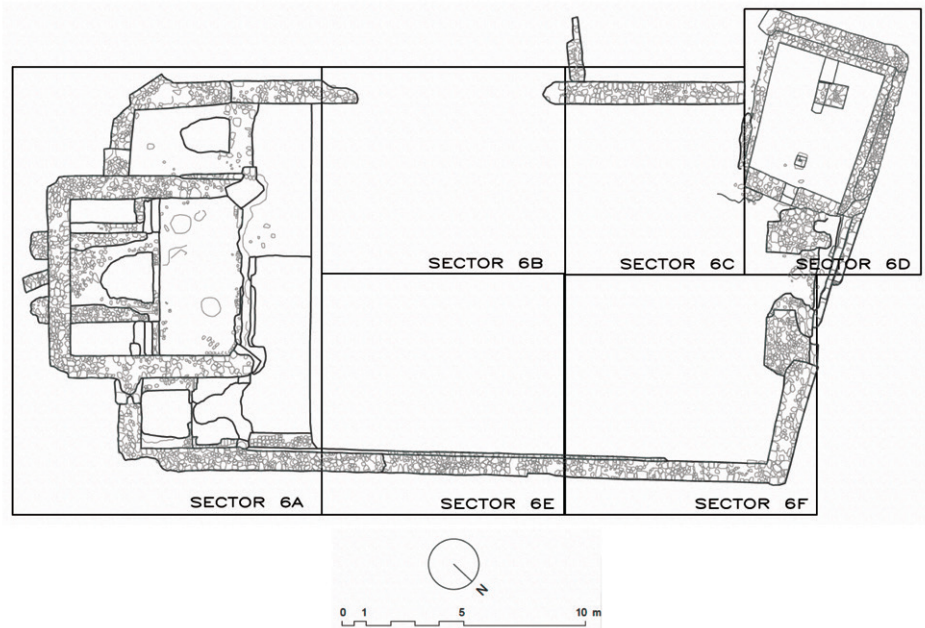


Fig. 1 – Plano de la planta de la iglesia con la distribución de los sectores.

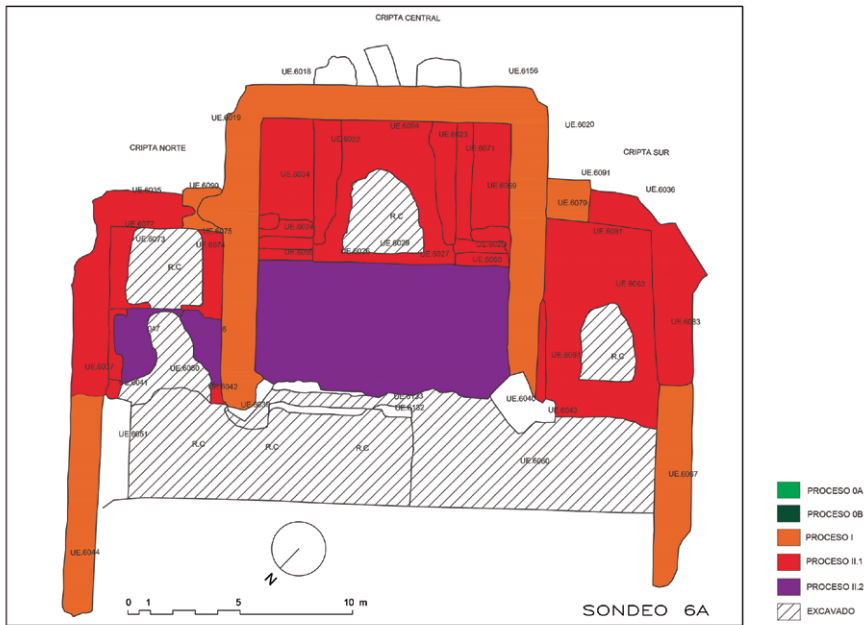


Fig. 2 – Plano con detalle de los procesos constructivos en el Sondeo 6A.

esté más avanzado el PGI. El resultado de esta secuencia detectada es la imagen que ofrecemos a continuación, en la que podemos observar tres procesos constructivos principales.

Por un lado, un primer proceso de fundación de la iglesia y construcción de un primer recinto sacro (Proceso I), tras el que se produce un periodo de ampliaciones (Proceso II.1), en el que se llevan a cabo la construcción de las tres criptas, la ampliación de la cabecera de la iglesia, y el replanteamiento del altar a nivel estructural. Por último, un tercer periodo que denominamos de “auge” (Proceso II.2), en el que se observa un enriquecimiento de las ya construidas criptas, produciéndose un embellecimiento aún más importante en la zona del altar, con la colocación de elementos decorativos por todo el espacio, y que, probablemente, se trate del momento de mayor esplendor.

En el Sondeo 6D, el análisis paramental de sus estructuras ha resultado particularmente interesante, especialmente en relación con la estructura tradicionalmente identificada como “aljibe”, detallado así en las diferentes intervenciones llevadas a cabo en la zona, como la de 1986¹⁷ como en la de 1990-92¹⁸. A lo largo de su historia y las diversas etapas que ha experimentado, esta estructura ha demostrado no haber cumplido, en ningún momento, la función asociada a aljibe, tal y como reflejan los resultados obtenidos en la actual campaña de excavación.

Por el contrario, la configuración principal que ha llegado a nuestros días, compuesta por un rectángulo construido mediante tapias de tierra encofrada, amortiza un espacio anterior, de mayor entidad, cuyas fábricas y función nada parecen corresponderse con las de esta estructura rectangular.

Analizando este espacio original, o primigenio, se aprecia que se compone principalmente por un suelo de cal apisonada que se extiende más allá de los límites de la estructura rectangular, así como dos columnas que parecen haber sostenido una arcada de arcos de herradura (**Fig. 3**) y que, por los restos que quedan embutidos en los muros laterales, podrían haber estado contruidos con lajas de arenisca o material latericio.

Aunque es demasiado pronto para ofrecer una interpretación definitiva, la lógica y la revisión de paralelos sugieren que se trata de un espacio noble, posiblemente relacionado con una mezquita o algún edificio anexo a la misma, que formara parte de ella o le diera servicio, ejemplo de ello como puede ser un *hamman*. Esta hipótesis no sólo se basa en la existencia de un edificio anterior y de una triple arcada de arcos de herradura, sino que también es apoyada por la propia orientación de la estructura, con una clara dirección hacia el SE en uno de sus lados, y que además no concuerda exactamente con la de la iglesia, edificio que como se puede comprobar en la sucesión estratigráfica, apoya sus estructuras claramente sobre este.

¹⁷ VALLEJO TRIANO, Antonio – “Actuación arqueológica en el castillo...”.

¹⁸ FERNÁNDEZ GUIRADO, María Inés – “Trabajos de documentación en el Castillo...”.

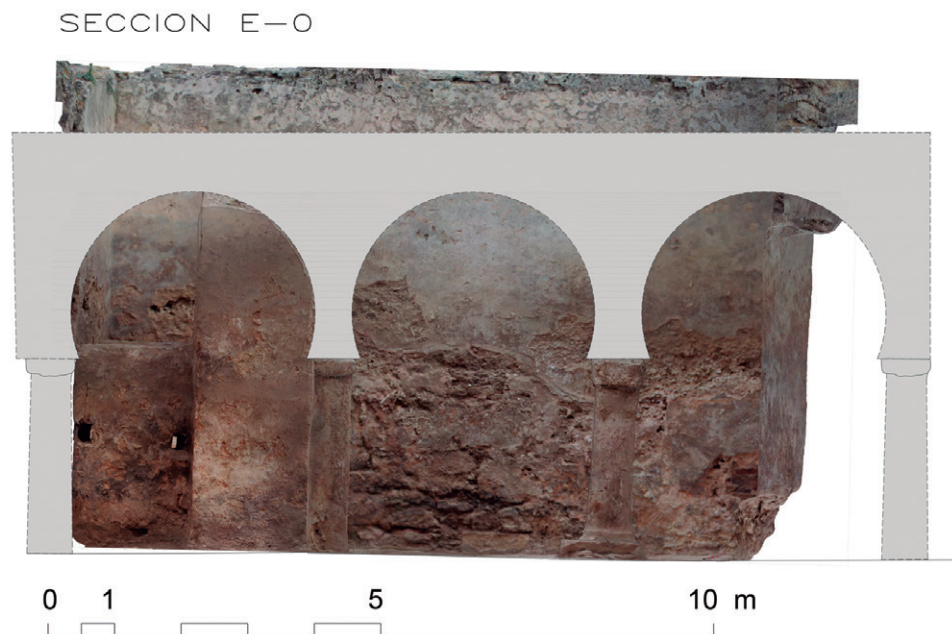


Fig. 3 – Reconstrucción hipotética de la arcada localizada en el Sondeo 6D (arriba) y vista superior de los restos de la misma (abajo).

De cualquier manera, este espacio se proyecta más allá de las dimensiones de la estructura rectangular principal que ha llegado hasta nuestros días por lo que será objeto de futuras intervenciones con el objetivo de arrojar luz sobre su origen, uso y función de esta edificación tan particular.

Sumado a todo esto, el rectángulo principal que ha llegado a nuestros días no concuerda con la forma de ejecución tradicional para una construcción dedicada a contener agua que, normalmente, muestran una gran cohesión entre las diferentes tapiadas o el empleo de un potente enlucido para evitar las pérdidas de agua o la existencia de medias cañas en las esquinas para facilitar su limpieza. Son estas premisas las que nos hacen razonar, de manera apriorística, que es más posible que

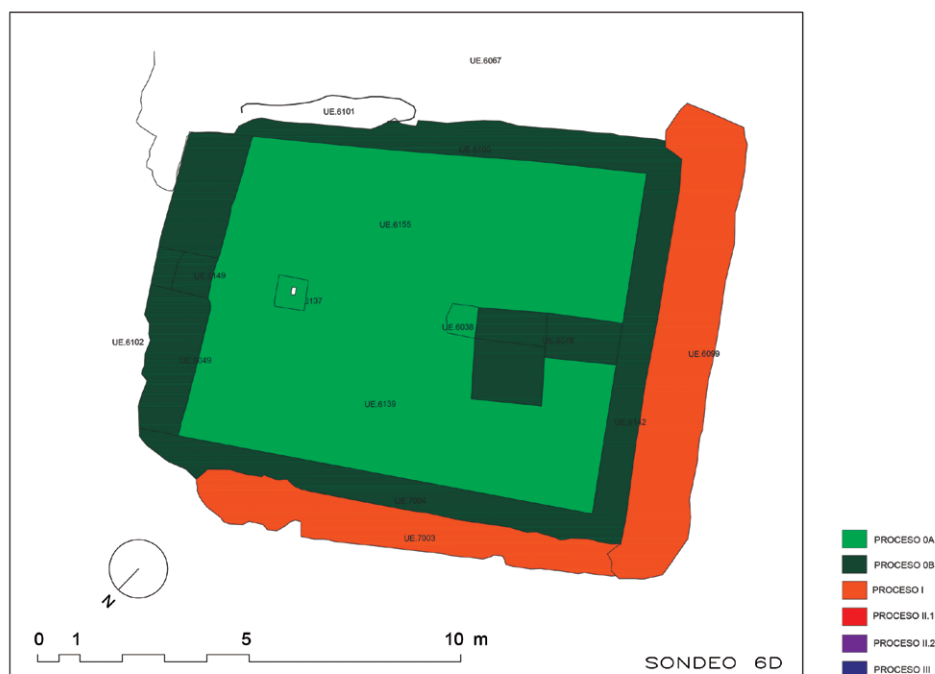


Fig. 4 – Plano con detalle de los procesos constructivos en el Sondeo 6D.

se trate del basamento de una torre campanario en una segunda fase. Aun así, no se descarta la idea de que esta estructura fuera originalmente parte de la mezquita, reutilizada en una etapa posterior a la conquista, lo que justificaría su particular disposición.

En el Sondeo 6D se detectan los tres procesos anteriores correspondientes a fundación, uso y abandono de la Iglesia (Fig. 4), hablamos del proceso constructivo

I, y a los procesos de abandono posteriores, pero al que debemos añadir dos periodos previos, esto es, un periodo que se corresponde con un edificio anterior (Proceso 0.A), del que forman parte el suelo de cal y triple arcada sobre columnas, y un periodo posterior ,de amortización del espacio (Proceso 0.B), que se corresponde con la estructura rectangular de tierra encofrada, que cambia drásticamente la disposición estructural y función del espacio donde se construye.

Con estos datos, puede observarse en ambos sondeos que, aunque aún no ha sido analizado el complejo estructural en su totalidad, los procesos generales han sido localizados en los dos espacios de intervención de esta campaña. Destacan estos tres procesos constructivos, clave, como son el de fundación del recinto sacro, seguido por un periodo de ampliaciones que incluyó la construcción de criptas y la expansión de la cabecera y el altar, para finalizar con un tercer periodo de auge donde resalta el esplendor con el enriquecimiento ornamental de las criptas y la ornamentación destacada en la zona del altar.

Sin embargo, el mayor problema al que se ha enfrentado esta intervención ha sido a la ausencia de estratos arqueológicos con los que poder realizar una aproximación cronológica que ilustrara cada uno de los procesos constructivos. Por lo tanto, esta aproximación, ha debido hacerse a través de los procesos de abandono, los pocos materiales hallados en las diferentes reformas, o a través de la propia estratigrafía mural, que, aunque no ofrece cronologías absolutas, sí puede establecer relaciones de temporalidad.

Los pocos materiales recuperados durante la excavación del Sondeo 6 (tanto A como B), correspondiente a la Iglesia, se tratan, en su mayoría, de material de construcción. Se han documentado gran cantidad de olambrillas, azulejos, losas, etc., procedentes de las solerías y zócalos de las capillas laterales y del altar mayor de dicha iglesia.

El suelo (**Fig. 5: 1**), con restos *in situ* todavía, se decoraba mediante una combinación de olambrillas y losas. Todas las losas presentan unas medidas similares y cubierta vidriada, hasta el momento se ha documentado tres colores: azul, blanco y verde, con un claro predominio de estos dos últimos. Para el remate del suelo, a modo de rodapiés, se utilizaban aliceres, en los mismos tonos, siguiendo de esta forma la misma gama cromática del suelo. También han aparecido gran cantidad de mamperlanes, que se usarían como terminación de escaleras o escalones, lo que indica, al menos, una doble altura constatada por los restos arquitectónicos excavados, si bien es cierto que no se puede descartar su uso también como molduras o terminación de capillas, y al igual que los anteriores materiales, aparecen vidriados en varios colores, aunque existe una mayor presencia del verde.

Pero, sin duda, son las olambrillas y azulejos los elementos más llamativos, por su rica y variada decoración.



Fig. 5 – Mostre de los materiales obtenidos en la intervención, donde: 1. Hipotética reconstrucción de la solería del altar; 2. Olambrellas; 3. Azulejo de arista de estilo renacentista; 4. Cántaro; 5. Cantarillo; 6. Alcarraza.

En el caso de las olambrillas, todas ellas de arista y fabricadas a molde con un tamaño similar (**Fig. 5: 2**), proceden de alfares sevillanos, concretamente de talleres trianeros atendiendo a las diferentes colecciones de referencia similares¹⁹. Se han identificado gran variedad de motivos decorativos, que han sido aunado en tres tipos: vegetal-geométrico, faunístico y geométrico. De cada tipo, además, hay numerosos subtipos y variantes. Del primer grupo, el vegetal-geométrico, se encuentran una amplia variedad, desde figuras muy sencillas a otras mucho más complejas, aunque con una reducida gama de tonalidades, destacando los azules y melados, además de verdes, y siempre sobre un fondo blanco. También se van intercambiando o invirtiendo los colores, aportando de esta manera una mayor variedad decorativa, usando un mismo patrón o modelo.

El segundo tipo, el denominado como faunístico, presenta igualmente gran variedad de diseños, observando en este segundo conjunto que el uso del color está mucho más limitado, puesto que todas las olambrillas tienen una decoración bícroma, en azul y melado, sobre fondo blanco. Los animales representados se enmarcan dentro de la tradición pictórica, o representativa, más antigua en la Península Ibérica, como por ejemplo leones rampantes, conejos, aves, etc. Pero también se observan animales o escenas protagonizadas por ellos, de procedencia más lejana, en este caso, marcados por una influencia oriental, llegada por diferentes vías y desde tiempos remotos. Se pueden encontrar olambrillas con el tema del ave fénix, del dragón o la representación de la garza y la serpiente, que, sin ser una verdadera innovación, no deja de ser una curiosa influencia que sigue presente en este periodo e incluso ha llegado hasta nuestros días.

Para el caso del último tipo de olambrilla, el geométrico, puede observarse una clara influencia andalusí, pues recuerdan a los alicatados usados durante ese periodo, ricamente decorados, que engalanaban lujosas estancias de carácter áulico o espacios religiosos.

Precisamente a partir de los restos conservados en la iglesia, como la impresión negativa de losas y olambrillas, y estos materiales que se acaban de exponer, recuperados tras la intervención arqueológica, se ha realizado una recreación hipotética (**Fig. 5: 1**), combinando losas y olambrillas de la solería del altar.

En lo referente a paralelos, son numerosos los que pueden encontrarse, no solo en Sevilla, como ya se ha mencionado, sino en otros muchos lugares, ya que este tipo de olambrilla se extendió durante el siglo XVI y su demanda fue tal que muchos de los palacetes, iglesias, monasterios y otros edificios de cierta importancia, querían tenerlas en sus estancias más nobles.

Además de olambrillas y losas, se ha recuperado gran cantidad de azulejos, usados, no solo como decoración, sino que se emplearon para evitar la humedad y

¹⁹ MIRANDA DÍAZ, Bartolomé – *Azulejos y loza fina de Triana. La colección F. Luque Cabrera*. Navalmoral de la Mata: Mujeres que ayudan, 2009.

los roces, a modo de zócalo de paramentos, situados por lo tanto en la parte baja de las paredes del edificio. Pero su uso no solo se limitaba a estos espacios, sino que se usaron en solerías e incluso en la techumbre, encajados en un alfarje, y reservados normalmente para las partes más importantes de un edificio. En cuanto a tipos, se han diferenciado dos, por un lado, los denominados como “renacentistas”, y, por otro lado, los de “tradición andalusí”. Se trata, en todo caso, de azulejos de arista del siglo XVI, elaborados a molde, y al igual que las olambrillas procedentes de talleres sevillanos. En cuanto a los colores hay cierta variedad cromática, más que en las olambrillas, pero sin dejar de usar los tonos melados, verdes, azules, negros, todos sobre fondo blanco.

Para el remate de las composiciones o paneles de azulejos se usaron guardillas (similares a los aliceres, pero para ser situadas en la parte superior del zócalo), que, en este caso, las recuperadas, muestran un diseño de lacería, de clara influencia andalusí.

Los paralelos de estos tipos de azulejos son numerosos, al igual que en el caso de las olambrillas, encontrándose en estancias de gran relevancia. Como ejemplo, aunque con pequeñas variaciones, en la Sala de Abencerrajes de la Alhambra²⁰, en Granada, o en el Pabellón de Carlos V en los Reales Alcázares²¹, en Sevilla, por lo cual, este tipo de azulejo se utilizó en las estancias más distinguidas, dentro de edificios de notable importancia. Caso llamativo son unos azulejos recortados que han aparecido junto al resto de materiales, en los que parece que durante alguna reforma de la iglesia los reutilizaron y adaptaron para un nuevo uso como olambrillas y aliceres, pues destaca la precisión con la que están recortados.

Estos materiales, sin duda, indican un periodo de esplendor asociado a la iglesia y parroquia de la villa, pues sobre las estructuras de la primera iglesia, construida probablemente en las dos últimas centurias de la Edad Media, se realiza un esfuerzo constructivo y decorativo de una entidad considerable. El hecho de que este gran despliegue de materiales constructivos engalane la última fase de la iglesia, la que se ha denominado como Proceso II.2., por su cronología, coincide prácticamente con el despegue tanto demográfico como económico de la población, en el siglo XVI, momento en el que la frontera desaparece, y se instala el condado.

Sin embargo, este tiempo no duraría mucho, al menos para la edificación de la iglesia de la Santa Cruz, pues mientras se están llevando a cabo obras y modificaciones en el recinto religioso principal de la villa, otros agentes religiosos, y económicos, se instalan en este territorio, en concreto, las diferentes órdenes religiosas que fundan y

²⁰ DÍEZ JORGE, María Elena (ed.) – *Hecha de barro y vestida de color. Cerámica arquitectónica en la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2022.

²¹ HERRERA SAAVEDRA, Ángeles María; MORA PIRIS, Pedro; PLEGUEZUELO HERNÁNDEZ, Alfonso; LUIS, Francisco José; LÓPEZ, Mercedes – “Un depósito de azulejos históricos en los Reales Alcázares de Sevilla”. *Aparejadores* 44 (1995), pp. 19-25.

ocuparán el Convento de San Francisco, en la nueva villa, a extramuros²².

A finales del siglo XVII, la antigua iglesia de la Santa Cruz es abandonada y trasladada a su nueva ubicación, amortizándose el antiguo edificio. Es precisamente este hecho el que ha permitido estudiar el abandono a nivel arqueológico, que, aunque no se conservaba de manera generalizada debido a las diferentes intervenciones llevadas a cabo, antes mencionadas, sí ha permitido un estudio del mismo, en concreto, en el Sondeo 6D, que ocupa el espacio de lo que pudo ser la torre campanario.

En este espacio tan acotado, se ha podido documentar el abandono a través de una serie de grandes vertidos de material constructivo, que, por su disposición y naturaleza, probablemente se realizaron en un momento en el que la estructura principal de la antigua iglesia estaba ya deteriorada, expoliada, o estas acciones se estaban realizando. La presencia de aproximadamente 4 m de depósitos, compuestos por grandes vertidos de piedras, material constructivo, y restos óseos probablemente procedentes de la nave, indicarían un abandono abrupto, premeditado, y probablemente, definitivo. Y es que, en estos 4 m, los estratos identificados, por su naturaleza y el material que contienen, probablemente se deban a un único proceso, el del desmantelamiento de una estructura con el objetivo de aprovechar lo que fuese posible, y sellar, como se ha podido comprobar, el gran vertido de huesos humanos que apareció sobre la planta subterránea de la iglesia, probablemente originario de la zona de enterramiento principal de este complejo, y que se analizará posteriormente.

Los materiales asociados a este espacio, donde se ha recuperado una gran cantidad de material cerámico, se tratan, sobre todo, de cerámica de almacenaje y transporte, concretamente cántaros, jarras, jarros, etc. Aparece muy poca cerámica de cocina, mesa u otros grupos funcionales, algo que llama notablemente la atención.

Gracias al estudio en conjunto de estos estratos, se ha podido reconstruir tres piezas a partir de los restos extraídos. Los tres ejemplos pertenecen al grupo funcional de almacenaje y transporte, y todos están relacionados con la alfarería del agua. La primera (**Fig. 5: 4**), un cántaro para agua de gran volumen; la segunda, un cantarito (**Fig. 5: 5**), también para agua, pero de dimensiones inferiores. Ambos aparecen sin vidriar y sin más decoración a excepción del cantarito, que presenta decoración incisa a peine. Por último, la tercera pieza reconstruida (**Fig. 5: 6**) es una jarrita alcarraza o de “talla de blanco de Triana”²³, de pasta blanca y muy fina, además de porosa, sirviendo así para su propósito de almacenar y refrescar el agua de su interior. Estos tipos de cerámicas (cántaros, alcarrazas...) han sido muy

²² BECERRA MARTÍN, Serafín; SAYAGO GARCÍA, Elvira; CUEVAS GÓNGORA, David – *La iglesia parroquial de la Santa Cruz Real de Teba (1715-2015)*. Benaolán: Ediciones Pinsapar, 2015.

²³ AMORES CARREDANO, Fernando; LÓPEZ TORRES, Pina – “Las cerámicas finas alcazarras blancas de Sevilla en la Edad Moderna. La expresión barroca de una tradición almohade”, en CRUZ-AUÑÓN BRIONES, Rosario; FERRER ALBELDA, Eduardo (coords.) – *Estudios de Prehistoria y Arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009, pp. 563-573.

representados por pintores de la escuela sevillana del siglo XVII, como Velázquez con su “Aguador de Sevilla” o por Murillo, como en su cuadro de “Santa Rufina”, la cual porta una de estas jarras alcarrazas, muy similar a la hallada en este espacio. Todos ellos, junto al resto de cerámicas recuperadas en este espacio, se enmarcan cronológicamente a finales del siglo XVII, pudiendo perdurar hasta el primer tercio del siglo XVIII, por lo que indican claramente que estos estratos se produjeron en el momento de abandono.

La iglesia como espacio de enterramiento: el estudio antropológico.

El estudio de los materiales antropológicos procedentes de la excavación tanto de la primera línea de enterramiento, ubicada en el subsuelo del altar de la iglesia, como de su torre campanario, ha revelado datos y resultados muy interesantes. Del Sondeo 6A, la zona del altar, han sido exhumados un total de 13 individuos en buen estado de conservación, hallados en posición anatómica procedentes de 9 tumbas, insertados en la misma unidad estratigráfica, en fosas individualizadas excavadas en este nivel y colmatadas con sus respectivos rellenos. De todo el conjunto, 7 fueron hallados sepultados colectivamente, mientras que 6 fueron inhumados individualmente.

La identificación sexual del total de los individuos ha mostrado 7 individuos femeninos, 5 masculinos y 1 indeterminado. De entre ellos, el grupo de edad al que se adscriben son: 9 seniles, 1 maduro, 2 juveniles y 1 infantil. Como se puede observar, las cifras apuntan a un mayor número de individuos femeninos, aunque bastante equilibrado respecto a los identificados como masculinos. La predominancia de edad se corresponde con una bastante alta esperanza de vida, pues gran parte de ellos se encontraba en el momento de la muerte en un intervalo de entre 60 y 70 años de edad.

De los rasgos relacionados con una avanzada edad, es interesante destacar la frecuencia de hallazgo de vértebras coccígeas fusionadas y cartílagos tiroideos y cricoides osificados, datos muy correlacionados con la alta edad del grupo estudiado. Del mismo modo, en cuanto a las patologías observadas, destacan las de categoría degenerativa, especialmente la osteoporosis. La totalidad de los individuos presentan un mayor o menor grado de dicha enfermedad, sin existir preferencia en cuanto a sexo. Otra enfermedad muy frecuente que presenta casi la totalidad del grupo de estudio es la sífilis, observándose signos de una manifestación ósea de la misma desde niveles más leves a otros más considerables, apreciándose tanto en mujeres como en hombres, en adultos y en niños. Los huesos más frecuentes en donde se manifiesta suelen ser los de las extremidades superiores (radio y cúbito), y de las inferiores (fémur y tibia), materializándose en todos ellos preferentemente en la parte posterior de las diáfisis.

Por otro lado, los restos de la torre confirman los datos obtenidos en la zona del altar y han proporcionado información sobre cómo se manifiesta exactamente en los huesos esta enfermedad infecciosa, categorizando de esta manera tres fases o niveles, desde pequeños signos inflamatorios de la superficie hasta grandes crecimientos óseos aleatorios o engrosamiento acusado de la cortical del hueso²⁴.

La extendida presencia de signos óseos relacionados con sífilis, nos permite evidenciar la influencia de dicha patología en la población local, que usó por última vez la antigua iglesia del castillo en época moderna. El hallazgo de un episodio como tal, nos aporta información de gran valor no sólo de cómo era la vida de los habitantes del momento, sino también sobre la respuesta humana y social ante un evento epidémico. Los individuos procedentes del altar no sólo poseen una envejecida edad, hecho inusual para la época si atendemos a la esperanza media de vida en esta época, por lo que lo más probable es que este grupo provenga de una clase social acaudalada, hipótesis que se basa, además de en la edad en la que fallecieron, en la ausencia de marcadores óseos de actividades, una controlada higiene bucal o la presencia de ajuares. Y ello, también se ha visto expresado en la presencia de la mencionada enfermedad infecciosa, pues mientras que los restos hallados en la torre campanario presentan un nivel muy acusado de afección, los ubicados en el altar poseen un grado mucho más leve. A pesar de sufrir una misma condición, su gestión fue distinta según la clase social a la que pertenecían los afectados.

El análisis de la organización del área de altar y los materiales aportados han ofrecido uno de los grandes descubrimientos de la campaña: el hallazgo y posible recomposición del esqueleto de un individuo acondroplásico. Esta condición, también nombrada condrodistrofia fetal, es un tipo de enanismo de causas genéticas que se manifiesta mediante la reducción de las dimensiones de las extremidades y deformidad de las epífisis para adaptarse a las de tamaño normalizado (fémur-pelvis, húmero-clavículas), el agrandamiento de la bóveda craneana y rasgos faciales reducidos, mientras que el tronco mantiene unas proporciones casi originales²⁵. Estas características tan particulares han hecho posible su recomposición tras hallarse los diferentes restos óseos en distintas unidades estratigráficas, ya que probablemente fuera enterrado con anterioridad, y removido al reutilizar su sepultura en algún momento. Sin embargo, este hecho también ha dificultado su estudio en cuanto a métodos de estimación de edad o sexo. El descubrimiento de este caso tan extraordinario de alteración del ritmo de crecimiento óseo, a la vez que deja innumerables dudas sobre su procedimiento de estudio, supone el inicio de un excepcional e inhabitual ejemplar, no solo a nivel biológico sino también social, pues su singularidad, unida al hecho de

²⁴ KRENZER, Udo – *Compendio de métodos antropológico forenses para la reconstrucción del perfil osteo-biológico*. Ciudad de Guatemala: Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA), 2006.

²⁵ KRENZER, Udo – *Compendio de métodos antropológico forenses...*



Fig. 6 – Vista del gran vertido de restos humanos localizado en el Sondeo 6D.

que aparece en unos espacios muy cercanos al altar, y por lo tanto, a la zona donde se han identificado los restos humanos de las personas más acaudaladas, podrían estar hablando de que esta persona ocuparía un lugar, si no distinguido, bastante relevante en la sociedad de la época.

Por otro lado, respecto al Sondeo 6D, en la torre campanario, este vertido entendido como depósito secundario es un gran osario (**Fig. 6**) del que, sin posibilidad de identificar individuos en conexión, la pequeña muestra analizada ha expuesto una gran variedad y pluralidad de patologías y alteraciones que nos acercan al estado de salud de la población de la que proceden. La diversidad de estas afecciones ha mostrado aspectos cotidianos sobre salubridad, gestión médica y alteraciones o padecimientos. El resultado observable en los huesos muestra desde eventos accidentales de la vida diaria expresados mediante bruscos traumatismos, manifestaciones de signos agresivos relacionados con actividades de violencia, patologías particulares como la enfermedad de Paget o la ocurrencia de procesos cancerosos avanzados, o incluso, el comportamiento humano sobre cuestiones médicas con la presencia de una posible intervención quirúrgica. Sin embargo, tal y como hemos mencionado, la cuestión más notable a estudiar ha sido la presencia, grave y extendida manifestación ósea de una enfermedad infecciosa como la sífilis.

El extremo nivel de expresión de esta patología en los individuos encontrados en este sondeo, indica no sólo el padecimiento de una enfermedad infecciosa como esta, sino también el grave impacto que tendría en la población. Su manifestación, ha ofrecido todo un gradiente de afección biológica observable en los huesos, pudiendo determinar cómo funcionó y se desarrolló en los cuerpos de los individuos según su nivel de extensión y grado de alteración. Tal y como se ha podido observar, llegando a actuar en una fase terciaria de manera muy acusada produciendo un engrosamiento inconcebible de los huesos largos, así como una severa infección de sus superficies, relacionada con procesos de periostitis y osteomielitis²⁶. Los datos osteológicos han permitido, en combinación con el estudio arqueológico, conocer además la respuesta social ante dicha situación.

Esta enfermedad, atacaría a todos los individuos sin excepción alguna, sin importar edad o sexo (pues ha sido encontrada en todos los casos del altar y en la muestra estudiada de la torre campanario). Sin embargo, su grado de afección al parecer varió según el estatus social de la persona, manifestándose de manera más leve y moderada en los que se podrían considerar privilegiados, enterrados en la cabecera de la iglesia, al contrario que ocurre en los casos descontrolados y terminales que han aparecido en el depósito de la torre campanario (seguramente procedentes de otras zonas más humildes de enterramiento de la nave central).

Conclusiones preliminares.

Tras haber realizado un acercamiento a la realidad material y humana de los restos documentados en la iglesia de la Santa Cruz de Teba, y con la consciencia de que estos resultados distan de ser definitivos, pues el proceso de estudio es largo, sin embargo, puede afirmarse, sin lugar a dudas, que los datos que ha arrojado esta intervención arqueológica servirán para la mejor comprensión tanto de la propia iglesia, como de la sociedad que la construyó y mantuvo.

Su evolución arquitectónica, con continuidad en varios siglos, aunque con un especial empuje en época condal, muestra un edificio que, aunque probablemente se trate del fundado en 1343, tal y como establece la documentación, se convirtió en símbolo de un nuevo poder que poco tendría que ver ya con el establecido en época medieval. Los procesos de embellecimiento tanto de la iglesia, como los documentados en el Alcázar, llevan a pensar que los agentes que los realizaron fueron los mismos, pues las similitudes tanto en los materiales como en los motivos decorativos son patentes. Por otro lado, la coincidencia cronológica entre los materiales constructivos usados en el momento de embellecimiento de la zona del altar con los datos obtenidos del

²⁶ KRENZER, Udo – *Compendio de métodos antropológico forenses...*

testamento de Juan Ramírez de Guzmán²⁷, evidencian una injerencia de la autoridad condal en el espacio religioso principal de la villa, convirtiéndose este último no sólo en un elemento de representación eclesiástico, sino ahora también, señorial.

Estos esfuerzos de representación de un linaje, antiguo en cuanto a lazos familiares, pero prácticamente nuevo en cuanto a su presencia en el territorio de Teba a principios de la Edad Moderna, tuvieron que tener su efecto, y muestra de ello, podrían ser los resultados obtenidos en los análisis antropológicos. Mientras que la población está abandonando la antigua villa, y el nuevo núcleo de Teba se instala en el piedemonte de los tres cerros que la flanquean, podemos observar cómo familias con cierto nivel adquisitivo, algo que lleva inexorablemente a pensar en privilegios, se siguen enterrando en la antigua iglesia de la villa. Este comportamiento podría llevar a una confrontación con la documentación escrita²⁷ de la época, pues mientras que se observa una especie de cambio en el polo religioso de la villa, que se va acercando al Convento de San Francisco, más cercano al núcleo de población, y patrono de muchas de las recién creadas devociones y cofradías del siglo XVI y XVII, lo que se observa en la antigua iglesia, es que individuos de alto estatus social se siguen enterrando allí.

Aunque no ha sido excavada en su totalidad la superficie del espacio de enterramiento interior, los datos obtenidos en la primera fila de sepulturas, inmediatamente posterior al altar, apuntan a individuos con unos rasgos antropológicos radicalmente diferentes a los que acabarían en el osario en la torre campanario. Bajas o nulas marcas óseas de actividad física, muestras de una cuidada higiene dental, o secuelas óseas de muy baja entidad producidas por la epidemia de sífilis, que ya apunta a que tuvo una alta incidencia, son datos más que suficientes como para considerar a estos individuos como parte de una élite que mantuvo como su espacio religioso, y de representación, la iglesia de la Santa Cruz.

Sin embargo, la decadencia del Castillo y la antigua villa, probablemente ya abandonada, a mediados del siglo XVII, apartada del nuevo núcleo poblacional, y en una zona bastante elevada, produciría probablemente el progresivo desapego de la población con su parroquia, pues ya en esta época, los edificios religiosos aumentaban en el nuevo caserío. Es probablemente la premonición de ese peligro, el de que la parroquia tebeña, y sede del arciprestazgo, perdiera influencia dentro de la sociedad, el que llevaría a la radical decisión de abandonar el edificio y trasladarlo al centro de la villa, erigiendo uno de los templos con más envergadura de la comarca en el año 1715, marcando el inicio de una nueva relación entre el espacio religioso y el civil.

²⁷ BECERRA MARTÍN, Serafin; CUEVAS GÓNGORA, David – “Teba. Una villa de frontera...”

Centros de peregrinación en la Kyiv medieval (siglos X-XI)

Enrique Santos Marinas¹

Resumen

Entre los siglos X-XI la ciudad de Kyiv se convirtió en la capital del nuevo reino cristiano de los eslavos orientales tras el bautismo del príncipe Volodímir en el año 988. Sus reformas urbanísticas en el casco antiguo de la ciudad y su programa constructivo en el entorno de la colina Starokyivska, así como las llevadas a cabo por su hijo y sucesor el príncipe Yaroslav el Sabio durante su reinado entre los años 1019-1054 contribuyeron a sentar las bases de la Kyiv medieval hasta su destrucción por los mongoles en 1240. Es en este marco en el que surgieron los primeros centros de peregrinación de la Kyiv medieval como factores legitimadores de la nueva religión y unificadores del nuevo reino.

Palabras-clave

Kyiv; Rus' de Kyiv; Centros de peregrinación; Santuarios; cristianización de los eslavos orientales.

Center of Pilgrimage in the Medieval Kyiv (10th-11th centuries).

Abstract

ABetween the 10th-11th centuries the city of Kyiv became the capital city of the new Christian kingdom of the East Slavs after the baptism of Prince Volodimir in the year 988. His urban reforms in the old city and his building program in the surroundings of the hill Starokyivska, as well as those performed by his son Yaroslav the Wise during his reign between 1019-1054 settled the bases of the medieval Kyiv until its destruction by the Mongols in 1240. In this framework appeared the first centers of

¹ Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid.

pilgrimage of medieval Kyiv as legitimating factors of the new religion and unifying elements of the new kingdom.

Keywords

Kyiv; Kyivan Rus'; Centers of pilgrimage; Sanctuaries; Christianization of the East Slavs.

Introducción.

La ciudad de Kyiv era la capital de la antigua Rus', llamada "Kievita" precisamente por su capital. El enclave ocupa una posición estratégica, al sur de la desembocadura del Desna sobre la orilla derecha del Dniéper. La orilla se eleva a unos 80-100 metros por encima del agua en el emplazamiento de la ciudad, y las alturas escarpadas con varias colinas (Starokyivska, Zamkóvaya, Ščekavica, etc.) aseguran una defensa natural sólida en este lugar. Por otra parte, la desembocadura del río Počaina en el Dniéper constituye un lugar de amarre cómodo para los barcos, además de ser un lugar histórico para atravesar el río Dniéper (según la tradición por allí pasaron los magiares en el siglo IX).

La ciudad de Kyiv después de la cristianización.

A finales del siglo X, el príncipe Volodímír emprende una reconstrucción total de la ciudadela, en relación con la conversión al cristianismo en el año 988. Volodímír derriba la antigua muralla hecha de tierra y maderos, rellena el foso y allana el campo de túmulos de la antigua necrópolis pagana que se ubicaba fuera del recinto amurallado². Sobre el terreno de esta última construirá una gran iglesia dedicada a la Madre de Dios, la *Desyáttinnaya* o "iglesia del Diezmo", además de varios palacios y una nueva muralla defensiva de tierra y maderos, que rodeaba la iglesia, los palacios y los barrios colindantes, en lo que se conoce como "Ciudad de Volodímír"³. A lo largo de la primera mitad del siglo XI, el hijo de Volodímír, Yaroslav el Sabio (1019-1054), amplía la ciudad alta y su reinado se caracteriza por una política de construcción de grandes edificios monumentales y un patrocinio de las artes y las letras, iniciando la conocida como "primera Edad de Oro" de la cultura rusa⁴, y que llegaría hasta la

² TOLOCHKO, Petro P. – "Religious Sites in Kiev During the Reign of Volodimer Sviatoslavich". *Harvard Ukrainian Studies* XI.3/4 (December 1987), pp. 321-322.

³ CALLMER, Johan – "The Archaeology of Kiev to the End of the Urban Phase". *Harvard Ukrainian Studies* XI.3/4 (December 1987), pp. 341-344.

⁴ GONNEAU, Pierre – "Le premier âge d'or: début du XI^e siècle – début du XIII^e siècle". In DURAND, Jannic et al. (dir.) – *Sainte Russie: L'art russe des origines à Pierre le Grand*. Paris: Musée du Louvre Éditions,

invasión de los tártaros-mongoles a en la primera mitad del siglo XIII. Sin embargo, el esplendor de Kyiv decae tras la muerte de Yaroslav en 1054 debido al auge y rivalidad de principados vecinos. A pesar del nuevo impulso que da a la ciudad Volodímir II Monómaco (1113-1125) a principios del siglo XII, Kyiv nunca volverá a recuperar su antiguo esplendor. De hecho, en la segunda mitad del siglo XII, la capital del principado fue trasladada a la ciudad de Vladímir por Andrei Bogoliubsky (1157-1174).

Yaroslav el Sabio mandó construir la gran catedral de Santa Sofía (1037), el palacio arzobispal (o del metropolitano), y una nueva muralla defensiva, también de tierra y maderos, pero con grandes puertas monumentales de piedra, entre las que destaca la llamada “Puerta de Oro”. Todo esto muestra un deseo de imitar a Constantinopla. Una gran calle llevaba desde la Puerta de Oro hacia la plaza de Santa Sofía y luego hacia la “Ciudad de Volodímir”. Otra calle perpendicular llevaba desde la Puerta de los Judíos hasta la Puerta de los Polacos, pasando también por Santa Sofía. La ciudad alta estaba ocupada sobre todo por la aristocracia, pero también residían allí otros grupos de población, como por ejemplo la comunidad judía. Sin embargo, también se han encontrado grandes casas aristocráticas en la ciudad baja, en el barrio del Podol.

La ciudad baja o Podol estaba dedicada a la actividad artesanal y comercial. Allí se encontraba un gran mercado y el puerto fluvial. Las construcciones estaban hechas de troncos de madera y se han conservado relativamente bien gracias a la humedad de la tierra. Mediante las excavaciones arqueológicas, sabemos que la unidad de vivienda típica se componía de edificios hechos de troncos de madera rodeados por una valla o empalizada⁵. Estas propiedades eran rectangulares, y medían por lo general unos 300 m², pero también se han encontrado terrenos más grandes de hasta 800 m². En esta zona se ha descubierto una red de calles cuyo trazado se conservó igual durante toda la época de la Rus’ kievita. Incluso después de las inundaciones, se retomaba el mismo trazado de las calles y los terrenos. La calle principal llevaba a través de la ciudad baja desde la bajada de la colina Starokyivska hasta el mercado. La dendrocronología establece el siglo X como la fecha inicial para el comienzo de la edificación en este barrio, aunque algunas casas se construyeron antes, a finales del siglo IX (887). Los barrios circundantes de Kyiv albergan, o bien monasterios, el más famoso de los cuáles es el monasterio Pechersky o “de las Grutas” que fue un gran centro espiritual de la época, o bien residencias principescas.

En definitiva, Kyiv representa un gran centro económico, político y religioso, en la encrucijada de varias rutas comerciales. Así, 8000 monedas árabes se han

2010, pp. 80-86.

⁵ MEZENTSEV, Volodymyr I. – “The Emergence of the Podil and the Genesis of the City of Kiev: Problems and Dating”. *Harvard Ukrainian Studies* 10.1/2 (June 1986), pp. 48-70.

encontrado tanto en la ciudad como en su región⁶. La tradición de orfebrería kievita atestigua sus raíces orientales, pero también la influencia griega. Las importaciones bizantinas aumentan a partir del siglo X, cuando la Rus' de Kyiv entra a formar parte de la esfera de influencia bizantina tras la cristianización. Por otra parte, la influencia cultural escandinava, muy clara en el siglo X, se va diluyendo progresivamente con la eslavización de la antigua élite guerrera y principesca a lo largo de los siglos X-XI.

En 1240, durante la invasión tártara, la ciudad será completamente destruida. Las excavaciones arqueológicas dan una imagen aterradora. Los edificios son incendiados, a veces con sus habitantes dentro. Los últimos defensores de la ciudad se refugiaron en la iglesia Desyátnnaya, que también fue incendiada antes de hundirse. Después de un largo periodo de decadencia, Kyiv resurgirá nuevamente como una ciudad importante en el siglo XVII.

La conversión introdujo los primeros cambios decisivos. La iglesia del Diezmo (*Desyatinnaya*) dedicada a la Madre de Dios, es el primer monumento de la historia de la arquitectura de la antigua Rus', y el primer templo de piedra. La construcción del edificio, destruido completamente por los mongoles en 1240 y conocido solamente a través de las excavaciones arqueológicas, tuvo lugar entre los años 989 y 996. A falta de tradición, el príncipe Volodímir mandó llamar a maestros bizantinos, tal y como recoge la PVL. Sin embargo, a juzgar por los restos encontrados es posible deducir que intervinieron también maestros de otras zonas de los Balcanes, quizá de Bulgaria o del norte de Grecia⁷. Esto se deduce del hecho de que la planta del templo, si bien en su origen era del tipo de la cruz griega o cúpula sobre cruz, la más extendida a finales del siglo X en Constantinopla, más tarde fue transformada en una basílica (rectangular, con naves terminadas en uno o más ábsides y delimitadas por columnas o pilastras). Esta tipología constructiva más grandiosa y monumental, abandonada en la capital, aún se mantenía en la periferia del imperio: en el norte de Grecia, Macedonia, Bulgaria, Asia Menor o Crimea. Aun así, se trataba de una basílica poco convencional, puesto que la cúpula se apoyaba sobre un transepto (nave transversal) típica de las iglesias en cruz griega o latina, pero no en las basílicas. Además tendría tres ábsides, algo que sí es compatible con las basílicas, y el edificio se completaría con las estructuras anexas habituales: nártex (vestíbulo interior), exonártex (pórtico exterior), atrio y galerías exteriores, así como con edificios complementarios, formando un conjunto único en su género sólo comparable a los edificios del Primer Imperio Búlgaro encontrados en su antigua capital Pliska. Ya en la iglesia del Diezmo se encontraría el aspecto exterior típico de las construcciones de la Rus' de Kyiv: capas horizontales de ladrillo

⁶ IVAKIN, Gleb Y. – “Kiev et l'espace méditerranéen au X^e siècle”. In DURAND, Jannic *et al.* (dir.) – *Sainte Russie: L'art russe des origines à Pierre le Grand*. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010, pp. 42-45.

⁷ IOANNISSIAN, Oleg M. – “L'architecture pré-mongole”. In DURAND, Jannic *et al.* (dir.) – *Sainte Russie: L'art russe des origines à Pierre le Grand*. Paris: Musée du Louvre Éditions, 2010, pp. 87-98.

separadas por anchas capas de mortero de color rosáceo, que daban a las fachadas una apariencia a franjas. En el siglo siguiente esta técnica será característica también en la arquitectura bizantina, y se ha hablado de una influencia inversa de la Rus' en Bizancio. La iglesia *Desyatinnaya* destaca también por su rica decoración, que incluía mosaicos y frescos, fragmentos de los cuáles se han encontrado entre las ruinas. Al igual que los templos bizantinos, la iglesia del Diezmo utiliza el mármol, que sería importado de Bizancio o de las posesiones bizantinas en el mar Negro. Del mismo modo, los suelos estaban decorados lujosamente, tomando la forma de una alfombra o de mosaico que combinaba fragmentos de mármol y de cerámica. Al mismo tiempo, un palacio se erigió junto a la iglesia, del que desgraciadamente no ha quedado mucho. Sus dimensiones respondían a las ambiciones del príncipe Volodímir de edificar un conjunto grandioso que pudiera equipararse a los palacios imperiales de Constantinopla. Sin embargo, los restos descubiertos no tienen tantas semejanzas con la arquitectura de la capital bizantina, sino más bien con los palacios de otros estados eslavos contemporáneos: el Imperio Búlgaro y sus capitales Pliska y Preslav, y sobre todo, la Gran Moravia. Estas construcciones, completadas por fortificaciones de tierra y madera y por una puerta monumental de ladrillo, se detuvieron bruscamente tras la muerte de Volodímir por un periodo de 20 años, o al menos, no se ha encontrado ningún resto que haga pensar lo contrario. Una explicación posible es que los maestros constructores bizantinos contratados por Volodímir abandonaron Kyiv tras su muerte y no fueron remplazados por otros.

Desde la iglesia *Desyatinnaya* hay un vacío en nuestro conocimiento del arte kievita de cerca de medio siglo, hasta la intensa actividad constructora de finales de los años 1030 bajo el reinado de Yaroslav el Sabio. Comenzada a construir hacia el año 1037, la catedral de Santa Sofía, dedicada a la Sabiduría de Dios, es uno de los monumentos más importantes y más representativos no sólo del arte medieval eslavo oriental, sino del arte bizantino en su conjunto, siendo equiparable a joyas de la arquitectura bizantina como los monasterios de Daphní o de Hosios Lukas. A pesar de las modificaciones posteriores, este templo responde a los criterios bizantinos clásicos de elevación interior y de la decoración exterior de las iglesias, en función de la planta en cruz inscrita y el empleo de cúpulas. La técnica de construcción combina el ladrillo y la piedra, una característica de la arquitectura de Constantinopla que perdurará en el territorio de la Rus', incluyendo también capas de mortero. Además, el interior está decorado tanto con mosaicos como con frescos, así como con mármol, al igual que las iglesias de la capital bizantina. El hecho de incluir mosaicos y frescos no es muy corriente en los templos bizantinos, pero también se da de manera excepcional, por ejemplo, en el monasterio de Hosios Lukas. Sin embargo, presenta unos rasgos muy característicos que no tienen paralelismo en ningún otro templo bizantino. La amplitud del espacio y las dimensiones son poco frecuentes: cinco naves, rodeadas de

galerías dobles, inscritas en un rectángulo de unos 55 metros por 42 metros, con una anchura desproporcionada para la longitud de las naves. No hay por tanto ningún rastro de la forma longitudinal de la basílica, que veíamos en otros templos anteriores. Por el contrario, en la catedral de Santa Sofía de Kyiv la sensación de grandeza no se realiza mediante la longitud de las naves, sino mediante las cuidadas proporciones y la planta del edificio fuertemente centralizada, que dirige la mirada del visitante hacia arriba más que a lo largo. Esta centralización se refuerza con la mayor anchura de los transeptos y la nave central, que aparecen cortados por columnas con arcos igual que en la catedral de la Transfiguración de Chernígov, pero que a diferencia de esta última, se erigen una nave más atrás y no en la central, preservando así la forma de la cruz griega alrededor de la cúpula central. Además, inmensas tribunas ocupan más de la mitad del espacio interior, formando al oeste una amplia logia reservada para que el príncipe asistiera a la liturgia, pero también para recibir a los embajadores y como lugar de reunión del consejo principesco. No por casualidad, estas tribunas eran denominadas en las fuentes como *polaty* o *palaty*, término tomado del latín *palatium* “palacio”. No se encuentra nada parecido en la arquitectura de Constantinopla. Para acceder a las tribunas se construirán dos escaleras monumentales a ambos lados de la fachada occidental, que se convertirán en uno de los rasgos distintivos de la arquitectura kievita. Por otra parte, en el exterior destacan las igualmente excepcionales trece cúpulas que coronaban el edificio, estando tan agrupadas y sobre tambores inusualmente altos, que conferían al templo una composición piramidal ascendente desconocida en Bizancio. Esta piramidalidad era potenciada por los tejados a distintos niveles de las galerías y las naves, cuyos arcos presentaban una altura en progresión que era apreciable desde fuera del edificio. Este efecto, ajeno a la práctica bizantina de la época, tendrá una gran repercusión y éxito en la arquitectura rusa medieval tardía. Y era aumentado además en el exterior por la técnica de construcción que combinaba ladrillos y piedra con mortero (dando una impresión de policromía), y por las hileras de nichos ciegos en la fachada oriental de los ábsides, algo que tiene en común con las iglesias de Serbia y Bulgaria. La verticalidad del templo se explica también por la presencia de las tribunas en el interior, que a su vez se elevaban hacia las galerías exteriores con el fin de abrirse a la luz. Las cúpulas, igualmente elevadas, se multiplican para inundar el edificio de luz a través de las ventanas de sus tambores, que son cada vez más altas en cada nivel. No era posible, como en las pequeñas iglesias bizantinas de hacer reposar las cúpulas sobre columnas redondas sencillas, sino que hacen falta poderosos pilares reforzados por pilastras adosadas, que permiten sostener el peso de los grandes arcos. Sobre la decoración de los excepcionales mosaicos y los frescos ya hablaremos en el tema dedicado a la pintura rusa antigua. De las obras de Santa Sofía de Kyiv se beneficiaron otros templos de la capital: las hoy desaparecidas iglesias de San Jorge y Santa Irene, construidas por Yaroslav. Pero, además, estas obras tuvieron

otra importante consecuencia, y es que supusieron la formación de discípulos por los maestros griegos y la aparición entre ellos de maestros locales capaces a su vez de enseñar.

Una vez terminada la catedral de la Transfiguración de Chernígov, así como las dos Santas Sofías de Nóvgorod y Pólotsk, los maestros constructores debieron regresar a Kyiv, puesto que la capital se beneficia desde ese momento y hasta finales del siglo XI de una especie de monopolio en lo que a las edificaciones monumentales se refiere. Entonces es cuando se erige la iglesia abacial de la Dormición del monasterio de las Grutas (Pečerskij), cuya construcción se emprendió en el año 1073 y se terminó en 1077, y que hoy está reconstruida prácticamente en su totalidad. La iglesia se ubicaba en el centro del monasterio más ilustre de toda la Rus' anterior a la invasión de los mongoles, fundado por el monje Hilarión en 1051, y donde las cuevas de ascetas y penitentes habían sido rápidamente integradas dentro del extenso complejo monástico. En tanto que iglesia abacial, la Dormición había recibido formas relativamente simples. Era una iglesia de una sóla cúpula sobre una cruz griega en la que se apreciaba nuevamente la intervención de maestros bizantinos. Sin embargo, los seis grandes pilares de la nave junto con un nártex que le daban un aire de basílica la distinguían de otras iglesias de la época. Este tipo se convertirá en canónico, y varios edificios lo retomarán, siendo del modelo estándar para las iglesias de tamaño medio. Es el caso principalmente de la primera iglesia edificada sobre la tumba de los santos Borís y Gleb en la ciudad de Vyšgorod en 1072, así como de la iglesia de San Miguel del monasterio principesco del pueblo de Vydubyči cercano a Kyiv, al sur del monasterio de las Cuevas, parcialmente conservada (1070-1088). Al mismo género pertenecía la iglesia del monasterio de San Miguel de las Cúpulas Doradas (Zlatokhvernij) de Kyiv, identificado por algunos autores con el monasterio anterior de San Demetrio. Construida entre los años 1108 y 1113, su iglesia fue reformada varias veces hasta ser demolida por las autoridades de Kyiv en el año 1934, aunque ha sido reconstruida recientemente. Afortunadamente, algunos historiadores del arte consiguieron salvar sus espléndidos mosaicos, restos del único ciclo pictórico en mosaico además del existente en la catedral de Santa Sofía de Kyiv, e igual que en esta última, los mosaicos se combinan con frescos.

En definitiva, vemos cómo al igual que en la Europa occidental, en la Europa oriental las tareas de construcción de grandes monumentos religiosos eran llevadas a cabo por cuadrillas de obreros y maestros constructores que iban itinerantes de una región a otra y de ciudad en ciudad atendiendo las peticiones de los príncipes o las autoridades eclesiásticas⁸.

⁸ OUSTERHOUT, Robert – *Master Builders of Byzantium*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008, pp. 39-57.

La ciudad de Kyiv como centro de peregrinación medieval.

Ya desde sus orígenes como ciudad cristiana a finales del siglo X Kyiv se convirtió en un centro de peregrinación. Lo que no es tan conocido es que el objeto de veneración y de atracción de fieles fueron las reliquias de un papa de Roma: Clemente, el tercer obispo de Roma después de San Pedro.

De hecho, las reliquias de San Clemente de Roma fueron las reliquias mejor aprovechadas de toda la historia de la cristianización de los eslavos. En primer lugar, en la *Vita Constantini*⁹ se nos cuenta cómo en 861 Constantino el Filósofo (Constantino-Cirilo) supuestamente redescubrió las reliquias del santo romano en una isla frente a la costa de Quersoneso, en la moderna península de Crimea. La traslación de dichas reliquias a Roma siete años después le valdrían a Constantino-Cirilo la bendición del papa a su misión evangelizadora en la Gran Moravia (863-869), incluyendo su traducción de textos litúrgicos del griego al antiguo eslavo.

Y en segundo lugar, en el *Relato de los años pasados* se recoge que en 988 el príncipe kievita Volodímir fue bautizado en la misma ciudad de Quersoneso, tomando consigo de vuelta a Kyiv las reliquias de San Clemente (algunas de las cuales todavía debían quedar) y las de su discípulo Febo¹⁰. Estas reliquias fueron conservadas en el primer templo cristiano de piedra construido en la Rus' de Kyiv: la mencionada iglesia "del Diezmo", dedicada a la Santa Madre de Dios (*Desyatinnaya*). A principios del siglo XI esta iglesia fue llamada "el templo de San Clemente" por Thietmar de Merseburgo¹¹. Y el papa romano se convirtió en el primer santo patrón y "eterno defensor de la tierra de la Rus'"¹², tal y como se refiere en el *Sermón sobre la restauración de la Iglesia del Diezmo*, cuya composición dataría de los años 60 del siglo XI. De esta forma, las reliquias de San Clemente fueron empleadas por el príncipe Volodímir para dar legitimidad a la nueva religión de estado recientemente adoptada, de manera semejante al emperador Constantino y a su madre la emperatriz Helena con las reliquias de la Santa Cruz, sustituyendo con ellas el culto a los ídolos paganos que él mismo había ordenado erigir en lo alto de la colina Starokyivska tan solo ocho años antes¹³.

⁹ ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio; SANTOS MARINAS, Enrique – *Las vidas de Constantino-Cirilo y Metodio de Tesalónica: las tradiciones oriental y occidental*. Madrid: CSIC, 2022, pp. 88-89.

¹⁰ *Lavrent'evskaja letopis' i suzdal'skaja letopis po akademičeskomu spisku* (= *Polnoe sobranie russkich letopisej*, t. 1). Ed. Efim Fyodorovich Karskij. Leningrad, 1926-1927, repr. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1962, p. 116, 9-12.

¹¹ *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*. Ed. Robert Holtzmann. In *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum germanicarum, nova series*, t. IX, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, pp. 488-489.

¹² BEGUNOV, Jurij – "Russkoe Slovo o čude Klimenta Rimskogo i kirillomefodievskaja tradicija". *Slavia* 43 (1974), pp. 35, 39.

¹³ ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio – *Fuentes para el estudio de la religión eslava precristiana*. Zaragoza: Pórtico, 2017, pp. 253-254.

Además de estas alusiones, la última mención de las reliquias por una crónica eslava oriental se encuentra en la *Crónica Hipaciana*¹⁴ con ocasión de la elección del metropolitano Klim Smoljatič en 1147 sin la bendición del patriarca ecuménico de Constantinopla. Como el profesor Franklin señaló, el obispo Onufrij de Černigov alegó que el sínodo local tenía la autoridad para elegir a su propio metropolitano sobre la base del siguiente argumento: “Nosotros tenemos la cabeza de San Clemente, así como los griegos nombran con la mano de San Juan”¹⁵.

Es de sobra conocida la importancia de las reliquias durante la Edad Media como instrumentos de legitimación para el poder religioso y político, así como para la adopción del cristianismo como la nueva religión de estado. Y los eslavos no fueron una excepción. Por eso, el estudio de los himnos dedicados a las reliquias de los santos puede proporcionarnos un valioso indicio del uso ideológico de las reliquias y del culto a los santos. Por suerte, disponemos de un pequeño testimonio relacionado con el culto a las reliquias de San Clemente en Kyiv.

Concretamente, nos referimos a una versión en eslavo eclesiástico oriental de un canon que conmemora la invención de las reliquias de San Clemente y su consiguiente traslación a la ciudad de Quersoneso. Este himno estaba destinado a ser cantado durante el servicio litúrgico del 30 de enero. Esta fecha es la única festividad en honor de San Clemente que puede encontrarse en el más antiguo calendario kievita incluido en el Evangelio Ostromir (1056-1057). La otra fecha dedicada a este santo romano en el calendario litúrgico ortodoxo, el 25 de noviembre (día de su muerte), no aparece en dicho Evangelio. El canon mencionado se conserva en un manuscrito ruso que data de los siglos XII-XIII. Fue publicado por Mur’janov¹⁶, y poco después por Vereščagin¹⁷. Ambos investigadores coinciden en considerar el canon como la traducción en antiguo eslavo eclesiástico del himno griego original compuesto por Constantino-Cirilo, ninguno de los cuales habría llegado hasta nosotros.

Sabemos de la existencia de dicho canon por Anastasio el Bibliotecario en su carta dirigida al obispo Gauderico de Velletri¹⁸. Según Anastasio, Constantino escribió otras dos obras relacionadas con el mismo acontecimiento, ambas en griego: un

¹⁴ *Ipat’evskaja letopis’*, 2ª ed. (= *Polnoe sobranie russkich letopisej*, t. 2). Ed. Aleksandr Šachmatov. Sanktpeterburg, 1908, repr. Moskva: Izdatel’stvo vostočnoj literatury, 1965, pp. 340-341.

¹⁵ FRANKLIN, Simon – *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus’* (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations: Volume V). Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991, pp. xlvii-xlviii.

¹⁶ MUR’JANOV, Mijail – “Stranicy gimnografii kievskoj Rusi”. In VOMPERSKIJ, Vladimir (red.) – *Tradicii drevnejšej slavyjanskoj pis’mennosti i jazykovaja kul’tura vostočnyh slavyj*. Moskva: Nauka, 1991, pp. 102-108, 129-143.

¹⁷ VEREŠČAGIN, Evgenij – “Vnov’ najdennoe bogoslužebnoe posledovanie obreteniju moščej Klimenta Rimskogo – vozmožnoe poëtičeskoe proizvedenie Kirilla Filosofova”. In *Rossijskaja Akademiya nauk. Institut russkogo jazyka. K XI Meždunarodnomu s’ezdu slavistov v Bratislave*, Moskva: Rossijskaja Akademiya Nauk. Institut russkogo jazyka, 1993, pp. 34-45.

¹⁸ ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio; SANTOS MARINAS, Enrique – *Las vidas de Constantino-Cirilo y Metodio de Tesalónica...*, p. 202.

sermón y una narración histórica. Esta última fue traducida al latín por Anastasio. Sin embargo, rechazó traducir el himno alegando la diferente estructura silábica de las palabras latinas correspondientes. Sea como fuere, ninguna de esas tres obras se ha conservado, ni en griego, ni en su versión latina. Solo la narración y el sermón habrían sobrevivido en un texto en eslavo eclesiástico que, según la mayoría de los investigadores, combinaría ambas obras. Es el *Sermón sobre la traslación de las reliquias del muy glorioso Clemente*¹⁹. Este sermón contiene además algunos fragmentos himnográficos, que fueron cantados por Constantino-Cirilo y sus compañeros durante las distintas etapas de su búsqueda. Estos fragmentos podrían pertenecer al canon original escrito por el misionero bizantino.

Uno de los motivos recurrentes en el canon asociados a San Clemente, además de la fragancia (*blagouchanije*) que exhalaban sus reliquias, es la imagen del santo como una fuente eterna. Dicha imagen se refiere al pasaje bíblico del Éxodo²⁰, según el cual Moisés hizo manar agua de una roca en el desierto con su vara. Por un lado, esta imagen se remonta a un milagro atribuido a San Clemente en su hagiografía, que el santo habría realizado durante su exilio en Quersoneso. Según la leyenda *Passio Sanctis Clementis*, el santo romano encontró una fuente de agua siguiendo a un cordero²¹. Por otro lado, el motivo de la fuente también podría relacionarse con la costumbre de bendecir agua con las reliquias del santo vertiéndola a través del arca de las reliquias, tal y como se atestigua tanto en el *Sermón sobre la Traslación*²², como en el *Sermón sobre la restauración de la Iglesia del Diezmo*²³. De esta forma, podemos confirmar que dicha parte del ritual se preservaba en el culto kievita de las reliquias de San Clemente.

Conclusiones.

Como conclusión podemos decir que el culto a San Clemente y a sus reliquias desempeñó un papel clave en la legitimación del cristianismo como la nueva religión oficial de la Rus' de Kyiv en 988, siendo utilizadas por el príncipe Volodímir I para sustituir el culto precristiano a los ídolos que él mismo había ordenado erigir en lo alto de la colina Starokyivska al subir al trono tan solo ocho años antes²⁴. Asimismo, Volodímir habría reforzado con las reliquias el estatus de la ciudad de Kyiv como centro político y religioso de su reino, recientemente ampliado por sus conquistas

¹⁹ BUTLER, Thomas – “Saint Constantine – Cyril’s «Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome»”. *Cyrrilomethodianum* 17-18 (1993-1994), pp. 15-34.

Éxodo 17, 5-7.

²¹ DELEHAYE, Hippolyte – *Étude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1936, p. 100.

²² BUTLER, Thomas – “Saint Constantine – Cyril’s...”, p. 37.

²³ BEGUNOV, Jurij – “Russkoe Slovo o čude Klimenta Rimskogo...”, pp. 35, 37.

²⁴ Vid. supra nota 13.

territoriales, siendo la sede del primer metropolitano de la Rus' de Kyiv, el griego Teofilacto²⁵, nombrado por el Patriarca de Constantinopla. De esta forma, la presencia de las reliquias de un jerarca eclesiástico como un papa de Roma daría legitimidad a la ciudad de Kyiv como sede de la primacía eclesiástica entre todas las ciudades de la Rus'. Más difícil sería determinar la posible utilización política de las reliquias de un papa de Roma por parte del clero local kievita para marcar diferencias con respecto a la jerarquía constantinopolitana de la que dependían, sobre todo a partir del Cisma de Oriente en el año 1054, año igualmente de la muerte del príncipe Yaroslav el Sabio. Aunque sí que habría pruebas de su utilización en este sentido con ocasión de la elección del metropolitano Klim Smoljatič en 1147 sin la bendición del patriarca ecuménico de Constantinopla. Por último, el culto a San Clemente habría convertido Kyiv en un centro de atracción de peregrinos para recibir el agua bendita por las reliquias del santo, al menos hasta la canonización en 1072 de los primeros santos eslavos orientales, los príncipes Borís y Gleb²⁶. El ritual de la aspersión a través de reliquias se atestigua igualmente en varias iglesias de la Roma medieval²⁷. Por consiguiente, el culto a San Clemente convirtió a Kyiv en el primer centro de peregrinación oficial de la Rus' de Kyiv mucho antes de la canonización e instauración del culto de los primeros santos eslavos orientales, los príncipes Borís y Gleb, en torno a la ciudad de Vyšgorod, en 1072, que acabarían sustituyendo en importancia y popularidad al culto de San Clemente en Kyiv.

²⁵ PODSKALSKY, Gerhard. – *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*. München: Beck, 1982, pp. 283-284.

²⁶ UKHANOVA, Elena V. – "Kul't sv. Klimenta, papy rimskogo, v istorii vizantejskoj i drevnerusskoj cerkvi IX-1-poloviny XI v.". *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* (=AION – Slavistica) 5 (1997-1998), pp. 505-570.

²⁷ See Anna TIITTANEN in this volume.

As Ordens Militares nas Cidades: *dos sítios às estruturas e aos impactos*

*Luís Filipe Oliveira*¹

Resumo

Não é muito o que se sabe sobre a presença e a acção das ordens militares nas vilas e cidades portuguesas. As investigações sobre os conventos e as casas têm-se sobretudo preocupado com a propriedade, ou com os direitos e jurisdições, não tanto com as formas daquela presença, menos ainda com a inserção delas nos tecidos urbanos. Não se pretende colmatar a lacuna, mas apenas organizar o inquérito, discutindo perspectivas e recenseando os dados sobre a localização, a estrutura e o impacto das casas das comendas nos espaços urbanos. Recorreu-se, por vezes, a informações de documentos mais tardios, mais ricos e abundantes, por norma indispensáveis para identificar os lugares e reconstituir a dimensão e a arquitectura dos conjuntos edificados, umas vezes desaparecidos, ou muito alterados por transformações de épocas posteriores.

Palavras-chave

Ordens Militares; Comendas urbanas; Topografia; Arquitectura; Urbanismo.

Military orders in cities: from places to structures and their effects.

Abstract

Not much is known about the presence and activity of military orders in Portuguese cities. Research on convents and houses has mainly focused on ownership, rights and jurisdiction, and less on the forms of this presence, and even less on their integration into the urban fabric. The aim is not to fill this gap, but simply to organise the survey, discuss perspectives and collect data on the location, structure and impact of the commanderies on urban spaces. We have sometimes used information from later, richer and more abundant documents, which are usually indispensable for identifying locations and reconstructing the size and architecture of built complexes

¹ Universidade do Algarve / I.E.M.-F.C.S.H.-NOVA.

that have sometimes disappeared or been greatly altered by transformations in later periods.

Keywords

Military Orders; Urban commanderies; Topography; Architecture; Urban fabric.

Não é muito o que se sabe sobre a presença e a acção das ordens militares nas vilas e cidades portuguesas². Nalguns estudos de história urbana, encontram-se, é certo, informações muito úteis, mas estes estão sobretudo preocupados com a propriedade das ordens, ou com os seus direitos e jurisdições, não tanto com as formas concretas dessa presença³. Nada mais significativo nas investigações sobre os conventos das ordens militares, essencialmente analisados pelos contributos destes para a história da Arte e da Arquitectura, menos no que respeita ao modo como eles se inseriam contextos locais e nos tecidos urbanos⁴. Pouco mais se conhece, ainda, sobre a localização e a estrutura das casas das comendas⁵, sobretudo quando estas não se erguiam nas alcáçovas e se distribuíam por outras zonas das cidades. A partir deles, não é fácil obter, portanto, uma visão de conjunto, com que se recupere e valorize a relação das ordens com as cidades.

² Para um panorama antigo, mas ainda útil, onde as ordens militares estão praticamente ausentes, MARQUES, A. H. de Oliveira; GONÇALVES, Iria; ANDRADE, Amélia Aguiar (eds.) – *Atlas de Cidades Medievais Portuguesas*. Lisboa: INIC, 1990. Para um balanço posterior, sem que as ordens tenham maior destaque, mas com os desenvolvimentos historiográficos mais recentes, ANDRADE, Amélia Aguiar; COSTA, Adelaide Millán – “Medieval Portuguese Towns: the difficult affirmation of a historiographical topic”. In MATTOSSO, José (dir.) – *The Historiography Of Medieval Portugal c. 1950-2010*. Lisboa: IEM, 2011, pp. 283-301.

³ Entre outros, ANDRADE, Amélia Aguiar – *Um Espaço Urbano Medieval: Ponte de Lima*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, pp. 114-115; BEIRANTE, Maria Ângela – *Évora na Idade Média*. Lisboa: JNICT, 1995, pp. 81-83; CONDE, Manuel Sílvio – *Tomar Medieval. O espaço e os homens*. Cascais: Patrimonia, 1996, pp. 162-178; PEREIRA, Maria Teresa – *Alcácer do Sal na Idade Média*. Lisboa: Colibri, 2000, pp. 173-176, 206-222.

⁴ RODRIGUES, Jorge Rodrigues; PEREIRA, Paulo – *Santa Maria de Flor da Rosa. Um Estudo de História de Arte*, Crato, 1986; MACEDO, José António – *Mosteiro de S. Bento de Avis. Bases para uma proposta de Recuperação*. 2 vols, Évora: Universidade de Évora, 1995. Tese de mestrado; COSTA, Paula Pinto; ROSAS, Lúcia – *Leça do Bailio no tempo dos Cavaleiros do Hospital*. Lisboa: Inapa, 2001; PEREIRA, Maria Teresa – “O Convento da Ordem de Santiago em Alcácer do Sal”. In *1º Encontro de História do Alentejo Litoral: Atas*. Sines: Centro Cultural, 2009, pp. 142-155; FERNANDES, Isabel Cristina – “Os conventos da Ordem de Santiago em Palmela”. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) – *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente, Actas do V Encontro sobre Ordens Militares (15 a 18 de Fevereiro de 2006)*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 2009, p. 583-633.

⁵ Uma síntese recente pouco adianta sobre as casas das comendas, COSTA, Paula Pinto – *Templários em Portugal. Homens de religião e de guerra*. Barcarena: Manuscrito, 2019, pp. 220-223. Os trabalhos académicos têm insistido no inventário do património e das comendas, só raro identificando os centros destas, ou distinguindo-os doutras construções, FERNANDES, Maria Cristina Fernandes – *A Ordem do Templo em Portugal das origens à extinção*. Porto: Universidade do Porto, 2009. Tese de Doutoramento, pp. 79-119.; NOBRE, Rui Manuel Figueiredo – *A Ordem do Templo em Portugal: Homens, Património e Poderes*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2021. Tese de doutoramento, pp. 206-352, e, sobretudo, pp. 416-437.

Trata-se, contudo, de um tema muito recente, mesmo entre os especialistas, facto que ajuda a explicar o desinteresse doutros investigadores. Apesar de alguns apontamentos anteriores⁶, foi apenas consagrado num dicionário especializado de ordens militares, em 2009, quando se insistiu na necessidade não só de afastar os preconceitos sobre a ruralidade das ordens, mas também de estudar as suas casas nas cidades e a participação destas na economia urbana⁷. Este campo de pesquisa consolidar-se-ia por esses anos, com colóquios que resgataram a história urbana das ordens e que as valorizaram como uma forma de vida religiosa bem adaptada à vida nas cidades, às trocas e à circulação de homens e de recursos⁸. As ordens militares ganhavam, assim, direito de cidadania plena na história da atração das ordens religiosas pelas cidades. Como depois delas, os mendicantes.

Esta renovação historiográfica também se fez sentir em Portugal. O tema não era, em rigor, uma novidade absoluta. A relevância da relação com as cidades era conhecida, em particular no que dizia respeito ao recrutamento dos freires⁹, e já se havia igualmente sublinhado a proximidade cultural entre os homens das ordens e as elites urbanas, mais decisiva até meados do século XIV¹⁰. Mas se havia indícios da sua importância¹¹, o assunto estava por explorar, quer para a maior parte das vilas fundadas pelas ordens, quer para as outras cidades do reino. Para promover essa investigação, organizou-se em 2014 um encontro em Palmela, cujos resultados trouxeram uma primeira aproximação à história urbana das ordens militares¹². Como nessa altura se sublinhou, o panorama ficou necessariamente incompleto, quase se reduzindo às vilas do senhorio das ordens e sem considerar a presença destas nos

⁶ DEMURGER, Alain – “Les Templiers à Auxerre (XII^e-XIII^e siècles)”. In BOUCHERON, Patrick; CHIFFOLEAU, Jacques (eds.) – *Religion et Sociétés Urbaines au Moyen Âge. Études offertes à J-L Bigot*, Paris: Sorbonne, 2000, pp. 303-312; BORCHARDT, Karl – “Urban Commanderies in Germany”. In LUTTRELL, Anthony; PRESSOURYE, Léon (eds.) – *La Commanderie. Institution des ordres militaires dans l'Occident médiéval*. Paris: CTHS, 2002, pp. 297-303; GUTIÉRREZ MILLÁN, Maria – “La acción de las Órdenes Militares en la Configuración Urbana de Salamanca: Tercera Repoblación o Repoblación Interior”. *Studia Historica - Hª Medieval* 22 (2004), pp. 57-89; CARRAZ, Damien – *L'Ordre du Temple dans la Basse Vallée du Rhône (1124-1312). Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*. Lyon: PUL, 2005, pp. 255-283.

⁷ DEMURGER, Alain – “Histoire de l'historiographie des ordres religieux-militaires de 1500 à nos jours”. In BERIOU, Nicole; JOSSERAND, Philippe (eds.) – *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009, pp. 22-46, aqui pp. 37-39. Também as entradas para «Ville», «Villeneuve» e «Lotissement».

⁸ *Les ordres religieux militaires dans le Midi (XII^e-XIV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux* 41 (2006); *Moines et religieux dans la ville (XII^e-XIV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux* 44 (2009); CARRAZ, Damien (ed.) – *Les Ordres Militaires dans la Ville Médiévale (1100-1350)*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Balise-Pascal, 2013.

⁹ OLIVEIRA, Luís Filipe – *A Coroa, os Mestres e os Comendadores: As Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*. Faro: Universidade do Algarve, 2009, pp. 59-62, 169-201.

¹⁰ OLIVEIRA, Luís Filipe – “Em torno da sociologia das Ordens Militares na Idade Média”, *Revista Portuguesa de História* 44 (2013), pp. 59-78, aqui pp. 65-69.

¹¹ Para a estrutura e a arquitetura das casas rurais e urbanas, OLIVEIRA, Luís Filipe – “Dos Castelos às Ordens Militares: Os espaços da vida religiosa e comunitária”. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) – *Castelos das Ordens Militares. Actas de Encontro Internacional*. Lisboa: DGPC, 2013, vol. II, pp. 389-408, em particular as pp. 396-397.

¹² OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *As Comendas Urbanas das Ordens Militares*. Lisboa: Colibri, 2016.

principais núcleos urbanos do reino.

As observações seguintes não pretendem colmatar esta lacuna. Destinam-se apenas a alargar o inquérito, recenseando e sistematizando os dados conhecidos sobre a localização, a estrutura e o impacto das casas das comendas nos espaços urbanos. Sempre que isso foi possível, juntaram-se-lhes informações extraídas de documentos mais tardios, mais ricos e abundantes, por norma indispensáveis para identificar os lugares e reconstituir a dimensão e a fisionomia dos conjuntos edificados, por vezes já desaparecidos, ou muito alterados por transformações de épocas posteriores. Desta forma, espera-se poder construir um panorama mais compreensivo, a partir do qual se possam reconhecer os motivos e as estratégias de implantação das ordens, ou pelo menos as tendências que as definiam. Mas que permita estimular igualmente o interesse pelo tema, e, sobretudo, novos trabalhos de outros investigadores.

1. Localizações.

Nas maiores cidades do reino, em regra controladas pela Coroa, não era raro que as casas das ordens se situassem no interior das cercas. Assim em Coimbra, onde o Templo tinha uma *domus* dos freires, mais três outras moradas para os seus mouros, segundo notícia de 1220¹³. Outro tanto em Santarém. Se o Templo ocupara a alcáçova após a conquista¹⁴, o Hospital alojara-se em torno da porta do Alporão, talvez desde 1180¹⁵, enquanto os freires de Santiago eram beneficiados, em 1193, com a doação de umas casas numa das torres da alcáçova¹⁶. O panorama era ainda mais claro em Lisboa, dada a sua concentração na freguesia de Santiago, junto às portas do Sol. Segundo uma inquirição de 1220, estavam aí as *bonas casas* de Avis, tal como as *casas cum suo currale* do Templo, ou as *domos cum capella sua* da Ordem do Hospital, com

¹³ A inquirição de 1220 em Coimbra, mas com data de 1248, foi publicada por GOMES, Saul António, “As ordens militares e Coimbra medieval: tópicos e documentos para um estudo”. In FERNANDES, Isabel Cristina – *Ordens Militares. Guerra, Religião, Poder e Cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares*. Palmela: Colibri, 1999, vol. II, p. 64, doc. nº 11. O Projecto *Regnum Regnis* publicou nova edição destas actas, disponível em <https://iem.fcsh.unl.pt/bases-de-dados/>. A identificação daquelas casas como a sede da comenda não é totalmente segura. Se os dois freires foram claros ao declarar que moravam nas casas do Templo na cidade, numa notícia de 1200 sobre contenda de Santa Cruz com a Ordem (GOMES, Saul António, “As ordens militares e Coimbra”, p. 60, doc. nº 7), mencionaram-se outras casas em Monte Rubeo, onde os freires moravam, com latrinas, um pombal e terrenos anexos. Talvez este fosse um centro de exploração agrícola na periferia da cidade.

¹⁴ Para a presença e a construção da igreja da Alcáçova, *Portvgaliae Monvmenta Historica. Inscriptiones: Corpvs Epigraphicvm Portvgalensium. Pars Prima: IX-XII Saecvla*. ed. de Mário Jorge Barroca, traduções de Manuel Ramos, Lisboa: Academia das Ciências, 2017, nº 116, pp. 293-299.

¹⁵ VIANA, Mário – *Espaço e Povoamento numa vila portuguesa (Santarém, 1157-1350)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2007, p. 86 e nt. 155. Como notou este autor, o facto de a igreja de S. João não ter esatuto paroquial, reforça a sua identificação como capela privada, anexa à casa do Hospital.

¹⁶ VIANA, Mário – *Espaço e Povoamento...*, p. 65; CUNHA, Mário Sousa – *As Origens da Ordem de Santiago: 1170/1327*. Lisboa: Colibri, 2015, pp. 48-49, 51-52.

as duas últimas circundadas por outras moradas que lhes pertenciam¹⁷. Os freires de Santiago também possuíam na mesma data umas *bonas casas* dentro da cerca, mas sitas na freguesia de S. João da Praça¹⁸, talvez junto à porta homónima e não longe do cais da Flandres¹⁹.

Mas esta preferência repetia-se noutros núcleos urbanos. Como em Évora e em Elvas. Na primeira delas, os freires de Évora-Avis haviam-se instalado no alcácer velho²⁰, espaço onde possuíam, por finais do século XII, uma capela dedicada a S. Miguel e uma albergaria²¹, aberta a pobres, a peregrinos e a cativos em fuga de terra de mouros²². Por esta época, já os templários tinham nela uma *domos*, cedida por Afonso Henriques, que diplomas posteriores situam na antiga rua da Selaria, a qual era um dos eixos de entrada na cidade velha²³. Situação análoga em Elvas, com os freires de Avis estabelecidos junto a S. Maria da Alcáçova²⁴, ao passo que a casa do Templo ficava sobre uma das portas da alcáçova islâmica, depois rebaptizada com o nome daquela milícia²⁵. Não se conhece a localização exacta das *domos de morada* que Afonso III entregou à Ordem de Santiago em Tavira. Mas como estas haviam sido do governador almóada e estavam partilhadas à data com o bispo de Silves²⁶, era pouco provável que não ficassem no interior da cerca.

A opção pelos centros muralhados não se restringia, contudo, às terras de conquista e às cidades do Sul. Na Guarda, onde o Hospital era padroeiro da igreja

¹⁷ A inquirição de 1220 em Lisboa está igualmente disponível em <https://iem.fcsh.unl.pt/bases-de-dados/>. Foi publicada por VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares em Lisboa, Sintra e Torres Vedras, segundo uma inquirição do reinado de Afonso II”. In FERNANDES, Isabel Cristina (ed.) – *Ordens Militares. Guerra, Religião, Poder*. 2º vol., pp. 119, 121.

¹⁸ VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares...”, pp. 113, 121. Por lapso, o autor localizou estas casas na freguesia de Santiago.

¹⁹ Para a localização das casas de Santiago e do cais da Flandres, SILVA, Augusto Vieira da – *A Cêrca Moura de Lisboa. Estudo histórico e descritivo*. 3ª ed., Lisboa: CML, 1987, pp. 135-136.

²⁰ Por todos, SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico*. 3ª ed. revista, Lisboa: Horizonte, 2016, pp. 487-491.

²¹ TAROUCA, Carlos Silva – “As Origens dos Cavaleiros de Évora (Avis) segundo as Cartas do Arquivo da Sé de Évora”, *A Cidade de Évora* 5, 13-14, (1947), pp. 30-31, doc. nº 2. O diploma não tem data expressa, mas deve ser de 1200, ou de 1201, como sugeriu VILAR, Hermínia – *As Dimensões de um Poder. A Diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1999 pp. 256-257.

²² O facto atesta-se por bula de 12 de Maio de 1204, *Bulário Português. Inocêncio III (1198-1216)*, ed. de Avelino Jesus da Costa, Maria Alegria Marques. Coimbra: INIC, 1989, nº 201, pp.

²³ BEIRANTE, Maria Ângela; DIAS, João Alves – “O património urbano da Ordem de Cristo em Évora no início do século XVI”. In *Estudos de Arte e História. Homenagem a Artur Nobre de Gusmão*. Lisboa: Vega, 1995, pp. 61-79, aqui pp. 61-62.

²⁴ A comenda terá sido organizada após a doação régia dessa igreja, em 1303, sem se conhecerem comendadores antes dessa data, embora a milícia estivesse herdada na vila desde o século XIII, VILAR, Hermínia – *As Dimensões de um Poder...*, pp. 248, 251; OLIVEIRA, Luís Filipe – *A Coroa, os Mestres e os Comendadores...*, pp. 290, 387.

²⁵ CORREIA, Fernando Branco – *Elvas na Idade Média*. Lisboa: Colibri, 2013, pp. 108-111. Para as casas, *Tombos da Ordem de Cristo: I comendas a sul do Tejo*, ed. Iria Gonçalves, Lisboa: CEH-Nova de Lisboa, 2002, pp. 161-162.

²⁶ *Chancelaria de D. Afonso III. Livro I*, ed. Leontina Ventura, António Resende de Oliveira, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006, vol. 2, nº 720, p. 297-298.

de S. Maria do Mercado, por doação régia de Abril de 1297²⁷, detinha este quatro portais de casas da morada dos freires naquela praça, depois dotados de balcões com colunatas²⁸. Em Ponte de Lima, o Templo, mas sobretudo o Hospital, possuíam vários prédios urbanos²⁹, mas nada indica que fossem parte de comendas com a sede na vila. Tal como dá fé a inquirição de 1412, eram bens de rendimento, à data emprazados a vários foreiros³⁰, provavelmente anexos às comendas de Santa Marta e de Rio Frio, esta do Templo, aquela do Hospital, tal como se registou em certas passagens daquele diploma³¹. Pelo contrário, a casa da comenda do Templo em Braga, uma das mais antigas e já atestada por meados do XII³², estava por certo no interior da cidade, junto à porta de Santiago. Disso dá conta o tombo de 1504 da Ordem de Cristo, que a apresenta como uma *morada de casas sobradadas*, mesmo se à data esta tivesse perdido a função anterior e fosse somente mais um imóvel da comenda de Rio Frio³³. Mas que se distinguia dos outros prédios, tanto pela forma como era descrito e pela sua localização, como pelas várias dependências que lhe andavam anexadas.

Não se conhece a origem da maior parte das casas comendas, nem o modo como elas entraram no património das milícias. A avaliar pelos casos de Santarém, de Évora, de Tavira, ou da Guarda, não é todo impossível que algumas tivessem sido obtidas por doação dos monarcas. Mas o fenómeno não pode generalizar-se e há que admitir, pelo menos, a ausência de oposições significativas à instalação dos freires nos centros das cidades, quer estas viessem das autoridades eclesiásticas, quer dos poderes e das elites locais³⁴. Se a presença das ordens agradava a todos, ou à maior parte, pelo menos, ela trazia algumas vantagens. A par da associação a Cristo e a Jerusalém, ou a quem combatia os muçulmanos, as suas casas eram lugares de culto e de assistência aos necessitados³⁵, sempre mais abundantes nas cidades. Talvez mais decisivo, em

²⁷ *Livro dos Forais, Escripturas, Doações, Privilégios e Inquirições*, ed. de José da Cunha Saraiva. 3 vols., Lisboa: Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, vol. I, nº 4, pp. 20-21.

²⁸ PEREIRA, Daniela Nunes – “O Conceito de praça na cidade da Guarda entre a Idade Média e a Época Moderna”. *Promontoria. Revista do Departamento de História, Arqueologia e Patrimónioda Universidade do Algarve* 6 (2008), pp. 325-350, aqui pp. 337-338.

²⁹ ANDRADE, Amélia Aguiar – *Um Espaço Urbano Medieval...*, pp. 114-115, 133, 217, 234. As últimas duas referências respeitam aos prédios do Templo.

³⁰ ANDRADE, Amélia Aguiar – *Um Espaço Urbano Medieval...*, pp. 201, 207, 209-210, 216-217.

³¹ ANDRADE, Amélia Aguiar – *Um Espaço Urbano Medieval...*, pp. 207, 209, 234, 236

³² OLIVEIRA, Luís Filipe – “L’Ordre du Temple au Portugal (XIIe-XIIIe siècles)”. In BAUDIN, Arnaud; JOSSERAND, Philippe, (eds.) – *D’Orient en Occident. Les templiers, des origines à la fin du XII^e s.* Gent: Snoeck, 2023, pp. 270-283, aqui p. 271 e nt. 19.

³³ *Tombo da Ordem de Cristo: IV Comendas do Noroeste*. ed. Iria Gonçalves, Lisboa: CEH-Nova de Lisboa, 2008, pp. 131-132.

³⁴ Para a importância do apoio e da oposição dos bispos e das autoridades locais na instalação das milícias nos centros históricos, BESSEY, Valérie – “L’Implantation du Temple et de l’Hôpital dans les villes du Nord du Royaume de France”. In CARRAZ, Damien – *Les Ordres Militaires dans La Ville*, pp. 97-112, aqui pp. 101-102, 107; BELLOMO, Elena – “The Temple, the Hospital and the Towns of North and Central Italy”. In CARRAZ, Damien – *Les Ordres Militaires dans La Ville...*, pp. 159-170, aqui pp. 161-164. Para exemplos portugueses desses apoios, NOBRE, Rui – *A Ordem do Templo em Portugal...*, pp. 213-215, 236, 292, 296, 337.

³⁵ Além das capelas de Lisboa e de Évora e da albergaria desta cidade, já mencionadas, adiante se fará

particular nos primeiros tempos, era o apoio que eles podiam dar em tempos de guerra, ou de cerco prolongado. O facto é sugerido, pelo menos, pela localização sistemática das suas casas nas alcáçovas, ou junto das portas das muralhas, que eram, em regra, os pontos mais fracos destas³⁶. Tal como adiante se verá, boa parte delas estava adossada às muralhas, ou integrava mesmo uma das torres destas, assim assumindo uma clara função militar.

Esta localização privilegiada às portas das cidades trazia-lhes, por outro lado, benefícios apreciáveis. Por serem locais de comércio e de comunicação³⁷, estavam as casas bem situadas para receber e difundir notícias, ou para recolher esmolas e acolher pobres, viajantes e peregrinos. Facilitava-lhes igualmente o transporte e a arrecadação das suas rendas, o despacho de homens e de recursos para outros destinos, ou a participação directa nas trocas. De todas estas actividades não há, infelizmente, muitos indícios, embora a vizinhança da casa de Santiago em Lisboa à ribeira e ao porto aponte nesse sentido³⁸. A inquirição de 1220 dá testemunho, no entanto, da adaptação das ordens à economia urbana, em particular para Lisboa, menos para Coimbra. Se nesta última o Templo e o Hospital eram proprietários de cinco tendas e de um forno³⁹, na outra este património era mais rico e diversificado. As tendas não eram mais de quatro – três do Templo, uma do Hospital –, mas estavam na companhia de outro forno de pão, de uma adega, de dois lagares de vinho e de três de azeite⁴⁰. A eles juntavam-se várias casas, e, ainda, um terceiro forno de pão e parte nuns banhos da cidade, ambos propriedade dos freires de Santiago⁴¹. Ao contrário das casas das comendas, a maior parte destes imóveis, a começar pelas tendas, situava-se nas freguesias dos arrabaldes, um a oriente e o outro a ocidente da antiga medina⁴². Sinal evidente do interesse por estas zonas mais recentes e mais dinâmicas, ou pelas receitas em géneros e em dinheiro que elas podiam gerar.

menção da ermida de Elvas e da capela da Arruda. O Templo de Braga tinha um hospital anexo desde 1145, OLIVEIRA, Luís Filipe – *A Ordem do Templo em Portugal...*, p. 272 e nt. 22.

³⁶ Para a debilidade e as defesas destas, MONTEIRO, João Gouveia – *Os Castelos Portugueses dos finais da Idade Média: Presença, perfil, conservação, vigilância*. Lisboa: Colibri, 199, pp. 82-87.

³⁷ TRINDADE, Luísa – *Urbanismo na Composição de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2013, pp. 573-6, 580, 597-601.

³⁸ Ora situadas dentro, ora fora das muralhas, a atração das casas pelos portos repetia-se em Setúbal e em muitas outras cidades, como Barcelona e Londres, SILVEIRA, Ana Cláudia – “As casas da comenda mestral de Setúbal”. In OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *Comendas Urbanas*, pp. 65-83; SILVEIRA, Ana Cláudia – *Setúbal, um pólo de poder da Ordem Militar de Santiago no final da Idade Média*. Lisboa: Universidade Nova, 2022. Tese de Doutoramento, pp. 181-197, 269-285; FUGUET SANS, Joan – “La casa del Palau del Temple, de Barcelona”. *Locvs Amoens* 7 (2004), pp. 99-109; NICHOLSON, Helen – “The Military Orders in the Towns of British Isles”. In CARRAZ, Damien (ed.) – *Les Ordres Militaires dans la Ville*, pp. 113-126, aqui pp. 114-116.

³⁹ GOMES, Saul António – “As ordens militares e Coimbra...”, doc. nº 11, p. 64. Também a edição do *Projecto Regnum Regis*, atrás mencionada.

⁴⁰ Além da edição digital do *Projecto Regnum Regis*, VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares”..., pp. 119-120.

⁴¹ VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares...”, p. 121.

⁴² VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares...”, pp. 119-121.

A atração pelos arrabaldes podia mesmo justificar que neles se instalassem as casas das comendas⁴³. As informações nem sempre são claras e seguras, em parte devido à pobreza e à imprecisão das fontes, em parte ao desinteresse que o tema tem merecido. Mas tudo indica que a casa do Templo em Leiria, construída pelos freires antes de 1152, ficava no exterior da muralha da vila⁴⁴, tal como sucedia com a casa do Hospital, atestada esta por meados do século XIV e situada junto à Judiaria⁴⁵. Este apreço pelas periferias repetia-se com a casa do Templo na Covilhã, que se terá erguido, como lembra um diploma de 1207, perto da igreja de S. João de Mártir-in-Colo, num dos eixos de saída da cidade⁴⁶. As *bonas casas* do Templo em Sintra, tal como a inquirição de 1220 as categoriza, localizavam-se certamente no arrabalde, até porque são descritas na companhia de algumas tendas, duas vinhas, uma almoinha e um moinho de água⁴⁷. Bem mais segura era a localização das casas e capela que o Hospital pretendia erguer no arrabalde de Coimbra, junto ao adro de Santa Cruz, iniciativa à qual se opôs o mosteiro por volta de 1200⁴⁸. Ou mesmo da casa da comenda de Aljezur, que era dos freires de Santiago e ficava entre o castelo e a igreja da vila, segundo dá fé uma notícia de meados do século XVI⁴⁹. Não sendo particularmente numerosos, nem às vezes muito seguros, todos eles parecem documentar uma efectiva atracção pelas áreas marginais e pelos grupos sociais que nelas residiam e trabalhavam, por certo aqueles que estavam mais ligados à formação e ao desenvolvimento das cidades.

⁴³ Para a tipologia das localizações, CARRAZ, Damien – *L'Ordre du Temple dans la Basse Vallée du Rhône...*, pp. 259-264; BESSEY, Valérie – “L’Implantation du Temple et de l’Hôpital dans les villes...”, pp. 101-102; CARRAZ, Damien – “Templars and Hospitallers in the Cities of the West and the Latin East (Twelfth to Thirteenth Centuries)”. *Crusades* 12 (2013), pp. 103-120, aqui pp. 107-109.

⁴⁴ GOMES, Saul António – “A presença das ordens militares na região de Leiria (séculos XII-XV)”. In FERNANDES, Isabel Cristina; PACHECO, Paulo (ed.) – *As ordens militares em Portugal e no Sul da Europa. Actas do II Encontro sobre Ordens Militares*. Palmela: Colibri, 1997, pp. 147, 165-166 (doc. n.º 1).

⁴⁵ GOMES, Saul António – “A presença das ordens militares na região de Leiria...”, pp. 159-160.

⁴⁶ VICENTE, Maria da Graça – *Covilhã Medieval: O Espaço e as Gentes (Séculos XII a XV)*. Lisboa: Colibri, 2012, pp. 29, 42.

⁴⁷ VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares”, p. 120. O tombo de 1505 situa-as, aliás, na praça da vila, *Tombo da Ordem de Cristo: VIII Propriedades em Lisboa, Alenquer e Sintra*. ed. Iria Gonçalves, Lisboa: CEH-Nova de Lisboa, 2017, p. 157.

⁴⁸ GOMES, Saul António – “As ordens militares e Coimbra”, doc. n.º 6, pp. 59-60. O autor não valorizou esta referência, contemporânea da oposição de Santa Cruz à instalação dos templários no adro do mosteiro (GOMES, Saul António, “As ordens militares e Coimbra...”, doc. n.º 7, p. 60), obrigados a vender as casas e as tendas que aí tinham pelo preço da compra. O Hospital manter-se-ia no arrabalde de Coimbra, mas a norte da igreja de Santiago, no local da desaparecida igreja de S. João da Freiria, atribuída ao século XII, mas que deve assim datar da centúria seguinte, ROSSA, Walter – *DIVERCIDADE: urbanografia do espaço de Coimbra até ao estabelecimento definitivo da Universidade*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2001. Tese de Doutoramento, p. 287.

⁴⁹ AZEVEDO, Pedro de – “Ruínas prováveis de uma anta, proximo de Aljezur”. *O Archeologo Português* 6 (1901), pp. 167-172, aqui p. 171. A localização periférica desta casa é atestada por uma sentença de Abril de 1395, quando se preferiu o paço do concelho, em prejuízo do paço do comendador, como local onde os pescadores deviam apresentar o pescado, para que este fosse avaliado e dizimado, OLIVEIRA, Luís Filipe; PINTO, Pedro; MARTINS, Diana – *A justiça do Rei, o Concelho e o Comendador de Aljezur (séc. XIV)*. Aljezur: Município de Aljezur, 2022, pp. 22, 33, 45, 48-49.

2. Estruturas.

Se a localização das casas favorecia os contactos e a presença activa dos freires no mundo, que era parte essencial do seu modo de vida, aqueles imóveis tinham que assegurar-lhes, ao mesmo tempo, o recolhimento indispensável à vida religiosa e comunitária. Por pequenas que fossem as comunidades que residiam nelas – e muitas o seriam, por certo⁵⁰ –, não se podia dispensar a sua adaptação aos requisitos da vida monástica. Diversos investigadores têm sublinhado estas características e insistido na semelhança destas casas com pequenos mosteiros, em regra organizadas em torno de um pátio, com poucas aberturas para o exterior, a que se juntava, por vezes, algum elemento de natureza militar⁵¹. Os dados que a seguir se apresentam parecem confirmar estas observações.

Duma ou doutra forma, todas estas casas estavam apartadas do mundo que as envolvia. Era o que acontecia com as casas com *suo curralle* que o templo tinha em Lisboa e que deviam estar delimitadas por uma cerca. Quando foram descritas em 1505, no tombo da Ordem de Cristo, ainda eram uma *morada grande de casas*, então situadas no lugar que diziam a *porta do temple*⁵². Pertencia-lhes um terreiro grande diante das casas e um quintal nas traseiras, partindo o conjunto ao levante pelo muro velho⁵³, quer dizer, pela muralha que deitava para o largo das Portas do Sol. Talvez delas fizesse ainda parte a torre que hoje se reconhece nesse lugar, que apresenta uma cruz gravada em pedra no piso superior (Figs. 1 e 2).

Do outro lado da rua que ia da *cadea pera a porta do sol*, como se lembrara no tombo de 1505, ficavam as casas do Hospital, que pertenciam à comenda de S. Brás⁵⁴. Delas pouco se conhece, além da capela e da parte residencial, mas tinha, ao menos, um cemitério anexo, atestado por uma concessão do bispo de Lisboa, em Novembro de 1200⁵⁵. Também, talvez, um claustro e uma cerca. A existência do primeiro é sugerida pela estrutura que se avista à esquerda da igreja de S. Brás na vista de Lisboa da Biblioteca de Leiden⁵⁶, circunstância de certa forma ratificada por

⁵⁰ Maitas não teriam mais que dois a quatro, ou cinco freires, OLIVEIRA, Luís Filipe – “Dos Castelos às Ordens Militares...”, p. 394.

⁵¹ RUIZ MATEOS, Aurora – *Arquitectura civil de la Orden de Santiago en Extremadura: la Casa de La Encomienda. Su proyeccion en Hispanoamérica*. Badajoz: Diputación Provincial, 1985, pp. 9-13, 279-286; CARRAZ, Damien – *L'Ordre du Temple dans la Basse Vallée du Rhône*, pp. 264-274; CARRAZ, Damien – “Templars and Hospitallers in the Cities...”, pp. 109-110; OLIVEIRA, Luís Filipe – “Dos Castelos às Ordens Militares...”, pp. 396-397.

⁵² *Tombos da Ordem de Cristo: VIII*, p. 12.

⁵³ *Tombos da Ordem de Cristo: VIII*, pp. 12-13.

⁵⁴ FIGUEIREDO, José Anastácio de – *Nova Historia da Militar Ordem de Malta, e dos Senhores Grão-Prieores della em Portugal*. 2ª ed., Lisboa: Of. Simão Thadeo Ferreira, 1800, Parte I, p. 172

⁵⁵ FIGUEIREDO, José Anastácio de – *Nova Historia da Militar Ordem de Malta*, Parte I, pp. 170-171. A epigrafa confirma a existência do cemitério, BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*. 3 vols. Lisboa: FCG- FC Tecnologia, 2000, vol. II - 2, nº 611, pp. 1671-1675.

⁵⁶ Leiden, University Libraries, Digital Collections, COLLBN J29-15-7831-110/30. Consultado em Janeiro de 2024. Disponível em <http://hdl.handle.net/1887.1/item:291802>.

a comenda ter capacidade para acolher as freiras do convento de Chelas, entre 1399 e 1401⁵⁷. Testemunho, de resto, da dimensão dos espaços disponíveis e da menor utilização que a estes se dava naquela época. A presença de uma cerca, ou de um espaço separado, deduz-se da descrição desta casa num tombo de Janeiro de 1591⁵⁸. Ainda que a igreja tivesse a entrada pela rua da cadeia, protegida por um alpendre e onde havia uma sepultura anónima, o conjunto era servido a poente por outra porta, que dava acesso a um pátio rectangular, com uma área superior a 600 m²⁵⁹. Era à volta dele que se erguiam as *casas grandes nobres*, que encostavam às traseiras da igreja e assentavam na muralha a levante e a sul, com o imóvel cerrado a poente por quintais e por construções doutros proprietários⁶⁰. Havia uma cisterna no pátio, com o bocal respectivo, e um altar de pedra adossado à parede da igreja, onde se dizia missa nos dias de S. Brás e de Santa Luzia⁶¹.

O panorama não era diferente nas outras casas, se bem que a informação seja mais escassa. Se nada mais consta das de Avis e de Santiago em Lisboa, a que o Templo tinha em Sintra surge descrita em 1505 como um conjunto compacto de casas e quintais, tendo uma delas um alpendre para a praça da vila e à qual estava associada uma torre *alta e antijgua*⁶². Os aposentos do comendador de Cristo em Évora, que estão identificados com a primeira casa do Templo⁶³, formavam de igual modo um bloco homogéneo, servido por um portal grande, que dava acesso a um pátio interior⁶⁴. Em Elvas, as *casas da hordem* estavam formadas por cinco pisos térreos, mas o acesso destas encontrava-se protegido por um terreiro, com mais de 200 m²⁶⁵, tal como acontecia na comenda de Lisboa. Por acréscimo, tinham uma ermida anexa e estavam situadas num lugar dito a *porta do temple*⁶⁶. As casas da comenda de Santiago em Aljezur constituíam, também, um conjunto apartado – *estão todas sobre si* –, segundo notícia do século XVI⁶⁷. Importa mencionar, por fim, as casas do Templo em Braga, sitas sobre a porta de Santiago e cujo quintal encostava à muralha da cidade em dois dos seus lados, mas que tinham outrossim um terreiro

⁵⁷ ANDRADE, Maria Filomena – *O Mosteiro de Chelas: Uma comunidade feminina na Baixa Idade Média. Património e Gestão*. Lisboa: Patrimonia, 1996, p. 47 e nt. 67.

⁵⁸ ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fls. 18v.-21. Actualmente, com o código de referência: PT/TT/CI-GPC/B/012/0001, que recorda a pertença à Casa do Infantado e ao Priorado do Crato.

⁵⁹ ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fls. 18v.-19. As medidas do pátio foram tiradas em Janeiro de 1594, ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fl. 20.

⁶⁰ ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fls. 19-19v, 20.

⁶¹ ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fl. 20. Além do altar-mor de S. Brás, a igreja tinha outros dois, dedicados a S. Luzia e a S. Águeda, ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fl. 19.

⁶² *Tombos da Ordem de Cristo: VIII*, pp. 157-158.

⁶³ BEIRANTE, Maria Ângela; DIAS, João Alves – “O património urbano da Ordem de Cristo”..., pp. 61-62.

⁶⁴ *Tombos da Ordem de Cristo: I*, pp. 62-63.

⁶⁵ *Tombos da Ordem de Cristo: I*, p. 162.

⁶⁶ *Tombos da Ordem de Cristo: I*, pp. 161-162.

⁶⁷ AZEVEDO, Pedro de – “Ruínas prováveis de uma anta, proximo de Aljezur”..., p. 171.

diante delas, profundo de mais de vinte metros⁶⁸. Porventura suficiente para as isolar de alguma forma do mundo exterior.

3. Impactos.

A maior parte destas casas não era muito grande, nem devia albergar comunidades numerosas, como já ficou anotado. A dimensão dumas e doutras não era, por certo, a única forma de medir o impacto delas nas localidades e haverá mais aspectos a considerar – eram centros de riqueza e de poder, com patrimónios avultados e vários foreiros e dependentes⁶⁹ e podiam assegurar serviços únicos, como a comunicação com outros espaços, que nem sempre estariam disponíveis em todas as povoações. Mas era evidente que grupos pequenos, com dois a três freires, não teriam uma influência muito extensa e decisiva na vida local. Como seria de esperar, mormente quando não estavam associados a uma igreja, ou não tinham uma capela anexa e um capelão residente.

Mas havia excepções, por cá e um pouco por toda a parte⁷⁰. À parte da de Avis, da qual nada consta, as outras casas de Lisboa tinham espaços apreciáveis. Da comenda de S. Brás, com uma pequena comunidade desde finais do século XII⁷¹, já atrás se assinalou o tamanho das áreas e a capacidade para acolher as freiras de Chelas por finais do século XIV⁷². Sucedia outro tanto com as casas do Templo e de Santiago, já que aquelas seriam usadas para reunir os capítulos gerais da Ordem de Cristo de 1321 e de 1326⁷³, celebrando-se nas segundas o capítulo-geral de 1327, que promulgou os Estabelecimentos desse ano⁷⁴. Por outro lado, as moradas do Templo nas alcáçovas de Santarém e de Castelo Branco não eram menores. Foi naquelas que se reuniram, em Novembro de 1319, e também, talvez, em Fevereiro de 1323⁷⁵,

⁶⁸ *Tombos da Ordem de Cristo*: IV, p. 131.

⁶⁹ A inquirição de 1220, com edição digital pelo Projecto *Regnum Regis* e já tantas vezes citada, traz um panorama dos bens em Lisboa e no termo. Também VARGAS, José Manuel – “O património das Ordens Militares”..., pp. 107-114, 119-121.

⁷⁰ Para alguns exemplos, vejam-se as referências bibliográficas da nota 50, ou as casas de Setúbal, de Londres e de Barcelona, citadas na nota 37.

⁷¹ Em Outubro de 1192, um escambo com os cónegos de S. Vicente foi outorgado por Paio, “frater comendator de casa hospitalis Sancti Iohannis que est in Ulixbona” e por “omnibus fratribus ibi habitantibus”, *Inventário de compras do Real Mosteiro de S. Vicente de Fora: cartulário do século XIII*, ed. Maria Teresa Acabado. Coimbra: Atlântida, 1969, nº 32, pp. 65-66.

⁷² Se nada se conhece sobre a dimensão da comunidade nessa época, em 1551 o convento tinha 48 freiras, 12 noviças e 25 criadas, ANDRADE, Maria Filomena – *O Mosteiro de Chelas...*, pp. 17-27, 121 e nt 1; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 212.

⁷³ LENCART, Joana – “As ordenações inéditas da Ordem de Cristo de 1319 e 1323 – estudo comparativo com as ordenações de 1321 e 1323”, *População e Sociedade* 26 (2016), pp. 99-132, aqui pp. 102-103.

⁷⁴ AYALA MARTÍNEZ, Carlos – “La Escisión de los Santiaguistas Portugueses: Algunas Notas sobre Los Establecimientos de 1327”, *Historia. Instituciones. Documentos* 24 (1997), pp. 53-69, aqui doc em apêndice, p. 62; BARBOSA, Isabel Lago – “A Ordem de Santiago em Portugal na Baixa Idade Média: normativa e prática”, *Militarium Ordinum Analecta* 2 (1998), pp. 93-288, aqui doc. E, p. 231.

⁷⁵ O capítulo de 1319 está datado das casas do Templo na vila, mas as deliberações de 1326, sem data,

outros dois capítulos da Ordem de Cristo. As de Castelo Branco, não só tinham servido para reunir várias vezes o capítulo-geral ao longo do século XIII⁷⁶, como Afonso IV certificava que elas tinham capacidade para acomodar o monarca e a sua comitiva, motivo suficiente para que o mestre e os freires de Cristo nelas pousassem sempre que estavam na vila⁷⁷. Tais casos não se restringiam às grandes cidades, nem às comendas de maior importância. A casa de Santiago na Arruda-dos-Vinhos, a norte de Lisboa, tinha semelhantemente albergado uma comunidade mista de freires e de freiras, antes de estes serem deslocados para o mosteiro de Santos, por inícios da década de trinta do século XIII⁷⁸. Segundo os visitantes de 1488, o espaço tinha uns paços, uma torre e uma capela, protegidos por uma cerca exterior, e ocupava uma área considerável da vila⁷⁹, como haverá ocasião de verificar.

Quase todas eram prédios singulares, que de nenhum modo se confundiam com as construções correntes⁸⁰. Como se viu, os diplomas da época distinguiam-nas com termos que valorizavam a qualidade das construções e o tamanho destas, ou uma que outra particularidade mais evidente. Quiçá com alguma monumentalidade, como o claustro anexo à capela de S. Brás da vista de Leiden, ou o tecto da sala do prior dessa comenda – *de lauor galego e cabro e ripa bem obrado* –, modelo que as freiras de Chelas queriam imitar no claustro do seu mosteiro, segundo contrato de 21 de Setembro de 1403⁸¹. A isso juntavam uma planta específica, ordenada em torno de um pátio, com uma cerca, ou ao menos um terreiro que as separava dos espaços exteriores, como também ficou atrás indicado.

Alguns destes prédios tinham, de resto, uma arquitectura diferenciada e eram marcas na paisagem urbana. Desde logo, pelo seu aspecto fortificado, visto se localizarem junto às portas das cidades e se adossarem às muralhas destas, como mostram vários casos. Ou por incorporarem mesmo uma torre, como se verificava

nem local, foram aprovadas pelo monarca em Santarém, LENCART, Joana – “As ordenações inéditas da Ordem de Cristo...”, pp.102-103 e 127-132, para o diploma em anexo.

⁷⁶ VALENTE, José – *Soldiers and settlers: the Knights Templar in Portugal, 1128-1319*. Santa Bárbara: Universidade da Califórnia, 2002. Tese de doutoramento, pp. 190, 199; NOBRE, Rui – *A Ordem do Templo em Portugal...*, pp. 90, 99, 101.

⁷⁷ *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357): Suplemento*. Lisboa, CEH-Nova de Lisboa, 2023, p. 24: “en Castel branco ha taes Poussadas dentro na Cerca en que caberan todolos ffreires e en que eu cabho com todos meus offizjaes cada que chego”. O comentário respondia a uma petição dos vizinhos nas Cortes de Évora de 1325, sobre as pousadias na vila.

⁷⁸ A existência desta comunidade está atestada por uma sentença de 1207, adiante citada. Para a sua deslocação para Lisboa, OLIVEIRA, Luís Filipe – “O mosteiro de Santos, as freiras de Santiago e o culto dos Mártires”. In BARATA, Maria Themudo; KRUS, Luís (dir.) – *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, pp. 429-436, aqui pp. 431-432.

⁷⁹ OLIVEIRA, Luís Filipe – “Dos Castelos às Ordens Militares...”, pp. 396-397; VARGAS, José Manuel – “A Comenda da Arruda da Ordem de Santiago”. In OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *As Comendas Urbanas...*, pp. 21-64, aqui pp. 35-45, 50-52, 61.

⁸⁰ Para a casa corrente, as sínteses de CONDE, Manuel Silvio – *Construir, Habitar: A Casa Medieval*. Braga: CITCEM, 2011; TRINDADE, Luísa – *A Casa Corrente em Coimbra. Dos finais da Idade Média aos inícios da Época Moderna*. Coimbra: Câmara Municipal, 2002.

⁸¹ ANDRADE, Maria Filomena – *O Mosteiro de Chelas...*, p. 47 e nt. 63.

em Santarém, em Sintra e na Arruda, e também, talvez, nas casas do Templo e do Hospital em Lisboa. Muitas tinham, ainda, mas não todas, uma capela agregada, documentadas em Santarém e Lisboa, em Évora, em Elvas e na Arruda, assim como nas casas que o Hospital queria erguer no arrabalde de Coimbra⁸². Não era raro, por fim, que outras se diferenciasssem pelos alpendres que ofereciam nas praças das vilas, por certo de renda, como acontecia na Guarda e em Sintra. Por tudo isto, pouco admira que elas se tenham transformado em referentes materiais da paisagem urbana⁸³ e servissem para nomear, ali e acolá, umas quantas portas, largos, ruas e arrabaldes⁸⁴.

As redes de familiaridade e de solidariedade construídas a partir destas casas são, porém, mais difíceis de rastrear e de caracterizar⁸⁵, por falta de dados. Pode atestar-se, ainda assim, a influência local das capelas das comendas e dos cultos que nelas se celebravam. Se o cemitério de S. Brás não atraiu sepulturas de muitos fiéis – conhecem-se duas, ambas de freires⁸⁶, mais uma no alpendre da capela, de que fez memória o tombo 1591⁸⁷ – os cultos de S. Brás e de St^a. Luzia tinham por certo outra

⁸² Adiante se fará menção dos cemitérios das capelas de Lisboa, de Évora e da Arruda, mas conhecem-se duas sepulturas na igreja de S. João de Alporão, uma anónima, a outra de Afonso de Portugal, o mestre do Hospital, BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia medieval portuguesa*, II-1, n.º 259, pp. 634-638; II-2, n.º 561, pp. 1506-1507.

⁸³ Para o reflexo na toponímia das construções em pedra, ou com formas e volumetrias menos vulgares, ANDRADE, Amélia Aguiar – “Conhecer e nomear: A Toponímia das Cidades Medievais Portuguesas”. In *Horizontes Urbanos Medievais*. Lisboa: Horizonte, 2003, pp. 83-96, aqui pp. 86-87. Para o impacto das comendas provençais e italianas no baptismo de ruas, bairros e arrabaldes, CARRAZ, Damien – *L'Ordre du Temple dans la Basse Vallée du Rhône*, pp. 275-276; TOOMASPOEG, Kristjan – “Les Ordres Militaires dans les Villes du Mezzogiorno”. In CARRAZ, Damien (ed.) – *Les Ordres Militaires dans la Ville*, pp. 171-185, aqui pp. 176-177.

⁸⁴ Além dos exemplos citados no texto, todos relativos ao Templo, vejam-se os casos de ruas, largos e arrabaldes da Freiria em Évora, Coimbra, e Ponte de Lima, respeitantes a Avis e ao Hospital, BEIRANTE, Maria Ângela – *Évora na Idade Média...*, pp. 119, 133; CARVALHO, Afonso de – *Da Toponímia de Évora: Dos meados do século XII, finais do século XIV*. Lisboa: Colibri, 2004, vol. I, pp. 80, 93, 128; ROSSA, Walter – *DIVERCIDADE...*, pp. 286, 473-475; ANDRADE, Amélia Aguiar – *Um Espaço Urbano Medieval...*, pp. 28-29.

⁸⁵ Para estes laços, JASPERT, Nikolas – “Military Orders and Urban History - an introductory survey”. In CARRAZ, Damien (ed.) – *Les Ordres Militaires dans la Ville...*, pp. 15-36, aqui pp. 27-35; TOOMASPOEG, Kristjan – “Les Ordres Militaires dans les Villes du Mezzogiorno”, pp. 179-182. Sobre os familiares, pior conhecidos, TOMMASI, Francesco – “Men and Women of the Hospitaller, Templar and Teutonic Orders”, in LUTTRELL, Anthony; NICHOLSON, Helen (eds.) – *Hospitaller Women in the Middle Ages*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 71-88; SCHENK, Jochen – *Templar Families. Landowning Families and the Order of the Temple in France, c. 1120-1307*. Cambridge: Cambridge University, 2012, pp. 45-74; AYALA MARTÍNEZ, Carlos de – “Formas de asociación laical en las órdenes militares hispánicas. Reinos de Castilla y León (siglos XII y XIII)”. In JOSSEAND, Philippe; OLIVEIRA, Luís Filipe; CARRAZ, Damien (eds.) – *Élites et Ordres Militaires au Moyen Âge. Rencontre autour d'Alain Demurger*. Madrid: Casa de Velázquez, 2015, pp. 111-124.

⁸⁶ BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia medieval portuguesa...*, II-2, n.º 611, pp. 1671-1675. Em rigor, são três, já que à epígrafe de Lourenço Gil, o autor junta a sepultura de Fernão Afonso e, talvez, de Gil Afonso, os dois freires e filhos de Afonso III. O tombo de 1591 situa a sepultura de Gil Afonso no interior da igreja e a de Fernão Afonso junto ao altar exterior, ANTT, *Casa do Infante*, Lv. 203, fls. 19, 20.

⁸⁷ ANTT, *Casa do Infante*, Lv. 203, fl. 18v. Para os cemitérios das ordens, alguns com intervenções arqueológicas, caso do Hospital em Toulouse, a síntese de CARRAZ, Damien – “Églises et cimetières des ordres militaires. Contrôle des lieux sacrés et *dominium* ecclésiastique en Provence (XIIe-XIIIe siècle)”. In *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux* 46 (2011), pp. 277-312.

ressonância na cidade. Segundo o escrivão daquele tombo, o altar de pedra que se erguia no pátio da comenda servia para dizer missa nos dias de festa dos dois santos, *pera melhor caber a gente*⁸⁸. Se a afluência era aqui significativa, forçando a troca da capela por um espaço exterior, não seria menor nas festividades dos Mártires de Lisboa, celebradas desde finais do século XIII no mosteiro de Santos da Ordem de Santiago, e cujo impacto na cidade é sugerido, aliás, pela geografia do livro com os seus milagres⁸⁹.

Igualmente expressiva era a atracção exercida pelas capelas de Évora e da Arruda, capaz de suscitar a oposição das autoridades eclesiásticas. Mais do que a proximidade à Sé de Évora, a origem do conflito com o bispo estava no estatuto paroquial de S. Miguel, onde se celebravam missas públicas e se cobravam dízimos e mortuárias⁹⁰. Por sentença de 1200, o serviço da capela ficou limitado aos freires e aos familiares da casa, os únicos autorizados a sepultarem-se no seu cemitério, ao mesmo tempo que se obrigava a milícia a entregar ao bispo a terça parte das restantes mortuárias⁹¹. O sino desta seria transferido, aliás, para um local menos visível, e as missas reduzir-se-ia doravante ao dia de S. Miguel. O problema não era diverso na Arruda, mas ganhava uma importância acrescida pela vizinhança entre a capela e a igreja paroquial, e, em particular, pelo enorme impacto das casas da comenda no espaço da vila (**Fig. 3**). Por causa da enorme concorrência que nela se fazia – o capelão cantava missa e administrava os ofícios, dava comunhão e ouvia confissões, ou saía com a cruz pela freguesia –, os cônegos de S. Vicente foram forçados a reagir, como padroeiros da igreja⁹². Através de uma sentença emitida por dois juízes apóstólicos a 17 de Setembro de 1207, conseguiram que semelhantes práticas fossem proibidas. Desde então, os serviços do capelão e a utilização do cemitério desta ficariam reservados aos freires e freiras da comenda e aos familiares da casa, embora se ignore com que efeitos práticos. Por inícios da década de 1230, a deslocação da comunidade para o mosteiro de Santos, em Lisboa, deverá ter suavizado estas tensões.

Haveria que considerar, por último, o papel destas casas no desenvolvimento das cidades e na criação de novos bairros. O fenómeno tem sido principalmente estudado para as vilas do senhorio das ordens militares, seja através da criação de vilas novas, como Nisa e Sines⁹³, seja por via da urbanização dos arrabaldes, como

⁸⁸ ANTT, *Casa do Infantado*, Lv. 203, fl. 20.

⁸⁹ GAMEIRO, Odília – “Sociologia e geografia do culto medieval dos Santos Mártires de Lisboa”. In KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís (eds.) – *Lisboa Medieval: Os Rostos da Cidade*. Lisboa: Horizonte, 2007, pp. 371-387, aqui pp. 377-379. Para a cronologia do culto, OLIVEIRA, Luís Filipe – “O mosteiro de Santos, as freiras de Santiago...”, pp. 435-436.

⁹⁰ TAROUCA, Carlos Silva – “As Origens dos Cavaleiros de Évora (Avis)...”, doc. n.º 2, pp. 30-31.

⁹¹ TAROUCA, Carlos Silva – “As Origens dos Cavaleiros de Évora (Avis)...”, doc. n.º 2, pp. 30-31 e doc. n.º 4, p. 34; VILAR, Hermínia – *As Dimensões de um Poder...*, pp. 258-9.

⁹² *Bulário Português*. Inocêncio III, n.º 127, pp. 254-255.

⁹³ TRINDADE, Luísa – *Urbanismo na Composição de Portugal...*, pp. 349-369, 387-404. Para um quadro mais geral, TRINDADE, Luísa – “Ordens urbanas ou Ordens do Rei? Urbanismo das Ordens Militares

em Tomar e em Setúbal⁹⁴, em regra com adopção de plantas regulares. Mas a ação das milícias nas outras cidades não pode ser esquecida. As comendas eram proprietárias de patrimónios muito consideráveis, tanto em redor delas, como noutros pontos do espaço urbano⁹⁵, cujo aproveitamento pode ter promovido iniciativas isemelhantes. Fosse para criar espaços livres em torno delas e alterar os eixos de circulação, fosse para organizar lotes para construção em zonas mais recentes⁹⁶. O contributo da casa do Templo na urbanização do arrabalde da Feira, em Évora, e a regularidade das ruas e dos lotes então desenhados, a forma mais adequada para tirar o melhor partido desse património, eram, de resto, há muito conhecidos⁹⁷. Não deve ter sido, contudo, um caso isolado. A capacidade destas casas para polarizar os espaços e servir de referentes da paisagem parece mostrar, em síntese, que os freires eram competentes na ordenação dos bairros e que sabiam como contribuir para desenvolver as cidades em que se haviam instalado.

*

Apesar de esquecidas pelos investigadores, as casas das comendas têm um lugar merecido na história das vilas e cidades do reino. Tanto pela localização e pela estrutura daquelas casas, como pelas comunidades que nelas se demoravam, ou, ainda, pela forma como elas se inseriam na economia urbana e na vida local. Todas eram testemunho, por outro lado, de uma atracção religiosa pelas cidades, que era anterior aos mendicantes. Ao contrário destes, a presença dos freires nas cidades teria mais dificuldades para perdurar no tempo e para capturar, do mesmo modo, a memória e a imaginação das gentes. Por finais da Idade Média, quando as ordens militares se adaptaram a novas funções, diferentes das originais, e boa parte dos freires, se não todos, deixaram de residir nas comendas que administavam, quase todas estas casas perderam a utilidade anterior. Se algumas foram abandonadas e

em Portugal dos séculos XII ao XIV”. In OLIVEIRA, Luís Filipe (ed.) – *As Comendas Urbanas...*, pp. 85-119.

⁹⁴ CONDE, Manuel Sílvia – *Tomar Medieval...*, pp. 86-87; CONDE, Manuel Sílvia – “O urbanismo regular e as ordens religiosas militares do Templo e de Cristo: as vilas novas e a evolução urbana de Tomar na Idade Média”. In CARREIRAS, José; VAIRO, Giulia (eds.) – *I Colóquio Internacional Cister. Os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo. Os Anos da Transição. Actas*. Tomar: Instituto Politécnico, 2012, p. 271-300. Em Setúbal, o arrabalde do Troino não foi a única acção da milícia, que se estendeu à ribeira e à vila, SILVEIRA, Ana Cláudia – *Setúbal, um pólo de poder da Ordem Militar de Santiago...*, pp. 176-225.

⁹⁵ Para as casas do Templo, os tombos da Ordem Cristo permitem reconstituir o modo como o seu património se distribuía e se concentrava em Elvas, Évora, Lisboa, ou Braga, entre outras.

⁹⁶ Para alguns exemplos, CARRAZ, Damien – *L'Ordre du Temple dans la Basse Vallée du Rhône*, pp. 274-276; CARRAZ, Damien – “Templars and Hospitallers in the Cities...”, pp. 110-112.

⁹⁷ BEIRANTE, Maria Ângela; DIAS, João Alves – “O património urbano da Ordem de Cristo...”, pp. 67-70. Para iniciativa semelhante em Perpignan, mas dentro da cerca, TRETON, Rodrigue – “L'Ordre du Temple dans une Capitale Méditerranéenne: Perpignan”. In CARRAZ, Damien – *Les Ordres Militaires dans La Ville...*, pp. 233-235.

caíram em ruína, outras foram entregues e recuperadas por novos foreiros. Era destes novos tempos que já falavam as visitas e os tombos das comendas, por muito que neles se conservasse a memória de espaços e de realidades mais antigas.



Fig. 1 – Torre da muralha no Largo das Portas do Sol (Foto: Manuela Leitão).

Une seigneurie urbaine et son centre névralgique: *le domaine foncier des Templiers à Paris et leur Enclos aux portes de la ville*

Lorenzo Mercuri¹

Résumé

Cet article analyse la présence des Templiers à Paris en mettant en lumière leur seigneurie, les contrastes avec les autres pouvoirs urbains, ainsi que l'évolution historique et architecturale de leur commanderie dans la périphérie nord de la ville: l'Enclos du Temple. Jusqu'à une date récente, la connaissance de leur quartier général – démolé peu après la Révolution française – reposait principalement sur la monographie d'Henri de Curzon (1888). Cependant, les fouilles archéologiques menées au Carreau du Temple (2010-2011) ont révélé plusieurs informations sur sa phase initiale. Ces mises au jour offrent l'occasion de reconsidérer les acquis et de formuler un nouveau *status quaestionis* qui, partant des recherches antérieures, approfondit les réflexions grâce aux documents d'archives et aux sources graphiques, en se concentrant particulièrement sur la topographie et sur les principaux bâtiments à l'intérieur de l'enceinte fortifiée: la chapelle, la Tour de César et la Grosse Tour.

Mots-clés

Ordres Militaires; Templiers; Paris; Commanderie; Enclos du Temple.

**An urban lordship and its core: the Templars' landholding in Paris
and their *Enclos* at the city gates.**

Abstract

This paper examines the presence of the Knights Templars in Paris by examining their lordship in contrast with the other urban powers, as well as the historical and

¹ Docteur de recherche en Histoire de l'Art, Département SARAS, Università di Roma "La Sapienza".

architectural development of their commandery in the northern outskirts of the city centre: the Enclos du Temple. Until recently, our understanding and insight into their headquarters – dismantled shortly after the French Revolution – primarily relied on Henry de Curzon's monograph (1888). However, the archaeological excavations carried out at the Carreau du Temple (2010-2011) unearthed several revelations about its early phase of development. With a particular focus on both the topography and the main buildings inside the fortified precinct – the chapel, the Tour de César and the Grosse Tour –, these updates offer an opportunity to reconsider the established facts, to present a new *status quaestionis* by taking previous understandings as a point of departure, and to further our knowledge of the commandery, through archival documents and graphical sources.

Keywords

Military Orders; Templars; Paris; Commandery; *Enclos du Temple*.

Une insertion complexe dans un milieu urbaine en expansion.

Dans ses conclusions au colloque de Fanjeaux en 2006, Alain Demurger soulignait le potentiel des fouilles archéologiques pour les études sur la présence des ordres religieux-militaires en Occident². Cette réflexion, reprise par lui-même dans l'introduction historiographique au *Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*³, un volume symptomatique d'un renouvellement des perspectives⁴, et aussi par Damien Carraz dans un état de la question en 2008⁵, se développe en parallèle d'un nouvel intérêt pour les implantations urbaines templières et hospitalières, comme le démontrent clairement les actes de la conférence qui s'est tenue à Clermont-Ferrand en 2010⁶.

À Paris, ce contexte de recherche fécond, ainsi que les informations obtenues lors des fouilles préventives réalisées au Carreau du Temple en 2010-2011⁷, constituent

² DEMURGER, Alain – "Conclusion". In *Les ordres religieux militaires dans le Midi: XII^e-XIV^e siècle*, Toulouse: Éditions Privat, 2006, pp. 361-374.

³ DEMURGER, Alain – "Histoire de l'historiographie des ordres religieux-militaires de 1500 à nos jours", in *Prier et combattre: dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*. Coor. Nicolas Bériou, Philippe Josserand, Paris: Fayard, 2009, pp. 22-46.

⁴ À ce propos, voir DEMURGER, Alain, KHALIFA, Aubin – "Paris". In *Prier et combattre: dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*. Coor. Nicolas Bériou, Philippe Josserand, Paris: Fayard, 2009, pp. 685-687.

⁵ CARRAZ, Damien – "Archéologie des commanderies de l'Hôpital et du Temple en France (1977-2007)". *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 15 (2008), pp. 175-202.

⁶ CARRAZ, Damien – *Les Ordres Religieux Militaires dans la ville médiévale (1100-1350). Actes du colloque international de Clermont-Ferrand, 26-28 mai 2010*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2013.

⁷ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple, rue de Picardie, rue Perrée, rue Eugène Spuller, rue Dupetit-*

des points de départ encourageants pour mettre en place de nouvelles réflexions sur l'histoire du siège de l'Ordre du Temple dans la capitale française et pour affiner certaines conclusions antérieures⁸. En effet, au-delà des mentions dans les descriptions de la ville, les études faisant référence sont anciennes. Existente les témoignages personnelle de Barillet, un résident de l'Enclos qui avait publié ses souvenirs, qui donne les informations plus importantes sur la topographie et sur l'état de la citadelle de l'Ordre peu avant sa complète démolition⁹, ainsi que la monographie de Henri de Curzon, parue en 1888, où la recherche sur les sources archivistiques était associée à une étude plus approfondie des bâtiments, en son temps déjà disparus suite au contrôle de l'Ordre de Malte pendant presque cinq siècles¹⁰.

Concernant les titres plus anciens, en 1743 l'archiviste du Grand Prieuré de France Nicolas Jacquemin, dans un volume intitulé "Traité sur les origines des droits de la commanderie du temple de Paris avec liste des grands prieurs de France", constatait la disparition de la plupart des documents primitifs, et faisait l'hypothèse qu'ils avaient été détruits par les chevaliers eux-mêmes lors du procès contre eux au début du 14^e siècle¹¹. La frustration persiste même lorsque l'on s'intéresse à la matérialité des lieux, car la mémoire de l'Enclos du Temple demeure aujourd'hui uniquement dans la toponymie du Marais. En revanche, le rôle joué par la commanderie dans l'histoire de la ville, ainsi que l'aspect et l'évolution des bâtiments monumentaux en son sein, peuvent cependant être appréhendés grâce à un large éventail de sources.

Comme dans d'autres villes occidentales, mais avec un retard par rapport à d'autres régions françaises¹², le cas de Paris illustre comme l'implication des Templiers dans les dynamiques de pouvoir locales avait suscité différentes réactions parmi les autres. D'une part, ils attiraient le soutien des seigneurs séculiers – bien que pas exclusivement – et leurs donations, c'est-à-dire terres cultivables, moulins, maisons sur les deux rives de la Seine et sur l'Île de la Cité, activités artisanales, quais près

Thouard, Paris (75003). *Rapport final d'opération archéologique: fouille préventive (2010 – 2011). Prescription n° 2008-584 du 19 décembre 2008*. Eveha – Études et valorisation archéologiques (Limoges, F), vol. I-XI, SRA Île-de-France, octobre 2014.

⁸ La présente contribution rassemble certains résultats obtenus dans le cadre de ma thèse de doctorat soutenue sous la direction de Pio Francesco Pistilli à l'Università di Roma "La Sapienza". Le travail, intitulée "L'Enclos du Temple di Parigi. Topografia urbana e forme di un'assenza: tra evergetismo capetingio e «Stile di Corte»" est en cours de publication.

⁹ BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques sur le Temple*. Paris: Dufour, 1809.

¹⁰ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple à Paris. Histoire et description*. Paris: Hachette, 1888.

¹¹ Paris, Archives nationales, S 5545, fol. 4v-5r; MANNIER, Eugène – *Ordre de Malte: les commanderies du Grand-Prieuré de France, d'après les documents inédits conservés aux archives nationales à Paris*. Paris: A. Aubry, 1872, p. 3.

¹² JOSSERAND, Philippe – "Les Templiers en France: histoire et héritage". *Revue historique* 316 (2014), pp. 179-214; BESSEY, Valérie – "L'implantation du Temple et de l'Hôpital dans les villes du nord du royaume de France (1100-1350)". In CARRAZ, Damien – *Les Ordres Religieux Militaires...*, pp. 97-112.

du port de Grève, ainsi que revenus et rentes foncières¹³. D'autre part, le foudroyant accroissement du réseau de propriétés engendrait de récurrents conflits avec les institutions religieuses parisiennes en raison des intérêts concurrents sur les biens obtenus, comme attesté par deux cas exemplaires.

La première tension est relative à une donation ayant eu lieu entre avril et juin 1147. À cette période, une noble dame nommée *Genta* destinait aux *militibus Templi Ierosolimitani* et directement *in manu* d'Everard des Barres un *molendinum quendam Parisius sub magno ponte*, citant comme témoins le roi Louis VII et sa mère Adélaïde¹⁴. D'après le cartulaire du Chapitre de Notre-Dame, on sait qu'à l'occasion du don la dame avait également octroyé aux Templiers des maisons près du Grand-Pont, et que le terrain sur lequel était placé le moulin se trouvait à l'intérieur de la censive des chanoines. L'intérêt des chanoines pour ce bien au rendement économique notoire était patent, mais, malgré leurs pressions, ils furent contraints de renoncer à entreprendre toute action préemptive et à céder la rente que *Genta* leur versait chaque année, le tout contre la somme de 30 livres payées par les nouveaux propriétaires¹⁵. Au-delà de l'importance exemplaire de l'acte de 1170, et de sa confirmation en 1240¹⁶, en examinant le premier des deux il en ressort les potentialités prosopographiques du document car la renonciation fut rédigé en présence de la plus haute autorité ecclésiastique de la ville, l'évêque Maurice de Sully, et des membres les plus éminents de l'Ordre présents à ce moment-là à Paris: *fratris Gaufridi Fulcherii, qui cis mare Templi magister erat, fratris Eustachii Canis, qui sub fratre Gaufrido preceptor erat Gallia, fratris Bernardi Canbitoris*, et enfin, *fratris Johannis, preceptoris Parisius*.

Il est intéressant d'observer que les actes du 12^e et du 13^e siècles montrent à la fois une ténacité stratégique visant à acquérir des propriétés dans les endroits les plus prestigieux de la ville, et l'existence du *Vetus Templum*, plus tard connu comme *Vieux Temple*, en d'autres termes leur premier siège à Paris élevé près d'un des centres névralgiques de l'agglomération urbaine: le Port de Grève.

Derrière le chevet de l'église Saint-Jean-en-Grève, le bâtiment traditionnellement nommé *Tour du Pet-au-Diable*¹⁷ a aujourd'hui disparu, mais un précieux recueil

¹³ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, pp. 310-354 ; ETIENNE, Geneviève – *Étude topographique sur les possessions de la maison du Temple à Paris (XII^e-XIV^e siècle)*. Paris: Positions des thèses de l'École des chartes, 1974, pp. 83-92.

¹⁴ Paris, Archives nationales, K/23/B/124; ALBON, André d' – *Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119?-1150: recueil des chartes et bulles relatives à l'Ordre du Temple*, Paris: H. Champion, 1913, p. 281, n° 451.

¹⁵ Paris, Archives nationales, S 5077, n° 1 (*nunc* K 23, n° 15[4]); LASTEYRIE, Robert de – *Cartulaire général de Paris ou recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris*, Paris: Imprimerie Nationale, 1887, n° 488).

¹⁶ GUERARD, Benjamin – *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*. vol. I-IV. Paris: Crapelet, 1850, II, p. 527.

¹⁷ BRUEL, Alexandre – "Notice sur la tour et l'hôtel de Sainte-Mesme, précédemment nommé l'hôtel du Pet-au-Diable, 1322-1843". *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France* XIV (1887), pp. 239-256; WEISS Valentine – "Pet au Diable (hôtel du), avant 1322, futur hôtel de Sainte-Mesme, XVII^e siècle: martelet Saint-Jean, emplacement de la caserne Napoléon, IV^e arr.". In WEISS, Valentine (ed.) – *La demeure*

de dessins datant du 18^e siècle¹⁸ signale la puissance de la structure de plan carré, cantonnée de contreforts qui s'élevaient jusqu'aux couvertures à plus de 20 m d'hauteur. Les contrastes observables dans l'aménagement de l'intérieur, avec de simples voûtes en berceau pour la cave, et quatre croisées d'ogives appuyées sur une colonne centrale aux étages supérieurs, et les indéniables divergences d'élégance avec l'extérieur, élargissent la fourchette de datation de l'édifice. Néanmoins, les doutes architecturaux n'empêchent pas de croire qu'en cet endroit eut lieu le premier chapitre de l'Ordre à Paris le 27 avril 1147¹⁹, en présence du pape Eugène III, du roi Louis VII, d'Everard des Barres et des cent trente chevaliers qui auraient reçu, en cette occasion, leurs célèbres vêtements blancs avec la croix rouge²⁰.

Il est certain que la densité du parcellaire de ce vivace secteur de la rive droite parisienne limitait l'expansion spatiale de la propriété. Cela serait à l'origine de l'impossibilité d'y bâtir un édifice religieux. Cela était presque essentielle dans les maisons templiers après la bulle *Omne datum optimum* d'Innocence III du 1139²¹, était déjà une réalité à Londres²², et le déplacement du siège en direction du contexte périurbain septentrionale, dans le site du futur Enclos du Temple, aurait été la solution la plus raisonnable. Le désir de se comparer aux maisons londoniennes, ou peut-être une rivalité architecturale, n'a pas entraîné une imitation passive de la stratégie anglaise. Au contraire, à Paris les Templiers se distinguaient en maintenant leurs positions: si l'Old Temple (Holborn) de Londres fut vendu à l'évêque de Lincoln en 1161, pour se concentrer sur le New Temple²³, le *Vetus Templum* de Paris restait pendant tout le 13^e siècle siège officiel pour accueillir des hôtes de plus haut rang, comme Thomas Becket en 1158²⁴, ou les souverains anglais Jean sans Terre en 1201²⁵ et Henri III en 1254²⁶.

médiévale à Paris. Répertoire sélectif des principaux hôtels, Paris: Archives nationales, 2012, pp. 119-121.

¹⁸ Paris, Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, Fonds général. 6, Séries 42 à 55 (V: Monuments et architecture, VI: Histoire religieuse), Ms. 3452.

¹⁹ LASTEYRIE, Robert de – *Cartulaire général de Paris...*, n° 448.

²⁰ DEMURGER, Alain – *Les templiers: une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2014, pp. 138-140.

²¹ ALBON, André d' – *Cartulaire général...*, pp. 375-379, n° 5.

²² NICHOLSON, Helen – "At the heart of medieval London: the New Temple in the Middle Ages". In GRIFFITH-JONES, Robin; PARK, David – *The Temple Church in London: history, architecture, art*. Woodbridge: Boydell, 2010, pp. 1-18, notamment pp. 1-2.

²³ *Records of the Templars in England in the Twelfth Century: The Inquest of 1185 with Illustrative Charters and Documents*, Ed. Beatrice Adelaide Lees. Oxford: Oxford University Press, 1935, pp. 158-160, n° 4.

²⁴ "Et cum Parisius domus Templi hospitium habiturus ingrederetur, occurrerunt ei sui, dicentes quod hospitium omnibus bonis instructum ad moram triduanam inveniret, quaque die mille hominibus procurandis". In *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*. Ed. J. C. Robertson, J. B. Sheppard, vol. I-VII, London: Rolls Series, III, p. 32.

²⁵ "scilicet in veteri templo". In PARIS, Matthew – *Chronica majora*. Ed. Henry Richards Luard, vol. I-VII, London: Longman, 1872-1883, II, p. 475.

²⁶ PARIS, Matthew – *Chronica majora...*, V, pp. 476-481. Sur le séjour de Henri III au *Vieux Temple*, j'ai eu l'opportunité de présenter une recherche spécifique dans le *6th Annual Symposium & Primary Sources Workshop* promu par le Northern Network for the Study of the Crusades (24 mars 2023, Leicester Innovation

Une autre différence, par rapport à les implantations anglaises, concerne les investissements fonciers réalisés dans la ville au cours du 13^e siècle. Le résultat le plus évident de ce rapport direct avec le cadre urbain fut le lotissement régulier de l'espace compris entre l'Enclos du Temple et l'enceinte de Philippe Auguste, depuis lors nommé la Villeneuve-du-Temple et dans lequel l'ampleur des droits d'exemption fiscales et des privilèges obtenus par les Templiers attirèrent un nombre croissant de nouvelles habitants et d'activités économiques²⁷.

La situation est bien représentée par un acte signé par le roi Philippe III le Hardi en août 1279²⁸. Le document constitue une résolution à des conflits normatifs liées à des incompatibilités législatives et chevauchements fiscaux survenus entre les prévôts et les chevaliers et qui concernaient la *justitia* que les Templiers affirmaient d'avoir *in tota terra eorum sita Parisius ubicumque infra et extra muros ville Parisiensis*. Concrètement, l'enceinte de Philippe Auguste avait divisé Paris en une zone *intra moenia* et une autre *extra moenia*. Le *status quo* établi par Philippe III visait à corriger les lacunes du passé en orchestrant une redistribution des figures chargées de la gestion des territoires et des zones d'exercice de celles-ci. Les *fratres* auraient conservé la propriété de toutes les *domos* [...] *porpriiis et plateis adjacentibus et pertinentiis suis*, ainsi que les *census et redditus* correspondantes, et aussi le *dominium et justiciam fundi terra* (justice foncière) dans leurs propriétés situées à l'intérieur des murs de Philippe Auguste. En revanche, le roi, ou ceux agissant en son nom, les prévôts, se réservaient sur ces mêmes zones les droits de haute et basse justice. Quant à la zone *extra muros*, les Templiers auraient conservé éternellement l'*altam et bassam justiciam, dominium, omnia et singula ad eadem pertinentia*, en plus des revenus normalement destinés aux finances royales. Le souverain s'engageait, obligeant ses successeurs à agir de même, à ne pas exiger sur les *hospitibus seu mansionarii* et sur la *predicta terra eorum extra muros* de *talliam, exercitum, cavalcata, guetum, theloneum*; il accordait le droit de *servientes habere ad custodiendum terram suam* [...] *extra muros*, et même de posséder *virgas et arma* pour défendre les *habitantium existentium in ea et corporum suorum*. Enfin, il promettait de ne pas apporter à l'avenir des modifications aux privilèges, déclarant que si le pouvoir royal y portait atteinte, cela ne se produirait qu'exceptionnellement et sans conséquences pour l'Ordre.

Les déclarations de Philippe III ne furent pas toujours respectées par ses successeurs et leurs officiers, comme en témoignent les rôles de 1292, 1296, 1297 et

Hub, 128 Regent Road, University of Leicester, Leicester, UK) avec une intervention intitulée "Matthew Paris' Chronica Majora and the Knights Templar Commandery in Paris".

²⁷ THOMAS, Nicolas – *Paris (75003), Musée de la Chasse et de la Nature, Hôtel de Mongelas, 62 rue des Archives : Heurs, malheurs d'un quartier de Paris (tome 1) - Un atelier de travail du cuivre et de ses alliages entre 1325 et 1350 dans la Villeneuve du Temple (tome 2)*, Pantin, INRAP Centre-Île-de-France, vol. I-IV.

²⁸ Paris, Archives nationales, K 34, n° 24 (CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, pp. 301-303).

l'arrêt du Parlement de Paris en l'an 1298²⁹. Cependant, le document illustre bien la façon dont le Temple de Paris s'était transformé en un véritable pouvoir indépendant dans la ville et capable de défier les autorités qui l'entouraient, qu'il s'agisse, au 12^e siècle, des chanoines de la cathédrale, ou, au 13^e siècle, des prévôts et, par transitivity, du roi. Les désirs autonomistes, dans ces derniers cas tombés dans une effronterie plus explicite, et les raisons idéologiques n'ont pas toujours tourné en leur faveur: en témoigne, un quart de siècle plus tard, la confrontation avec Philippe le Bel, dont l'échec a été un revers pour l'Ordre³⁰. Cependant, l'indulgence de la Couronne sous le règne de Philippe III le Hardi se dresse comme le chant du cygne symbolisant une *bonarietas* traditionnellement accordée à la *domus templi parisiensis*, appuyé sur le plan matériel par ses prédécesseurs sur le trône de France, et protégée sur le plan spirituel, mais pas exclusivement, par les pontifes. Le soutien de l'Église de Rome aux Templiers est en effet bien connu dès les débuts: le prouvent les nombreuses bulles de grande envergure qui en ont légitimé la présence en Orient et en Occident, voire leur propre existence, voire leur vie quotidienne³¹. Ce n'empêche pas de surligner que l'influence des papes pouvait être aussi adressée à intervenir afin de résoudre directement des conflits à l'échelle provincial ou plus locale. C'est le cas d'Alexandre III, qui excluait en 1168-1169 les Templiers de l'interdiction d'établir espaces sacrés et cimetières propres dans les territoires des paroisses dépendantes de l'abbaye parisienne de Saint-Germain-des-Prés sans le consentement de l'abbé et de l'évêque du lieu³², ou de Clément IV qui en s'adressant au prieur de Saint-Martin-des-Champs en 1266 lui rappelait l'abrogation des aliénations et des locations de longue durée³³.

L'Enclos du Temple: une absence retrouvée.

La donation en 1184 d'un terrain, situé *in cultura sua que est juxta domum eorum Parisius* et accordé aux Templiers parisiens par Hugues de Chaumont, semble être le témoignage plus ancien prouvant l'existence de leur commanderie à la lisière septentrionale de la ville de Paris³⁴. L'absence de sources plus explicites et antérieures à ce document ne permettent pas de déterminer de quelle manière les terres sur lesquelles fut construite la citadelle devinrent propriétés de l'Ordre, si elles furent

²⁹ ETIENNE, Geneviève – *La Villeneuve du Temple à Paris...*, p. 88, n° 4.

³⁰ THERY, Julien – "Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontification de la royauté française". In CHEVALIER, Marie-Anna – *La fin de l'ordre du Temple*. Paris: Geuthner, 2012, pp. 63-100.

³¹ LOISNE, Auguste de – "Bulles de papes pour l'ordre du Temple conservées aux Archives Nationales (1155-1313)". *Bulletin philologique et historique* (1917), pp. 171-236.

³² POUPARDIN, René (ed.) – *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, des origines au début du XIII^e siècle*. vol. I-II, Paris: H. Champion, 1909, I, n° CXLVI, p. 216.

³³ LOISNE, Auguste de – "Bulles de papes ...", n° 142, pp. 223-224.

³⁴ Paris, Archives nationales, S 5063a, liasse 15, n° 1.

acquises grâce à petites cessions ou dans le cadre d'une seule grande donation, réalisées par plusieurs figures de haut rang ou par le souverain lui-même.

On sait que le roi Louis VII commençait à soutenir l'Ordre à partir des années 1140³⁵, d'abord juste en approuvant donations réalisées par d'autres personnages laïques³⁶, puis, au lendemain de l'aide financière et militaire fournie par les Templiers lors de la Deuxième Croisade³⁷, en conférant les terres et la seigneurie de Savigny-le-Temple³⁸. Si les motivations personnelles pourraient avoir joué un rôle déterminant dans la fondation du siège parisien, à l'appui direct après son retour en France en 1149 s'ajoutaient des raisons plus spécifiquement liées à l'expansion urbaine. Le souverain, par le biais des institutions religieuses et en leur confiant les travaux, était en train de promouvoir l'assainissement, la mise en valeur et enfin la construction des zones dans la périphérie nord de Paris, qu'un ancien bras de rivière avait laissée dans des conditions insalubres³⁹.

Les fouilles effectuées de 2010 à 2011 ont clarifié la position de la commanderie dans la partie la plus septentrionale du domaine surélevé de la rive droite et longeant le bassin du canal. Simultanément, les excavations ont permis de dissiper, mais seulement partiellement, les incertitudes concernant l'anthropisation progressive de cette partie de la ville médiévale. En effet il y avait des doutes sur la consistance des terrains de l'Enclos avant l'arrivée des Templiers, à savoir s'il s'agissait de zones marécageuses, occasionnellement envahies par les eaux, ou si elles étaient composées d'un sol déjà asséché⁴⁰. Les analyses stratigraphiques de l'îlot du Carreau du Temple ont déterminé que le site n'avait pas été soumis aux inondations plus récentes et qu'il ne présentait pas non plus de caractéristiques marécageuses. De plus, le matériau organique qui a été identifié est provenant de activités domestiques liées à l'élevage ou, avec plus de précision, à la culture⁴¹, et sa présence pourrait expliquer le réseau de canaux au tracé irrégulier qui parcourent le terrain derrière l'abside de la chapelle avec

³⁵ Voir la donation d'une rente annuelle de 27 livres par Louis VII aux Templiers de Paris en 1143-1144 (Paris, Archives nationales, J 422, n° 2; ALBON, André d' – *Cartulaire général...*, pp. 198-199, n° 301).

³⁶ En 1152, Mathieu II de Beaumont donnait aux Templiers un four et les terres adjacentes qui *ante Portam-Parisius habebat* (Paris, Archives nationales, K 23, n° 16).

³⁷ DEMURGER, Alain – *Les templiers: une chevalerie chrétienne au Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 2014, pp. 199-202.

³⁸ Paris, Archives nationales, K 23, n° 15(10); MANNIER, Eugène – *Ordre de Malte...*, pp. 58-59; TARDIF, Jules – *Inventaires et documents. Monuments Historiques*. Paris: Claye, 1886, pp. 267-268.

³⁹ KLEINDIENST, Thérèse – "La Topographie et l'exploitation des 'marais de Paris' du XII^e au XVII^e siècle". *Paris et Île-de-France, Mémoires* 14 (1963), pp. 7-167. Sur l'histoire de Paris, voir BOUSSARD, Jacques, *Nouvelle Histoire de Paris. De la fin du siècle de 885-886 à la mort de Philippe-Auguste*. Paris: Hachette, 1976, pp. 129-381; LORENTZ, Philippe, SANDRON, Dany – *Atlas de Paris au Moyen Age*. Paris: Parigramme, 2018.

⁴⁰ "[...] le sol de ce vaste quartier du Temple, que couvrent aujourd'hui des milliers de maisons entassées, et un immense réseau de rues, n'était à cette époque qu'un terrain composé de prairies et de terres labourables, coupées de marécages infects et de lagunes angeuses" déjà en TROCHE, Nicolas-Marie – *Mémoire historique et archéologique sur le Temple à Paris*, extrait de L'Ange gardien, 19 année, ed. Ange gardien, Vourles, 1865, pp. 1-50, p. 3.

⁴¹ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, IX, pp. 373-374.

une pente constante du cœur de la commanderie vers l'extérieur, c'est-à-dire d'Ouest en Est. Il s'agit d'une solution hydraulique propre à la production agricole, voire aussi liée au drainage des eaux pluviales ou stagnantes du lieu, dont l'évacuation aurait été une condition *sine qua non* pour toute forme d'intervention: qu'il s'agisse de remise en état des terrains, de culture ou même d'interventions à caractère plus strictement architectural⁴². Enfin, avant l'abandon des conduites et l'installation du cimetière⁴³, il a été remarqué qu'une occlusion partielle des canaux s'était produite lorsque la structure la plus ancienne trouvée à l'intérieur de l'îlot fouillé s'y superposa: une partie du mur assimilable à la première délimitation périmétrique de la commanderie⁴⁴.

Bien que les cartographies du 16^e siècle sont postérieures montrent encore le caractère mi-rural, voire agricole, du site, avec de vastes zones cultivées autour du noyau bâti à l'intérieur et à l'extérieur du mur d'enceinte⁴⁵. Parmi celles-ci le *Plan de Saint-Victor* (**Fig. 1**)⁴⁶ peut être utile pour déduire le tracé hypothétique de l'enceinte primordiale et non pas la position zone funéraire, cachée derrière le chœur de la chapelle. Encore une fois, grâce aux datations au carbone 14 réalisées sur les sujets inhumés, les fouilles ont donné comme date limite plus ancienne l'an 1157⁴⁷, un résultat qui confirma les chronologies provenant de l'analyse ichnographique et du décor menée sur l'un des édifices plus importants et anciens du couvent: l'église.

Topographiquement, l'espace entourant l'édifice religieux était le centre géométrique non seulement de la commanderie, mais aussi des activités et des bâtiments conventuels, tous disposés autour d'un élégant cloître édifié dans les années 1230. Dans les gravures de Jean Marot et d'après les plans, seules les ailes septentrionale et occidentale du quadrilatère claustral existaient à l'époque moderne. Toutefois les mêmes eaux-fortes indiquent le remplage des fenêtres et, si l'on se fie à ce qui est représenté, les corbeaux visibles dans le mur méridional non seulement pourraient être la preuve d'une autre aile disparue sur le versant Sud, mais démontreraient le système de couverture à planchers de bois pour les galeries du rez-de-chaussée, comme à Saint-Martin-des-Champs⁴⁸.

⁴² CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, I, pp. 191-197; CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, III, pl. 712-713.

⁴³ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, VI.

⁴⁴ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, I, pp. 197-201; CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, III, pl. 712.

⁴⁵ Voir, par exemple, le Plan de Bâle (1553), de François de Belleforest (1575), et de Matthäus Merian (1615). Sur la cartographie de Paris, voir BOUTIER, Jean – *Les plans de Paris des origines (1493) à la fin du XVIII^e siècle*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2007.

⁴⁶ BOUTIER, Jean – *Les plans de Paris...*, pp. 88-89, n° 8.

⁴⁷ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, VI, p. 49; CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, VII, pl. 5.

⁴⁸ PLAGNIEUX, Philippe, VALIN JOHNSON, Danielle – "Le cloître du XIII^e siècle de l'ancien prieuré de Saint-Martin-des-Champs". *Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et Moyen Age* 45 (1997), pp. 89-98; MERCIER, Alain – *La deuxième fille de Cluny: Grandeurs et misères de Saint-Martin-des-Champs*. Grenoble: Glénat, 2012, pp. 102-113.

La disposition des édifices liées à la vie quotidienne de la communauté et les modifications réalisées à l'époque moderne sont bien visibles dans le *Plan de l'Enclos Prieurial* de 1789 (**Fig.2**) et se révèlent en détail grâce aux visites du 17^e et du 18^e siècles⁴⁹. Le procès-verbal rédigé en 1665 rappelle que les commissaires avaient visité le bâtiment du dortoir, appuyé contre l'aile nord du cloître et qui était composé de cette façon: un grenier récemment réparé en haut, à l'étage inférieur l'espace où logeaient les religieux, avec les chambres en bon état, un couloir, probablement au-dessus des arcades du cloître, dont le plancher en bois devait être refait, ainsi que les sièges d'aisances, deux chambres appartenant au Prédicateur et aux membres de la Confrérie de Notre Dame de Lorette, et enfin le logement du Prieur conventuel, aussi sur deux niveaux et avec grenier⁵⁰. Toujours du côté du nord, mais cette fois donnant directement sur la Grand Cour, se trouvait le réfectoire où les chevaliers de Malte, selon la visite de 1665, "tenaient leurs réunions"⁵¹. Une eau-forte d'Israël Sylvestre (**Fig. 3**)⁵², peu avant sa démolition approuvée le 13 novembre 1651⁵³, la représente. Elle apparaît comme une structure allongée, avec une façade occidentale sur trois niveaux, ornées de trois portails au rez-de-chaussée, des arcatures en plein cintre et brisées pour les étagées supérieures⁵⁴, le tout couronné par une rosace et cantonné de contreforts élevés jusqu'à la couverture de tuiles⁵⁵. Il n'est pas certain que les autres espaces, tels que les cuisines à côté du réfectoire, furent également détruits à cette occasion.

De nombreux autres bâtiments secondaires de l'Enclos subsistèrent certainement jusqu'au début du 19^e siècle si l'on se réfère d'après aux procès-verbaux et aux observations minutieuses de Barillet. Ainsi, à droite en entrant par la porte fortifiée principale existait un "corps-de-bâtiment très-ancien", dont les façades exhibaient "quelques vestiges du gothique"⁵⁶; en entrant à gauche, il y avait la prison qui fonctionnait sans doute déjà à l'époque des Templiers⁵⁷, avec une chapelle pour les

⁴⁹ 1665 (Paris, Archives nationales, S 5560, S 5561; Malta, National Archives, AOM 5555); 1733 (Paris, Archives nationales, S 5558/5, S 5562); 1733-1734 (Paris, Archives nationales, S 5572); 1755-1757 (Paris, Archives nationales, S 5564-5565); 1756 (Malta, National Archives, AOM 5554); 1756-1757 (Paris, Archives nationales, S 5562, S 5573); 1777 (Paris, Archives nationales, S 5558/6, fol. 1-24); 1782-1785 (Paris, Archives nationales, S 5567-5570); 1783 (Paris, Archives nationales, S 5566).

⁵⁰ Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 23v-25r.

⁵¹ Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 15r.

⁵² Israël Sylvestre, *Veües et perspective de l'église et de la cour du Temple*, environ 1645 [Paris, Musée Carnavalet, G 13271].

⁵³ Paris, Archives nationales, S 5556.

⁵⁴ Troche pensait que les différences entre les étages étaient le "signe caractéristique de la transition du romain au gothique, qui s'opérait alors". Voir TROCHE, Nicolas – *Mémoire historique...*, p. 26.

⁵⁵ En 1534 sont mentionnées "cinq milliers et demi de thuilles qu'il a convenu avoir pour recouvrir les cloîtres et la vieille chapelle" (Paris, Archives nationales, MM 160).

⁵⁶ BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques sur le Temple...*, p. 25.

⁵⁷ Il s'agit, par exemple, en 1289 de "Petrus Aeline de Latiniaco-Sicco [...] in prisione Templi detentus" (BEUGNOT, Auguste-Arthur – *Les Olim ou registres des arrêts rendus par la Cour du roi sous les règnes de saint Louis, de Philippe le Hardi, de Philippe le Bel, de Louis le Huit et de Philippe le Long (1254-1319)*. vol. I-IV. Paris: Imprimerie royale, 1839-1848, I, 296, n° xvii).

détenus⁵⁸; enfin, les anciennes écuries étaient placées près de l'accès principal, adossées avec leur côté longitudinal et ses voûtes d'ogives intérieures à l'enceinte⁵⁹.

Ce sont ces deux derniers éléments, la muraille périphérique et sa porte d'entrée sur la rue du Temple, qui se détachent pour leurs formes imposantes. Barillet rappelle que l'Enclos était "entouré de hautes murailles, garnies de créneaux" en pierre de taille et moellons, dont le tracé peut-être reconstruit avec beaucoup de précision puisque le parcellaire actuel respecte son parcours. L'enceinte était rythmée par des tourelles en encorbellement le long des faces et dans les coins, dont celle située dans le coin du Nord-Est a aujourd'hui survécu à l'intérieur des maisons au 73 de rue Charlot⁶⁰, selon une morphologie très similaire à celle de Saint-Martin-des-Champs, daté de manière concordante au troisième quart du 13^e siècle⁶¹. Lui-même notait aussi que "la plupart de ces murailles sont maintenant détruites, à cause des différentes constructions que l'Ordre (*de Malte*) a fait élever à diverses époques"⁶². Cette condition est vérifiable par les modifications continues détectées par les commissaires⁶³, ou par la reconstruction de l'accès, "une véritable entrée d'un lieu de guerre"⁶⁴, avec deux tours flanquant un corps de bâtiment central à deux étages dont le supérieur était doté d'archères, avant de son effondrement en 1729⁶⁵.

Bien que, contrairement à Londres⁶⁶, il n'y ait pas de rapports détaillés sur les saisies effectuées lors de l'arrestation, les interrogatoires du Procès peuvent compléter le cadre institutionnel de la maison de Paris, et fournir des détails topographiques supplémentaires sur la commanderie⁶⁷. Par exemple, en 1307 une réception d'un frère eut lieu in *capella visitatoris*⁶⁸, c'est-à-dire dans la chapelle du Visiteur de l'Ordre dans la Province de France. En d'autres occasions il y a la mention de réceptions dans la *capella sancti Blasii*⁶⁹, dans la *parva capella domus Templi, propre turrem*⁷⁰, ou encore dans la *capella parva superiori juxta thesaurariam*⁷¹. Ces références ne semblent

⁵⁸ Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 28v-29r, 45v-46r; Paris, Archives nationales, S 5562, pp. 77-81; BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques sur le Temple...*, pp. 24-25.

⁵⁹ Paris, Archives nationales, S 5562, pp. 91-93.

⁶⁰ LORENTZ, Philippe, SANDRON, Dany – *Atlas de Paris...*, p. 155.

⁶¹ MERCIER, Alain – *La deuxième fille de Cluny...*, pp. 102-113.

⁶² BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques sur le Temple...*, p. 22.

⁶³ Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 33r-33v, 44r-44v; Paris, Archives nationales, S 5562, pp. 113-119, 228-238.

⁶⁴ BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques sur le Temple...*, p. 24.

⁶⁵ Paris, Archives nationales, pp. 72-73. Pour les observations de l'architecte Boncourt sur la porte primitive après la reconstruction du bâtiment, voir Paris, Archives nationales, S 5558/4.

⁶⁶ NICHOLSON, Helen – "At the heart of medieval London...", pp. 13-14.

⁶⁷ Sur les interrogatoires, voir MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers*. vol. I-II. Paris: Imprimerie Nationale, 1841. Sur le procès à Paris, voir DEMURGER, Alain – *La persécution des templiers. Journal 1305-1314*, Paris: Payot, 2015. Pour une histoire prosopographique des Templiers capturés à Paris, voir DEMURGER, Alain – *Le peuple templiers, 1307-1312*. Paris: CNRS éditions, 2019.

⁶⁸ MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers...*, I, p. 583, II, p. 309.

⁶⁹ MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers...*, I, pp. 410, 447.

⁷⁰ MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers...*, I, p. 353.

⁷¹ MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers...*, I, p. 598.

pas être liées à l'édifice religieux principal, l'*Église du Temple*, désignée dans ces témoignages comme *magna capella*⁷², mais elles attestent plutôt de la multiplicité des espaces sacrés à l'intérieur de la *domus*. C'est seulement en les confrontant aux autres bâtiments qu'il serait possible de comprendre leur position, car dans l'Enclos il y avait bien deux tours: la *Tour de César* et la *Grosse Tour*.

L'Église.

La nef circulaire (1150-1160).

Les dessins (**Fig. 4**) montrent que la partie la plus ancienne de la chapelle, selon la documentation dédiée à la Vierge⁷³, était composée d'un noyau délimité par six colonnes qui soutenaient autant d'arcs brisés de même hauteur, excepté pour le segmente le plus à l'Est où s'ouvrait le presbytère⁷⁴. Même si les colonnes présentaient des proportions plutôt réduites par rapport à l'élévation totale, se distinguaient par l'élégance des chapiteaux, ornée d'une riche végétation enroulée. Depuis ce point partaient six demi-pilastres plats couronnés par autant de chapiteaux, sur lesquelles s'appuyaient les nervures de la voûte centrale et s'ouvraient les fenêtres en plein-cintre ainsi que celle supérieure du porche, qui était partiellement cachée par l'orgue. Au contraire, le déambulatoire circulaire était couvert de voûtes trapézoïdales reposant sur douze demi-colonnes et était accessible de l'extérieur par trois portails: le principal situé à l'Ouest, les deux autres au Nord-Est et au Sud-Est. Le bâtiment était flanqué d'une tour-clocher à trois étages dans le coin Sud-Est, et entouré au niveau inférieur de fenêtres en plein-cintre alternées de contreforts, qui s'élevaient jusqu'à la corniche à modillons de la toiture, tandis que dans le tambour s'ouvraient d'autres fenêtres plus petites et aussi des contreforts jusqu'où débutait la calotte supérieure⁷⁵.

Barillet pensait, sans pouvoir le démontrer, que la voûte avait été primitivement surmontée par un dôme⁷⁶. Avec beaucoup plus de détails Curzon proposait un plan avec des mesures précises (19.50 m de diamètre total; dont 7.80 m pour le

⁷² MICHELET, Jules – *Le procès des Templiers...*, I, pp. 410-411, 413, 422, 535, 599, II, pp. 36, 192.

⁷³ Après les indulgences octroyées par Honorius III (1217), Grégoire IX (1230), et Nicolas IV (1289) dans BARBICHE, Bernard – *Les Actes pontificaux Originaux des Archives Nationales de Paris*. vol. I-III. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1975-1982, I, nn° 145, 338, II, n° 1852.

⁷⁴ Surtout: Jean Marot, *Profil de l'Eglise du Temple dont tous les Architectes admirent le plan et le croient un de plus beaux de la Christiente*, environ 1650 [Paris, Musée Carnavalet, G 13281]; *L'Eglise du Temple de Paris. Vue de sa principale porte*, environ 17^e siècle [Paris, Bibliothèque nationale de France, Collection Lallemant de Betz, VX-15-FOL, 1102]; *La nef de l'Eglise du Temple. Vue de la porte du chœur*, environ 17^e siècle [Paris, Bibliothèque nationale de France, Collection Lallemant de Betz, VX-15-FOL, 1103].

⁷⁵ Un plan avait été déjà présenté par: VIOLLET-LE-DUC, Eugène – *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du X^e au XV^e siècle*. vol. I-X. Paris: Morel, 1868, IX, p. 15.

⁷⁶ BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques...*, pp. 49-51.

noyau et 5.85 m pour le déambulatoire)⁷⁷, et observait que même si les éléments décoratifs ne permettaient pas d'établir que le bâtiment remontait à la fondation de la commanderie, selon lui lancée en l'an 1140⁷⁸, ils devaient être considérés comme strictement romans et dérivés de l'École de l'Île-de-France⁷⁹. Étant donnée la difficulté d'appuyer les datations sur les dessins, et en tenant compte de la date minimale du 1157 donnée par les analyses au carbone 14 réalisées dans les inhumations du cimetière⁸⁰, la période du début du chantier peut être déterminée grâce à l'insertion de la *Rotonde* dans son contexte ichnographique et historique le plus proche, c'est-à-dire les reproductions architecturales du Saint-Sépulcre bâties pour les Ordres Militaires⁸¹. Dans cet ensemble très nombreux, les *round churches* anglaises tissent une relation étroite avec la chapelle de Paris⁸², notamment la Temple Church dans le quartier général de Londres⁸³. Christopher Wilson a démontré que les formes de cette dernière témoignent d'une influence provenant du nord-est de la France (1150-1160)⁸⁴. Bien sûr est exact de reconnaître des dérivations venant de la Picardie, mais le dépassement du cas anglais en termes de mise à jour n'implique pas une primauté des chronologies du chantier comparé à ce de la rotonde parisienne. Pourtant, la nef circulaire de l'Église du Temple n'est pas nécessairement antérieure, mais les deux chapelles sont représentatives des relations hiérarchiques entre les Templiers d'un côté à l'autre de la Manche, qui parfois coopéraient, ou parfois se présentaient comme une institution bicéphale en compétition architecturale explicite entre ses deux âmes.

Un nouveau chœur (1200-1217).

Le premier acte où peut se retrouver une référence directe à un agrandissement de la chapelle est une indulgence accordée par Honorius III le 11 janvier 1217⁸⁵ et concerne le chœur à l'est de la nef circulaire. La nouvelle partie de l'église, dont l'abside

⁷⁷ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 75.

⁷⁸ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 83.

⁷⁹ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 83.

⁸⁰ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, VI, p. 49; CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, VII, pl. 5.

⁸¹ BRESC-BAUTIER, Geneviève – "Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IX^e-XV^e siècles): archéologie d'une dévotion". *Revue d'histoire de la spiritualité* 50 (1974), pp. 319-342; CADEI, Antonio – "Architettura sacra templare". In ASCANI, Valerio, CADEI, Antonio, VITI, Goffredo (dir.) – *Monaci in Armi. L'architettura sacra dei templari attraverso il Mediterraneo*, Firenze: Certosa di Firenze, 1995, pp. 15-173.

⁸² HUNDLEY, Catherine – "The English round church movement". In GRIFFITH-JONES, Robert, FERNIE, Eric (dir.) – *Tomb and Temple: re-imagining the sacred buildings of Jerusalem*. Woodbridge: Boydell Press, 2018, pp. 352-375.

⁸³ GRIFFITH-JONES, Robin; PARK, David (dir.) – *The Temple Church in London: history, architecture, art*. Woodbridge: Boydell, 2010.

⁸⁴ WILSON, Christopher – "Gothic Architecture Transplanted: the Nave of the Temple Church in London". In GRIFFITH-JONES, Robin; PARK, David (dir.) – *The Temple Church in London...*, pp. 19-44.

⁸⁵ Paris, Archives nationales, L 239, n° 19; CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 301, n. 1; BARBICHE, Bernard – *Les Actes pontificaux...*, I, n° 145).

à sept côtés et éclairée par lancettes fut découverte en 2010-2011⁸⁶, se prolongeait par quatre travées toutes carrées (8.40/8.60 x 8.40 m dans l'œuvre ; 38.83 m en incluant l'abside)⁸⁷, sauf la baie trapézoïdale à la jonction avec le noyau rond. Ces voûtes d'ogives brisées montrent des modulations parfaitement en ligne avec l'architecture de l'Ordre en France à la transition du 12^e au 13^e siècle⁸⁸, et vont de pair aux chantiers lancés des commanderies hospitalières de Saint-Jean-de-Latran sur la rive gauche et de Saint-Jean de l'Isle à Corbeil Essonnes⁸⁹.

Les corbeaux des nervures avaient des petits saillants cylindriques inhabitablement suspendues au bas. Il est possible que ces coupes soient le résultat d'une modification successive si l'on considère qu'en 1456, pour la réalisation des nouveaux sièges des religieux dans l'abside, furent éliminés les colonnes situées aux coins internes du polygone⁹⁰. Le moment le plus vraisemblable pour cette intervention pourrait être celui où furent érigées les chapelles flanquant les côtés nord et sud du chœur, respectivement dédiées à Saint-Pantaléon, à Notre-Dame de Lorette, au Saint-Nom de Jésus, au Saint-Sépulcre ou, derrière le maître-autel, à Saint-Jean-Baptiste⁹¹. Appartenant à même phase, car sinon isolée, il y a aussi la sacristie à deux étages (soit 3.00/3.70 x 5.20/5.30 m), qui s'ouvrait plus à l'Est de la chapelle de Saint-Pantaléon et qui était connue sous le nom de *Thresor*: selon les visites, c'est ici qu'on y conservait les reliques et les objets liturgiques de l'église⁹².

Le porche (1230-1240).

Par rapport aux autres parties de la chapelle, le majestueux avant-corps de la façade occidentale attire le regard par la délicatesse de ses deux étages et par l'élégance du remplage des fenêtres. Au rez-de-chaussée les deux travées carrées, voûtées

⁸⁶ CAILLOT, Isabelle – *Carreau du Temple...*, I, pp. 206-207; Déjà identifiée en 2003: BUSSON, Didier – *Carreau du Temple, rapport de diagnostic archéologique*. SRA Ile-de-France, 2003.

⁸⁷ Les mesures sont déduites de Paris, Archives nationales, CP/N/III/Seine/358/1.

⁸⁸ Voir les chapelles en Normandie (MIGUET, Michel – *Templiers et Hospitaliers en Normandie*. Paris: CTHS, 1995) et en Bourgogne (MIGUET, Michel – *Les Templiers et leurs maisons en Bourgogne*. Précy-sous-Thil: Éditions de l'Armançon, 2009, pp. 35-118). Voir aussi MARCHAISSEAU, Vincent, MOULINS Cédric, ROMS, Cédric, TESTARD, Pierre – “Entre fondation et construction: essai de chronologie sur quelques commanderies du quart nord-est de la France”. In BAUDIN, Arnaud, JOSSERAND, Philippe (dir.), *D'Orient en Occident. Les Templiers des origines à la fin du XII^e siècle. Actes du colloque international Troyes-Abbaye de Clairvaux, 3-5 novembre 2021*. Gand: Snoeck, 2023, pp. 343-371.

⁸⁹ SANDRON, Denys – “La commanderie Parisienne des Hospitaliers de Saint-Jean vers 1200, un témoignage éloquent de la monumentalisation de la rive gauche de la Seine”. In VELLA, Charlene (dir.) – *At home in art: essays in honour of Mario Buhagiar*, Valletta: Midsea Books, 2016, pp. 6-11; DU BOUËTIEZ DE KERORGUEN, Emmanuelle, DELATTRE, Valérie – “La commanderie Saint-Jean de l'Isle Corbeil-Essonnes, essai d'interprétation des données archéologiques et funéraires”. *Archéologie médiévale* XXXII (2002), pp. 105-134.

⁹⁰ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, pp. 105-106.

⁹¹ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, pp. 90-99.

⁹² Paris, Archives nationales, S 5562, pp. 14-15.

sur croisées d'ogives, étaient percées sur chaque côté par deux baies sans vitraux, avec une balustrade basse et une composition plutôt simple, et élevées jusqu'à la corniche qui les séparait de l'étage supérieur. La délicatesse des remplages, avec deux lancettes trilobées encadrées de fines colonnettes sous une petite rosace à six lobes ne se répétait pas dans le portail à l'ouest, où la seule décoration se concentrait dans l'arc mouluré à profil brisé et dans les chapiteaux latéraux qui l'encadraient. Au premier étage, les proportions du portique étaient nettement plus élancées et les solutions toujours plus élaborées et innovatrices. Ici, la tribune se disposait sur trois travées toujours carrées, dont la plus orientale s'imposait au-dessus de la voûte du déambulatoire. Les baies supérieures, auxquelles s'ajoutent celles en façade sous un oculus quadrilobé et celle donnant sur le noyau circulaire, occupaient tout l'espace entre les contreforts. À l'intérieur présentaient des remplages homogènes à quatre lancettes rythmées par des colonnettes, surmontées deux par deux d'un arc trilobé et par d'un oculus encadré à six lobes, tandis qu'en haut la corniche était ornée d'un motif végétal entrelacé continu placée sous la toiture à double pente.

Tous ces caractéristiques sont bien intégrables dans le contexte de l'architecture sacrée qui s'imposait dans les territoires sous le contrôle direct ou non de la Couronne capétienne dans les années 1230-1240⁹³. Pourraient avoir été ces liens de parenté à pousser Curzon à croire que "L'architecte avait certainement sous les yeux la merveilleuse Sainte-Chapelle de Louis IX, car ce porche est finement travaillé et sculpté comme elle, et complètement à jour, du sol au comble"⁹⁴. Indiscutablement la galilée templière partageait avec la chapelle royale enfermée dans le Palais de la Cité beaucoup de points communs, tels que la superposition de deux niveaux fortement verticalisés et, en partie, les solutions employées pour le remplage des fenêtres⁹⁵. Néanmoins, déjà Robert Branner et Meredith Cohen avaient mis en doute l'hypothèse de filiation en montrant plusieurs dissonances et en proposant un rapport inverse⁹⁶, possible grâce aux assonances avec les chantiers du Trésor des Chartes à côté de la Sainte-Chapelle, des parties hautes de Saint-Denis⁹⁷ et des premières chapelles

⁹³ Sur le contexte architectural parisien, voir SANDRON, Dany, HAYOT, Denis, PLAGNIEUX, Philippe – *Paris Gothique*. Paris: Éditions Picard, 2020.

⁹⁴ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 79.

⁹⁵ COHEN, Meredith – *The Sainte-Chapelle and the construction of sacral monarchy: royal architecture in thirteenth-century Paris*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁹⁶ "The narthex of the church of the Knights Templar was probably built before the Ste Chapelle, but it embodied a theme that was to characterize another aspect of Parisian architecture in the 1240s" in BRANNER, Robert – *St. Louis and the Court Style in Gothic Architecture*. London: A. Zwemmer Ltd, 1965, p. 72; "Had it not been razed, the Temple narthex would have stood with Saint-Denis and Notre-Dame as one of the earliest expressions of this architecture in Paris, and like those buildings it was not an exclusively royal establishment. If the Temple narthex exhibits a splendor achievable only from royal funding, some of the most magnificent examples of the new Parisian architecture had no such privilege" in COHEN, Meredith – *The Sainte-Chapelle...*, p. 47.

⁹⁷ BRUZELIUS, Caroline – *The 13th-Century Church of St-Denis*. New Haven: Yale University Press, 1985.

méridionales de la cathédrale de Notre-Dame⁹⁸. Hélas le lien est difficile à démontrer car ces hypothèses ne tiennent pas compte de l'absence de documents probants⁹⁹ du monument lui-même et des éventuels résultats provenant d'une analyse plus soignée de la sculpture des chapiteaux et des bases des colonnes.

Au contraire, l'avant-corps se situait dans une typologie très rare dans le paysage de la capitale¹⁰⁰, et la visite effectuée en 1665 rapporte la présence de sept grandes armoires placées là par le Grand Prieur Guillaume de Meaux de Boisbaudraun où étaient conservés les papiers concernant le Grand Prieuré¹⁰¹. Si cette fonction peut aussi remonter à l'époque templière, de l'autre côté sa configuration à la fois l'isolait, grâce à l'escalier en colimaçon dans le contrefort sud de la façade, et l'intégrait à la partie circulaire de l'église, avec sa vue directe sur la Rotonde et sur le chœur au moyen d'une élégante tribune. Ainsi, ce lieu présente toutes les conditions nécessaires pour assister d'une position privilégiée aux célébrations liturgiques. Son accès était logiquement réservé aux grands personnages de l'Ordre, tant en Occident qu'en Orient, ainsi qu'à des invitées externes appartenant aux rangs les plus élevés de la société française, c'est-à-dire la famille royale. Ne doit pas être oublié d'ailleurs que le rapport financier instauré dans ces années entre Blanche de Castille, le jeune roi Louis IX et le Temple de Paris, et donc leur appui au chantier du porche, est presque contemporaine et fait écho à celui assuré par Henri III avec la Temple Church de Londres, dans laquelle soutenait l'érection d'un nouveau chœur et où il décidait d'être enterré avec son épouse¹⁰².

La Tour de César.

Généralement négligée par la plupart des études à cause de la séduction induite par la *Grosse Tour*, la *Tour de César* avait été bâtie avec de petits moellons et avec des murs larges de 4 pieds (soit 1.20 m) pour atteindre une hauteur de 70 pieds (soit 21 m), excluant au moins un niveau souterrain et le toit, tandis que sur le sol le bâtiment carré mesurait 30 pieds (soit 9 m) pour chaque côté¹⁰³. Le niveau semi-souterrain

⁹⁸ DOQUANG, Mailan S. – “The Lateral Chapels of Notre-Dame in Context”. *Gesta* 50-2 (2011), pp. 137-161.

⁹⁹ Le seul acte valable est une indulgence de Grégoire IX du 19 juin 1230 destinée à ceux qui auraient visité l'église le jour de l'anniversaire de sa dédicace, sans renvoyer à une ampliation de l'édifice comment en 1217. Voir Arch Nat., L 242, n° 64; BARBICHE, Bernard – *Les Actes pontificaux...*, I, n° 338.

¹⁰⁰ Il s'agit du porche de Saint-Germain l'Auxerrois, datant du XIV^e siècle, ou celui de la Sainte-Chapelle, qui adopte toutes d'autres formes et fonctions. Pour le premier des deux, voir BOS, Agnès – *Les Églises flamboyantes de Paris. XV^e-XVI^e siècles*. Paris: Éditions Picard, 2003, p. 167.

¹⁰¹ Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 14v-15r.

¹⁰² STEWART, Zachary – “A Lesson in Patronage: King Henry III, the Knights Templar, and a Royal Mausoleum at the Temple Church in London”. *Speculum. A journal of Medieval Studies* 94/2 (2019), pp. 334-384.

¹⁰³ BARILLET, E.-J.-J. – *Recherches historiques...*, pp. 39-42.

se caractérisait par la présence d'une colonne centrale avec un chapiteau "chargé de sculptures gothiques grossièrement exécutées", à laquelle s'ajoutaient aux coins quatre autres colonnettes "également chargées de sculptures" pour soutenir les arcs des voûtes d'ogives. Barillet supposait que l'édifice se serait enterré en raison de la progressive surélévation du sol extérieur et que pour corriger ce dénivellement l'accès à l'escalier originel au rez-de-chaussée aurait été supprimé à l'époque moderne au profit d'une nouvelle entrée à un endroit plus haut ainsi qu'un escalier aurait été mise en place dans l'épaisseur du mur pour remplacer celui en colimaçon externe. Les deux niveaux supérieurs étaient éclairés par des fenêtres, trop larges pour être les originelles, et présentaient encore quatre colonnes dans les coins dont la décoration sculptée était toujours en "feuille d'achante", tandis qu'à l'intersection des nervures se trouvait une clé, confirmant l'abandon de la solution à pilier central du niveau inférieur au profit d'une voûte d'ogives unique. Enfin la terrasse, avec des créneaux sous un comble postérieur, était accessible par l'escalier en colimaçon réalisé dans la tourelle au coin nord-est, et l'ensemble était renforcé à chaque angle par une paire de contreforts.

Malheureusement, les fouilles récentes n'ont pas pu déterminer le tracé de ceux-ci, bien qu'une partie des murs ait été découverte entre avril et juillet 1912, lorsque fut trouvée une fondation en moellons de grand appareil jointés avec mortier de chaux (environ 10 x 1.50 m; 1.50 m de hauteur)¹⁰⁴. Cela n'empêche pas de croire que Henri de Curzon avait bien raison lorsqu'il supposait que son érection avait eu lieu à l'occasion du dépôt du trésor royal au Temple par Philippe II Auguste, c'est-à-dire dans le dernier quart du 12^e siècle¹⁰⁵. En effet, bien que les parallélismes et les divergences avec les autres tours des Ordres Militaires, notamment la Tour Bichat du prieuré hospitalier de Saint-Jean de Latran¹⁰⁶ où les tours-résidences des Templiers en Occitanie¹⁰⁷, ne constituent pas des confrontations valides, mais en la comparant avec la Tour-du-Pet-au-Diable dans le *Vetus Templum*, on peut remarquer qu'elle reprend les mêmes formes, tant en plan qu'en élévation. Prémédité ou non, l'emploi d'une silhouette ressemblante contribue à réduire l'écart chronologique entre les chantiers de l'une et de l'autre, voire à superposer les chronologies ou même à les

¹⁰⁴ Paris, Département d'Histoire de l'Architecture et d'Archéologie de la Ville de Paris, *Commission du Vieux Paris, Procès-Verbal, 7 décembre 1912*, p. 248.

¹⁰⁵ CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, pp. 118-120. Voir aussi: TORRE, Ignacio de la – "The London and Paris Temples: a comparative analysis of their financial services for the kings during the thirteenth century". In UPTON-WARD, Judi M. (dir.) – *The military orders 4: On land and by sea*. Aldershot: Routledge, 2008, pp. 121-127.

¹⁰⁶ SAUVAL, Henri – *Histoire et recherches...*, II, p. 271; SANDRON, Dany – "La commanderie Parisienne des Hospitaliers de Saint-Jean vers 1200, un témoignage éloquent de la monumentalisation de la rive gauche de la Seine". In VELLA, Charlene (dir.) – *At Home in Art. Essays in honour of Mario Buhagiar*, Malta: Midsea Books, 2016, pp. 3-11.

¹⁰⁷ MATTALIA, Yoan – "Les tours des maisons templières des diocèses de Cahors, de Rodez et d'Albi (XII^e-XIII^e siècles)". In FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira (dir), *Castelos das Ordens Militares, Actas de Encontro Internacional*. vol. I-II, Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2013, II, pp. 64-78.

considérer comme le produit d'une seule initiative, bien qu'il n'y ait pas de preuves pour le démontrer. Incontestablement, il était le symbole le plus haut du pouvoir seigneuriale de l'Ordre dans la périphérie de Paris, avant d'être dépassé en élévation et en élégance par l'autre tour dans la zone Sud-Est du couvent.

La Grosse Tour.

Plus que tous les autres monuments dans la commanderie, la Grosse Tour a marqué l'imaginaire du Paris médiévale grâce à son utilisation continue au cours de l'époque moderne, en tant que dépôt de poudres et d'armes de la ville depuis la chute des Templiers, et lieu où étaient conservées les archives du Grand Prieuré de France, jusqu'à son réaménagement pendant la Révolution pour devenir prison d'état de la famille royale depuis 1792 (**Fig. 5**)¹⁰⁸. À ces sources s'ajoutent plusieurs gravures qui la représentent à partir des temps les plus reculés, comme dans l'horizon de certaines enluminures de Jean Fouquet du milieu du 15^e siècle¹⁰⁹, mais le plus ancien témoignage de sa silhouette remonte à l'époque des Templiers. Il s'agit du sceau adjoint à l'acte de vente d'une maison passée sous l'autorité du trésorier du Temple de Paris, *Johannes de Turno*, en 1290 où il y a une représentation extrêmement précise du donjon, à la gauche d'une croix monumentale et d'un personnage agenouillé, tous les trois dans un champ de fleur de lys¹¹⁰.

Si d'un côté l'image pourrait être considérée presque comme une affiche symbolique de l'achèvement du chantier de la tour dans la dernière décennie du 13^e siècle, par contre un document produit lors d'un chapitre de l'Ordre de Malte en 1520, laisse entendre que le trésorier *frère Humbert* aurait été le promoteur de sa construction avant de décéder en 1222¹¹¹. À cet égard, Curzon avait proposé qu'*Humbert* avait commandé la construction de la Tour de César¹¹², en dépit du fait que l'unique trésorier de la commanderie de Paris portant ce nom a été actif entre 1270 et 1272/1274, et qu'il pourrait s'agir d'une confusion déterminée par une mauvaise transcription de sa date de décès¹¹³.

¹⁰⁸ VIAL, Charles-Loi – *La famille royale au Temple. Le remord de la Revolution 1792-1795*. Paris: Perrin, 2018.

¹⁰⁹ Respectivement dans le Livre d'Heures d'Etienne Chevalier (Chantilly, Musée Condé, Ms. 71, nn° 34, 43) et dans les Grandes Chroniques de France (Paris, Bibliothèque nationale de France, Fr. 6465, fol. 236r, 417r, 444r).

¹¹⁰ Pour le sceau, voir: Paris, Archives nationales, Sc/D/9915. Pour le document, voir Paris, Archives nationales, S 5067, n° 27.

¹¹¹ "En l'an 1222, le 29 de mars, trespasa frère Hubert, tresorier de la religion des Templiers, et fut enterré en l'esglise du Temple de Paris devant le crucify. Lequel tresorier en son temps fist faire la tour et les logis du Temple et autres edifices, comme il appert en l'épitaphe dessus sa tombe. Requiescat in pace, amen" in Paris, Archives nationales, MM 35, fol. 17.

¹¹² CURZON, Henri de – *La Maison du Temple...*, p. 122.

¹¹³ DELISLE, Léopold – "Mémoire sur les opérations financières des Templiers". *Mémoires de l'Institut National de France* 33-2 (1889), pp. 1-94, notamment pp. 66-67.

En réalité, deux sources bien plus antérieures, c'est à dire la *Chronique de Saint-Denis*¹¹⁴ et le *Chronicon Girardi de Fracheto*¹¹⁵, confirment clairement le lien entre la Grosse Tour et le trésorier *Johannes de Turno* (I), actif de 1276 jusqu'à 1301, nonobstant les cas d'homonymie dans les actes du Procès, en raison de la mention quatre personnages différents avec ce nom¹¹⁶.

De pareilles incertitudes sur la chronologie pourraient également découler de l'analyse architecturale du bâtiment, qui culminait à environ 40-50 m au-dessus du sol¹¹⁷. En observant le plan de la *Grosse Tour*¹¹⁸, en effet, on peut observer qu'il s'agissait d'un édifice carré de 7 toises de côté (soit 13.50 m) avec, à chacun de ses quatre étages, une salle centrale carrée de 4 toises et 4 pieds de côté (soit 9.10 m) et des murs de 1 toise et 1 pieds (soit 2.27 m) d'épaisseur. Chacun de ses angles était flanqué d'une tourelle circulaire de 2 toises et 5 pieds de diamètre (soit 5.50 m), celle au coin nord-ouest contenant un escalier en colimaçon menant du rez-de-chaussée à la terrasse crénelée, pourvu d'une toiture pyramidale pour le bloc central et conique pour les tourelles d'angle. À l'intérieur, on trouvait d'abord quatre niveaux organisés de la même manière, avec une grande pièce carrée progressivement de moins en moins élancée, munis d'un support central recevant les retombées des voutes portées en périphérie par des consoles sculptées. Enfin, sur son côté septentrional elle était dotée d'un avant-corps à trois étages appelé *Petite Tour*, aussi avec des tourelles dans les coins, et où était placée, au rez-de-chaussée et au premier étage, la chapelle mentionnée par les frères lors des interrogatoires du Procès.

À l'exception de la *Petite Tour*, conçue comme un espace sacré réservé à la dévotion privé du trésorier ou limitée aux plus hautes hiérarchies de l'Ordre, comme on peut l'observer dans certaines tours templières de la France méridionale¹¹⁹, la

¹¹⁴ "*Ossa cujusdam Templarii dudum defuncti, Johannis nomine de Turo, quondam thesaurarii Templi, qui turrim Templi construit fecit Parisius, exhumatur et tanquam haeretici, quod palam revelatum fuerat, comburuntur*" in *Les grandes chroniques de France, selon que elles sont conservées en l'église de Saint-Denis en France*. vol. I-VI. Ed. Paulin Paris, Edouard Mennechet. Paris: Techener, 1837, V, p. 192.

¹¹⁵ "*Et en ce tems les os d'un Templier qui ja pieça estoit mort, lequel avoit non Jehan de Tur, furent desterrés ; car il fu trouvé par les inquisiteurs que le dit Jehan en son tems avoit testé hérite, et pour ceste cause furent ses os ars et mis en poudre: le dit Jehan estoit commandeur du Temple, et en son tems fist édifier la tour du Temple*" in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. vol. I-XXIV. Ed. Martin Bouquet. Paris: Imprimerie Impériale, 1855, XXI, p. 35.

¹¹⁶ *Johannes de Turno* sergent (DEMURGER, Alain – *Le peuple templiers...*, p. 449); *Johannes de Turno* le vieil aumônier (DEMURGER, Alain – *Le peuple templiers...*, p. 449); *Johannes de Turno* (I) (DEMURGER, Alain – *Le peuple templiers...*, pp. 450-451); *Johannes de Turno* (II) (DEMURGER, Alain – *Le peuple templiers...*, pp. 451-452).

¹¹⁷ Pour des descriptions précises du donjon, voir les procès-verbaux de 1495 (Paris, Archives nationales, S 5558/3, fol. 68r), de 1665 (Paris, Archives nationales, S 5561, fol. 27r-v), et de 1733 (Paris, Archives nationales, S 5562, p. 226-228). Le premier rappelle que la Grosse Tour "*souloyent ester environnez de fossez a fons de cuve, plains d'eau et a pons levis, qui estoit forteresse, mais on a esté contraint du temps des Templiers de les combler et à present n'y a point*" (Paris, Archives nationales, S 5558/3, fol. 68r).

¹¹⁸ Selon deux plans de 1784 (Paris, Archives nationales, CP/N/III/Seine/357/2) et de 1804 (Paris, Archives nationales, CP/N/III/Seine/1505).

¹¹⁹ MATTALIA, Yoan – "L'inscription du sacré dans l'espace templier. Pistes de réflexion sur quelques

Grosse Tour s'inscrivait dans le cadre d'une série de donjons de plan régulier avec tourelles angulaires affirmée dans le territoire français entre le 12^e et le début du 13^e siècles, tel que par exemple à Nemours (Gatinais), à Romefort (Berry) et dans le Fort des Tourelles de Vernon (Eure)¹²⁰. La confrontation morphologique et fonctionnelle avec son alter ego bâti par la dynastie Valois, c'est-à-dire le donjon du Bois de Vincennes¹²¹, permet de comprendre la position et la singularité de son plan dans le panorama résidentiel du 13^e siècle, peut-être dérivé de la volonté d'éviter une compétition directe avec les donjons circulaires de Philippe Auguste¹²², comme le montre aussi le départ d'un vocabulaire architectural différent dans le dernier quart du siècle et le début du 14^e siècle, à partir de ce moment-là progressivement centré sur les dotations de confort.

Conclusion.

Dès la moitié du 12^e siècle une nouvelle institution s'intègre à celles déjà existantes dans le contexte urbain de Paris: les Templiers. En dépit des hésitations initiales du roi Louis VII quant à accepter leur venue dans la capitale du royaume, à partir de lui la couronne capétienne soutenait la croissance patrimoniale de cet Ordre religieux-militaire. Soit de loin, en confirmant donations faites par d'autres personnages, soit de près, par le biais de privilèges accordés directement par les souverains mêmes, l'étude des plus anciennes chartes démontre que leur développement fut orienté vers deux directions principales.

Le premier de ces secteurs fut le centre des activités économiques de la ville, c'est-à-dire le quartier de la rive droite au bord de la Seine et qui entourait le port de Grève. Ici, leur premier siège connu comme le Vieux Temple, et notamment la tour qui y a subsisté longtemps avec fonctions à la fois résidentielles et administratives, la Tour du Pet-au-Diable derrière l'église Saint-Jean-en-Grève, représentaient la partie

tours méridionales, XII^e-XIII^e siècles". *Archéologie du Midi médiéval* 28 (2010), pp. 255-269.

¹²⁰ Sur les donjons de la France médiévale voir MESQUI, Jean – *Châteaux et enceintes de la France médiévale. De la défense à la résidence*. Voll. I-II, Paris: Picard, 1991-1993, I, pp. 91-220. En détail, voir CORVISIER, Christian – "Nemours, château". In *Congrès Archéologique de France, 174^e session, 2008-2014, Seine-et-Marne*. Paris: Société Française d'Archéologie, 2015, pp. 293-311 ; MESQUI, Jean – "Le château de Romefort à Ciron". In *Congrès Archéologique de France, 142^e session, 1984, Bas-Berry*, Paris: Société Française d'Archéologie, 1987, pp. 81-88; MESQUI, Jean – "La tour des Archives et le fort des Tourelles de Vernon (Eure). Deux édifices royaux exceptionnels édifiés vers 1200". *Bulletin monumental* 172-1 (2014), pp. 3-46.

¹²¹ CHAPELOT, Jean – "Le Vincennes des quatre premiers Valois: continuités et ruptures dans un grand programme architectural". In CHAPELOT, Jean; LALOU, Elisabeth – *Vincennes aux origines de l'état moderne: actes du colloque scientifique sur Les Capétiens et Vincennes au Moyen Âge*. Paris: Presses de l'École normale supérieure, 1996, pp. 54-114.

¹²² HAYOT, Denis – "Autour de Philippe Auguste: les fonctionnalités dans les tours maîtresses cylindriques de la première moitié du XIII^e siècle". In MOUILLEBOUCHE, Hervé; FAUCHERRE, Nicolas; GAUTIER, Delphine (eds.) – *Le château de fond en comble: hiérarchisation verticale des espaces dans les châteaux médiévaux et modernes: actes du septième colloque international au château de Bellecroix, 18-20 octobre 2019*. Chagny: Édition du centre de castellologie de Bourgogne, 2019, pp. 72-101.

plus visible d'une grande seigneurie foncière qui a joué un rôle crucial dans l'essor du Paris au Moyen-Âge. D'un côté, en effet, renforçait le tissu parisien et structurait sa topographie en tant que leur principale commanderie au nord fut conçue comme tête de pont pour l'extension urbaine et la mise en valeur des campagnes marécageuses en cette direction. D'autre part, la censive du Temple, qui fut urbanisée par eux-mêmes, bénéficiait d'une série exceptionnelle de franchises et de droits qui la transformèrent presque en un état dans le sein d'un autre état, et comme une réalité privilégiée qui l'Ordre de Saint-Jean désira maintenir encore à l'époque moderne¹²³.

Les origines du second de ces secteur aux portes de la ville sont assurées par les récentes fouilles, mais l'aspect de l'Enclos est la démonstration matérielle de comme la définition classique de moines-soldats doit être désormais étendue afin de reconnaître leur inclusion dans la société médiévale, urbaine et non, et comme protagoniste dans l'histoire de l'architecture religieuse, résidentielle et militaire de l'Occident¹²⁴. Le quartier général de la Province de France était leur carte de visite, destiné à eux-mêmes et en compétition avec les frères des provinces voisines, qui se distinguait des autres commanderies en termes de quantité et élégance des bâtiments enfermées dans l'enceinte fortifié, et en même temps pour les représenter à l'extérieur en renvoyant aux lieux saints du Proche-Orient à protéger: voir par exemple le lien entre l'*Anastasis* du Saint-Sépulcre et la partie de l'église parisienne de plan circulaire. En revanche, l'analyse des formes du gothique de l'église et des deux tours, la Tour de César et la Grosse Tour, ouvre des nouvelles pistes de recherche qui certifient leur place dans l'évolution du gothique et des résidences seigneuriales dans l'Île-de-France, et le rapport direct avec les chantiers plus prestigieux de l'évergétisme architectural des souverains de France, d'abord les Capétiens, avec un dialogue entre pairs et émulations réciproques, puis les Valois, avec lesquels les influences furent unidirectionnelles.

¹²³ Voir l'inventaire de titres, chartes et privilèges octroyés par les papes et par les souverains pour justifier le pouvoir temporel du Grand Prieuré de France à Paris, rédigé sur ordre du Grand Prieur de France Guillaume de Meaux de Boisbaudran en août 1632 (Paris, Archives nationales, S 5544).

¹²⁴ MESQUI, Jean – "Les fortifications de l'ordre du Temple au XII^e siècle: état des connaissances". In BAUDIN, Arnaud; JOSSERAND, Philippe (dir.) – *D'Orient en Occident. Les Templiers des origines à la fin du XII^e siècle. Actes du colloque international Troyes-Abbaye de Clairvaux, 3-5 novembre 2021*. Gand: Snoeck, 2023, pp. 286-307.

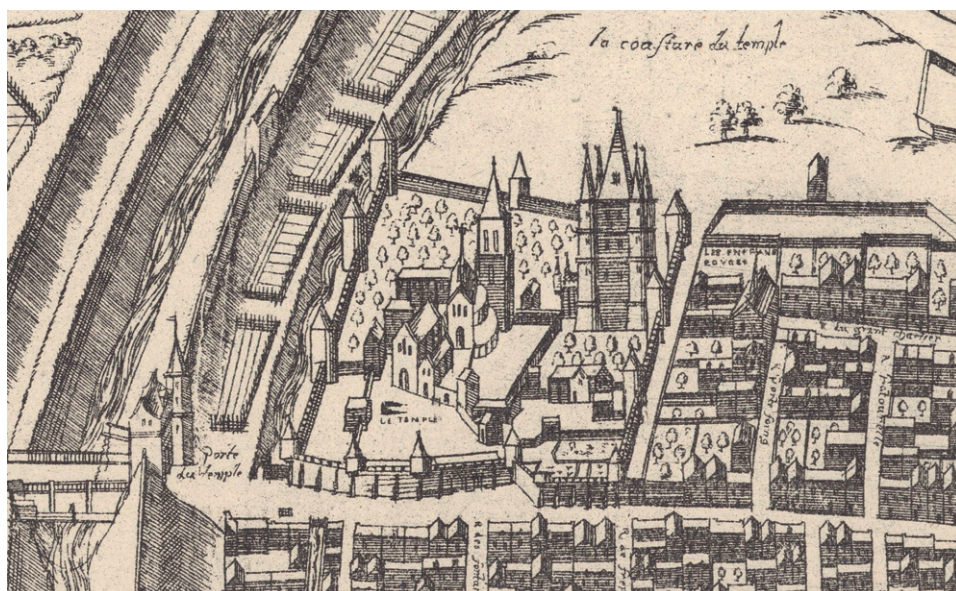


Fig. 1 – Plan de Saint-Victor, environ 1552
(© Paris, Bibliothèque historique de la Ville de Paris, A 118).

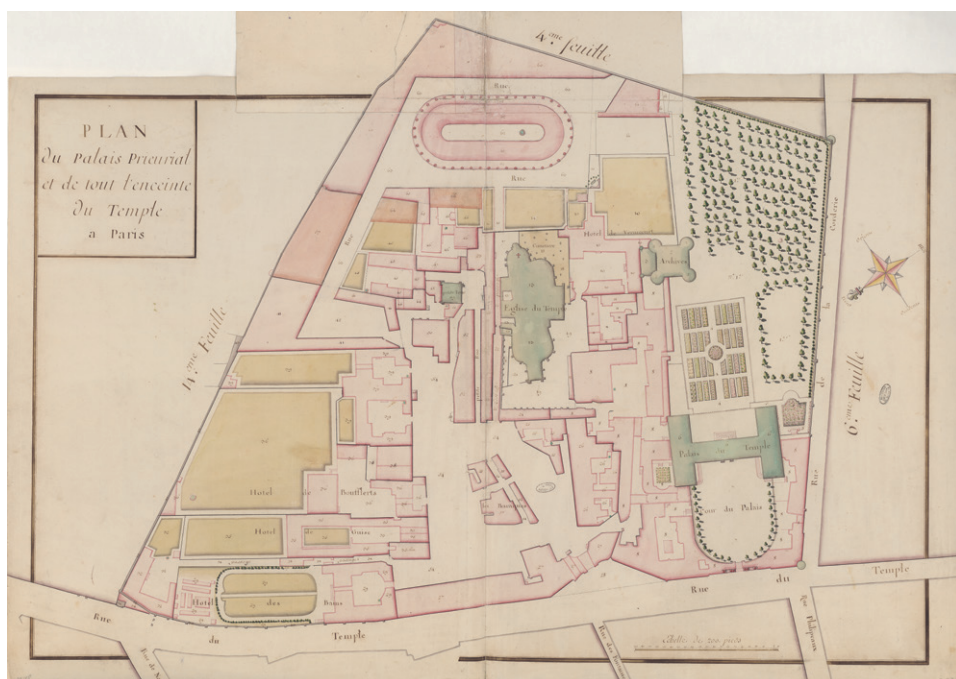


Fig. 2 – Plan de la censive du grand prieuré de France, 1789
(© Paris, Archives nationales, CP/N/IV/Seine/14-2).



Fig. 3 – Israël Sylvestre, *Veües et perspective de l'église et de la cour du Temple*, environ 1645 (© Paris, Musée Carnavalet, G 13271).

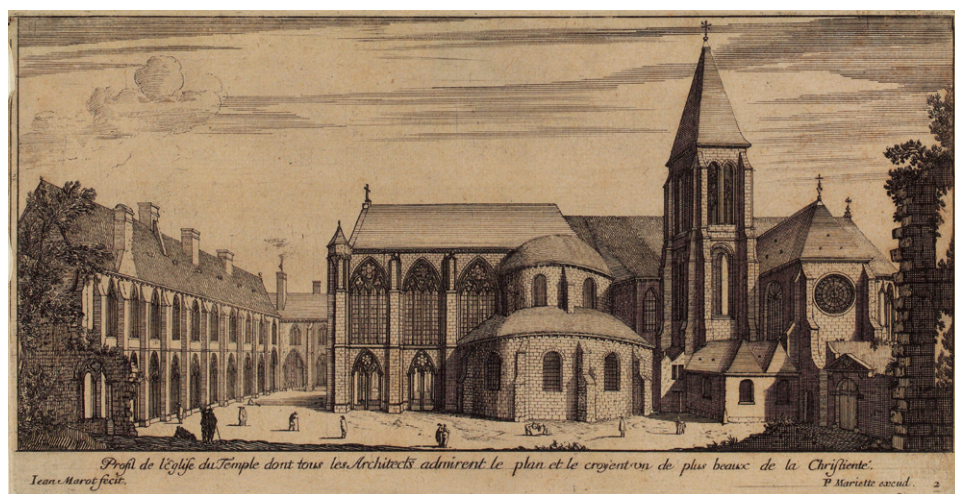


Fig. 4 – Jean Marot, *Profil de l'Eglise du Temple dont tous les Architects admirent le plan et le croient un de plus beaux de la Christiente*, environ 1650 (© Paris, Musée Carnavalet, G 13281).



Fig. 5 – Laurent Guyot (attribué), *Tour du Temple*, dernier quart du 18^e siècle
(© Paris, Musée Carnavalet, G 4113).

Capelas funerárias na Baixa Idade Média: *perpetuação da memória e afirmação social no contexto urbano português*

Catarina Madureira Villamariz¹

Resumo

A fundação de capelas funerárias privadas foi um hábito comum ao longo da Baixa Idade Média, fruto de uma mentalidade que procurava em vida um eterno perpetuar da memória e a salvação da alma através dos serviços prestados a Deus. A existência de capelas funerárias na Baixa Idade Média portuguesa é um fenómeno de assinalável interesse no panorama europeu e de grande relevância para o entendimento da religião no contexto urbano medieval. Observável de norte a sul do país nos principais núcleos urbanos, mas também em cidades de menores dimensões, estas capelas encontram-se por norma incluídas no conjunto de edifícios que compõem uma catedral, ou fazendo parte de uma igreja, podendo, no entanto, surgir como espaços independentes. A sua fundação está associada aos membros do clero e da nobreza – e, pontualmente, da alta burguesia –, que dispunham dos meios para edificar as suas moradas eternas e, sobretudo, para as manter ao longo dessa eternidade. As capelas funerárias tornam-se, assim, privilégio de alguns. Os exemplos abordados neste estudo revelam a diversidade da integração de tais espaços na malha urbana. A sua difusão testemunha igualmente a proliferação deste fenómeno no século XIV em Portugal, que possui um universo arquitectónico funerário notável, cujo irá marcar a paisagem urbana através de uma expressão particular e singular da religiosidade, ligada à consciência que o homem medieval tinha da inevitabilidade e iminência da morte, tornando-se-lhe, assim, necessário salvaguardar a vida eterna e evitar o esquecimento *post mortem*.

Palavras-chave

Capelas funerárias; Afirmação social; Perpetuação da memória; Espaços urbanos; Arquitectura gótica.

¹ Professora Auxiliar, Departamento de Conservação e Restauro, NOVA School of Science and Technology; Investigadora integrada VICARTE, Vidro e Cerâmica para as Artes.

Funerary chapels in the Late Middle Ages: perpetuation of memory and social affirmation in the Portuguese urban context.

Abstract

The foundation of private funerary chapels was a common habit throughout the Late Middle Ages, the result of a mentality that sought in life to perpetuate memory and the salvation of the soul through services rendered to God. The existence of funerary chapels in the Portuguese Late Middle Ages is a phenomenon of notable interest in the European panorama and of great relevance for the understanding of religion in the medieval urban context. Observable from the north to the south of the country in the main urban centres, but also in smaller cities, these chapels are usually included in the ensemble of buildings that constitute a cathedral, or as part of a church, although they may appear as independent spaces. Its foundation is associated with members of the clergy and nobility – and, occasionally, the high bourgeoisie –, who had the means to build their eternal homes and, above all, to maintain them throughout that eternity. Funerary chapels thus become a privilege for some. The examples covered in this study reveal the diversity of integration of such spaces into the urban fabric. Its diffusion also testifies to the proliferation of this phenomenon in the 14th century in Portugal, which has a notable funerary architectural universe, which will mark the urban landscape through a particular and singular expression of religiosity, linked to the medieval man's awareness of the inevitability and imminent death, making it necessary to safeguard eternal life and avoid post-mortem oblivion.

Keywords

Funerary chapels; Social affirmation; Perpetuation of memory; Urban spaces; Gothic architecture.

Introdução.

A fundação de capelas funerárias privadas foi um hábito comum ao longo da Baixa Idade Média, fruto de uma mentalidade que procurava em vida um eterno perpetuar da memória e a salvação da alma através dos serviços prestados a Deus².

² Os objectivos da fundação de capelas, porém, extravasavam para lá das questões religiosas, evidenciando um “mecanismo social de grande importância, destinado a preservar para a eternidade o prestígio e a fortuna de determinadas famílias”, SILVA, Manuela Santos – “Contribuição para o Estudo das Oligarquias Urbanas Medievais: a Instituição de Capelas Funerárias em Óbidos na Baixa Idade Média”. In *A Região de Óbidos na Época Medieval, Estudos*. Caldas da Rainha: Património Histórico / Câmara Municipal

A preocupação com a morada eterna prende-se também com a consciencialização da *morte de si próprio*³, a percepção de um fim (terreno) inevitável e a centralização desse fim em si mesmo. A morte torna-se individual e, consequentemente, a sua preparação e o cuidado posto no “invólucro” terreno da alma ganham destaque e individualizam-se igualmente⁴.

A existência de capelas funerárias na Baixa Idade Média portuguesa é observável de norte a sul do país, não apenas nos principais núcleos urbanos, mas também em cidades de menores dimensões e vilas. Por norma encontram-se incluídas no conjunto de edifícios que compõem uma catedral, ou fazendo parte de uma igreja⁵; no entanto, podem surgir como espaços independentes, conforme

de Óbidos, 1994. Sobre a instituição de capelas funerárias na Idade Média ver a obra referida, p. 160. Na realidade, sendo a morte inevitável, ao longo da história da humanidade, a preocupação em torno da mesma foi sempre sentida pelo ser humano. No entanto, a forma de lidar com este acontecimento varia conforme os contextos - “While all humans die, the way they are buried, memorialized, and remembered is tied to factors such as culture, religion, class, wealth, gender, tradition, legal practices, medical knowledge, technology, and historical context”. Sobre esta questão ver SILLERAS-FERNANDEZ, Nuria - “Performing death in medieval Iberia: an introduction to the end of life”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2024. 16 (1), 1-14. <https://doi.org/10.1080/17546559.2023.2296993>.

³ Sobre esta questão ver a obra de referência de ARIÉS, Philippe - *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 1988. Para questões relacionadas com a preparação da *boa morte* e doações na Idade Média portuguesa ver TAVARES, M^a José F. - *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, Cap. 2 “Pobreza, Caridade e Morte: Temor do Juízo Final e da Morte; As Doações”. Para questões legais, como as doações à Igreja, os testamentos, os testadores e as suas classes sociais, bem como para a compreensão de conceitos mentais relacionados, com os rituais (cortejos, cerimónias fúnebres) e escolhas de locais de tumulação durante os séculos XIV a XVI em Portugal ver VILAR, Hermínia V. - *Vivência da Morte na Estremadura Portuguesa (1300 - 1500)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1990. Tese de Mestrado e RODRIGUES, Ana M^a - “A Comemoração dos Defuntos nos Finais da Idade Média”. In *A Catedral de Braga, Arte, Liturgia e Música dos fins do século XI à época tridentina*. Lisboa: Arte das Musas/CESEM, 2009. Para uma análise de espaços funerários em Lisboa desde a Antiguidade Tardia ver DIMAS, Filipa S. - *Análise espacial dos espaços funerários medievais em Lisboa entre os séculos V e XIII*. Lisboa: Universidade Nova, 2022. Tese de Mestrado.

⁴ Ver relativamente à questão da individualização da sepultura e do espaço funerário FERNANDES, Carla Varela - *Memórias de Pedra, Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*. Lisboa: IPPAR / MC, 2001, cap. 1 “Escultura Tumular: a nova realidade do século XIV”, em particular a problemática da relação entre o aumento das dimensões das arcos funerárias e o espaço de que, consequentemente, começam a necessitar - pp. 23/24. Da mesma autora e com enfoque na escultura funerária ver FERNANDES, Carla Varela - “Lugares da Eternidade. Escatologia e redenção na iconografia tumular portuguesa dos séculos (XI?) a XIV”. In DIMAS, Samuel; EPIFÂNIO, Renato; LÓIA, Luís (coord.) - *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*. Vol. I, Tomo 2. Paris: Nota de Rodapé Edições, 2015. Ver também SILVA, José C. Vieira da - “Memória e Imagem. Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (Séculos XIII e XIV)”. *Revista de História da Arte* 1 (2005), em particular o cap. “O espaço arquitectónico da tumulação e a localização da arca funerária”; e RODRIGUES, Jorge M. - *Galilea, Locus e Memória. Panteões, estruturas funerárias e espaços religiosos associados em Portugal do início do séc. XII a meados do séc. XIV: da formação à vitória do Salado*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2011. Tese de Doutoramento, p. 545. Na sua análise da individualização das sepulturas ARIÉS, Philippe - *Sobre a História da Morte no Ocidente...*, p. 39 sublinha o facto de as inscrições funerárias e as efígies, usadas no universo romano e desaparecidas a partir do século V, reaparecerem a partir do século XII testemunhando o facto de que a “arte funerária evoluiu para uma individualização crescente”, p. 40.

⁵ Geralmente colocadas do lado norte (como acontece nas capelas de Bartolomeu Joanes na Sé de Lisboa, dos Ferreiros em Oliveira do Hospital, dos Mestres em Alcácer do Sal e da Glória na Sé de Braga) devido à simbologia inerente a este ponto cardeal, o Norte frio, sem luz, espaço de morte.

se vê pelo exemplo da Capela de São Martinho de Óbidos⁶. A sua fundação está associada aos membros do clero e da nobreza e, pontualmente, da alta burguesia⁷, que dispunham dos meios para edificar as suas moradas eternas e, sobretudo, para as manter ao longo dessa eternidade. A manutenção destes espaços envolvia, entre outras coisas, a capacidade financeira para sustentar a realização perpétua dos ofícios de sufrágio e a presença um capelão residente. As capelas funerárias tornam-se, assim, privilégio de alguns.

Os exemplos abordados neste artigo testemunham a proliferação deste fenómeno no século XIV, bem como a diversidade de espaços em que estes aparecem. Embora fosse possível incluir nesta análise a Capela dos Mestres em Alcácer do Sal, entendemos que a mesma deve ser abordada separadamente devido ao seu carácter excepcional, por se encontrar associado a uma ordem militar, tudo indicando que o objectivo do fundador tenha sido o de estabelecer um panteão coletivo para mestres da ordem⁸.

Debruçamo-nos, assim, sobre as capelas de Bartolomeu Joanes da Sé de Lisboa, de São João Evangelista na Sé do Porto, de D. Gonçalo Pereira na Sé de Braga, dos Ferreiros na Igreja de Oliveira do Hospital e de S. Martinho em Óbidos. Estas cinco capelas, relacionam-se com diferentes figuras da centúria de trezentos, cuja posição social se reflecte também na construção dos espaços funerários e respectivas arcas tumulares: dois membros do clero – um arcebispo e um vigário – e três laicos em clara ascensão social. Sublinha-se, aliás, a origem burguesa e/ou recente nobilitação destes tumulados que, inclusive, transformam a sua arca funerária numa afirmação visível da sua ascensão à aristocracia – as vestes, os objectos de que se fazem acompanhar, a heráldica exposta, são tudo testemunhos dessa afirmação. Não sendo o objectivo directo deste artigo, é, contudo, de destacar a forma como estes casos permitem aprofundar o

⁶ A capela de S. Martinho de Óbidos, embora fisicamente independente, era, no entanto, sufragânea da Igreja de S. Pedro de Óbidos.

⁷ FERNANDES, Carla – *Memórias de Pedra...*, p. 104 faz referência à ascensão das oligarquias urbanas que, para além de poder económico, passam a ocupar igualmente importantes cargos públicos. No caso de Bartolomeu Joanes e da capela que manda erguer na Sé, a relação pessoal que o Joanes tinha com o monarca D. Dinis poderá também ter justificado a possibilidade de erguer o seu espaço funerário na Sé da capital do reino. A edificação destes espaços e a execução das arcas funerárias passa também pela vontade de afirmação pessoal e integração na sociedade; relativamente às capelas e arcas de Bartolomeu Joanes e João Gordo, ambas inseridas no conjunto de construções das sés das respectivas cidades, SILVA, José – “Memória e Imagem. Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa” ..., p. 62 considera que estas podem ser entendidas como um “sinal, porventura, da necessidade de, através da manifestação do seu poder económico, ambos serem aceites como pares entre os membros da nobreza a que haviam ascendido.”

⁸ Existem referências à existência de sepulturas de quatro mestres da Ordem no interior da capela (muito embora não se tenham encontrado vestígios das mesmas). CORREIA, Vergílio – “Alcácer do Sal (Esboço de uma Monografia)”. In *Obras*, vol. IV, *Estudos Arqueológicos*, Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1972, p. 140, informa-nos de que a *Visitação* de 1513 [mandada fazer pelo Mestre de Santiago e Avis, D. Jorge, filho bastardo de D. João II] “revela que jaziam no seu túmulo quatro mestres”. Paralelamente, também em termos tipológicos esta capela se distancia das restantes, ortogonais, enquanto a Capela dos Mestres apresenta uma planta centralizada.

alargamento da aristocracia às elites urbanas, num contexto de renovação da mesma entre finais da Reconquista e os meados do século XIV.

Neste estudo procurou-se compreender a forma como as tipologias e gramáticas decorativas das capelas se inscrevem no universo gótico e de que maneira a inscrição nesse mesmo universo ou a manutenção num mundo ainda românico nos revela algo sobre quem se fez sepultar nos respectivos espaços – quer em termos de distanciamento de tipologias e gramáticas mais arcaicas, quer no que respeita ao contexto mental de afirmação social e perpetuação de memória.

1. A capela de Bartolomeu Joanes na Sé de Lisboa.

A capela de Bartolomeu Joanes na Sé de Lisboa (**Fig. 1**), resulta dos últimos desígnios de um rico-homem ou cavaleiro-vilão de Lisboa, Bartolomeu Joanes, que no seu testamento datado de 28 de Novembro de 1324 deixa aos seus herdeiros a indicação de que na Sé de Lisboa se mande erguer uma capela

“...com invocação de São Bartolomeu no lugar que o Cabido lhe tem prometido, na qual cantarão 16 Cappellães, a saber 12 por sua alma, 2 por ElRey D. Dinis seo senhor hum por a Raynha D. Izabel sua mulher e outro pello Infante D. Affonso seo filho e por seos filhos deste Infante, com tal condição, que o dito Rey em sua vida, e o dito Infante na sua, e depois seos filhos, e sucessores lhe fação conservar, e defender a dita Cappella e hospital (...) Manda também instituir hu Hospital, em que se mantenhão 12 pobres”⁹.

Bartolomeu Joanes morreu dois dias depois da elaboração deste testamento, mas os seus testamenteiros cumpriram a sua vontade e a capela foi erguida e mantida através de inúmeros bens até ao século XVIII¹⁰. A data exacta do início da construção é desconhecida podendo, no entanto, situar-se entre o final de 1324, após a morte de Joanes, e 1326, data do contrato entre os testamenteiros e o cabido da Sé¹¹.

A capela desenvolve-se paralelamente ao longo dos dois primeiros tramos da nave norte da Sé, abrindo-se para a mesma por meio de um amplo portal em arco quebrado. A planta, rectangular, termina no lado nascente em forma poligonal com três panos sendo o espaço coberto por abóbada de cruzamento de ogivas no tramo

⁹ Cit. in FIGUEIREDO, Ana Paula – *O Espólio Artístico das Capelas da Sé de Lisboa, abordagem cripto-histórica*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2000, pp. 37-38. Relativamente ao hospital as notícias são escassas, mas poderá ter sido integrado, no século XV, no de Todos os Santos, como aconteceu com outras instituições similares.

¹⁰ Nos séculos XVIII e XIX a capela sofreu alterações e foi utilizada para fins distintos daqueles inerentes à sua fundação, nomeadamente habitação e cartório.

¹¹ A data de 1324 é claramente assumida no estudo de arqueologia da arquitectura de SILVÉRIO, Sofia A. D. – *Arqueologia da Arquitectura. Contributo para o estudo da Sé de Lisboa*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2014. Tese de mestrado.



Fig. 1 – Capela de Bartolomeu Joanes, Sé de Lisboa.

oeste e polinervada no tramo este. A multiplicação de aberturas na capela justifica-se pela necessidade de obter o máximo de luz possível, uma vez que a localização da capela, no lado norte da Sé, torna-a num espaço obscuro.

A sua arca tumular e respectivo jacente, revestem-se de “todos os atributos de poder reconhecíveis na época”¹², da espada à túnica e manto que envolvem Bartolomeu Joanes, passando pelos borzeguins com acicates de cavaleiro que calça e pela heráldica que ornamenta as faces da arca; esta encontra-se, presentemente, encostada à parede oeste da capela. A colocação da heráldica testemunha o facto de a burguesia também utilizar brasões como afirmação do seu estatuto e importância na sociedade. Foi já analisado por vários autores as semelhanças entre o brasão de Bartolomeu Joanes e o brasão de Domingos Joanes, de Oliveira do Hospital. A coincidência dos apelidos, a par da proximidade nos símbolos heráldicos, coloca a hipótese de haver uma ligação de parentesco entre ambos¹³.

A edificação deste espaço e a execução da arca funerária, para além das questões religiosas, passa também pela vontade de afirmação pessoal e integração na sociedade; as capelas e arcas de Bartolomeu Joanes e João Gordo, que abordaremos seguidamente, ambas inseridas no conjunto de construções das sés das respectivas cidades podem ser entendidas como uma forma de afirmar materialmente uma possível, recente, ascensão à nobreza e subsequente vontade de aceitação nesse meio social¹⁴.

2. A capela de São João Evangelista na Sé do Porto.

A Capela foi fundada na primeira metade do século XIV, por João Gordo, Contador Real no Porto e almoxarife do rei D. Dinis¹⁵; João Gordo morreu em 1333, pelo que a

¹² FERNANDES, Carla – *Memórias de Pedra...*, p. 101. Em data mais recente a mesma autora retomou a análise deste túmulo sublinhando a interligação entre o mesmo e o espaço da capela, bem como a relação de ambos com a epígrafe destinada à capela. Ver FERNANDES, Carla Varela – “Sinais multiformes de identidade: muitas dúvidas e algumas hipóteses em torno das sepulturas monumentais das elites urbanas na Lisboa do século XIV”. In ANDRADE, Amélia Aguiar; TENTE, Catarina; SILVA, Gonçalo M. da; PRATA, Sara – *Espaços e Poderes na Europa urbana medieval*. Lisboa, Castelo de Vide: IEM-CMCV, 2018, pp. 231-265.

¹³ Ver sobre esta questão BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian / FCT, 2000, vol. II, T. II, p. 1497 e pp. 1629/1630; FERNANDES, Carla – *Memórias da Pedra...*, p. 105; RODRIGUES, Jorge – *Galileia, Locus e Memória...*, p. 548.

¹⁴ “Death has its own materiality, and even in death, the powerful and wealthy felt obliged to remind the world of their stature in life and of the importance of their familial line”, SILLERAS-FERNANDEZ, Nuria – “Performing death in medieval Iberia: an introduction to the end of life...”

¹⁵ BOTELHO, M^a Leonor – “A Casa do Cabido da Sé do Porto. O século XX e uma nova leitura espacial”. Separata da Revista *Museu* IV série, n^o 13 (2004), p. 225. MONTEIRO, Manuel – *Igrejas Medievais do Porto*. Porto: Marques Abreu Editor, 1954, p. 25; BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, T. II, p. 1631. AFONSO, José Ferrão; BOTELHO, M^a Leonor; TEIXEIRA, Luís – *Projecto Porto, Século XVI. A Sé e a sua envolvente no Século XVI*. Porto: Citar, 2005, p. 38. João Gordo aparece habitualmente designado na bibliografia como Cavaleiro da Ordem de Rodes [possivelmente por à data de construção da capela a sede da Ordem do Hospital ter já passado para Rodes (em 1308), onde se manteve até 1522], no entanto, como refere SILVA, José C. Vieira da – “A Construção de uma Imagem. Jacentes de Nobres Portugueses do Século XIV”. *Actas del Congreso El Intercambio Artístico Entre los Reinos Hispanos y las Cortes Europeas en la Baja Edad Media*. León: Universidad

fundação da capela é anterior a essa data, embora o ano exacto seja desconhecido¹⁶. O seu túmulo, com jacente representado com a espada que afirma a sua condição de cavaleiro, tem sido aproximado das obras de Mestre Pero¹⁷, cuja actividade na década de trinta da centúria de trezentos permite também ajudar a situar a capela neste período.

À data da sua construção, a Capela situava-se junto ao claustro românico, fazendo-se o acesso, virado para o claustro, na parede norte da capela; a parede oeste, onde habitualmente se abre o acesso aos espaços sagrados, encontra-se nesta capela virada para a zona do terreiro do bispo, e fechada para o exterior. A colocação da capela no extremo do claustro românico (aceitando-se que este teria uma planta e dimensões idênticas às do claustro gótico) faz com que esta capela assumisse *ad initio* alguma independência e, claramente, uma distância física face ao edifício da Sé. Esta situação é idêntica à que encontramos na Capela do Bispo D. Gonçalo Pereira de Braga, mas afasta a capela portuense da lisboeta de Bartolomeu Joanes que se encontra intimamente ligada com o espaço da Sé.

No final do século XIV, o claustro românico é substituído pela crasta gótica, ficando a capela fora do seu perímetro, junto ao seu ângulo sudoeste, mas mantendo o acesso através do mesmo, como se depreende de um documento do século XVI no qual se lê que

*“Johão Anes Gordo Instituyo a capella de São Jmº onde jaz sepultado em hua sepultura de pedra da Batalha q. está a porta travessa da crasta desta see do pto, defronte do pulpeto, encostada a parede da dita crasta da porta de fora peguada com o alpendre da premeira porta das casas do Bpo”*¹⁸.

No século XVIII, na sequência das obras para a construção de novas dependências capitulares, abriu-se um acesso directo para o terreiro na fachada oeste e fechou-se o

de León, 2009, p. 427, “a observação do jacente de João Gordo não permite retirar, de forma nenhuma, esta ilação, já que a sua representação é similar a tantas outras ainda conservadas do século XIV”.

¹⁶ “Nem sempre se teve esta capela como sendo dedicada a S. João Evangelista e o seu sarcófago como sendo de João Gordo. Durante muito tempo acreditou-se ser esta capela dedicada a S. Martinho e ser o túmulo de D. Martim Mendes Pais, Mestre Escola da Sé do Porto. Devemos a Magalhães Basto o esclarecimento deste equívoco mediante a revelação de novos dados documentais, uma vez que não existe nesta capela qualquer inscrição que aluda directamente ao seu fundador, aí sepultado. A confusão relativamente ao orago desta capela advém certamente do facto de ter desaparecido a imagem de S. João, assim como o altar onde os clérigos rezavam em sua intenção.”, BOTELHO, M^a Leonor – *As Transformações sofridas pela Sé do Porto no Século XX. A Acção da DGEMN (1929 - 1982)*, Lisboa: Universidade de Lisboa. 2004. Tese de Mestrado, p. 63.

¹⁷ DIAS, Pedro – *A Arquitectura Gótica Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 96; QUARESMA, M^a C. – *Inventário Artístico de Portugal*, vol. XIII, *Cidade do Porto*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1995, p. 171. BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, T. II, p. 1631, situa a execução do túmulo entre 1335 e 1336. SILVA, José – “Memória e Imagem. Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa...”, p. 69 considera que pela sua qualidade plástica e inovação temática e compositiva o túmulo deve ter saído “provavelmente das mãos de mestre Pero (ou da dupla Mestre Pero/Telo Garcia)”. Para uma análise do túmulo ver SILVA, José – “A Construção de uma Imagem. Jacentes de Nobres Portugueses do Século XIV”...

¹⁸ *Tombo das Rendas da Mesa Capitular da Sé do Porto de 1577*, cit. por MONTEIRO, Manuel – “A Jazida Medieval de João Gordo”. *O Tripeiro* série 5, Ano 1, n.º 3 (1945), p. 50.

arco da parede norte, isolando a capela do conjunto da Sé. As obras da DGEMN na década de quarenta do século XX, fecharam esta abertura, repondo o acesso original¹⁹.

A capela possui planta retangular, terminando a Este em forma poligonal com três panos. O interior encontra-se danificado e adulterado desde o século XVIII, quando as obras das novas dependências capitulares destruíram a abóbada de nervuras que cobria a capela. A iluminação provém de três pequenas janelas rasgadas em arco quebrado e colocadas no nível superior do extremo nascente e de uma fenda em arco de volta perfeita na parede ocidental²⁰. Mesmo antes do entaipamento de parte das aberturas, a iluminação seria reduzida quando comparada com o exemplo de Lisboa. No pano sudeste da cabeceira abre-se um nicho, que poderia servir para guardar alfaia litúrgica ou para colocar uma imagem de S. João Evangelista, que, embora mencionada por alguns autores, hoje se encontra desaparecida, tal como o altar²¹. Na parede sul, em frente ao arco de acesso rasga-se um amplo arcossólio em arco quebrado abatido; o arco descarrega em colunas geminadas de capiteis com motivos vegetistas. Sob o arcossólio, mas afastado da parede, encontra-se o túmulo de João Gordo cujo jacente se apresenta como um rico cavaleiro, afirmando desta forma, a par da própria edificação da capela, o seu estatuto e relevância social.

3. A capela de D. Gonçalo Pereira ou de Nossa Senhora da Glória na Sé de Braga.

A Capela de D. Gonçalo Pereira ou de Nossa Senhora da Glória (nome que advém de ser dedicada à Assunção da Virgem) da Sé de Braga (**Fig. 3**) foi fundada, como se pode induzir do próprio nome, pelo arcebispo da cidade, D. Gonçalo Pereira²². A

¹⁹ Sobre as intervenções da DGEMN na Sé do Porto ver BOTELHO, M^a Leonor – *As Transformações sofridas pela Sé do Porto no Século XX...* Para a capela de S. João Evangelista em particular ver o capítulo “1942-1946 – Restauração da Casa do Cabido, da Capela de S. João e da Sacristia do Cabido”.

²⁰ A fachada ocidental, alinhada com a fachada da sé (embora entre ambas se entremistam as construções setecentistas da Casa do Cabido, que aglutinaram a capela), possui uma simples fresta a meio do alçado, sendo desprovida de qualquer ornamentação. A cabeceira, a Este, está inserida, desde o século XVIII, nas dependências capitulares, não sendo visível a partir do exterior. À data da sua construção, porém, não estaria aglutinada por outras construções, como se testemunha pelo rasgamento das três janelas de iluminação.

²¹ Cfr. MONTEIRO, Manuel – *Igrejas Medievais do Porto...*, p. 26. QUARESMA, M^a Clementina – *Inventário Artístico de Portugal...*, p. 171, refere que o desaparecimento ocorreu na altura das obras setecentistas.

²² Filho do Conde D. Gonçalo Pires Pereira e da sua primeira mulher Urraca Vasques Pimentel, D. Gonçalo Pereira nasceu c/1265. Foi educado na corte de D. Dinis e cursou na Universidade de Salamanca, tendo vindo a ocupar o cargo de arcebispo de Braga entre 1326 e 1348. Da sua ligação com D. Teresa Pires Vilarinho nasceu D. Álvaro Gonçalves Pereira, pai do Condestável. Sobre a figura do arcebispo ver COELHO, M^a Helena da Cruz – “O Arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir”. *Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, volume II / 1, *A Catedral de Braga na História e na Arte (séculos XII-XIX)*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990. Ver também em KRUS, Luís F. A. – *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico. Geografia dos Livros de Linhagens Medievais Portugueses (1280-1380)*. Lisboa: Universidade Nova, 1989. Tese de Doutoramento o apontamento biográfico na nota 169, pp. 94/5, bem como (nas pp. 93/100) a apreciação sobre as tomadas de posição do arcebispo nas lutas entre coroa e nobres, nas tentativas de D. Afonso IV de restringir o seu poder e ainda a referência à participação na guerra de 1336-1339 com Castela e, seguidamente, na Batalha do Salado.



Fig. 2 – Capela de João Evangelista e túmulo de João Gordo, Sé do Porto.

fundação recua ao início da década de trinta do século XIV. Sabe-se que em 1331 o arcebispo recebeu autorização para adquirir as casas junto à Sé de forma a poder edificar a sua capela funerária nessa área e que, em 1332, obteve permissão papal para a dotar de maneira a assegurar a sua manutenção, tendo as obras começado em Março desse mesmo ano²³.

A morada funerária de D. Gonçalo situa-se a nordeste da Sé, adossada através da parede sul à capela de S Geraldo (fundada no século XII, mas completamente refeita no século XVIII²⁴). A capela de D. Gonçalo possui uma ampla planta rectangular, sendo um espaço de grande simplicidade arquitectónica, com cobertura de madeira, dispensando assim colunas, capitéis e respectiva ornamentação escultórica. No extremo norte abre-se uma pequena torre de formato quadrangular que funcionava como sacristia da capela. A parede Este é vazada por três grandes janelas em arco quebrado dispostas de forma escalonada com dois lumes muito esguios e elegantes em arco trilobado com um óculo central. Na parede oeste, acima do portal de acesso, encontra-se uma quarta janela; é formada por um arco pontiagudo e tem contorno mais simples que os da parede oposta. Tal como na Sé de Lisboa a iluminação é profusa.

As paredes são ornamentadas com pinturas a fresco que formam tapetes geométricos de uma variada paleta cromática, no meio dos quais se destacam os brasões de D. Gonçalo Pereira e as armas de Portugal, num escudo com castelos na bordadura e os escudetes direitos, cuja colocação nos leva a aceitar uma cronologia do brasão de um período contemporâneo ou posterior às alterações que D. João II introduziu nas armas de Portugal²⁵. Compreende-se, desta forma, que estas pinturas correspondem a uma empreitada de revestimento pictório do espaço posterior à edificação da capela, situada entre o final do século XV e o início do século XVI²⁶.

A dimensão do espaço permitiu ao arcebispo a execução de um túmulo de proporções consideráveis, colocado no centro da capela e, como tal, esculpido de todos

²³ O documento de fundação, porém, está datado de 27 de Abril de 1334. Para informação relativamente ao processo legal de fundação da capela ver MATOS, Helena C. – *Estudo sobre a Sé de Braga*. Braga: Livraria Cruz, 1960; COELHO, M^a Helena – “O Arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir...”; RODRIGUES, Jorge – *Galileia, Locus e Memória...*, pp. 557-558.

²⁴ Para uma cronologia dos vários edifícios que compõem a Sé de Braga ver CUNHA, Manuela; MARTINEZ, Manuela – “A Catedral”, in *Braga e a sua Catedral*. Braga: Edição do Cabido da Sé, 1990.

²⁵ Na obra ZUQUETE, Afonso de (dir.) – *Nobreza de Portugal e do Brasil*. vol. I: *Nobreza de Portugal*. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1960, cap. II “Títulos, Sucessão e Armas dos Reis de Portugal”, p. 62, pode ler-se que “D. João II, em 1485, reformou as armas reais, mandando pôr a direito os escudetes dos flancos, que até aí eram deitados e apontados ao do centro, fixando em cinco o número dos besantes e suprimindo a cruz de Avis, que já nos reinados de seu pai e avô era apenas representada pelas pontas, assentes na bordadura”.

²⁶ No entanto, aquando da abertura do túmulo em 1992, foi encontrada uma gola alta que “apresenta uma teoria de escudetes tangenciais, com as armas de D. Gonçalo Pereira, compostas pela cruz vazada e floreada do emblema heráldico dos Pereiras.” ALARCÃO, Teresa – “As vestes funerárias episcopais de D. Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga (1348 †)”. In SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa; MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa (coords.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais. Novas perspectivas e abordagens*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 369-386, em particular p. 378. Sublinha-se assim a preocupação do arcebispo de exibir as suas armas nas suas vestes funerárias.



Fig. 3 – Capela e túmulo de Dom Gonçalo Pereira, Sé de Braga.

os lados. A obra foi encomendada em 1334 a Mestre Pero e Telo Garcia²⁷ e é um notável trabalho da tumulária portuguesa.

4. A capela dos Ferreiros na Igreja Matriz de Oliveira do Hospital.

A Capela dos Ferreiros da Igreja Matriz de Oliveira do Hospital²⁸ (**Fig. 4**) foi fundada por Domingos Joanes. A designação de *ferreiros* está associada a uma lenda relacionada com o fundador, sobre o qual sabemos muito pouco. No entanto, a forma como Domingos Joanes se encontra representado na famosa escultura do *Cavaleiro de Oliveira do Hospital* – com armadura com cota de malha, elmo de viseira, maça de armas e escudo com o brasão de família –, bem como a representação do jacente no seu túmulo – com espada e o mesmo brasão colocado lateralmente – permitem identificá-lo como um cavaleiro, um membro da nobreza de armas, cujo poder assenta nessas mesmas armas. A inclusão, a par da sua estátua e do seu túmulo, da arca funerária da sua mulher, D. Domingas Sabachais, nesta mesma capela, transforma o espaço num pequeno panteão que se pretendeu familiar ou, pelo menos, conjugal²⁹.

A data de fundação da capela levanta algumas questões. De acordo com algumas fontes manuscritas, na parte de fora da capela existia uma lápide com a seguinte inscrição:

*No nome de Deus e da Virgem Santa Maria sua Madre, Domingos Joanne, Cavalleiro de Oliveira, fez esta Capella para si e para sua mulher na Era de 1279 Annos*³⁰.

²⁷ Cfr. FERNANDES, Carla – *Memórias de Pedra...*, p. 24. Sobre a importância do contrato com os mestres escultores ver SILVA, José – “Memória e Imagem. Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa...”, cap. “Um caso exemplar: o contrato de D. Gonçalo Pereira com os mestres Pero e Telo Garcia”, p. 74. Sobre o túmulo ver também SILVA, José C. V. da; RÂMOA, Joana – “‘Sculpto Immagine Episcopali’. Jacentes Episcopais em Portugal (séc. XIII-XIV)”. *Revista de História da Arte* 7 (2009), pp. 109/113 e FRANCISCO, Erede – *O Bispo D. Pedro e o “Modo Gótico” em Évora de 1322 a 1340*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998, pp. 124/132. Ainda para a análise do túmulo, mas também da capela ver SILVA, José C. V. da; AFONSO, Luís – “A Arquitectura e a Produção Artística”. In *A Catedral de Braga, Arte, Liturgia e Música dos fins do século XI à época tridentina*. Lisboa: Arte das Musas/CESEM, 2009.

²⁸ A igreja propriamente dita resulta de uma reconstrução do século XVIII não apresentando vestígios medievais.

²⁹ Sobre as questões relacionadas com a escolha de locais de enterramento da nobreza e tumulária nobre ver FERNANDES, Carla – *Memórias de Pedra...*, cap. 3: “Os Enterramentos da Nobreza”, pp. 39-41. Sobre a representação iconográfica de Domingos Joanes ver BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa*, vol. II, T. II, p. 1629 e SILVA, José C. V. – “A Construção de uma Imagem. Jacentes de Nobres Portugueses do Século XIV...”

³⁰ Ver relativamente à problemática respeitante à lápide e sua interpretação CORREIA, Vergílio; GONÇALVES, A. Nogueira – “Oliveira do Hospital - Igreja Paroquial/Capela dos Ferreiros”. *Inventário Artístico de Portugal*, vol. IV, *Distrito de Coimbra*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1952, p. 158; BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, t. 2, pp. 1627-1632; RODRIGUES, Jorge – *Galileia, Locus e Memória...*, pp. 314-316. A colocação nas capelas funerárias de placas com os termos da doação, a data da fundação da capela ou a indicação de que *aqui jaz* seguida de breves informações sobre o defunto tornou-se muito comum a partir do século XIII, como, aliás, também se prova pela lápide existente no interior da Capela de Bartolomeu Joanes e pela lápide colocada no exterior da Capela de São Martinho de Óbidos.

Esta lápide encontra-se desaparecida, pelo menos, desde a década de cinquenta do século XX, mas a sua existência parece não levantar dúvidas. A transcrição da mesma, no entanto, pode ser questionada, nomeadamente no que concerne à interpretação da data que parece demasiado recuada face à arquitectura edificada. Para além disso, as dúvidas são acentuadas pelo facto de os túmulos do fundador e sua mulher, D. Domingas Sabachais, bem como a escultura que representa o fundador, estarem atribuídas a Mestre Pero, cuja actividade se situa por volta da década de trinta do século XIV. A discrepância entre a suposta data de fundação da capela e a execução dos túmulos e estátua coloca algumas interrogações a que alguns historiadores e historiadores de arte têm procurado dar resposta. A interpretação mais plausível foi feita por M. Barroca que defendeu a existência de um erro na compreensão dos numerais das centenas referidos na lápide, podendo esta referir-se à Era de 1379, ano de 1341³¹. Esta datação está mais de acordo com a tipologia arquitectónica do espaço e com as obras escultóricas que aí se encontram e parece-nos, como tal, uma hipótese válida.

A capela estrutura-se num espaço rectangular colocado paralelamente à igreja e hoje inserida entre a torre sineira e a capela de S. Brás, do século XVI. O espaço é coberto por abóbada de berço quebrado e a parca iluminação provém de dois óculos quadrilobados abertos na parede norte. A oeste, situa-se, numa mísula a meia altura na parede, a pequena escultura com o cavaleiro e, por baixo, os túmulos de Domingos Joanes e Domingas Sabachais, originalmente encostados à parede um a seguir ao outro, como comprova a colocação dos brasões no topo das arcas do lado da cabeça, virados para fora, e a própria rotação da parte superior do corpo dos jacentes.

No seu todo, espaço arquitectónico e conjunto escultórico, procuram claramente uma afirmação de estatuto por parte do seu fundador, que aposta não apenas na edificação do espaço (e trabalho escultórico incluso), mas também na própria gramática arquitectónica e escultórica, que se pretendia inovadora, obedecendo já a um tratamento gótico, que é em si mesmo uma afirmação do referido estatuto. O cuidado posto na definição de um conjunto que engloba, não só uma estrutura arquitectónica, mas também um programa escultórico que, para lá dos túmulos compreende ainda uma pequena estátua equestre representando o fundador, parece demonstrar duas preocupações fundamentais: por um lado, a afirmação imediata de uma linhagem, possivelmente recente, sendo aqui também visível a crescente laicização da sociedade; por outro, a ideia de preservação da memória

³¹ BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, t. 2, pp. 1627-1632. CORREIA, Vergílio; GONÇALVES, A. Nogueira – “Oliveira do Hospital...”, p. 158 haviam proposto a hipótese de ser Ano de 1279 e não Era, avançando assim trinta e oito anos a fundação da capela; contudo, esta cronologia continuava a não ser compatível com os trabalhos escultóricos. RODRIGUES, Jorge – *Galileia, Locus e Memória...*, p. 315 considera que o ano de 1341 deverá ser já de conclusão da capela. SILVA, José – “A Construção de uma Imagem. Jacentes de Nobres Portugueses do Século XIV...”, p. 419, indica o ano de 1341 como data de realização do jacente.



Fig. 4 – Capela dos Ferreiros e túmulos de Domingos Joanes e Domingas Sabachais, Igreja Matriz de Oliveira do Hospital.

para a posteridade, sentimento que progressivamente se vai afirmando na Idade Média e que parece comprovar que “mais do que uma arte de viver, o cristianismo do século XIV foi uma arte de bem morrer, e a capela, mais do que o lugar das orações e da contemplação mística, o dum culto funerário”³².

5. A capela de São Martinho de Óbidos.

A fundação da capela de São Martinho de Óbidos (**Fig. 5**), deve-se a Pêro Fernandes, prior da Igreja de Santiago de Torres Vedras, vigário da Lourinhã e beneficiado da Sé de Lisboa, que mandou edificar este espaço para nele se tumular e perpetuar a sua memória, bem como para assegurar a salvação da sua alma e da dos reis D. Dinis e D. Afonso IV.

A data exacta de construção da capela encontra-se por definir, sendo, no entanto, possível, situá-la por volta da década de trinta do século XIV. Sabe-se que o traslado da ordenação da capela fora pedido em 20 de Setembro de 1331 e feito a 9 de Outubro do mesmo ano³³; no entanto tem sido aceite por alguns autores que o traslado poderá ser bastante ulterior à instituição³⁴. Na ausência de outra documentação balizamos a construção entre as décadas de vinte e trinta.

A orientação desta capela, com a fachada virada a este e a cabeceira a oeste, contraria a disposição habitual dos espaços religiosos, e embora a ausência de documentação não permita afirmações categóricas é de aceitar que em data incerta, houve uma alteração na orientação do espaço, que de início deveria respeitar a disposição mais típica com a cabeceira a este e o portal de acesso a oeste. Embora não sendo um procedimento comum, a inversão na orientação de um espaço religioso poderia ser levada a cabo se as circunstâncias o exigissem: uma situação idêntica

³² DUBY, Georges – *O Tempo das Catedrais, A Arte e a Sociedade (980-1420)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978, p. 237-238. Salva-guarde-se aqui a exaltação que a École des Annales, centrada na compreensão das mentalidades e da “longa duração”, fez da importância da morte, por vezes, talvez excessivamente exponenciada. No entanto, tendo isto em conta, a citação de G. Duby sublinha, efectivamente, um aspecto fundamental da vivência medieval no qual a análise das capelas funerárias se insere.

³³ Segundo Silvestre J. Seabra, *apud* BARROCA, Mário – *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, vol. II, T. 2, p. 1550, em Novembro de 1331 Pero Fernandes instituiu um morgado nesta capela “com obrigação de dois capelães que dissessem missa quotidiana e ofício divino”, mandado que a capela tivesse “todos os ornamentos, vestimentas, cálix e uma alâmpada anualmente acesa”.

³⁴ Ver relativamente a esta questão SILVA, Manuela Santos – *Óbidos Medieval, Estruturas Urbanas e Administração Concelhia*. Lisboa: Universidade Nova, 1987, pp. 120-122. Tese de Mestrado. Na (pouca) bibliografia existente sobre este espaço encontra-se a data de 1320 referida em TRINDADE, João (int. e notas) – *Memórias Históricas e Diferentes Apontamentos, acerca das antiguidades de Óbidos desde o ano 308 antes de Jesus Cristo até ao presente, tirados dos Historiadores portugueses e espanhóis e manuscritos originais dos arquivos, de que se faz menção neste apontamento*. Óbidos: Câmara Municipal de Óbidos, 2001, p. 129 e, posteriormente, aceite por outros autores, como, por exemplo, PEREIRA, José Fernandes – *Óbidos...*, Lisboa: Editorial Presença, 1988, p. 37. O ano de 1331, correspondente ao traslado, é aceite por outros autores como, por exemplo, SEQUEIRA, Gustavo de Matos – *Inventário Artístico de Portugal*, vol. V, *Distrito de Leiria*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1955, p. 90 e DIAS, Pedro – *A Arquitectura Gótica Portuguesa...*, p. 100.



Fig. 5 – Capela de São Martinho de Óbidos..

verifica-se na igreja Matriz de Santiago do Cacém. A capela possui planta retangular, dividida em dois tramos, cobertos por abóbada de nervuras e uma iluminação escassa, feita através de frestas em arco de volta perfeita de inspiração românica abertas nas paredes norte, sul e nascente e por um óculo na parede oeste³⁵.

Nas paredes norte e sul erguem-se arcosólios (um a sul, dois a norte) para abrigar os túmulos do fundador e possivelmente da sua família, o que a confirmar-se revelaria novamente uma intenção de um pequeno panteão familiar, reforçando a importância dos espaços familiares funerários, não apenas associados a questões de natureza religiosa, mas também como espaços arquitectónicos implantados de forma perceptível na malha urbana, sublinhando através da sua visibilidade questões mentais e sociais prementes.

6. Algumas considerações finais.

As capelas funerárias aqui analisadas permitem o estabelecimento de algumas conclusões, quer no que respeita à sua arquitectura, quer no que concerne à sua importância social nos espaços urbanos.

Tipologicamente consegue-se definir uma tendência para as plantas rectas. Dentro das plantas ortogonais, no entanto, podem encontrar-se variantes. As capelas de São Martinho de Óbidos, de Nossa Senhora da Glória e dos Ferreiros apresentam uma estrutura rectangular com as paredes este e oeste a terminarem ambas de forma recta, sendo que este foi um modelo de grande aceitação e utilizado em construções com enquadramentos distintos: a Capela de São Martinho de Óbidos é uma estrutura (fisicamente) independente de qualquer igreja; a Capela da Glória está englobada dentro do conjunto de edifícios de uma Sé (embora não se encoste directamente a ela e assuma uma certa independência); e a Capela dos Ferreiros está adossada a uma igreja matriz para a qual se abre directamente. Ligeiramente diferentes são as capelas de Bartolomeu Joanes e de São João Evangelista, que possuem uma planta rectangular, mas com terminação poligonal na parede este. Estando ambas associadas a Sés, inserem-se nas mesmas, porém, de forma distinta: a Capela de São Bartolomeu abre directamente para as naves; a Capela de São João encontrava-se ligada ao claustro da Sé, mas afastada da catedral propriamente dita.

³⁵ Na parede oeste abre-se um óculo com grelha quadrilobada. Actualmente este óculo encontra-se entaipado pela parede da casa que se encontra encostada à capela, não permitindo assim qualquer entrada de luz a oeste. À data de edificação da capela, porém, deste óculo resultaria uma iluminação mais directa do espaço. Tendo em conta a possível inversão na orientação do espaço, este óculo encontrar-se-ia primitivamente sobre o portal de entrada (entretanto deslocado para este); ou, em alternativa, estaria colocado a este, sobre o altar, tendo sido transferido para oeste na altura em que se mudou o portal - neste caso, com o portal ter-se-ia deslocado também a fresta que o encima.

Este último aspecto é também importante pois dá-nos conta da diversidade de soluções adoptadas na colocação das capelas funerárias. Se, à partida, a situação mais comum é estarem directamente ligadas a uma igreja ou catedral, a forma como interagem com esse templo varia. A Capela de Bartolomeu Joanes na Sé de Lisboa e a Capela dos Ferreiros na igreja de Oliveira do Hospital abrem directamente para os respectivos templos por meio de arcos e não possuem qualquer saída directa para a rua. Já a Capela de São João Evangelista na Sé do Porto, embora não possuindo igualmente um acesso directo para o exterior, encontrava-se fisicamente desligada da Sé e abria para o espaço do claustro. Uma situação diferente é observável na Capela da Glória ou de D. Gonçalo Pereira na Sé de Braga: esta surge na sequência de uma outra capela (a de S. Geraldo) com a qual tem ligação directa, sendo esta, e não a Capela do arcebispo D. Gonçalo, que se encontra parcialmente adossada ao templo (embora sem passagem directa para o mesmo). Em virtude desta circunstância, a capela de D. Gonçalo Pereira abre directamente para a rua, facto em que se distancia em absoluto dos exemplos anteriormente mencionados. O caso mais original, em termos de colocação, é, no entanto, a Capela de São Martinho em Óbidos que foi colocada em frente à Igreja de São Pedro (da qual era sufragânea), mas fisicamente separada desta e, consequentemente, possuindo ligação directa para a rua.

Uma questão que também importa sublinhar tem a ver com a maior ou menor capacidade de adaptação destes espaços às fórmulas góticas. Tendo em conta que estas cinco capelas de planta recta estão separadas apenas por cerca de 15 anos (e algumas datam da mesma década) poder-se-ia esperar que as tipologias de iluminação e cobertura (os elementos mais marcantes em espaços tendencialmente simples) fossem sistematicamente idênticas. No entanto, encontram-se diferenças significativas entre as capelas, destacando-se as de Bartolomeu Joanes e de D. Gonçalo Pereira como as mais evoluídas e observando-se nas restantes algumas soluções mais arcaizantes. Em termos de cobertura, a solução mais arcaizante encontra-se na Capela dos Ferreiros em Oliveira do Hospital, onde se recorre ainda à abóbada de berço quebrado. Paralelamente, a cobertura mais evoluída e de maior qualidade encontra-se na Capela de Bartolomeu Joanes. Os casos da Capela de São João Evangelista e de D. Gonçalo Pereira não podem ser avaliados nesta análise, o primeiro porque a abóbada não chegou até nós e o segundo porque apresenta uma opção de cobertura completamente distinta, rejeitando o abobadamento em pedra. No que respeita aos sistemas de iluminação encontram-se ainda fortes reminiscências do mundo românico nas frestas da capela de Óbidos, nos óculos de Oliveira do Hospital e nas janelas de dimensões reduzidas que rematam o topo da Capela da Sé do Porto. Por contraste, as janelas das capelas de Braga e de Lisboa alongam-se na superfície da parede, vazando de forma significativa a pedra e permitindo uma entrada de luz substancial. O facto de D. Gonçalo Pereira ter passado pela Sé de Lisboa permite supor que este arcebispo

tenha contactado com soluções plenamente góticas na capital, vindo depois a aplicá-las na sua morada funerária.

À semelhança das igrejas monásticas e paroquiais, as capelas funerárias revelam a existência de modelos preferenciais, mas não exclusivos. Revelam também que, no final da Idade Média, o homem “tinha a consciência muito aguda de que era um morto adiado, de que o adiamento era curto, de que a morte, sempre presente no interior de si mesmo, destruía as suas ambições, envenenava os seus prazeres”³⁶ e que, por isso mesmo, era necessário aproveitar a vida terrena, mas, acima de tudo, salvaguardar a eterna e evitar o esquecimento. Revelam ainda a forma como estes espaços se inscrevem na malha urbana, não apenas como símbolos de perpetuação da memória, mas também como formas de afirmação social. A marca indelével de uma construção funerária implantada num espaço urbano espelha perante todos que passam diante da mesma, que sabem da sua existência, o nome do seu fundador. Essa referência arquitectónica, se por um lado, traduz – como referido – a preocupação de quem ergueu a estrutura funerária de assegurar a salvação eterna e perpetuar a memória, por outro, exprime de forma bem visível uma afirmação de estatuto social que se pretende relevante no *post mortem*, mas também ainda em vida do fundador.

³⁶ ARIÈS, Philippe – *Sobre a História da Morte no Ocidente...*, p. 38.

A religiosidade no mundo urbano medieval permite uma grande multiplicidade de temas e linhas de investigação, que integram facilmente tanto o mundo cristão como o islâmico ou o judaico, para o estudo e compreensão de como o religioso molda o modo como o espaço urbano se constrói e entende, os poderes que nele se cruzam e os gestos e práticas que pautam os quotidianos dos que aí habitam. Razão pela qual, em 2023, o Instituto de Estudos Medievais da NOVA-FCSH e a Câmara Municipal de Castelo de Vide organizaram a oitava edição das *Jornadas Internacionais de Idade Media* subordinada ao tema: *As religiões na Europa Urbana Medieval*, tendo como espaço de observação a Europa na diversidade dos credos religiosos em presença. As *Jornadas* foram antecedidas pela VII *Escola de Outono em Estudos Medievais* para mestrandos e doutorandos. Os trabalhos desenvolvidos nestas duas atividades permitiram congregar 22 textos, elaborados por investigadores provenientes de Alemanha, Espanha, Finlândia, França, Itália, Portugal, Sérvia e Rússia, que assim ultrapassam a efemeridade da apresentação oral que tantas vezes caracteriza os encontros científicos. Partindo das comunicações que o modelo das *Jornadas* estabeleceu, beneficiaram dos contributos e comentários dos estimulantes debates que os vários painéis proporcionaram e ainda, das observações valorativas e exigentes dos revisores encarregues da sua leitura crítica, num processo de dupla avaliação por pares aplicado, desde a primeira edição, aos resultados das *Jornadas Internacionais de Idade Média*.

Editores, Apresentação.

Apoio:



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

