

Université de Montréal

**Paysage religieux et ascétisme domestique dans les monachismes de
la *Gallaecia* wisigothique**

Par

Kevin Lajoie

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en histoire, option Histoire au collégial

Décembre 2023

© Kevin Lajoie, 2023

Université de Montréal
Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

**Paysage religieux et ascétisme domestique dans les monachismes de
la *Gallaecia* wisigothique**

Présenté par
Kevin Lajoie

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Philippe Genequand
Président-rapporteur

Gordon Blennemann
Directeur de recherche

Christian R. Raschle
Membre du jury

Résumé

Après une période d'effervescence économique et de relative autonomie, les élites rurales de la Galice wisigothique se replient sur elles-mêmes durant la seconde moitié du VII^e siècle. À la suite de ce repli, de nouvelles formes de monachisme et d'ascétisme se repandent parmi les élites et les populations. Ces monachismes sont fermement ancrés dans leurs paysages religieux, lesquels ont été consolidés par les aristocrates depuis le IV^e siècle.

Par l'utilisation de sources littéraires et des résultats de récentes fouilles archéologiques sur des sites tels que *Castromao* dans Celanova ou encore *Santas Augas*, nous relevons les interrelations entre les aristocrates, la population locale, les autorités religieuses institutionnelles, les moines et les moniales, en portant une attention particulière au paysage religieux et les réalités imposées par les terrains accidentés des montagnes du nord-ouest de l'Hispanie. Il ressort de notre recherche que les ermites et les monastères s'appuyaient sur les traditions d'un lieu afin de mieux s'intégrer aux populations locales, avec lesquels ils entretenaient des relations dynamiques.

Ce travail s'intéresse également à la transformation de communautés rurales en monastères. Ces transformations étaient souvent motivées par des désirs d'autonomie et de protection du patrimoine du groupe. Ces conversions éparpillées ont mené à une fédération d'abbés cherchant à s'unir sous une même règle, la *regula monastica communis*, qui cherche plus à assurer la cohésion interne de la communauté que sa rigueur spirituelle.

Mots-clés : Royaume wisigothique, Galice, *Gallaecia*, monachisme, ascétisme, paysage religieux, communautés rurales.

Abstract

After a period of economic effervescence and relative autonomy, the rural elites of Visigothic Galicia fell back on themselves during the second half of the 7th century. Following this withdrawal, new forms of monasticism and asceticism spread among the elites and populations. These monasticisms are firmly anchored in their religious landscapes, which have been consolidated by local aristocrats since the 4th century.

Using literary sources and the results of archaeological explorations of chosen key sites such as *Castromao* in Celanova or *Santas Augas*, we identify the interrelationships between aristocrats, local populations, institutional religious authorities, monks and nuns, paying particular attention to the religious landscape and the realities imposed by the steep mountains of North-Western Hispania. Our research shows that hermits and monasteries relied on the traditions to better integrate with local people, with whom they had dynamic relationships.

This work is also interested in the transformation of rural communities into monasteries. These transformations were often motivated by desires for autonomy and the protection of the group's patrimony. These scattered conversions led to a federation of abbots seeking to unite under the same rule, the *regula monastica communis*, which seeks more to ensure the internal cohesion of the community than its spiritual rigor.

Keywords : Wisigothic kingdom, Galicia, *Gallaecia*, monasticism, ascetism, religious landscape, rural communities.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre 1 : Les modes d’occupation du monde rural galicien par ses acteurs	17
L’espace étudié et les balises temporelles.....	17
Les sources de tensions entre les autorités laïques et épiscopales.....	23
Les modes d’occupation du territoire rural.....	28
Conclusion de chapitre.....	35
Chapitre 2 : Le développement des paysages religieux et leur intégration dans les christianismes domestiques et institutionnels	34
La christianisation des paysages religieux et la consolidation des pouvoirs locaux.....	36
Le développement de l’ascétisme domestique aristocratique dans le monde rural.....	46
Le développement des cultes aux saints patrons des cités et la construction de la sainteté.....	51
L’essor des fondations familiales de la période suève à 550.....	55
Conclusion de chapitre.....	65
Chapitre 3 : Les monachismes formés au cœur des paysages religieux	67
Les vagues d’immigrations et le renouveau hispanique de 550.....	68
Les multiples formes des monachismes.....	71
Le monastère dans son espace et les espaces du monastère.....	75
Le village spiritualisé de la <i>regula monastica communis</i>	84
Conclusion de chapitre.....	105
Conclusion	107
Bibliographie	112
Annexes	117

Remerciements

Au terme de ce mémoire, il me semble justifié et nécessaire de remercier ceux et celles qui m'ont accompagné au cours de cette longue entreprise.

Je remercie d'abord M. Gordon Blennemann, qui a été mon directeur de maîtrise mais aussi mon professeur à plusieurs reprises durant mon baccalauréat. Ses conseils m'ont été bien précieux tant lors la recherche et la rédaction de ce mémoire, mais aussi durant mon parcours universitaire.

Je remercie ensuite les membres du jury, M. Christian Raschle et M. Philippe Genequand, pour leur rétroaction sur mon dépôt initial. De même, j'exprime ma gratitude aux professeurs des départements d'Histoire, d'Études Médiévales et d'Études Classiques de l'Université de Montréal, qui ont nourris ma curiosité et mon intérêt pour cette discipline pendant près d'une décennie.

Je remercie mes parents et ami.e.s, qui m'ont supportés durant la rédaction de ce mémoire et se sont offerts pour en faire la relecture et proposer des corrections, malgré qu'ils n'avaient aucune connaissances préalables sur mon sujet de recherche.

Enfin, je remercie Camille, sans qui la recherche et la rédaction de ce mémoire auraient été faites dans la solitude.

Introduction

Le phénomène du monachisme est un sujet étudié sous une multitude de facettes par les médiévistes : son rôle dans la spiritualité et la religiosité, dans la littérature et les arts, dans les connaissances et les enseignements, ainsi que dans la sphère économique. De plus, une partie de la recherche sur le monachisme occidental, en particulier sur les périodes tardo-Antique et altomédiévale, cherche à déconstruire les idées longtemps préconçues sur la trajectoire téléologique du monachisme vers un modèle bénédictin triomphant. Dans cette optique, l'importance de travaux autrefois jugés fondamentaux au sujet, comme l'*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité* d'Adalbert de Vogüé, est aujourd'hui relativisée par les spécialistes. En effet, le modèle de saint Benoît d'Aniane n'est maintenant plus vu comme la norme, mais un projet mis en place par les autorités ecclésiastiques.

Dans ce mémoire, je propose d'étudier le monachisme non pas comme un acteur en soi, mais comme un phénomène original et éclaté afin de mieux pouvoir rendre compte de la pluralité de ses manifestations. Les monachismes ne sont donc ici pas étudiés comme des entités distinctes, mais comme des systèmes adoptés ou mis en valeur par les acteurs médiévaux eux-mêmes, spécifiquement les aristocrates et les évêques. Ces systèmes permettaient de structurer les interactions entre les membres de différentes communautés, à organiser leur mode et leur rythme de vie et à consolider et préserver un patrimoine matériel en le liant à un patrimoine culturel. Enfin, mon mémoire s'intéresse au phénomène monastique en relation avec le développement des paysages religieux et leurs habitants.

Le mémoire étudie l'espace rural galicien de l'Hispanie wisigothique, d'environ 580 jusqu'au VIII^e siècle. Enclavée au nord-ouest de la péninsule ibérique par les montagnes et l'océan, la *Gallaecia* wisigothique s'est révélée au fil de nos lectures être une région particulièrement riche et dynamique. D'un point de vue morphologique, le territoire est fragmenté par le terrain accidenté, découpant la population en communautés et en réseaux de communication distincts. Par exemple, les habitants des régions côtières ont une réalité matérielle bien différente de celle des Galiciens vivants dans les régions montagneuses, ou encore vivants dans l'orbite des cités. Comme il sera vu dans ce travail, cette situation a entraîné une certaine disparité entre les différentes sous-régions galiciennes. Celles-ci sont

notamment visible dans la profondeur et les sources de leur christianisation, dans la portée de l'autorité des aristocrates et des évêques, ainsi que dans le degré d'autonomie des noyaux de peuplements et de leurs élites.

Les bornes temporelles, d'environ 580 jusqu'au tournant du VIII^e siècle, couvrent l'intégration de la *Gallaecia* au royaume wisigothique jusqu'à la chute de ce dernier. Deux périodes peuvent y être distinguées. Dans la première période, d'environ 580 à environ 650, la Galice est une province d'un royaume décentralisé. Dans ce contexte, la *Gallaecia* est en pleine effervescence économique, avec un accroissement des activités agricoles et commerciales. Dans la seconde période, d'environ 650 jusqu'au VIII^e siècle, la monarchie et l'épiscopat adoptent une posture centralisatrice par la promulgation sous le roi Recceswinth du *Liber Iudiciorum*. Suivant ces efforts de centralisation, l'effervescence galicienne prend fin, les réseaux de communications se réduisent et les localités se referment sur elles-mêmes. Bien que nous n'explorons pas le contexte galicien au-delà du VIII^e siècle, nous proposons tout de même à plusieurs endroits dans notre mémoire quelques importants regards vers le passé afin de mettre en lumière les conditions de mise en place des climats sociaux, économiques et religieux.

Survol historiographique

Les recherches sur l'histoire tardo-Antique et altomédiévale de l'Espagne sont en général considérées en retard sur le reste de l'Europe. L'un des facteurs est la longue dictature de Franco, qui a entraîné l'isolement de la recherche durant une partie du XX^e siècle. Le programme politique encourageait la publication de recherches orientées vers le projet politique d'une Espagne unie à travers l'histoire. En outre, l'état franquiste avait mis sur pied dès 1939 une commission pour contrôler les publications scientifiques, le *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, une revue historique officielle en 1940, *Hispania*, ainsi qu'une bibliographie autorisée, la *Bibliografía General Española e Hispanoamericana*.

De plus, peu de chercheurs du reste du monde ne se sont intéressés à l'Hispanie tardo-Antique et altomédiévale avant les années 70 et peu d'articles et de monographies sont produits dans une langue autre que l'espagnole avant cette décennie. À l'international, P.D.

King publiait en 1972 sa monographie *Law and Society in the Visigothic Kingdom*¹, laquelle est très longtemps restée l'une des rares références écrites dans une langue autre que l'espagnol sur ce royaume. La recherche sur le royaume wisigothique a réellement pris son élan entre les années 1990 et 2005 et connaît depuis un grand dynamisme. Par exemple, cinq *Visigothic Symposia* ont été tenus entre 2016 à 2021, où des publications sur le royaume wisigothique ont été partagées et évaluées par un groupe de spécialistes à l'international, puis traduites dans plusieurs langues.

Il est important de noter que la chute de la monarchie wisigothique de Tolède et la prise de pouvoir musulmane en 711 créent une rupture notable dans les travaux des historiens et historiennes. L'étude des Wisigoths est donc aujourd'hui coincée entre deux espaces, l'Occident chrétien et l'Orient musulman et deux périodes, l'Antiquité tardive et le Moyen Âge. En effet, pour le temps après la défaite des Wisigoths du royaume de Toulouse contre les Francs et son installation à Tolède, les études sur les Wisigoths se font dans un certain isolement par rapport au reste du monde méditerranéen. L'étude des relations entre les wisigoths et d'autres entités politiques se fait toujours dans les limites de la péninsule ibérique et souvent en portant une grande attention sur les conflits militaires. C'est par exemple le cas de la conquête du royaume suève au nord-ouest et les conflits contre l'Empire byzantin lors de son occupation du sud et de la côte orientale. Dans les études s'intéressant au territoire à la suite de l'an 711, les études sur la continuité du royaume wisigothique se font au travers des recherches sur les royaumes des Asturies, du Léon et de la Galice. Ces recherches sont de plus en plus développées, mais présentent encore des difficultés. Notamment, l'interprétation des données archéologiques, en particulier pour le VIII^e siècle, présente plusieurs lacunes et la grande rareté de sources écrites pour la même période reste encore aujourd'hui un frein important.

Dans le cadre de ce mémoire, notre corpus historiographique se scinde en trois axes : un premier centré sur le royaume wisigothique, avec un intérêt pour ses différents organes politiques et les modes de peuplement du monde rural. Un second axe porte sur le

¹ P.D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 318.

monachisme wisigothique et plus particulièrement sur le monachisme galicien. Le troisième axe concerne quant à lui les études archéologiques. Les relations entre les deux premiers axes est au cœur de notre recherche, mais cette dernière serait insuffisante sans les apports de l'archéologie. Les nouvelles analyses archéologiques apportent en effet des nuances importantes aux textes et les contredisent parfois même.

Le premier axe sur les organes politiques et les modes d'occupation du monde rural est principalement porté par deux ouvrages en plus de plusieurs articles des récents *Visigothic Symposia*. La première monographie est *La Géographie du pouvoir en Espagne Wisigothique* par Céline Martin² et la seconde, *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean, 400-800*, par Chris Wickham³. Ces deux travaux, qui traitent des acteurs du monde rural dans leur milieu, forment une base importante pour notre réflexion. Céline Martin étudie les tensions et rivalités entre les puissants acteurs des campagnes wisigothiques pour y établir leur influence, alors que Wickham se concentre plus spécifiquement sur les modes d'exploitation du monde rural pour ses ressources, sans se concentrer seulement sur la région ibérique.

Le second axe sur le monachisme wisigothique a mené notre réflexion vers un élargissement de la conception de ce qu'est un moine, une moniale et un monastère durant les périodes tardo-Antique et alto-médiévale. Par ailleurs, nos lectures tendent à relativiser l'autorité de l'évêque sur les monastères et mettent plutôt de l'avant la place de l'aristocratie, des figures de saints hommes et des communautés villageoises. En Espagne, la règle de saint Benoît n'avait été introduite qu'au tournant du XI^e siècle, lors de la *Reconquista*. Ce paradigme monastique cénobitique ne s'applique donc que très peu à notre période. De plus, les efforts déployés par l'épiscopat pour uniformiser le monachisme laissent voir une pluralité d'expressions monastiques bien plus large que la vie en *cenobium*. Pour le monachisme, notre réflexion a été alimentée tout d'abord par le récent *Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*⁴. Le premier volume

² Céline Martin, *La Géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. (Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, 2003).

³ Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean, 400-800*. (Oxford University Press: Oxford, 2005).

⁴ Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

présente de nombreux chapitres qui visent à présenter les dernières hypothèses sur le sujet du monachisme et à actualiser la recherche. Le second ouvrage important pour cet axe est *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity* de Kim Bowes⁵, qui a approfondi nos connaissances sur le développement de la religiosité privée, sur les efforts de conversion des aristocrates de leur domaine rural ainsi que la balance du pouvoir entre ces derniers et les évêques dans la période qui précède la nôtre. Enfin, les travaux de Pablo C. Diaz, spécialiste du monachisme ibérique, se sont révélés fondamentaux dans notre recherche. Ce mémoire tente toutefois d'apporter de nouveaux angles d'approche à ses observations.

Pour l'axe archéologique, quoiqu'il soit essentiel pour donner de la profondeur à notre recherche et notre réflexion, il s'agit du plus lacunaire. En effet, la recherche archéologique pour le haut Moyen Âge espagnol est particulièrement en retard par rapport au reste de l'Europe, bien que depuis la dernière décennie, elle est en prise importante de *momentum*. En effet, de nombreux chantiers de fouilles ont été menés, au point tel que les spécialistes peinent à les analyser. Ce retard entraîne tout de même des difficultés dans la datation des structures et des artefacts, rendant flou l'établissement de chronologies fiables sur les sites. Des données archéobotaniques proposent cependant des réflexions intéressantes : l'étude des pollens et de la pollution atmosphérique. En étudiant ces matières fossilisées dans les marais, les environnementalistes offrent aux historiens et archéologues une nouvelle entrée pour étudier l'intensité des activités agraires et minières de la région.

La nomenclature archéologique espagnole elle-même présente aussi plusieurs difficultés en ce qui a trait aux modes d'occupation rurale. En effet, le retard de l'historiographie et de l'archéologie en Espagne ont fait en sorte qu'entre les années 1970 à 2000, les termes employés pour désigner les différents types de groupes d'habitations étaient calqués sur l'historiographie anglo-saxonne et française, avec les *small towns* de la première et les *agglomérations secondaires* de la seconde. Cependant, avec les nouvelles découvertes depuis 2000 et la complexification de la nomenclature anglaise et française, il devient

⁵ Kim Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

difficile pour les archéologues espagnols de raccorder les réalités matérielles décrites à l'étranger avec l'analyse de leurs propres sites de fouilles⁶.

En France par exemple, les agglomérations secondaires ont été subdivisées et définies en fermes, en sites modestes, en villages ou encore en bourg. En Espagne, les archéologues développent leur nomenclature et parlent aujourd'hui plutôt de sites de grandes dimensions (2000 à 3000 mètres carrés), de groupes d'édifices de dimensions ou de complexité mineure, de bâtiments isolés ou encore de centres d'artisanat. Malgré cela, il est toujours difficile de rendre compte de la réalité des habitats dispersés, répandus dans les régions montagneuses comme la *Gallaecia*.

Une dernière difficulté pour l'archéologie dans le cadre de ce mémoire : la vaste majorité des travaux sont présentés en espagnol, les rendant plus difficiles d'accès aux lecteurs internationaux, en faisant donc un sujet de recherche plus niché que la politique ou le monachisme. Les travaux de José Carlos Sánchez Pardo⁷, présentant un état large de l'archéologie en Galice, ainsi que de Carmen Fernández Ochoa⁸, nous ont toutefois servi de bonne porte d'entrée pour ce champ de la recherche.

Problématique

En approfondissement de cette entrée en matière, ce mémoire se propose de déterminer dans quelle mesure les communautés monastiques ont offert des systèmes capables de protéger les patrimoines des unités villageoises galiciennes, de l'intégration à la province dans le royaume wisigothique jusqu'au 8^e siècle. Pour y arriver, il nous faut d'abord détailler des unités villageoises durant cette période, notamment en dressant un portrait des différents acteurs qui y évoluent, ainsi que s'interroger sur les facteurs qui constituaient leur patrimoine. Ensuite, il faudra s'interroger sur la nature du monachisme et ses expressions afin de proposer ses différents impacts sur les communautés environnantes et

⁶ Carmen Fernández Ochoa, « Las formas de ocupación rural en Hispania. Entre la terminología y la praxis arqueológica », *CuPAUAM*, vol. 40, 2014, 111-136.

⁷ José Carlos Sánchez Pardo, « Power and rural landscapes in early medieval Galicia (400-900 AD): Towards a re-incorporation of the archeology into the historical narrative », *Early Medieval Europe*, 2013, vol. 21 (2), 140–168.

⁸ Carmen Fernández Ochoa, « Las formas de ocupación rural en Hispania », 111-136.

enfin voir les systèmes créés par les relations d'échanges entre les acteurs et les communautés monastiques.

Plusieurs éléments sont ressortis de nos recherches et viennent influencer notre réflexion. Tout d'abord, il apparaît du conflit d'influence entre l'institution ecclésiastique et les aristocrates ruraux qu'un enjeu plus grand se disputait, celui de l'identité chrétienne elle-même. Alors que l'épiscopat voulait mettre en place une identité chrétienne universelle pour le royaume, les aristocrates et les acteurs ruraux mettaient en valeur les particularismes de leur domaine afin de promouvoir une identité locale spécifique, ancrée dans des référents propres à leur paysage religieux.

Il faut aussi revoir l'idée de l'épiscopat triomphant. Cette institution, selon ce que montrent les sources produites durant la période wisigothique, était bien plus réactive que proactive et travaillait constamment à assurer son contrôle sur les pratiques religieuses face aux initiatives des puissants laïcs. À de nombreuses reprises, l'épiscopat tentait également de limiter l'expérience personnelle et communautaire du christianisme pour en faire une expérience uniforme dans le royaume. En outre, bien que l'épiscopat possédait bel et bien un grand pouvoir dans les cités, la portée de ce pouvoir dans les campagnes était bien plus limitée.

Enfin, ce mémoire met de l'avant l'idée que le monachisme était un phénomène très diversifié et dynamique. Que ce soient les saints hommes itinérants, les prêtres-moines, le monachisme domestique des aristocrates ou encore des villageois adoptant ensemble des principes monastiques, les idéaux ascétiques s'exprimaient sous de nombreuses formes et de manières bien plus diversifiées que le contexte cénobitique. Même ces exemples comportent des problématiques dans leur analyse, puisqu'ils n'étaient pas monolithiques ou mutuellement exclusifs. Les monastères, selon leur forme, entretenaient des liens avec d'autres monastères, avec des agglomérations villageoises avoisinantes, de puissants laïcs ou encore des évêques. Il découlait de ces liens un enchevêtrement de relations de patronat, de clientélisme et de dépendance.

Concepts clefs

Dans ce mémoire, plusieurs ensembles de concepts clefs seront sollicités. Tout d'abord, le groupe des concepts du christianisme institutionnel, les micro-christianismes et les paysages religieux. Ensuite, les concepts de sphères privée et publique. Enfin, les derniers concepts sont le patronage et les relations de dépendances.

Le premier groupe de concepts à présenter est celui du christianisme institutionnel, des micro-christianismes et des paysages religieux. Le christianisme institutionnel, ou l'Église organisée, fait référence dans ce travail à l'épiscopat catholique, l'assemblée des évêques qui participent aux conciles, qui y adoptent des canons et qui les diffusent dans leur réseau d'influence. Ces personnages, qui tirent leur autorité de leur cité, sont mis en relation avec les acteurs ruraux, les aristocrates, les magistrats et les communautés villageoises, lesquels existent dans leur paysage religieux respectif et leur micro-christianisme.

En histoire, le *paysage* est un espace défini et conditionné par ses aspects culturels. À l'époque que nous étudions, la culture était fortement influencée par les expressions de la spiritualité et de la religion des habitants d'une région donnée. La christianisation des campagnes ayant été un processus long et inégal marqué par la transformation des entités païennes en saints et en martyrs chrétiens. Les campagnes galiciennes sont donc un assemblage de micro-christianismes, tel que conceptualisés par Peter Brown : la chrétienté étant une religion prétendant à la vérité unique, chaque communauté pratiquant un variant régional doit construire une mémoire justifiant l'authenticité de leurs pratiques. Ce sont ces mémoires et ces référents culturels qui sont à la base des paysages religieux et qui contribuent à construire les identités locales, mises en contraste avec l'identité universelle mise de l'avant par l'Église institutionnelle.

Le prochain groupe de concepts est celui des sphères du privé et du public, qui font encore couler beaucoup d'encre chez les historiens. Pour ce projet, les deux sphères sont surtout une façon d'aborder le patrimoine privé d'un individu et le patrimoine commun d'un groupe, d'une communauté. Même cette distinction reste cependant ambiguë à cause des

relations de patronat et clientélisme dans les communautés rurales, entre l'aristocrate ou autre seigneur local et les habitants de son domaine, ou encore du côté de l'Église institutionnelle, où un évêque doit voir à la gestion du patrimoine de son siège épiscopal et son patrimoine personnel. Encore, pour notre problématique, le privé et le public deviennent complexes lorsque le patrimoine communautaire d'un monastère est l'amalgame des dons de plusieurs personnes, notamment d'un évêque et d'un aristocrate, qui gardent chacun un droit de regard sur sa gestion par les moines et leur abbé. Bien que nous ne pouvons pas résoudre cette question épineuse dans ce mémoire, ce problème doit rester présent tout au long de notre réflexion, puis qu'il est une source importante de tensions.

Le dernier groupe de concepts clefs pour notre mémoire est celui du patronage et du clientélisme. Ces relations étaient importantes dans le monde rural à notre époque, entre habitants et aristocrates ou évêques, qui permettaient de connecter une communauté à un réseau de communication plus large, ainsi qu'offrir une protection militaire, en échange de l'exploitation du domaine du patron et de lui rapporter une rente. De plus, le code de loi wisigothique encourageait fortement la population à se mettre sous la protection légale d'un aristocrate afin que ce dernier puisse faire office de défendant devant un tribunal. Les nombreuses guerres internes et les troubles politiques liés aux successions royales lors du VII^e siècle viennent cependant déstabiliser les rapports de patron à clients ainsi que les réseaux de communications eux-mêmes. De plus, comme évoquée précédemment pour les patrimoines publics et privés, la question du patronat doit être prise en compte lorsque l'on traite du pouvoir de gérance des aristocrates sur un monastère.

Corpus utilisé

Notre corpus de sources sera naturellement biaisé pour cette recherche, comme dans tout travail qui tente de mettre de l'avant des réalités vécues par des acteurs n'ayant pas participé à la production de documents écrits. Il nous faudra tirer nos données historiques d'une lecture attentive, contre le grain, des sources à notre disposition. Celles-ci représentent toutes le discours officiel des autorités laïques et surtout des autorités épiscopales, lesquelles travaillaient activement à limiter l'autonomie des monastères et de

leur patron et à en contrôler les manifestations. L'apport des données archéologiques devra donc venir appuyer notre réflexion. Voici une présentation des sources que nous solliciterons de manière prépondérante, mais d'autres documents, qui serviront de manière plus circonstancielle, seront présentés au travers du mémoire lorsqu'ils seront utilisés.

Notre première source, les canons conciliaires de Tolède et Braga, pourrait être considérée comme un corpus en soit. Cette source, issue directement de l'épiscopat et encadré par le pouvoir royal, représente comme difficulté le fait qu'elle a été produite par l'institution en place et qu'elle rend compte de son projet pour la chrétienté et non des réalités vécues par la population large. En d'autres mots, comme les lois laïques, il s'agit de textes normatifs et non descriptifs. Toutefois, il est possible de faire ressortir des canons conciliaires les inquiétudes de l'épiscopat tout au long de notre période. En effet, dans nos balises temporelles, seize conciles ont été tenus à Tolède et trois à Braga. Dans ces conciles, de nombreux canons se penchent spécifiquement sur la question des monastères, des moines et des moniales, notamment sur leur gestion, sur l'autorité de l'évêque sur eux ainsi que sur le resserrement des normes de leur vie et de la définition même de l'activité monastique. L'édition utilisée dans ce travail sera les *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, éditée et traduite par José Vives⁹. Le texte des conciles y est présenté en latin, avec une traduction espagnole.

Notre corpus comprend ensuite certaines hagiographies du contexte wisigothique. En ordre chronologique de production, nous retrouvons la vie de saint Émilien, les Vies des Pères de Mérida et la Vie de saint Fructueux de Braga. Les éditions et traductions utilisées pour ces trois textes ont été produites par A.T. Fear¹⁰. Avant de les aborder, il est d'abord nécessaire de mentionner que l'espace hispanique a produit bien plus de textes hagiographiques que ceux que nous utiliserons : il existe un *Pasionario Hispánico*, utilisé entre autres dans la liturgie et pour la célébration des fêtes des saints dans le royaume wisigothique. Bien que ce document aurait pu apporter des informations supplémentaires, il reste très difficile d'accès, n'ayant été l'objet de quelques études seulement. Cependant, la recherche nous apprend que le passionnaire comporte des vies de saints qui ont été

⁹ José Vives, dir. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, (Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez: Madrid, 1963), 581.

¹⁰ A.T. Fear, dir. *Lives of the Visigothic Fathers* (Liverpool: Liverpool University Press, 1997), 167.

retravaillées durant notre période pour mieux se conformer à la conception de la sainteté que l'épiscopat voulait présenter. Bien que la chose nous aurait ici servi, le sujet est pour l'instant si pointu qu'il devrait faire l'objet d'un mémoire ou d'une thèse en soi, avec un apport important de la philologie.

Le premier texte, la Vie de saint Émilien, ou *Vita Sancti Aemiliani*, a été rédigée entre 631 et 645 par l'évêque Braulio de Zaragoza, dans la province de *Tarraconensis*, à l'est de la Galice. Braulio était une figure très influente dans l'Église hispanique : par exemple, dans sa correspondance, l'évêque Eugène de Tolède lui demande des conseils sur les mesures à prendre quant à l'ordination de certains prêtres dont les cas sont particuliers¹¹. Plus important encore, lors du concile 6 de Tolède en 638, c'est lui qui est mandaté par les participants de rédiger la défense à l'accusation du pape Honorius sur leur attitude trop relâchée contre les juifs. La rédaction de la *Vita Sancti Aemiliani* est faite à la demande d'un prêtre de son diocèse, Fronimian, afin que ce dernier puisse aborder ce personnage saint de sa localité dans ses messes. Émilien jouissait d'un grand charisme de son vivant et était effectivement une figure problématique pour Fronimian, qui voulait de l'aide pour la reprise de sa mémoire dans ses célébrations¹². Le texte est donc pertinent, puisqu'il montre comment un évêque contournait ou mettait en contexte les aspects discordants de la vie d'un saint local avec la conception de la sainteté que l'épiscopat voulait projeter. La Vie de saint Émilien est ensuite devenue très populaire dans le royaume : elle a été intégrée au *Passionario Hispánico* et saint Émilien est devenu plus tard le saint patron du royaume d'Aragon. De plus, dans une correspondance de Braulio que nous possédons toujours, nous savons que Fructueux, avant son ascension sur son siège épiscopal, avait demandé à Braulio de consulter la *Vita*¹³.

Le second texte, les Vies des Pères de Mérida, ou *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, est un texte rédigé vers 650. Son auteur, appelé Paul le diacre par convention, se présente seulement dans le texte comme étant diacre de l'école ecclésiastique de sainte Eulalie de Mérida. L'auteur présente différents évêques de la cité, possiblement pour valoriser le siège

¹¹ Braulio de Saragoza, *Epistola 35*, dans Claude W. Barlow, *Iberian Fathers, vol.2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga* (The Catholic University of America Press: Washington, 1969), 77.

¹² Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, xxviii.

¹³ Braulio de Saragoza, *Epistola 43*, dans Barlow, *Iberian Fathers, vol.2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 98.

épiscopal face aux tentatives de Tolède à l'époque de la rédaction de devenir le centre chrétien du royaume¹⁴. Cette source peut sembler hors sujet, mais offre plusieurs exemples sur la façon dont le sacré était conceptualisé et des différentes formes de relations qu'un saint pouvait entretenir de son vivant avec le divin.

Le troisième texte est la Vie de saint Fructueux de Braga, ou *Vita Sancti Fructuosi*, dont la recherche estime la composition vers 680. Fructueux est un personnage intéressant pour notre recherche, puisqu'au milieu de sa vie, il passe de moine à évêque de Braga. Dans ces deux rôles, il fonde plusieurs monastères. Le texte est également intéressant puisque, écrit juste après la mort de Fructueux, l'auteur choisit de mettre de l'avant son parcours monastique au détriment de son parcours épiscopal, avec en ouverture une comparaison entre sa vie et celle d'Isidore de Séville, vantant les mérites de chacun des deux hommes pour ultimement donner raison à son protagoniste. De plus, l'ascension au siège épiscopal est présentée comme une véritable sentence légale prononcée par le roi. Encore une fois, le texte nous présente une façon de concevoir la sainteté et la relation privilégiée du saint avec le divin.

Un quatrième texte hagiographique vient compléter notre sélection littéraire, l'autobiographie de Valère du Bierzo. Bien que nous ayons débuter notre recherche en utilisant la traduction de 1949 par Consualo Maria Aherne¹⁵, nous avons eu la chance de voir la parution d'une toute nouvelle édition du texte, sous la direction de Patrick Henriet¹⁶. Le récit de Valère est assez problématique, du fait que l'auteur écrit à la première personne, dans un style très défensif. De plus, la question de l'authenticité autobiographique de son témoignage est amplement débattue par les historiens. Toutefois, comme Valère relate son expérience personnelle en tant qu'ermite dans les montagnes du Bierzo, face aux évêques et leur ville, il ajoute une toute nouvelle dimension à notre réflexion. En effet, les travaux de Valère et sa mémoire n'ont, heureusement pour nous, jamais été repris par l'épiscopat. Le texte a donc une valeur exceptionnelle quant aux représentations des évêques et de leur influence par les moines indépendants de leur réseau d'influence. De plus, Valère ravive à

¹⁴ Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, xxxi.

¹⁵ Consualo Maria Aherne, *Valerio of Bierzo* (Washington: Catholic University of America Press, 1949) 211.

¹⁶ Parmi les contributeurs à cette nouvelle édition, on retrouve Jacques Elfassi, Florian Gallon, Céline Martin et José Carlos Martín-Iglesias; Patrick Henriet (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà* (Paris : Les belles lettres, 2021).

plusieurs endroits dans son texte la tension entre le style de vie monastique et épiscopale abordé dans la *Vita Sancti Fructuosi*, se prétendant le véritable héritier de Fructueux. De plus, Valère adressait son texte à une communauté monastique voisine à son refuge, celle d'un mystérieux abbé Donadeus, indiquant qu'il n'était pas un cas isolé de moine en rébellion contre son évêque. Plus important encore pour notre recherche, on voit dans son texte les relations qu'un moine ermite ou itinérant pouvait entretenir avec l'aristocratie, la paysannerie ainsi que le clergé organisé sous l'épiscopat.

Les dernières sources principales de notre recherche seront deux règles monastiques, la *Regula monachorum Complutensis*, la *Regula Monastica Communis*, ainsi que le pactum de la *Consensoria Monachorum*. Les éditions et traductions utilisées seront celles de Julios Campos Ruiz et Ismael Roca, datant de 1971¹⁷. Ces trois documents, des règles monastiques, viendront appuyer nos réflexions sur les prescriptions épiscopales sur les moines galiciens. La première règle, la *Regula monachorum Complutensis*, écrite par Fructueux vers 635 à la fondation de son premier monastère sur le domaine familial de Compludo, est considérée comme étant très stricte par rapport à la discipline des moines. Elle a de particulier d'être attachée à un monastère précis, alors que nous savons que Fructueux en a fondé un bon nombre. Pourtant, il s'agit de la seule règle qu'il a composé qui nous est parvenue. La *Regula Communis*, rédigée vers 660, présente plusieurs intérêts, du fait qu'elle est conçue en réaction à de « mauvaises fondations » dans la région, afin de leur donner des directives communes et les associés à une fédération d'abbés dépendants d'un évêque. L'auteur de la *R.Com*, qui vise des structures déjà existantes, insiste donc beaucoup plus sur l'autorité de l'abbé et les relations entre moines, moniales, enfants et vieillards plutôt que sur la routine, la discipline ou les obligations liturgiques.

Les *Consensoria Monachorum*, enfin, ne semble pas avoir été produites par un évêque. Ce *pactum* est un document plutôt bref, de nature légale, qui affirme la collaboration d'individus dans leur mode de vie monastique, ainsi que la mise en commun de leurs possessions personnelles. Ce document est donc le témoin d'une forme de monachisme

¹⁷ Campos Ruiz J, Roca I. *Reglas Monásticas De La España Visigoda. : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971).

particulier, moins structuré que ce que nous avons l'habitude de voir dans ce champ d'études.

La structure du mémoire

Nous avons choisi de structurer notre mémoire en trois chapitres. Dans le premier chapitre, intitulé « Les modes d'occupation du monde rural galicien par ses acteurs », notre propos est essentiellement de nature introductive au vif de notre sujet. Nous y établissons les limites spatiales et temporelles de notre recherche, en prenant soin de distinguer deux phases au sein de notre période d'étude, chacune reflétant une tendance des rois par rapport à la gestion de son royaume : dans la première, les rois prenaient une posture généralement décentralisatrice, alors que dans la seconde, ils mettaient en place des mesures centralisatrices. Nous détaillons également dans ce chapitre les contextes social et politique dans lesquels se développent les mouvements religieux et monastiques et mettons en lumière les sources de pouvoirs des grands acteurs du monde rural, c'est-à-dire les aristocrates et les évêques. Ceux-ci, afin de consolider leur autorité, veillaient à préserver et faire fructifier leurs *honores* et leurs *patrimoniae*, deux types de territoire à leur charge. Enfin, nous nous penchons sur les différents modes d'occupation et d'exploitation du monde rural, comme les fermettes, les *vici*, les *villae*, les *villare* et les *castra* afin d'en faire ressortir la complexité des structures de peuplement dans les campagnes.

Dans notre second chapitre, « le développement des paysages religieux et leur intégration dans les christianismes domestiques et institutionnels », nous voulons mettre de l'avant l'attachement des populations rurales au paysage dans lequel elles vivent, que ce soit le paysage réel ou celui qui est imaginé au travers des différents points de références culturelles. Ce paysage est transformé au courant des IV^e et V^e siècles par l'action délibérée des élites locales et des aristocrates, qui christianisent leur domaine. Nous analysons trois exemples – deux basés par des traces archéologiques et un par une source littéraire – afin de montrer que le processus de christianisation des paysages religieux n'impliquait pas un effacement des anciennes traditions païennes locales, mais leur transposition dans un nouveau cadre chrétien. Cette christianisation avait également affectée la religiosité domestique des aristocrates, dont les pratiques cultuelles et l'expression de leur foi commence alors à entrer en compétition avec les évêques, lesquels sentent que les

aristocrates empiètent sur leurs prérogatives et leur autorité. Malgré les réglementations mises en place lors des conciles, les aristocrates continuent d'exprimer une religiosité et un ascétisme domestique et à investir leur propre patrimoine familial dans des édifices de cultes basés sur leur domaine. Les droits sur la nomination du prêtre devant desservir ces fondations et sur la perception des donations par les habitants est rapidement devenue une question particulièrement épineuse entre les fondateurs et la communauté épiscopale, alors en compétition.

Dans notre dernier chapitre, intitulé « les monachismes formés au cœur des paysages religieux », nous nous penchons sur les vagues d'immigration du milieu du VI^e siècle vers le territoire hispanique en provenance des espaces nord-africains et de l'orient méditerranéen. Ces vagues de nouveaux arrivants concordent avec un renouveau de l'activité littéraire dans la péninsule, en particulier chez les évêques. Nous y mettons également de l'avant le fait que cette activité littéraire est influencée par les arrivants étrangers. Alors que la Bétique est influencée par l'Afrique et la Carthaginensis par les courants byzantins, la Galice est marquée par des influences égyptiennes et palestiniennes par l'entremise de Martin de Braga, qui y introduit les *Apophtegmes des pères du désert*. Nous analysons ensuite quelques espaces monastiques galiciens : bien que le monachisme n'était ni uniforme, ni réellement institutionnalisé, nous en ressortons les grandes tendances. Les moines du nord-ouest de l'Hispanie avaient une préférence pour le mode de vie des anachorètes plus que pour le cénobitisme, avec des communautés dispersées mais partageant parfois un espace commun. De plus, l'idéologie de la séparation du monde mise de l'avant par les moines étaient essentiellement une rhétorique, puisqu'ils étaient très souvent en contact directe avec plusieurs groupes de populations locales pour lesquelles ils occupaient des rôles d'administrateurs de terres, guides spirituels et professeurs ou encore gardiens des morts. Enfin, nous analysons en détails la formation et la structure d'un type de monastère propre à l'espace galicien wisigothique, les villages spiritualisés. Ceux-ci ne nous sont présentés qu'à travers un seul document, la *regula monastica communis*, rédigée par un groupe d'abbés soucieux de protéger l'intégrité de leur monastère, sous la tutelle de l'évêque de Dumio. Le document, bien particulier, nous informe de l'existence de groupes de populations rurales s'étant collectivement convertit au monachisme, mettant en commun leur patrimoine et leurs propriétés afin de composer les biens du monastère. Une

attention particulière était donc portée sur les interactions entre les hommes et les femmes, en particulier entre les membres d'une même famille – que ce soit des proches membres du monastère ou vivant en dehors de la communauté -, sur la protection du patrimoine collectivisé et sur la cohésion de la communauté, qui vivait dans un habitat dispersé. Enfin, la *regula* était conclue par le *pactum*, un contrat légal par lequel les moines donnaient leur consentement à suivre l'enseignement de l'abbé et recevoir sa discipline, en plus de mettre en place un mécanisme protégeant les moines d'un abbé abusif.

Chapitre 1 : Les modes d'occupation du monde rural galicien par ses acteurs

Ce premier chapitre établit les balises spatiales et temporelles de notre recherche et détaille les axes sociaux, politiques et culturels qui encadrent notre espace. Nous y faisons également la distinction entre deux grandes tendances économiques de notre espace : une première période marquée par l'expansion des activités économiques entre 560 et 650 ainsi qu'une deuxième période marquée par la décroissance des mêmes activités. La transition entre ces deux tendances économiques coïncidait avec la promulgation en 654 du *Liber Iudiciorum* par le roi Recceswinth, par lequel ce dernier se plaçait dans une posture centralisatrice par rapport à ces différents territoires. Par la suite, nous nous pencherons sur les relations conflictuelles entre évêques et grands laïcs, dont les sources d'autorité se recoupaient à plusieurs endroits, notamment dans la possession et l'administration de deux types de territoires, les *patrimonia* et les *honores*. Enfin, nous y présentons les différents modes d'occupation du territoire rural lors de notre période d'étude afin de montrer la complexité du peuplement galicien.

L'espace étudié et les balises temporelles

Notre espace de recherche est la province wisigothique de *Gallaecia*, un territoire plus étendu que la Galice moderne. Basée sur l'unité administrative romaine, elle regroupait les agglomérations de populations du nord-ouest de la péninsule qui partageaient le mode de peuplement que les archéologues qualifient aujourd'hui de *cultura castreña*. Cette culture formée durant l'âge de bronze s'est consolidée durant le VI^e siècle avant notre ère. Elle est attestée dans la Galice moderne, ainsi que pour les espaces d'*El Bierzo*, les montagnes du Léon, les collines de *Sanabria-Carballeda* et de *Aliste* dans Zamora, la région portugaise de *Tras-os-Montes* et la vallée de Navia dans l'ouest des Asturies modernes¹⁸.

¹⁸ Pablo C. Diaz, Luis R. Menéndez-Bueyes, « Gallaecia in late antiquity, The suevic kingdom and the rise of local powers », dans James d'Emilio, *Culture and society in medieval Galicia, Cultural Crossroads at the edge of Europe* (Brill: Leiden, Boston, 2015) 146-175.

Notre recherche se concentre sur une période d'un peu plus de cent ans, d'environ 580 jusqu'au tournant du VIII^e siècle. Elle couvre l'annexion de la province galicienne dans le royaume wisigothique jusqu'à la chute de Tolède, la capitale du royaume.

De plus, afin de bien comprendre le développement de la *Gallaecia*, nous emploierons dans ce travail une chronologie adaptée à l'espace. La périodisation « Antiquité, Antiquité tardive et haut Moyen-Âge », utilisée pour le monde occidental et méditerranéen distingue des durées bien trop étendues dans le temps. Selon nous, cinq phases précèdent les deux périodes wisigothiques : l'âge de bronze ou période préromaine, la romanisation, la romanité à la suite de la réforme dioclétienne et enfin l'établissement du royaume Suève. Ces phases permettent de mieux distinguer les étapes de la structuration de l'espace galicien et de son occupation ainsi que dans la gestion du territoire et dans le développement de la religiosité qui ont ensemble menés à la formation de paysages religieux chrétiens complexes.

Tout au long de notre période d'étude, la scène politique du royaume wisigothique était constamment divisée par des conflits armés pour le contrôle de la succession au trône. Tout au long de l'histoire des Goths dans la péninsule, la plupart des rois sont retirés de force de leur trône. Le plus long règne pour un roi wisigothique tolédan a été celui de Recceswinthe qui est resté au pouvoir de 653 à 672, soit une durée de 19 ans. Pour le médiéviste Roger Collins, ces révoltes – souvent d'origines régionales - contre le roi régnant servaient de mécanisme pour tester le support d'un règne maintenu grâce à l'appui militaire des nobles. Le roi devait donc s'assurer du support de sa noblesse pour disposer d'une défense suffisante contre les généraux rebelles, sans quoi le coup et le changement subséquent de dynastie pourraient avoir lieu au profit d'une coalition plus forte. C'est ce qui serait arrivé à Suinthila, qui en 631, après de nombreuses années de troubles internes, aurait perdu le support des nobles au profit de Sisenand, alors vu comme une meilleure alternative pour assurer la stabilité du royaume à travers ses différentes régions¹⁹. Dans un même ordre d'idée, pour Chris Wickham, l'Espagne wisigothique faisait partie avec la Gaule franque et l'Italie lombarde des royaumes germano-romains, un groupe d'états faibles. Bien qu'ils

¹⁹ Roger Collins, *Visigothic Spain, 409 – 711* (Oxford, OX, UK; Malden, MA, USA : Blackwell Pub. 2004), 85.

eussent un système de taxation et une armée régulière, leur légitimation leur venait surtout de l'idée romaine du pouvoir d'action publique. En outre, ils se distinguent des états forts, c'est-à-dire les empires romain, byzantin et arabe, où le rôle de la taxation était plus important. La royauté wisigothique avait donc besoin d'un soutien accru de l'aristocratie, qui était parfois en mesure de rivaliser avec la couronne au niveau des richesses et de la levée de troupes²⁰.

Comme le contexte politique laïc reste marqué par des guerres civiles récurrentes par les pouvoirs régionaux contre la couronne, ce sont les évêques qui deviennent les réels garants de la continuité du pouvoir. Ils étaient en effets des figures puissantes et très stables, puisqu'ils étaient nommés à vie sans possibilité de transférer leur siège. Certains pouvaient exercer leurs fonctions pendant plusieurs décennies, voire jusqu'à un demi-siècle, comme dans le cas de Jean de Tarragone²¹ alors que comme dit plus haut, le plus long règne d'un roi wisigoth a été celui de Recceswinth, qui a duré 19 ans. De plus, pour appuyer la stabilité de la couronne, les évêques étaient de plus en plus souvent sollicités au travers de leurs conciles entre 633 et 711 afin de multiplier les sanctions spirituelles et concrètes contre les conspirateurs²². En tant que protecteurs de la continuité et de la stabilité, ils ont mis de l'avant l'unité chrétienne comme symbole d'unité du royaume wisigothique. La législation royale en faisait écho à plusieurs endroits, comme au livre 12, article 11, ch.2 du *Liber Iudiciorum*²³, qui définit que porter atteinte à l'orthodoxie du royaume devient un acte criminel. Pour rendre cette loi praticable, il devient impératif pour l'épiscopat de mettre en place son projet d'un système administratif efficace, la paroisse, pour étendre son autorité sur le territoire de ses diocèses et au-delà.

Les sources de tensions entre les autorités laïques et épiscopales

La population était divisée du point de vue de la richesse, laquelle était généralement synonyme avec la tenue d'un pouvoir politique. Nous présentons ici les deux grands acteurs

²⁰ Wickham. *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean, 400-800*, 56.

²¹ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 114

²² À ce sujet, le chapitre 2 du concile de Tolède 10 a été cité plus haut.

²³ Tiré de Joyce E. Salisbury, *Iberian popular religion 600 B.C. to 700 A.D.* (New York: The Edwin Mellen Press, 1985), 42

ruraux, qui peuvent être catégorisés grâce à leur accumulation de richesses et de pouvoirs, ainsi que par la nature de ceux-ci : l'aristocratie et l'épiscopat. Ces deux acteurs sont présentés à travers deux lignes. D'abord, nous établirons leurs sources d'autorité sur le monde laïc, ainsi que leurs recours et leurs responsabilités au sein de ce dernier. Ensuite, nous nous interrogerons sur les enjeux qui touchent les acteurs dans le monde rural, que ce soit la capacité d'extraire les ressources et la protection du patrimoine ou encore la participation aux réseaux commerciaux. Les monastères ne seront pas eux-mêmes considérés comme des acteurs à part entière dans cette section. Notre angle d'étude pour le monachisme dans les prochains chapitres est de l'analyser en tant que moyen de sécuriser les enjeux de ces deux groupes acteurs.

Tout d'abord, nous devons mentionner que la distinction entre aristocratie et épiscopat est souvent difficile, puisqu'à l'époque wisigothique, les évêques sont souvent issus du bassin de population aristocratique lui-même. De plus, l'épiscopat étant une charge administrative, une même personne pouvait très bien balancer la gestion de son patrimoine aristocratique privé et celle du patrimoine de son siège épiscopal ou de terres à gérer en tant que clerc pour son évêque. Les textes juridiques latins, comme le *Liber Iudiciorum* et les actes conciliaires, prenaient toutefois les précautions nécessaires dans leur langage pour distinguer les différentes sources du pouvoir d'un individu, en en distinguant généralement trois : la *dignitas*, l'*honor* et le *locus* ou les *patrimonia*. Alors que la *dignitas* est liée à un statut juridique, l'*honor* et le *locus* sont directement liés au territoire sous la charge du personnage. Dès le VI^e siècle en Espagne wisigothique, les *honores* désignent un office public ainsi que sa « rémunération » en terres. Par exemple, à la suite de sa révolte en 588, Sunna avait été condamné à l'exil et sa fortune - composée par ses *patrimonia* et de ses *honores*, c'est-à-dire son propre domaine et les terres qui lui avaient été confiées par l'état - lui est confisquée²⁴. Comme pour d'autres situations, la loi ecclésiastique était calquée sur la loi laïque. Par exemple, on voit cette distinction de sources de pouvoirs dans le 10^e concile de Tolède, au second canon, où l'on peut lire :

« [...] ut si quis religiosorum ab episcopo usque ad extremi ordinis clericum sive monacum generalia iuramenta in salutem regiam gentisque aut patriae data repperiatur violasse voluntate profana, mox propria dignitate privatus et loco et honore habeatur

²⁴ Céline Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 147.

exclusus, id miserationis obtentu tantummodo servato, ut an locum an honorem an utraque possideat concedendi ius licentiamque principalis potestas obtineat²⁵. »

Ainsi, un clerc reconnu coupable de trahison était privé par les autorités épiscopales de sa *dignitas*, de son *locus* et de son *honor*. Par sa trahison, il était privé de son statut juridique, des terres qu'il tenait comme patrimoine personnel ainsi que de celles dont il avait la charge pour le compte de son évêque. La distinction est même visible par endroits dans les sources littéraires, comme dans la *Vie de saint Julien*, au chapitre XII, où l'auteur écrit que Julien aurait « conservé dix ans l'*honor* épiscopal et la *dignitas* du sacerdoce²⁶ ».

Quant à la *dignitas*, il faut également ajouter qu'il s'agit d'un atout majeur pour un aristocrate ou un évêque. Comme précédemment mentionné, la *dignitas* offrait un certain statut juridique particulier, qui avait un impact à deux niveaux : elle offrait une protection légale et un pouvoir de représentation. Pour la protection légale, à partir du règne de Chindaswinth, une loi du *Liber Iudiciorum* protège toutes personnes d'accusations d'un crime grave, comme un complot ou un meurtre, si elles sont faites par un individu inférieur « en noblesse ou en dignité d'office »²⁷.

L'aristocratie

L'aristocrate était parfois appelé dans les sources *signor loci*, *potens* ou encore *honestior*. À partir de l'Antiquité tardive et du haut Moyen-Âge, sa fortune et son pouvoir lui viennent principalement du patronage exercé dans les milieux ruraux.

Les intérêts des puissants laïcs, dont le pouvoir était basé sur les possessions foncières, étaient moins liés aux cités, en particulier à partir de l'Antiquité tardive. Dans la littérature du VIe et VIIe siècle, l'aristocrate est qualifié de *potens*. On trouve aussi souvent le terme de *senior*, ou encore *honestior*, *potentior* et *maior natu*. Ces dénominations sont présentées

²⁵ « [...] que si un religieux, depuis l'évêque jusqu'au dernier clerc ou moine, est reconnu coupable d'avoir violé avec une volonté impie les serments prêtés en faveur de la vie du Roi, du peuple ou de la patrie, immédiatement privé de sa dignité, il sera considéré exclu de son lieu [*loco*] et de sa charge/fonction [*honore*], ne lui laissant que l'espoir d'être gracié, de sorte que le pouvoir royal a la faculté et le droit de lui accorder la réintégration dans son lieu ou dans sa charge, ou dans les deux. » traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol. I*, 310.

²⁶ Tel que cité dans Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 192.

²⁷ *Liber Iudiciorum* VI, 1,2, cite de Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 148.

en opposition avec les *inferiores*, les *minores loci*, les *viliores* ou encore les *pauperes*. Céline Martin, historienne spécialiste de l'histoire wisigothique, note qu'il y avait une distinction entre *senior civitatis* et *senior loci* avant l'époque d'Isidore de Séville. Après Isidore, la première appellation disparaît de la littérature, montrant que les *seniores* auraient alors une présence essentiellement rurale.²⁸ De plus, les *seniores loci* ne sont pas nécessairement les propriétaires des lieux, mais sont ceux qui détiennent le pouvoir effectif sur les terres, possiblement au travers d'une magistrature ou du patronage. Le *senior* avait également un rôle juridique à jouer, puisqu'un *pauper* ou une autre personne de statut inférieur pouvait lui demander de le représenter face à un autre grand laïc, ce qui les faisait alors entrer dans une relation de patronage et de clientélisme.²⁹ La puissance et le niveau de richesse du *senior loci* venaient donc en partie de l'accumulation de noyaux de peuplement dans les régions rurales qu'il possédait réellement et de sa capacité à implanter son autorité dans d'autres par ces rapports de patronage.

Un enjeu important pour l'aristocratie était de maintenir le contrôle de ses sources de richesses et donc d'influence. Il devait ainsi s'assurer de garder la mainmise sur son patrimoine, maximiser l'extraction des ressources de ce dernier et en monopoliser les profits et les produits, qui sont ensuite redirigés dans les réseaux commerciaux. L'un des moyens utilisés par les aristocrates pour garder leur patrimoine dans leur domaine se heurte directement aux intérêts des évêques : la fondation d'églises à même les ressources de leur patrimoine. Le fondateur et ses héritiers détenaient une grande autorité sur les activités de ces églises. Ils pouvaient en choisir le prêtre et collecter une part des donations des fidèles, part à laquelle l'évêque local aurait voulu avoir accès. Ce n'est qu'à partir du concile de Tolède IV que l'épiscopat impose un interdit, faisant de la fondation des sanctuaires³⁰ une prérogative de l'évêque.³¹ Cependant, on peut voir bien plus tard, vers 680 à travers les écrits autobiographiques de Valère du Bierzo, que des nobles faisaient encore construire des églises auxquelles ils affectaient leur propre prêtre.³² La question des églises et des

²⁸ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 111.

²⁹ *Ibid.*, 111.

³⁰ Qui sont alors de plus en plus reconvertis en églises paroissiales, pour en placer les reliques et le culte du saint sous un prêtre sanctionné par l'épiscopat.

³¹ Tolède IV, acte 35, tel que cité dans Salisbury, *Iberian popular religion 600 B.C. to 700 A.D.* 166

³² Par exemple, dans Valère du Bierzo, *Ordo Quaerimoniae* 5.1, le noble Ricimer fait construire une église et tente d'en faire de Valère le prêtre.

monastères familiaux ne semble donc jamais réellement se résoudre dans l'espace wisigothique, où laïcs et évêques partageront parfois la gestion d'un lieu religieux selon la dote qu'ils leur auront fait.

L'épiscopat

L'épiscopat - dans cette longue période où il doit rivaliser avec l'influence de plusieurs aristocrates et d'élites locales - avait dû prendre des mesures concrètes et symboliques afin de construire son autorité. Chacune des différentes mesures servait à présenter l'évêque comme une figure puissante capable de faire de sa cité un pouvoir centralisateur pour son territoire. Les différents évêques disposaient d'un immense pouvoir séculier grâce aux ressources monétaires qu'ils étaient capables de mobiliser, à une grande quantité d'esclaves et de dépendants et à leurs *honores*, les propriétés terriennes possédées par leur siège épiscopal. La communauté des évêques construisait son autorité et sa cohésion au travers des conciles, plus ou moins réguliers selon les époques, où ils tentaient de résoudre différentes problématiques les affectant. Cependant, bien que les évêques semblaient avoir un consensus et une certaine unité, on voit également une certaine rivalité entre eux, comme vers 650, où Mérida et Tolède étaient en compétition pour devenir la principale ville épiscopale du royaume.³³

De plus, l'évêque était le principal administrateur de sa cité, où se trouvaient sa résidence et sa cathédrale d'où il gérait et formait son clergé. L'évêque assumait également une fonction d'évergète dans son diocèse et plus particulièrement dans sa cité, en finançant la construction et la restauration d'édifices religieux, et la dotation de monastères. Pour Santiago Castellanos, par sa position d'évergète et de guide spirituel, l'évêque cherchait à offrir à sa cité et à ses habitants un état de *gaudium* civique, de bonheur collectif, imitant le *Caeleste Gaudium* de l'au-delà.³⁴

³³ Roger Collins, "Merida and Toledo, 550–585," dans Edward James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches* (Oxford, 1980), 189–219

³⁴ Santiago Castellanos, « The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen », *Journal of Early Christian Studies*, Volume 11, Number 3, Fall 2003, 393

L'évêque, comme l'aristocrate, avait un rôle de protecteurs pour les *pauperes*. Par exemple, le chapitre 32 du concile de Tolède IV affirmait l'impératif pour l'évêque de se porter à la défense des *pauperes* face aux puissants :

« Episcopi in protegendis populis ac defendendis inpositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione regarguant ; et si contemserint emendari, eorum insolentias regiis auribus intiment, ut quos sacerdotikus admonition non flectet ad iustitiam, regalis protestas ab improbitate coerceat. Si quis autem episcoporum id neglexerit, concilio reus erit³⁵. »

En plus d'être lui-même une figure de *patronus* antique, l'évêque doit donc se porter à la défense de tous les *pauperes*, même ceux qui ne sont pas en relation de clientélisme avec lui, voire ceux qui sont les clients d'un autre. Selon nous, on voit dans ce chapitre de concile une véritable volonté de s'introduire dans les rapports de clientélisme entre les aristocrates et leurs dépendants. En outre, à partir du *Liber Iudiciorum*, l'autorité épiscopale sur sa cité est consolidée avec la prise en importance de sa fonction administrative. L'évêque reçoit la charge de *defensor civitatis*, ce qui l'élève au rang d'une des plus hautes instances juridiques sur son territoire, avec le gouverneur de province comme seul personnage capable de rivaliser avec son niveau de *dignitas*³⁶. Comme le *Liber Iudiciorum* offrait également une protection contre les accusations de crimes graves par une personne possédant une noblesse ou dignité inférieure, comme vu plus haut, la charge de *defensor civitatis* offrait donc à l'évêque un immense poids juridique, de même qu'un grand pouvoir de représentation dans un tribunal. Leur autorité juridique a continué de s'accroître progressivement jusqu'au concile de Tolède XII, en 681, où le roi Ervige leur donne primatie et les détache du pouvoir royal, faisant d'eux des *religiosi rectores provinciae*, une fonction antique de gouverneur de province. Ervige misait sur les évêques métropolitains qui détenaient alors un meilleur contrôle provincial que leurs homologues

³⁵ « « Les évêques ne refusent pas le soin que Dieu leur a imposé de protéger et de défendre le peuple. Et donc, quand ils verront que les juges et les puissants deviennent des oppresseurs des pauvres, ils les reprendront d'abord comme des évêques, et s'ils ne veulent pas s'amender, ils communiquent au roi l'insolence de ceux-ci afin que ceux qui ne le font pas inclinez-vous à la justice admonestation de l'évêque, que le pouvoir royal les retienne de leur méchanceté. Et si un évêque néglige cela, il sera coupable devant le concile. » Traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 204.

³⁶ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 192.

laïcs³⁷ ainsi qu'une plus grande stabilité puisqu'un évêque ne risquait pas de perdre son poste lorsqu'un roi était déposé, contrairement à un fonctionnaire laïc³⁸.

Les modes d'occupation du territoire rural

La population de la Gallaecia se distingue entre autres choses par sa proximité avec un centre urbain, laquelle doit être comprise moins comme une distance physique réelle, mais plutôt par la capacité d'une cité à faire appliquer son influence et son autorité sur la communauté. En effet, d'un point de vue morphologique, le territoire galicien est très accidenté, ce qui affecte la manière dont le territoire est occupé et comment les villages sont structurés. Encore, le relief influençait l'efficacité des réseaux d'influences et de communications entre les villages et les centres urbains. Pour Chris Wickham, la variété du terrain et le relief accentué avaient créé plusieurs régionalismes adaptés au climat, à l'altitude et au relief, ainsi qu'à l'accessibilité à certaines ressources minérales et végétales. Dans les plaines du sud et le plateau central, la société était organisée selon le modèle romain des grands propriétaires terriens, en latifundiaires, alors que dans les montagnes du nord, les populations avaient une organisation plus tribale, souvent basée sur le *gentilicium*³⁹. Cependant, comme il est détaillé plus loin, le système de peuplement galicien est basé dans les premiers siècles de notre ère sur les *castros* locaux, lesquels restent des marqueurs géographiques et influencent le développement du territoire habité jusqu'à leur disparition physique du paysage après le XI^e siècle.

³⁷ En particulier au travers des conciles, alors que les aristocrates laïcs, comme vu plus haut, sont à cette époque généralement plus repliés sur leur propre domaine.

³⁸ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 201-203

³⁹ Wickham, *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean, 400-800*, 40



Carte du relief au nord-ouest de la péninsule ibérique

Pour détailler plus amplement les modes ruraux d'occupation du territoire, l'étude des données archéologiques de la région ibérique font l'objet de recherches de plus en plus nombreuses depuis les dernières quinze années. Cependant, les études archéologiques donnent énormément d'importance aux *villae* et au système d'exploitation de leur *fundus*, qui semblent représenter la majorité des trouvailles dans les fouilles. Malgré cela, notre conceptualisation des *villae* reste encore aujourd'hui incomplète et conjecturale. En effet, bien que l'on ait une certaine compréhension de la structure interne des *villae*, nos connaissances du domaine aristocratique élargi sont limitées. Pour une *villa* donnée, on ignore l'étendue du domaine qui en dépendait. Les données archéologiques ne peuvent pas non plus révéler quels bâtiments étaient la propriété du seigneur local, lesquels appartenaient à un dépendant ou même si un domaine s'étendait à l'intérieur d'un ensemble de structures complètement autonomes. Les relations de patronat et de clientélisme viennent ainsi compliquer les réseaux des *pauperes* dépendants et des *pauperes* libres. Enfin, le fait d'imaginer le domaine comme un ensemble avec des frontières bien définies est assurément trop simpliste pour certains archéologues, dont Carmen Fernández Ochoa, selon qui la *villa* est devenue un concept historique et archéologique trop vague et par moment un fourre-tout qui amoindrit l'importance de la diversité des modes ruraux

d'occupation comme les *vici*, les *villare* et les *villulae*⁴⁰. De plus, pour notre recherche, les *villae* elles-mêmes semblent peu à peu être abandonnées dès le tournant du V^e siècle en Hispanie comme ailleurs dans l'espace occidental, alors que d'autres sont transformées et changent de fonctions, devenant des complexes ruraux pour le peuplement, souvent ouverts ou dispersés et parfois centrés sur un édifice religieux, présageant le futur village proprement médiéval⁴¹.

De plus, les unités de peuplements en contexte rural se sont elles-mêmes complexifiées dès la réforme dioclétienne et le type d'unité domestique utilisée sur un lieu donné dépendait essentiellement des prérogatives administratives de ses dirigeants et jusqu'où dans la région avoisinante s'étend l'influence de ceux-ci. De plus, on voit à la suite de la réforme dioclétienne un regain d'intérêt pour le monde rural chez les aristocrates, qui investissent dans leur domaine. Quant aux types de modes d'occupations, on retrouve dans les sources la distinction entre la *civitas* et la campagne, laquelle comporte, en ordre décroissant d'importance, les *castella*, les *vici*, les *villae* et les *villulae*. Ces ensembles semblent perdurer à travers le royaume wisigothique. Céline Martin note que les monastères de campagnes sont parfois assimilés à des *villulae* dans les textes comme la règle de Fructueux de Braga, à cause de leur production agricole qui pouvait parfois en faire de véritables entités économiques⁴².

Pour les différents types d'unité de peuplement, Carmen Fernández Ochoa offre des définitions pratiques en confrontant la terminologie légale wisigothique aux fouilles archéologiques⁴³. Nous ne détaillerons ici que cinq de ces termes qui servent le mieux notre réflexion : le *vicus*, la *villa*, la *villula*, le *castellum* et le *locus*.

Le vicus

⁴⁰ Carmen Fernández Ochoa, « Las formas de ocupación rural en Hispania », 113.

⁴¹ Diaz, Menéndez-Bueyes, Gallaecia in late antiquity, « The Suevic kingdom and the rise of local powers », 154-155.

⁴² Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 31-37

⁴³ Fernández Ochoa, « Las formas d'ocupación rural en Hispania. Entre la terminología y la praxis arqueológica », 111-136.

Selon les données archéologiques actuelles, bien que nous ayons une définition légale du *vicus*, il est difficile de réellement déterminer son caractère morphologique. Le *vicus* est un groupement d'habitations ou une agglomération rurale possédant ses propres services administratifs, comme des magistratures⁴⁴ et des postes de charges municipales. Ces structures administratives offrent à la population des services économiques, de communications et des services religieux, ce qui permet au *vicus* en contexte hispano-romain de jouir d'une certaine autonomie sur son territoire. Les *vici* hispaniques étaient souvent d'origines préromaines et concentrés dans les zones moins romanisées. De plus, Fernández Ochoa affirme que ces *vici* sont caractérisés par le partage d'un certain caractère religieux. Enfin, le *vicus* est généralement sans mur et son développement physique était planifié, lui donnant parfois des allures de quartier urbain⁴⁵.

La villa

La conceptualisation actuelle de la *villa* par l'historiographie, comme il a été évoqué plus haut, est très floue, ce qui permet trop souvent d'assimiler d'autres types d'agglomérations rurales à la *villa*. Le consensus sur la définition de la *villa* est généralement limité à un mode privé d'exploitation en contexte extra-urbain. Selon Fernández Ochoa, les historiens ne sont jamais unanimes au-delà de ces caractéristiques. De même, elle affirme que l'insistance à associer le *pagus* à la *villa* est trop forte ce qui crée l'idée que les campagnes romaines étaient principalement divisées entre les domaines des différentes *villae*⁴⁶. Dans cette recherche, nous définirons la *villa* simplement comme une unité administrative rurale de nature privée visant l'exploitation du territoire par le propriétaire.

La villula

Les *villulae* sont de petits domaines ruraux de nature agricole, généralement construits avec des matériaux simples. La *villula* ne semble pas disposer de sa propre structure administrative à l'interne comme c'était le cas du *vicus*, ce qui implique selon nous soit une certaine autonomie ou, plus probablement, un rapport de dépendance avec une autre

⁴⁴ Les magistratures pouvaient être des *aediles*, des *questores*, des *curatores* ou encore des *decemlecti*.

⁴⁵ Nous croyons donc ici que les habitations du *vicus* devaient généralement être unies et non dispersées.

⁴⁶ Fernández Ochoa, «Las formas d'ocupación rural en Hispania. Entre la terminología y la praxis arqueológica», 119.

unité de peuplement, avec un aristocrate ou encore avec un évêque. Vers la fin de l'Antiquité, le terme *villula* est parfois utilisé de manière interchangeable avec *villare*, un terme utilisé pour définir une petite agglomération rurale occupant un territoire limité. Pour l'espace qui nous intéresse, les utilisations interchangeables de *villula* et *villare* sont notamment le cas dans les conciles tolédans. Par contre, il ne faut pas sous-estimer l'importance des *villulae*, qui comme dit plus haut, pouvait parfois être des centres économiques. De plus, dans certains cas, les unités monastiques pouvaient être assimilées au terme *villula* dans les textes, ce qui rend ce mode d'occupation du territoire particulièrement important pour notre recherche⁴⁷.

Le castellum

Le *castellum*, la dernière entité rurale, est plus particulier. Construit sur une colline ou à flanc d'un escarpement et doté de murs, le *castellum* est muni de structures administratives internes - comme le *vicus* - et dispose donc d'une certaine autonomie. Cependant, contrairement au *vicus*, le *castellum* possède, du moins à partir du Bas-Empire, une certaine importance dans l'espace rural, puisque d'autres unités de population s'articulent autour de lui, parfois sous-forme d'habitats dispersés.

L'espace dépendant du *castellum* est le *locus*, la dernière unité territoriale que nous définirons ici. Généralement, le *locus* réfère à une zone géographique ou fiscale plus large, ce qui renforce l'idée d'un rapprochement à faire avec les habitats dispersés. De plus, comme mentionné plus haut, le *locus* est souvent directement assimilé dans les textes légaux au patrimoine terrien privé d'un aristocrate, lequel est justement souvent qualifié de *signor loci*, ou encore au territoire sous son influence.

Les *castros* sont une unité de peuplement s'étant grandement complexifiés durant l'Antiquité tardive. Certains *castella* ont une *villa* qui lui est rattachée, qu'on appelle alors *villa cum castellum*. Dans ces cas, nous croyons que le propriétaire de la villa devait être le *signor loci*, lequel entretenait alors des rapports de maître à dépendant avec certaines habitations, voire certaines agglomérations entières, présentes dans le *locus*. En outre, nous rappelons ici que comme les *villulae* n'avaient pas elles-mêmes de structures

⁴⁷ Fernández Ochoa, «Las formas d'ocupación rural en Hispania. Entre la terminología y la praxis arqueológica», 119-120.

administratives internes, certaines d'entre elles devaient faire partie du *locus* d'un *castellum* - qu'il soit avec ou sans *villa* rattachée - ou d'un *vicus*.

Le *castellum* ou *castro* devient à partir du IV^e et V^e siècle un important facteur de densification de la population et de développement des noyaux d'occupation rurale. Dans la *Chronique* de l'évêque Hydatius de Chaves, qui relate la conquête suève au début du V^e siècle, on peut voir que le territoire de la *Gallaecia* est, semble-t-il, atomisé autour des *castros*, qui sont des centres de pouvoir. Plusieurs groupes de résistance militaire sont organisés selon Hydatius autour des *castros*, qui ont même parfois assez de poids pour forcer les Suèves à entrer en négociation diplomatique et en obtenir des concessions. Pour Diaz et Menéndez-Bueyes, il faut y voir moins une résistance de la romanité et plus une résurgence d'acteurs régionaux forts occupant les mêmes bases que celles datant de la *cultura castreña*, qui s'opposent à l'implantation d'une nouvelle force centralisatrice. Hydatius montre d'ailleurs dans son langage - malgré qu'il utilise le terme romain *Gallaecia* pour définir la région - qu'il est conscient de la diversité des populations à l'intérieur du territoire, sans tenter de leur assigner une identité collective basée sur la romanité⁴⁸.

La mention par Hydatius de l'usage des *castros* comme centres des résistances contre les troupes suèves a longtemps été interprétée par les historiens comme étant reliée à la menace militaire qui a poussé les élites à se replier vers ces vieux forts et la population à s'y réfugier. Les récents apports de l'archéologie indiquent toutefois que les références aux *castros* par Hydatius sont trompeuses⁴⁹. Dans son article pour le second *Visigothic Symposium*, Jorge C. Arias a utilisé la méthode GIS (Geographic Information System) pour créer une base de données comprenant 86 *castros* indiquant une utilisation entre le III^e et le VIII^e siècle⁵⁰. Il a relevé que 80 de ces *castros* se trouvent à moins de cinq kilomètres d'une route romaine, d'une rivière navigable ou de l'océan. De plus, on retrouve pour la plupart de ces *castros*, toujours dans le même rayon de cinq kilomètres, au moins un site d'habitation, comme des fermes, des villages et des *villae*, ou encore des sites qui indiquent

⁴⁸ Diaz, Menéndez-Bueyes, *Gallaecia in late antiquity*, « The suevic kingdom and the rise of local powers », 152-153.

⁴⁹ Jorge C. Arias, « Late antique castros and their spatial milieu in north-western Iberia », dans *Visigothic Symposium 2, Network and Neighbours*, 2017-2018, 2.

⁵⁰ Voir l'annexe 2 pour la carte des *castros* et leur position par rapport aux axes de communication.

la proximité de lieux d'habitation, tels que des églises, des ateliers, des nécropoles ou des cimetières. On trouve 477 de ces sites datant de la période romaine, 144 datant de l'Antiquité tardive et 301 sites datant du haut Moyen-Âge. Arias pousse son analyse plus loin : sur les 86 *castros*, 82 (95%) ont dans leur rayon au moins un site datant de la période romaine, 65 (75%) ont au moins un site datant de l'Antiquité tardive et 73 (84%) ont au moins un site datant du haut Moyen-Âge⁵¹.

Bien qu'on voit un ralentissement dans le développement de sites domestiques autour des *castros* entre la période romaine et l'Antiquité tardive et un regain dans le haut Moyen-Âge, on peut noter avec Arias que les *castros*, contrairement à ce que l'on croyait avant, sont à notre époque loin d'être des fortifications isolées pour la défense. Ce sont des centres construits à proximité des artères de communication servant à y assurer une certaine sécurité publique, autour desquels se développent tout au long de notre période des sites domestiques. Rien dans les données archéologiques ne suggère non plus, avec l'arrivée des Suèves, des déplacements de populations galiciennes vers les *castros*, qui sont une partie intégrante du réseau de lieux de peuplement. Encore, les traces archéologiques révèlent beaucoup moins de signes de violence liés à l'arrivée des Suèves que les sources laissent penser. Hydatius, lorsqu'il faisait référence aux *castros* comme lieux défensifs face aux envahisseurs suèves, n'indiquait donc pas que les armées germaniques allaient à la rencontre de puissants forts isolés : il faisait référence aux communautés que les Suèves rencontraient à proximité des routes principales. Diaz et Menéndez-Bueyes vont également dans ce sens : ils avancent que l'utilisation tardive des *castros*, en particulier entre la période romaine et suève, n'implique pas nécessairement qu'il s'agit d'un lieu d'habitat permanent ou même entretenu pour la défense. Il s'agit de symboles physiques identifiant la communauté établie autour et qui s'y développe, qui restent utilisés dans les sources du VIII^e au X^e siècle pour démarquer les noyaux de populations unis autour d'une *villae* ou d'une église avoisinante au *castro*, même lorsque ce dernier est abandonné. Les *castros* disparaissent de la documentation vers le XI^e siècle, au même moment où ils disparaissent physiquement dans le paysage ou sont absorbés dans les domaines féodaux⁵². Les *castros*

⁵¹ Arias, « Late antique castros and their spatial milieu in north-western Iberia », 12-14

⁵² Diaz, Menéndez-Bueyes. « Gallaecia in late antiquity, The suevic kingdom and the rise of local powers », 155.

sont donc devenus des points de focalisation du développement des sites d'occupation rural et par conséquent, de l'exploitation du territoire⁵³.

On peut donc voir, malgré que nous ayons omis certains types d'agglomération et que nous ne pouvons réellement détailler les habitations solitaires comme les fermes ou même les habitations troglodytes - lesquels sont encore trop peu étudiées par les archéologues et les historiens - que les campagnes d'Hispanie en Antiquité tardive et au haut Moyen Âge comportent de nombreuses formes d'occupation et d'exploitation du territoire. Ce territoire n'est pas organisé de manière systématique. Il est une véritable courtepoinette, avec des unités qui se chevauchent parfois, comme dans le cas d'une *villa cum castellum* ou d'un *locus*, qui peut regrouper plusieurs types d'unités. Malgré tout, il en ressort des relations de dépendances et, la plupart du temps, une cohérence interne autour des figures d'autorités, que ce soient les magistrats ou le *signor loci* et comme il sera vu plus tard, une cohérence interne liée au paysage religieux, lequel offre une mémoire commune et un ensemble de traditions locales aux habitants.

Conclusion de chapitre

Au travers de ce premier chapitre, nous avons dressé la toile de fond de notre recherche et en avons fixé les différentes balises spatio-temporelles. L'espace concerné par notre travail est la province romaine de *Gallaecia*, marquée par la *cultura castraña*, un mode de peuplement rural préromain organisé autour de petits forts de colline. Toutefois, nous ne nous y limiterons pas, allant parfois voir ailleurs dans le territoire hispanique afin d'établir des parallèles et des contrastes entre les différentes réalités matérielles de l'époque wisigothique.

Nous avons également détaillé les sources du pouvoir des aristocrates et des évêques, basées sur trois axes. La *dignitas*, l'*honor* et le *locus*, aussi appelé *patrimonium*. La *dignitas* se traduisait surtout par un statut juridique privilégié, protégeant celui qui la porte d'accusations graves portée par un individu de dignité inférieure. Le statut de *dignitas* était

⁵³ Pardo, « Power and rural landscapes in early medieval Galicia (400–900 ad): towards a re-incorporation of the archaeology into the historical narrative », 140–168.

influencé par la naissance, la richesse et l'office tenu, mais aussi par l'*honor* et le *locus*. Ces deux composantes étaient liées à la tenue de terres. Le *locus* correspondait aux terres personnelles de l'individu, alors que l'*honor* était issu d'une charge d'administration octroyée par la couronne ou un officier important, ou encore par un évêque. Tant pour les *signores loci* que pour les évêques et leurs prêtres, le maintien et la prospérité des *honores* et des *patrimonia* était un enjeu majeur car il déterminait directement leur statut. À titre indicatif, nous avons mentionné la problématique de la fondation et de l'administration des églises et des monastères, un important point de contention entre les aristocrates et les évêques. Ces fondations religieuses - dont la problématique sera analysée dans les prochains chapitres - attiraient à elles beaucoup de richesses par les donations des fidèles et la question du récipiendaire de celles-ci était un enjeu majeur.

Enfin, l'étude des données archéologiques nous a permis d'analyser les modes d'occupation du territoire rural, lesquels étaient à l'époque complexes et diversifiés. Alors que les plaines du sud de la péninsule ibérique se prêtait bien au mode d'exploitation en *latifundia* déployés autour d'une *villa* aristocratique, les montagnes de la *Gallaecia*, par leur profil accidenté, avait mené à l'établissement d'habitats dispersés. Les routes terrestres et maritimes étaient parsemées de sites d'habitations, notamment les *castros*, auxquels différentes structures villageoises s'attachaient. Les *castros*, d'anciens lieux fortifiés qui n'étaient alors souvent plus habités, restaient tout de même des marqueurs physiques dans le paysage pour les communautés avoisinantes. Dans les prochains chapitres, ces notions nous permettront de mieux distinguer les interrelations des acteurs ruraux entre eux, mais aussi avec le paysage rural lui-même.

Chapitre 2 : Le développement des paysages religieux et leur intégration dans les christianismes domestiques et institutionnels

Ce chapitre vient mettre de l'avant l'attachement des populations rurales au paysage dans lequel elles vivent. Le paysage lui-même était autant réel qu'imaginaire : les référents culturels et religieux des différentes communautés étaient représentés de manière bien concrètes et manifestes dans leur environnement, notamment au travers des monuments et des fêtes qui actualisaient ces derniers dans l'imaginaire collectif.

Ces référents culturels sont soumis à des transformations au courant des IV^e et V^e siècles : plusieurs exemples sont mis de l'avant dans ce chapitre pour illustrer la christianisation des référents locaux païens. La christianisation du paysage religieux était souvent mise en œuvre par les autorités ou les élites locales, qui investissaient dans leur domaine et le transformaient pour l'adapter à leur nouvelle sensibilité chrétienne. De plus, cette christianisation menait bien souvent à la consolidation des pouvoirs locaux en se plaçant au centre d'un nouvel imaginaire communautaire chrétien.

Cette christianisation des paysages religieux s'est rendue jusque dans la religiosité domestique des aristocrates, lesquels transforment le décor de leur résidence et y modifient parfois même leur mode de vie. Ce fut le cas, par exemple, de Sulpice Sévère et Paulin de Nole, deux aristocrates qui vivaient à la manière d'ascètes dans leur demeure, au cœur d'un large réseau d'amis qui s'échangeaient des cadeaux et entretenaient une correspondance. Les évêques voyaient d'un très mauvais œil cette pratique, qui détournait de puissants acteurs des basiliques de leur cité. En Hispanie, certains aristocrates ascètes, encouragés par Priscillien, vivaient un christianisme trop teinté par les anciennes pratiques païennes, prônant le retrait dans la demeure ou dans la nature du domaine lors des fêtes chrétiennes les plus importantes. Lorsque Priscillien est devenu évêque d'Avila et a pu immiscer ses idées dans la communauté épiscopale, celle-ci a répliqué par un procès pour magie devant le pape, ce qui a mené à son exécution. Les évêques hispaniques, puis wisigothiques, ont ensuite longtemps gardé en tête l'expérience de Priscillien, l'utilisant comme précédent pour condamner la pratique du culte hors de leur champ d'influence. Toutefois, les conciles n'empêchent pas l'aristocratie de poursuivre ses pratiques, notamment en ce qui a trait aux fondations d'églises sur leur domaine à même leur patrimoine familial et d'en choisir eux-

mêmes le prêtre desservant. Ces fondations, qualifiées d'*ecclesiae propriae*, est une problématique qui intéresse encore les historiens, bien que la façon de l'aborder a changée au fil du temps.

Dans la discipline historique, nous assistons présentement à un changement de paradigme. Alors que durant les dernières décennies, il était largement assumé que l'évêque détenait une autorité publique et institutionnelle à travers tout son diocèse et que les fondations aristocratiques privées étaient une déviance, le phénomène est aujourd'hui plutôt étudié comme un ensemble de tensions entre deux sources d'autorités en compétition⁵⁴. Ces deux sources d'autorité sont souvent associées à la problématique des pouvoirs des sphères publique et privée. Jusqu'à Constantin, le christianisme était une religion organisée autour d'espaces domestiques et les prétentions des évêques à un office public et doté d'un cadre légal étaient une idée inédite⁵⁵. Bien que les évêques se présentaient eux-mêmes comme triomphants, en réalité, ils avaient encore durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge à établir leur influence. Avant l'époque wisigothique, l'autorité épiscopale était en effet surtout restreinte à leur cité. La christianisation des campagnes se faisait principalement sous l'initiative des aristocrates qui transformaient le paysage religieux de leur domaine et moins par l'action de missionnaires et d'un réseau paroissial, lequel n'a jamais été aussi élaboré que l'auraient voulu les évêques wisigothiques. Sur la question de l'*ecclesia propria*, les fondations « privées » des aristocrates sur leur domaine, nous préférons avec Céline Martin parler de fondations familiales par rapport aux fondations épiscopales pour résoudre la question épineuse du privé par rapport au public⁵⁶. Ainsi, la nature d'une église ne dépend plus d'une autorité privée ou publique mais plutôt de l'origine de sa fondation, qui détermine qui en est la figure d'autorité : la famille du fondateur ou l'institution épiscopale.

La compétition entre les deux sources d'autorité dans le religieux vient également d'une conception différente du sacré. Alors que les aristocrates et les communautés rurales mettent de l'avant le paysage lui-même comme source du sacré, l'épiscopat rattache le

⁵⁴ David Addison, «Property and ‘publicness’: bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania », dans *Early Medieval Europe*, vol. 28, n. 2, 2020, 177.

⁵⁵ *Ibid.*, 181.

⁵⁶ Céline Martin, « Introduction historique au corpus de Valère du Bierzo », dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, XLI.

sacré aux reliques, couplées à l'authenticité de l'autorité religieuse de l'évêque ou du prêtre qui les préserve et qui en entretient le culte.

La christianisation des paysages religieux et la consolidation des pouvoirs locaux

Durant l'Antiquité tardive et au haut Moyen-Âge, la mémoire des personnages saints était reprise par les acteurs ruraux et célébrée de manière éclatée. On pouvait retenir des saints des lieux et des moments correspondants à des épisodes de leur vie. Ces éléments, auxquels une valeur sacrée était attribuée, étaient intégrés à l'identité chrétienne locale. Cette première section du chapitre analyse la place du sacré chrétien dans la définition d'identités locales, au travers de sa superposition à d'anciens référents païens. En effet, on pourrait s'attendre à ce que les saints chrétiens se heurtent aux anciennes traditions païennes, mais au contraire, le vieux paysage religieux a plutôt servi de toile de fond à laquelle ont été incorporées les histoires et les images chrétiennes. Cependant, l'utilisation du sacré chrétien pour actualiser l'identité locale entraîne des tensions avec l'institution épiscopale, qui prenait alors en importance et qui utilisait plutôt le sacré afin de mettre en place une chrétienté universelle dans le royaume wisigothique.

Nous proposons que les éléments du sacré chrétien deviennent les marqueurs de deux formes d'identités concurrentes : l'identité spécifique, liée à la localité et à la communauté, et l'identité chrétienne universelle. Effectivement, la christianisation des campagnes avait débuté dès la période tardo-Antique sous l'initiative des acteurs ruraux, notamment les aristocrates. Comme dit plus haut, ils christianisaient leur paysage religieux païen en y intégrant des figures chrétiennes qu'ils superposaient à leurs traditions locales. Les évêques, dont l'influence n'est sortie que tardivement de leurs cités, ont donc rencontré une résistance dans l'établissement de leur projet paroissial, c'est-à-dire un christianisme centralisé. Durant les périodes wisigothiques, ils sont confrontés à un christianisme fragmenté en d'innombrables paysages religieux construits par les aristocrates dans le but de solidifier leurs bases régionales.

Il faut cependant garder à l'esprit que l'étude des régionalismes dans l'Antiquité tardive est problématique puisque le terme n'est apparu qu'au XIXe siècle en lien avec les

mouvements nationalistes. Pour les historiens s'intéressant aux Wisigoths, l'étude des régionalismes avait longtemps visé à raccorder la formation d'une nation espagnole unie avec l'opposition entre la royauté wisigothe centralisatrice et les différentes populations de la péninsule, qu'elles soient préromaines, romaines ou germaniques. Dans plusieurs sources antiques, comme les conciles de Tolède, le royaume wisigothique renvoyait à l'union de l'*Hispania*, de la *Gallaecia* et de la *Gallia*. Parfois, on retrouvait simplement le pluriel *Hispaniae et Galliae*, alors que les documents législatifs désignaient le territoire comme les *provinciae regni nostri*⁵⁷. Les législateurs et les figures d'autorités de l'époque avaient donc conscience de la nature composite du territoire. Selon Céline Martin, le régionalisme à l'époque médiévale se manifestait au travers de deux dimensions : d'abord, l'identité particulière d'une région donnée, par laquelle elle devenait distincte au cœur d'une unité territoriale plus vaste. Puis, dans un sens plus politique, le régionalisme renvoie à une conscience locale de partager certains intérêts qui diffèrent de ceux des territoires avoisinants ainsi qu'à l'aspiration à protéger ces intérêts particuliers au sein du contexte plus large⁵⁸. Nous reprenons les grandes lignes de ces manifestations du régionalisme selon Martin que nous utiliserons comme bases pour comprendre les paysages ruraux. En histoire, les paysages se réfèrent à des espaces conditionnés par leurs aspects économiques, politiques et, plus importants encore, culturels – lesquels renvoyaient souvent à l'époque aux manifestations de la religion et de la spiritualité. Pour montrer comment ces trois aspects sont entremêlés par les acteurs du paysage afin de construire leur identité distincte, nous ne pouvons pas commencer par notre période d'étude, où les paysages sont déjà bien établis et devons remonter aussi loin que les périodes préromaines.

Période préromaine et de romanisation

Pablo C. Diaz et Luis R. Menéndez-Bueyes présentent de manière approfondie la formation de la société galicienne entre l'âge de bronze jusqu'au royaume suève dans un chapitre du collectif *Culture and society in medieval Galicia. Cultural Crossroads at the edge of*

⁵⁷ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 84.

⁵⁸ *Ibid.*, 83.

*Europe*⁵⁹. Certaines caractéristiques retiennent notre attention : la période de l'âge du bronze était, comme mentionnée précédemment, caractérisée par le développement de la culture de *Castella*, ou la *cultura castreña*, qui regroupait plusieurs populations partageant une culture matérielle commune. L'occupation du territoire par ces populations était organisée autour de petits noyaux d'habitations emmurés, ceinturés d'un fossé et construits sur une élévation naturelle comme une colline ou une montagne. Le mur avait une fonction défensive, mais rendait également le *castros*, qui donne son nom à la culture, visible à travers le paysage. La structure devenait ainsi une expression physique et matérielle de la présence de la communauté sur le territoire.

La période de la romanisation est marquée par l'introduction des *municipia et coloniae* et d'un nouveau système de gestion et d'administration du territoire. Le pouvoir romain introduit dans notre espace trois centres urbains pour pacifier le territoire et établir des réseaux visant l'exploitation de ses ressources : Lugo, Asturica et Bracara⁶⁰. Les *castros* ont alors été intégrés dans l'orbite des *civitates* et subissaient parfois eux-mêmes une romanisation dans leur esthétique, avec l'ajout de décors architecturaux et de statuares à la romaine. Toutefois, dans les inscriptions romaines, les noms galiciens étaient suivis d'un C inversé, suivi du toponyme à l'ablatif. La structure était donc « Nom » du C[astro] « toponyme », montrant que la société galicienne est alors organisée autour du *castrum* plutôt que par la *gens* ou la *gentilitas*, comme ailleurs dans l'Empire romain ou même dans le reste de la péninsule ibérique. La désignation par le C inversé est restée en usage jusqu'au tournant du II^e siècle après J.-C. Diaz et Menéndez-Bueyes ajoutent que dans les premiers siècles, la présence romaine était beaucoup moins intensive et autoritaire que ce que les historiens affirmaient par le passé : si les autorités romaines administrent certains éléments de la sphère publique comme le cens, les taxes et le recrutement des troupes, les autorités locales gardaient leur autonomie à l'intérieur des *castros*. Les deux systèmes de pouvoirs,

⁵⁹ Diaz, Menéndez-Bueyes. « Gallaecia in late antiquity, The Suevic kingdom and the rise of local powers », 146-175.

⁶⁰ Santiago Castellanos, Iñaki Martín Viso, « Local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500 – 1000) », *Early Medieval Europe*, 2005, vol. 13, num. 1, 2.

romain et local, coexistaient, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de contradiction entre le phénomène de romanisation et la survivance de la culture locale⁶¹.

Pour notre réflexion, deux éléments attirent notre attention. D'abord, la cohabitation des deux systèmes de gestion indique un précédent entre la dualité de pouvoirs locaux et centralisateurs et les conflits qui s'en suivront entre l'évêque - qui prendra le rôle de maître de la cité dans les siècles suivants - et les aristocrates, qui tiennent leur pouvoir politique de la gestion et l'exploitation des communautés rurales. Ensuite, nous devons retenir de Diaz et Menéndez-Bueyes que l'emploi du C inversé dans la dénomination d'une personne montre que la culture des *castros* est restée un fort marqueur identitaire au cours de la période romaine.

Christianisation des paysages religieux par l'aristocratie

La période suivant les réformes dioclétiennes et celle suivant l'installation des Suèves sont marquées par le retour progressif des élites aristocratiques à la campagne, délaissant les villes au profit de leur *villae*. La réforme dioclétienne est un facteur important dans le déclenchement de ce phénomène puisque la vie en cité devient moins attrayante pour l'aristocratie. Plusieurs pouvoirs civiques sont concentrés dans la figure des *comites* et des juristes. De plus, la taxation est alourdie pour les castes les plus riches⁶². Les évêques deviennent alors les figures d'avant-plan du monde urbain et public, bien qu'ils rencontrent plusieurs difficultés. À cette époque, même les évêques les plus influents sont aux prises avec les élites laïques, souffrent d'un manque de finances et n'ont pas de position privilégiée au sein de l'état impérial puis royal. Dans la pratique, leur influence sur le monde urbain est bien moins importante que ce qu'ils mettent eux-mêmes de l'avant dans leurs écrits⁶³. De plus, les évêques occidentaux, avant le V^e siècle, sont pour la majeure partie issus de castes moyennes et ne peuvent donc pas mettre à contribution un large

⁶¹ Diaz, Menéndez-Bueyes. « Gallaecia in late antiquity, The suevic kingdom and the rise of local powers », 147-150.

⁶² Javier Martínez Jiménez, « Crisis or Crises? The End of Roman Towns in Iberia, Between the Late Roman and the Early Umayyad Periods », dans Elsbeth M. van der Wilt, Javier Martínez Jiménez (éds), *Tough Times: The Archaeology of Crisis and Recovery* (Archaeopress: Oxford, 2013), 77.

⁶³ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 4.

patrimoine personnel dans les projets entourant le développement de leur siège épiscopal. À cette époque, les prétentions d'autorité morale et publique des évêques sont nouvelles et perçues comme anormales, en particulier par les grands aristocrates⁶⁴ dont les pratiques religieuses sont souvent leurs cibles.

Les élites aristocratiques, suivant leur retour dans le monde rural, se transforment, appuyant leur pouvoir sur l'exploitation de leur domaine grâce à leur réseau de dépendants et d'esclaves. Le domaine se consolide autour de leur *villa*, séparée entre la partie privée pour le noyau familial et la partie publique pour les dépendants : de véritables microcosmes se construisent autour de la maison aristocratique⁶⁵. Ainsi, on peut voir que le repli des élites sur leur domaine rural entame un processus de consolidation des espaces régionaux ruraux. Cependant, il faut garder en tête que notre compréhension des *villae* tardo-Antiques peut se révéler problématique. Selon Carmen Fernández Ochoa, spécialiste en archéologie, il est nécessaire de se détacher de la vision d'une campagne romaine parfaitement ordonnée au travers de réseaux de *villae* comme modes ruraux d'occupation et d'exploitation par les élites. Comme détaillé plus tôt, les formes d'habitations dans le monde rural galicien étaient très variées, mais ceci ne contredit pas nécessairement le processus de régionalisation.

Les fouilles archéologiques suggèrent que le christianisme a été introduit dans la région galicienne entre le III^e et le IV^e siècle, d'abord en contexte urbain, puis s'est étendu vers les régions rurales. De même, bien que la littérature du IV^e et V^e siècle valorise surtout la contribution des moines missionnaires et des évêques administrateurs de paroisses, il faut relativiser leur impact. Alors que les évêques ont souvent eux-mêmes été au VI^e et VII^e siècle de grands propriétaires terriens - en plus de gérer le patrimoine de leur siège épiscopal - ils sont surtout aux IV^e et V^e siècles des administrateurs urbains qui ne bénéficient pas encore des ressources et de la logistique nécessaires à l'établissement de leur influence dans les campagnes. Les moines missionnaires, eux, avaient souvent besoin du support d'un puissant pour leur légitimation ou étaient eux-mêmes d'origine aristocratique. De même, l'historiographie étudie souvent la christianisation du monde rural tardo-Antique et alto-médiévale à travers la densité du réseau paroissial épiscopal par

⁶⁴ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 7.

⁶⁵ *Ibid.*, 5.

rapport aux initiatives laïques, vues comme un obstacle à la christianisation. Dans le contexte galicien, le *Parrochiale Suevorum* est un bon exemple de l'étude de la christianisation par les historiens. Ils utilisent l'inventaire paroissial des évêques galiciens pour évaluer la christianisation des territoires ruraux de la région. Kimberley Bowes, spécialiste de l'archéologie romaine, note que le concept de christianisation lui-même est souvent flou : est-ce qu'il renvoie à l'augmentation en nombre des chrétiens, à l'efficacité ou à la complexité des institutions chrétiennes ou au nombre de figures d'autorité qui adoptent le christianisme? Encore, est-ce que la christianisation doit prendre comme seul facteur le changement de foi professée, ou bien la profondeur des transformations sociales, économiques et des pratiques religieuses⁶⁶? Devant ce problème, nous croyons qu'il faut étudier la christianisation non seulement comme un phénomène qui transforme les gens, mais aussi qui transforme le paysage. La christianisation du paysage peut être opérée par tous les acteurs du monde rural : l'évêque, l'aristocrate et la paysannerie. Plus important encore, un paysage christianisé indique également la christianisation des traditions et de la mémoire de la communauté qui y réside. La réalité et l'imaginaire des habitants du territoire existent alors au travers de référents chrétiens, bien que les pratiques et les lieux de vénération restent ancrés dans l'héritage païen régional.

Comme détaillé en introduction, en histoire, le paysage comme concept renvoi à des espaces conditionnés par leurs aspects culturels. La culture matérielle est bien entendu un facteur, mais à l'époque, la culture était également fortement influencée par les expressions de la spiritualité des habitants ainsi que leurs pratiques religieuses. Dans les cultures préchrétiennes, les cultes païens ont entraîné la formation de paysages religieux très riches et surtout diversifiés, puisque les dieux vivaient souvent directement dans le paysage lui-même. Hendrik Simon Versnel, dans son ouvrage *Coping with the gods. Wayward readings in Greek theology*, propose que

« the local gods are right here in their sacred topography, and they are right now, as registered in the familiar chronological order of local festive calendars. Their order is that of a map drawn to delineate a coherent landscape with centres of divine power to

⁶⁶ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 126.

resort and residents to appeal to, havens to anchor one's identity. And, in this way, they together form a locally coherent universe⁶⁷. »

Bien que Versnel s'intéresse aux cultes de l'antiquité grecque, nous croyons que cette conceptualisation du paysage religieux est également valide pour le reste du contexte païen et reste pertinente dans le contexte de l'Antiquité tardive et du haut Moyen-Âge, où les paysages religieux s'adaptent aux nouvelles réalités chrétiennes. Dans l'étude des paganismes, les interrelations entre fidèles, leurs dieux et leur territoire sont déjà assumés depuis longtemps par la recherche, ce qui n'est pas toujours le cas pour la chrétienté primitive, en particulier pour le contexte rural. Pour étudier la formation des régionalismes et des identités locales, il est utile de voir comment le paysage religieux païen a été christianisé. Toutefois, il ne s'agit pas d'une conversion du paysage religieux : le territoire ne professe pas de nouvelle foi. Il s'agit plutôt d'un processus de transformation des référents religieux par l'implantation et la création d'une mémoire et de traditions liées au nouveau saint local qui viennent remplacer celles liées à l'ancien dieu païen. La christianisation du paysage religieux doit être comprise comme un processus complexe : étirée dans le temps, répété par l'actualisation des dogmes lors des conciles et en particulier lorsque des positions sont prises contre les différentes hérésies comme le priscillianisme ou l'arianisme, ainsi qu'un processus cumulatif par le développement des pratiques religieuses, des vénération de la vie du Christ, d'apôtres, de martyrs et d'autres saints⁶⁸.

Garcia-Quintela et Sánchez-Pardo offrent quatre exemples qui illustrent ce phénomène de transformation de la mémoire liée au paysage religieux. Nous ne présenterons cependant ici que les deux que nous jugeons les plus saillants ainsi qu'un troisième issu de recherches complémentaires. Tout d'abord, le *castromao* dans la région de Celanova⁶⁹ est un *castro* du sud de la Galice. L'occupation du site remonte au IV^e siècle av. J.-C. Dans la vallée sous le *castromao*, à environ deux kilomètres de ce dernier, se trouve un monastère à San Salvador de Celanova auquel est joint un oratoire dédié à saint Michel, ainsi qu'un *pedrón*,

⁶⁷ Hendrik Simon Versnel, *Coping with the gods. Wayward readings in Greek theology* (Brill, Leiden), 116: Tel que cité dans Marco V. Garcia-Quintela, José C. Sánchez-Pardo, « Landscape, christianisation and social power in late Antique and early medieval Galicia », dans Gian Franco Chiai (éditeur) *Sacred Landscapes in Antiquity : Creation, Manipulation, Transformation* (Oxbow books: 2020), 180.

⁶⁸ Garcia-Quintela, Pardo, « Landscape, christianisation and social power in late Antique and early medieval Galicia », 179-193.

⁶⁹ *Ibid.*, 182-183.

un rocher taillé. Du *pedrón*, le soleil se couche au solstice d'été directement derrière le *castromao*, alors qu'aux équinoxes, il se lève au sommet du mont *San Cibrán*, où une église dédiée à saint Cyprien a été construite près du site d'un dolmen datant de l'époque néolithique; saint Cyprien était vénéré le 14 septembre, alors que saint Michel, le 29 septembre. Malgré l'absence de documents, l'archéologie révèle que le paysage religieux de la vallée du *castromao* était organisé selon des référents préchrétiens, portés par un programme monumental agencé selon le cycle solaire, auxquels ont été superposés de nouveaux ensembles chrétiens.

Nous présentons comme second exemple le cas de *Santa Mariña de Augas Santas*, une adaptation locale de sainte Marine d'Antioche⁷⁰ et dont la présence est visible sur deux sites du christianisme primitif galicien situés dans la région d'Ourense. Dans le *Xinzo de Limia* et *Lagoa Antela*, on célébrait sa naissance et sa jeunesse, alors que dans la future paroisse de *Augas Santas*, on commémorait son martyre et sa mort. Dans le *Xinzo de Limia*, le culte de *santa Mariña* n'a eu qu'un impact mineur sur le paysage religieux, qu'elle partageait avec plusieurs autres manifestations d'expressions religieuses alors qu'à *Augas Santa*, cependant, son impact est majeur⁷¹. Le nom de la sainte elle-même, placé dans l'espace par la toponymie, devient une figure de style, la « sainte mer des eaux saintes ». De plus, le trajet de son martyre est implanté dans le paysage⁷². Selon l'histoire, elle aurait été capturée par le dirigeant romain Olibrius, qui l'emmène au *castro* d'*Armea* pour la torturer en l'enfermant dans une fournaise datant de l'âge du fer ou de la période romaine, le *forno da Santa*, qui devient ensuite selon la tradition locale la *Basilica da Ascensión*. Elle est sauvée de sa torture par saint Pierre, qui l'emmène dans une source sacrée non loin, qui deviendra les bassins de la sainte. Elle y est cependant retrouvée par Olibrius, qui l'emmène plus loin et la fait décapiter à mi-hauteur de la colline, à l'endroit où est par la suite construite son église. Sa tête tombe de la colline et dans sa chute, a rebondi à trois endroits, d'où émerge trois sources sacrées. Finalement, au sommet de la colline se trouve

⁷⁰ Elle est aussi parfois appelée Sainte Marguerite d'Antioche.

⁷¹ José Carlos Sánchez-Pardo, Marco V. García Quintela, « Ecclesiastical Landscapes in early Medieval Galicia: Physical and Symbolic Transformations », dans José C. Sánchez-Pardo, Emmet H. Marron, Maria Crîngaci Țiplic (éditeurs), *Ecclesiastical Landscapes in Medieval Europe: An Archaeological Perspective* (Archeopress : Oxford, 2020), 190.

⁷² Voir l'annexe 3.

un dernier site où *santa Mariña* a réalisé un miracle post-mortem, celui de libérer un esclave chrétien fait prisonnier par des *mouros*, des monstres folkloriques locaux. Comme pour le *castromao* de Celanova⁷³, les différents sites du martyre de *santa Mariña* sont orientés par rapports aux autres lieux qui selon l'alignement solaire représentent dans le calendrier chrétien les fêtes de saints locaux.

Le dernier exemple que nous souhaitons présenter ici est issu de la littérature. Dans le second opuscule autobiographique de Valère du Bierzo, l'ermite revient sur les différents épisodes de sa vie, dont son premier ermitage de *Castro Pedroso*. Il note que non loin de son ermitage se trouvait une basilique dédiée à saint Félix, construite sur un ancien site de culte païen :

« Sur le sommet d'une haute montagne, la folie aveugle, insensée et sacrilège du peuple rendait avec sottise et impiété un culte païen aux sanctuaires profanes des démons. Mais cette infamante obscénité est enfin détruite grâce à de fidèles chrétiens, et une basilique au nom du saint martyr Félix est construite [...] »⁷⁴.

Bien qu'il ne nous informe ni sur l'identité du dieu païen qui était vénéré à cet endroit, ni sur le moment quand s'est opérée la transformation du site, Valère nous indique une autre action délibérée visant la christianisation du paysage religieux. De plus, Valère offre un autre détail particulier sur le lieu, ses qualités thaumaturgiques et sacrées : il qualifie le rocher de son ermitage « *locum Deo sacratum*⁷⁵ ». Là, les prières qui y sont faites seraient vite exaucées :

« Bien que ce lieu, comme on l'a montré plus haut, soit caractérisé par une très grande nécessité et par les privations, néanmoins les prières de ceux qui imploront avec une foi inébranlable sont vite exaucées »⁷⁶.

⁷³ Ainsi que pour *San Cibran de Las et A Ferradura* et *A Espenuca*, les deux autres exemples donnés par Pardo et Garcia Quintela se retrouvent dans « Landscape, christianisation and social power in late Antique and early medieval Galicia », 184-189.

⁷⁴ « *Quumque in excelsi montis cacumine stulta populi sacrilege cecitatis dementia profana demonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret, fidelium christianorum ope tandem probrosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur.* » Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* I.2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 76-79.

⁷⁵ Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* I.2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 15.

⁷⁶ « *Hic uero locus, licet, ut supra declaratur, sit summe necessitudinis penuria occupatus, sed ex fidei integritate poscentibus cita exauditio in horationibus imperatur.* » Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* I.3, dans Patrick Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 79.

Pour Céline Martin, Valère n'a pas choisi ce site par hasard pour établir son ermitage puisqu'il s'agit d'un endroit sacré, où selon lui des miracles sont possibles grâce au lieu lui-même, sans avoir besoin de l'intercession d'un saint ou d'un homme du clergé⁷⁷. Valère lui-même donne en exemple le cas de l'aristocrate Théodora, qui a négligé de lui offrir un manteau en peau de chèvre en paiement pour l'éducation de son fils. Alors que Théodora s'apprêtait à quitter la région de *Castro Pedroso* vers la ville de *Bergidum*, elle tomba gravement malade et en rêve, elle vit qu'elle devait se rendre à la basilique de saint Félix pour obtenir sa guérison. Elle s'y rendit avec son mari et ses enfants et en chemin, alors qu'elle passait près d'un chariot tiré par un bœuf, fut encornée. Alors qu'elle était mourante, saint Félix en apparition vint la guérir en lui rappelant sa dette envers Valère.⁷⁸ Fait particulier, saint Félix n'est pas venu de la basilique vers Théodora, mais bien du « désert⁷⁹ », vraisemblablement du côté du rocher de Valère⁸⁰. Selon nous, il est nécessaire d'aller un peu plus loin que Martin en précisant que Valère n'a effectivement pas choisi ce lieu par hasard, ayant installé son ermitage sur un lieu auquel la population locale attribuait des qualités surnaturelles, avant même l'arrivée du christianisme dans la région. Valère lui-même est venu s'insérer dans un paysage religieux préexistant, où vivaient un clerc, lequel administrait un petit domaine, un *praedium*, grâce aux surplus duquel il avait décidé

⁷⁷ Céline Martin, « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », dans François Bougard, Régine Le Jan et Thomas Lienhard (éds.), *Compétition et Sacré au Haut Moyen-Âge : entre médiation et exclusion* (Brepols : Turnhout, 2015), 73-74.

⁷⁸ Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* III.1 à III.7 dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 84-93.

⁷⁹ « [...] apparuit eis uir splendidissimus ueniens econtra ecclesiam sancti Felicis per desertum. » Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* III.3, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 87-89.

⁸⁰ Dans son *Ordo Querimonie* I.2, Valère décrivait son rocher comme étant dépourvu de présence humaine et battu par les éléments, au point où la végétation peinait à croître : « [...] in montis cacumine situm, ab humana habitatione desertum, austeritate immense sterelitatibus arenem, cuncte argis cunctis detersum, nulla nemoris amenitate uernantem neque erbarum fecunditate conspicuum, denique cunctorum undique flaborum diris imminentibus procellis impulsus, sepeque tempestatibus aquarum imbribus atque niuali inmanitate infectum, cunctisque simul intolerabilis algoris rigoribus occupatum. » Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* I.2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 15.

d'entretenir Valère⁸¹ ainsi que Flainus, le prêtre de la basilique à saint Félix, dont Valère attirait vraisemblablement les disciples⁸².

Aux IV^e et V^e siècle, dans l'Occident rural, toutes ces interventions et ces transformations dans le paysage religieux viennent principalement de l'initiative privée des aristocrates locaux et non en conséquence de l'établissement d'un réseau paroissial, lequel est alors à peine naissant; la christianisation du domaine n'était pas une entreprise visant la conversion des habitants, mais la continuation des anciennes procédures de la religiosité païenne antique formée autour du seigneur local et de son réseau de dépendants⁸³. Les premières églises rurales à cette époque sont souvent intra-*villae* et l'archéologie révèle que les églises extra-*villae* - qu'on pourrait croire issues du jeune réseau paroissial - sont souvent construites pour répondre au programme architectural et décoratif de la *villa*. De plus, les églises extra-*villae* sont généralement plus grandes que leurs homologues intra-*villae*, ce qui pourrait indiquer la participation d'un groupe plus large de fidèles, probablement les dépendants et suggèrent l'implication d'un personnage spécialisé, comme un prêtre, pour présider le culte. Enfin, les églises extra-*villae* étaient dans la vaste majorité des cas des sanctuaires dédiés à des martyrs et à des saints locaux⁸⁴.

Le développement de l'ascétisme domestique aristocratique dans le monde rural

Bien qu'il existe quelques traces d'élites urbaines ascétiques, le monde rural était largement favorisé pour le retrait du monde, avec des réseaux d'amis ascétiques, avec comme meilleurs exemples pour l'ouest Meropius Pontius Paulinus - communément appelé Paulin de Nole, qui avait fondé une *villa*-monastère et sanctuaire de martyr près de la ville de Nola en Campanie et Sulpice Sévère, sur son domaine de *Primuliacum* à l'ouest de Toulouse. Leur lien étroit d'amitié est documenté par leur correspondance, qui nous est parvenue.

⁸¹ « [...] uenit at me quidam clericus iuuentutis fortitudine fretus. Flagitans precabatur ut mee esset discipline subiectus. [...] II.2 Quumque in quodam predio fruge ceteraque alimentorum subsidia sufficienter in suo reposuisset ospitio [...] » Valère du Bierzo, Replication Sermonum II.1-2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 81-83.

⁸² Sur l'introduction de Flainus dans le récit : « [...] illico insurgens quidam uir barbarus ualde lubricus et cunctis leuitatibus occupatus, Flainus nomine, eiusdem basiliculae presbiter [...] » dans Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* II.2, dans *Ibid.*, 21.

⁸³ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 128.

⁸⁴ *Ibid.*, 150-151.

Malgré leurs ambitions ascétiques, ils continuaient de gérer les affaires de leur domaine⁸⁵. Qui plus est, bien qu'ils aient transformé leur *villa* en monastère, ils n'y appliquaient pas de *regula*, ne prenaient pas de vœux et ils n'entretenaient pas de relations d'égaux avec les autres habitants de la *villa* : la relation restait celle d'un seigneur avec ses dépendants. Leur religiosité rurale était la même que pour les païens, avec une iconographie et un symbolisme chrétiens plutôt que païens. Ils entretenaient des cercles d'amis s'échangeant des cadeaux et partageant une culture littéraire encore une fois chrétienne plutôt que païenne⁸⁶. Leur réseau d'amis était très large, s'étendant jusque dans la région que nous étudions : Hydatius de Chave, dans son *Chronicon*, affirme posséder certains des ouvrages de Paulin de Nole et vante les mérites de Terasia, la femme de celui-ci, d'être devenue sa sœur et de partager le mérite de sa vie sainte⁸⁷.

Priscilien d'Avila est une autre figure d'Hispanie qui exemplifie bien le phénomène de cercles d'amis aristocratiques qui partagent des référents religieux particuliers. Priscilien est d'autant plus un personnage à mettre de l'avant, puisque son expérience a fortement influencé l'attitude générale de l'épiscopat face à la religiosité privée jusqu'à la fin de notre période d'étude. L'implémentation de son mouvement chrétien, le priscillianisme, dans son domaine et auprès de ses amis, a été plus problématique pour les autorités ecclésiastiques que d'autres, comme celui de Paulin de Nole et Sulpice Sévère⁸⁸, puisqu'il y conservait des éléments plus païens et gnostiques en plus de favoriser la religiosité privée dans leur domaine plutôt que dans les églises publiques. Les auteurs de nos sources sur Priscilien ont toujours avec lui un rapport conflictuel, rendant leur lecture difficile: par exemple l'épiscopat avait souvent mis de l'avant dans les conciles la crainte d'une résurgence du priscillianisme dans les campagnes pour y justifier l'expansion de son autorité.

⁸⁵ La continuation de la gestion du patrimoine n'est selon nous pas contradictoire ou problématique; comme il sera vu plus tard, elle crée plutôt un précédent pour les futurs monastères qui deviennent le centre économique de leur région, gérant les terres qui lui ont été offertes.

⁸⁶ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 153-157.

⁸⁷ *Olympi. CCC 81* : « *Paulinus nobilissimus et eloquentissimus, dudum conversione ad deum nobilior factus, vir apostolicus, Nola Campaniae episcopus habetur insignis: cui Terasia, de coniuge facta soror, testimonio vitae baetae aequatur et merito. Extant ipsius egregii studia praedicanda.* » : Hydace, *Chronique*, Introduction, texte critique, traduction par Alain Tranoy (Éditions du Cerfs : Paris, 1974) 126.

⁸⁸ Sulpicius Severus est d'ailleurs l'une de nos principales sources sur Priscilianus, lesquels étaient contemporains. Bien que cette question dépasse le sujet de notre recherche, leurs cercles d'amis respectifs ont probablement interagi l'un avec l'autre.

Priscilien était un aristocrate hispanique et un grand propriétaire terrien basé en Lusitanie, ayant vécu dans la deuxième moitié du IV^e siècle. Il aurait participé, comme dit plus haut, à un réseau d'amitié entre aristocrates ruraux et aurait également christianisé le paysage religieux sous son contrôle. On sait par exemple qu'il a transformé les rites ruraux et agricoles, notamment les processions, pour les rendre chrétiens⁸⁹, ce qui rappelle la situation de *Santa Mariña de Augas Santas* décrite plus haut. La christianisation de son domaine empruntait cependant beaucoup plus directement aux traditions païennes ainsi qu'aux idées gnostiques. Avec les membres de son cercle d'amis, il prônait la retraite spirituelle et ascétique dans la *villa* et la nature du domaine, qui était une source d'anxiété pour l'épiscopat : par exemple, les chapitres II et IV du premier concile de Saragosse, tenu en 380, visaient directement l'ascétisme rural et les aristocrates qui lors des fêtes, comme les Lentes ou l'Épiphanie, se retiraient dans leur villa, celle d'un ami ou dans la nature plutôt que de se rendre dans une église⁹⁰. Au chapitre II, on peut lire :

« Que personne ne jeûne le dimanche en réponse au jour ou à cause de la persuasion d'un autre, ou à cause de la superstition et pendant le carême, ne manquez pas l'église. Ceux qui persévèrent dans ces croyances ne doivent pas non plus se cacher dans les confins de leurs maisons ou dans les montagnes, mais plutôt suivre l'exemple des évêques et ne pas aller dans les domaines des autres pour célébrer des réunions.⁹¹ »

Le chapitre IV du premier concile de Saragosse, lui, apporte des prescriptions contre les mêmes pratiques de retrait dans le domaine ou la villa, mais spécifiquement pour la période de l'Épiphanie.

« Dans les vingt et un jours entre le 17 décembre et l'Épiphanie, qui est le 6 janvier, personne ne pourra s'absenter de l'église toute la journée, ni ne se cacher dans sa maison, ni aller à son domaine, ni n'est aller à la montagne ou aller pieds nus, mais aller à l'église.⁹² »

⁸⁹ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 183.

⁹⁰ Le concile suivant celui de Saragosse, le premier concile de Tolède tenu vers 400, se concluait par un long passage contre la « secte priscillianiste ». Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 28-33.

⁹¹ « *Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut superstitionis, aut quadragesimarum die ab ecclesiis non desint, nec habitant latibula cubiculorum ac montium qui in his suspicionibus perseverant, sed exemplum et praeceptum custodiant et ad alienas villas agendorum conventum causa non convenient.* », traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 16.

⁹² « *Viginti et uno die quo a XVI kalendas ianuarias usque in diem Epifaniae qui est VIII idus kalendas ianuarias continuis diebus nulli liceat de ecclesia absentare, nec latere in domibus, nec sedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam.* », traduit de *Ibid.*, 17.

Dans les deux cas, la peine pour une personne reconnue coupable de ces manquements est d'être placé sous l'anathème par un évêque. Ces pratiques sont associées à la superstition, une façon de désigner les pratiques qui n'étaient pas issues de l'Église organisée. De plus, la mention d'agir par la persuasion par autrui viserait directement selon nous le phénomène de cercles d'amitiés et les pratiques qui s'y propageaient. Le fait d'ajouter dans le chapitre de ne pas non plus se rendre dans les « domaines des autres » pour agir renforce notre interprétation de cette proscription.

En outre, le retrait dans le domaine, bien qu'un lieu idéal pour l'ascétisme, venait directement à l'encontre des ambitions de l'épiscopat qui en particulier à cette époque avait besoin du support moral et économique, ainsi que l'appui symbolique des puissants. Ceux-ci, en se retirant sur leur domaine, sortaient par le fait même de l'orbite des évêques. C'est d'ailleurs ce qui est arrivé à l'archevêque Lampius de Barcelone lorsque Paulin de Nole avait refusé d'intégrer son église et avait quitté la région vers Nola avec sa femme et ses ressources financières⁹³.

Pour revenir à Priscillien, on sait sur son cercle d'amis qu'il s'agissait un regroupement hétérogène formé de l'élite rurale et de certains de leurs dépendants et qu'il incluait également deux évêques aujourd'hui inconnus. Selon Kim Bowes, une des raisons du succès de Priscillien était qu'il utilisait les structures sociales en place dans lieux, ainsi que le lieux lui-même comme base de son mouvement chrétien⁹⁴, ce qui rappelle les exemples de christianisation du paysage religieux offerts par José Sánchez-Pardo et Marco García Quintela, dont il a déjà été question. Son succès lui a d'ailleurs permis de lui-même devenir évêque du diocèse d'Avila, position qu'il a occupée jusqu'à son décès. Son ascension au siège d'Avila a été l'événement qui l'a réellement transformé en figure controversée dont les idées ont fait l'objets de plusieurs chapitres de conciles postérieurs.

Les chapitres de conciles postérieurs ont ensuite pris le mouvement priscillianiste comme étiquette pour montrer les dangers des pratiques religieuses reliées au domaine de l'aristocratie. Par exemple, les 17 premiers chapitres du concile de Braga I, tenu en 561, concernent les croyances et pratiques priscillianistes que l'épiscopat présente comme

⁹³ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 185.

⁹⁴ *Ibid.*, 183.

toujours répandues. Encore, son XV^e chapitre interdit la cohabitation entre les prêtres ou les moines et des femmes, affirmant qu'il s'agit d'une pratique priscillianiste⁹⁵. Cette mesure tentait d'empêcher les prêtres et les moines de vivre avec des femmes qui n'étaient pas liées à eux par le sang, mais visait fort probablement la cohabitation avec des moniales, qu'elles soient vierges ou veuves consacrées, ou encore la cohabitation avec une épouse malgré un vœu réciproque de chasteté. Ce fait est selon nous notable parce qu'il témoigne d'un changement d'attitude de l'épiscopat : alors qu'une centaine d'années plus tôt, Hydace vantait les mérites de Terasia, la femme de Paulin de Nole, d'être devenue sa sœur et de partager sa vie sainte, les évêques se montrent maintenant plus autoritaires, condamnant de telles traditions spirituelles.

Pour revenir à la citation d'Hendrik Simon Versnel dans son ouvrage *Coping with the gods, Wayward readings in Greek theology*, nous croyons pouvoir affirmer que les logiques de création d'une topographie sacrée autour de dieux païens locaux, comme il la décrit, s'applique aussi aux paysages religieux chrétiens qui nous intéressent ici. Par la transformation du paysage par les acteurs locaux, ce sont leurs référents païens qui prennent des allures chrétiennes. Ces référents pouvaient être physiques, comme l'ensemble monumental du *castromao* de Celanova, où des bâtiments chrétiens ont été superposés à des structures néolithiques. Ils pouvaient également être temporels, encore une fois visibles dans l'ensemble de Celanova, où les fêtes des saints correspondent dans le calendrier chrétien au passage du soleil derrière les structures néolithiques, alors placées sous les temples de leur patron respectif. L'imaginaire même du paysage se retrouve changé, comme dans le cas de *Augas Santas*, où des pouvoirs thaumaturgiques sont associés aux lieux clés du martyr de *Santa Mariña*. L'histoire de cette sainte, originaire d'Antioche, a été transposée dans un paysage rural de *Gallaecia*, où elle est désormais la protectrice de sources d'eau sacrée et la protectrice des fidèles face aux *mourros*, des créatures folkloriques natives de la région. Le cas de *Santa Mariña de Augas Santas*

⁹⁵ « *Si quis clericorum vel monachorum praeter matrem aut germanam vel thiam vel quae proxima sibi consanguinitate iunguntur alias aliquas quasi adoptivas faeminas secum retinent et cum ipsis cohabitavit, sicut Priscilliani secta docuit, anathema sit.* », traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 69.

représente selon nous un exemple parfait de l'idée de Versnel d'un paysage et d'un univers cohérent, marqué par des centres de pouvoirs divins auxquels ancrer son identité.

La christianisation des paysages religieux a causé la formation d'un assemblage de micro-christianismes, centrés autour de figures d'autorité, laïques ou épiscopales et de leur saint patron. Les aristocrates laïcs, ancrés dans leur domaine rural, misent sur ce dernier afin de consolider leur spiritualité. Ils fondent des lieux de culte dans leur maison et leur domaine et y pratiquent une liturgie personnelle, hors de l'orbite des évêques. Les cercles d'amis se christianisent aussi, faisant apparaître des variantes et des déviances, comme dans le cas de Priscillien d'Avila. La maison et l'espace domestique deviennent les lieux idéaux pour la recherche de la vie ascétique, le rejet du monde demandant la création d'un espace intime, que ce soit une grotte, une cellule ou la chambre d'une maison et le *privé* devient encensé par la littérature ascétique, que ce soient les Vies des Pères du Désert ou les lettres de Paulin de Nole et Sulpice Sévère⁹⁶. Il se développe dans cette littérature du IV^e et V^e siècle un langage de la spiritualité intérieure et contemplative : alors que le vocabulaire de la vie publique devient péjoratif, des mots comme la fuite du monde, le *secretum* et la *solitudo* deviennent quant à eux des idées centrales de l'imaginaire ascétique⁹⁷. Il en ressort une série de tensions entre les idées de privé et de public, entre le puissant laïc et l'évêque, entre le domestique et l'institutionnel. Tandis que le puissant laïc investit dans le paysage religieux et les lieux de culte pour son domaine, l'évêque tente d'attirer l'aristocrate et sa suite de dépendants, dans ses basiliques urbaines ou périurbaines.

Le développement des cultes aux saints patrons des cités et la construction de la sainteté

De manière parallèle au développement du paysage religieux rural, les évêques travaillaient à lier leur siège épiscopal et leurs prédécesseurs au saint patron de leur cité grâce au développement et du culte de ce dernier.

⁹⁶ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 202-203.

⁹⁷ Comme il a été rapidement abordé, et sera vue plus en détail plus loin dans ce travail, les écrits de Valère du Bierzo indiquent que ce style littéraire rejetant la vie publique et encensant la vie spirituelle et contemplative survie dans notre espace bien au-delà de la période du IV^e et V^e siècle où elle se développe, selon Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 203.

Comme vu précédemment, les évêques étaient des figures garantes de stabilité pour le royaume, pouvant occuper leur siège durant plusieurs décennies. Au VI^e et VII^e siècle, cette stabilité était d'autant plus forte que dans la péninsule ibérique, les sièges épiscopaux étaient souvent transmis au sein d'une même famille, entre père et fils ou entre frères. Isidore de Séville, par exemple, avait reçu ses fonctions de son frère aîné Léandre, alors que leur frère était évêque d'Astigi à moins de deux jours de voyage de Séville. Encore, à Saragosse, l'évêque Braulio avait reçu les fonctions de son frère Jean, dont l'építaphe mentionnait que leur père les lui avait transmis à son décès.⁹⁸ Dans d'autres cas, les évêques pouvaient être issus du même monastère, comme dans le cas de Tolède.⁹⁹ Souvent, l'association d'un évêque à ses prédécesseurs se faisait de manière *post-mortem*, en rédigeant ou en commandant sa *Vita* pour élever son statut vers la sainteté et puisqu'un évêque étant indissociable de sa chaire, rendre saint son prédécesseur augmentait le prestige de la chaire elle-même, prestige qui se transmettait avec le reste des fonctions et propriétés épiscopales.¹⁰⁰ Cette lignée, ou dynastie symbolique, remontait jusqu'au saint patron de la cité.

L'évêque mettait également en scène sa personne au travers de cérémonies dédiées au saint patron de la cathédrale de la ville. On sait aussi par diverses sources que l'évêque se situait au centre de nombreuses processions et cérémonies publiques. Par exemple, le cinquième canon du concile de Braga III interdisait aux évêques durant les processions de porter sur eux les reliques du saint de leur cité puisqu'ils prendraient pour eux-mêmes trop de leur pouvoir et en priveraient le reste de leur communauté¹⁰¹. D'un point de vue plus pratique, si on laisse de côté les inquiétudes par rapport au pouvoir thaumaturgique des reliques, nous pouvons y voir selon nous le prestige et le charisme entourant la figure de l'évêque lors de ces cérémonies et processions, autour de qui devait graviter toute l'attention en tant que porteur des reliques. D'autres exemples de processions apparaissent dans Vie des Pères

⁹⁸ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 114.

⁹⁹ Entre 615 et 667, 4 des 5 évêques sont issus du monastère d'*Agali*. Ildefonse de Tolède, le dernier de la série, après avoir retracé la lignée des évêques tolédan dans son *De Viris Illustribus*, félicite au chapitre 12 son prédécesseur Eugène d'avoir mis en place une dynastie d'évêques « agaliens ».

¹⁰⁰ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 115.

¹⁰¹ « *De damnata praesumptione quorundam episcoporum qui in festivitibus martyrum ad ecclesiam procedentes appensis collo reliquiis ab albatis diaconibus in sellulis vehuntur.* » Concile de Braga III, ch. 5, Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol. I*,

de Mérida. Dans l'épisode où l'évêque Masona revient d'exil et rentre à Mérida, il est à la tête d'une suite de fidèles et se dirige à la basilique de sainte Eulalie pour y ramener les reliques et reprendre son siège¹⁰², dans ce qui ressemble au triomphe d'un empereur entrant dans Rome.¹⁰³ Un autre exemple serait l'épisode où l'évêque Innocent, lors de sécheresses, prenait la tête de processions publiques et en prière, se déplaçait entre les différentes basiliques de la ville.¹⁰⁴

Le culte du saint patron était une grande source de prestige et de prospérité pour la cité. Comme dit plus haut, l'évêque profitait directement de ce dernier, se plaçant en continuité avec le saint. De plus, d'un point de vue économique, le prestige d'un saint apportait des donations à son temple et les pèlerins animaient la vie commerciale de la ville.¹⁰⁵ Le contrôle de la basilique du saint patron de la cité était également une question vitale au VI^e siècle wisigothique, où les chrétiens nicéens devaient se protéger de l'influence des évêques ariens. Cette tension entre deux évêques concurrents dans une même cité représente le centre du récit de Masona dans la Vie des Pères de Mérida. Bien que le conflit entre nicéens et ariens n'intéresse pas ce présent projet, le traitement des reliques et de leurs liens avec le siège épiscopal : ces liens permettent d'illustrer une conception de la sainteté différente que celle précédemment présentée dans les paysages religieux. En effet, pour un évêque, contrôler les reliques du saint patron de la cité revenait non seulement à assurer la mainmise sur la dévotion de ses habitants, mais aussi à lui assurer la capacité de recevoir les faveurs du saint patron.

Par exemple, Masona présidait en tant qu'évêque de Mérida le culte de sainte Eulalie, la patronne de la cité, par l'entremise de qui opérait des miracles. Grâce au culte de la sainte, il avait par exemple obtenu de Dieu que sa cité soit épargnée des famines et des maladies.¹⁰⁶ Plus tard, alors qu'il avait été appelé à débattre de la meilleure foi entre le crédo nicéen et

¹⁰² Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 8; Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 88.

¹⁰³ Cet épisode et ses parallèles avec le triomphe romain pourrait être longuement développer, tant dans la campagne militaire (l'ermite étant souvent comparé à un soldat du christ) la destination, la suite accompagnant le triomphateur, la procession, le butin rapporté (ici les reliques de sainte Eulalie et les richesses volées à la basilique) et la victoire contre un ennemi de Rome (ici un arien, ennemi de l'orthodoxie). Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V.8; Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 88-90.

¹⁰⁴ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V.14; Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 103.

¹⁰⁵ Martin, *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*, 52.

¹⁰⁶ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 2.1, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 73.

arien devant le roi Léovigild, il avait prié sainte Eulalie durant trois jours et trois nuits à la basilique, après quoi il avait obtenu l'inspiration divine pour gagner le débat.¹⁰⁷ Cependant, ce débat étant arrangé, l'audience avait déclaré l'évêque arien victorieux. Puisque Masona ne voulait pas remettre les reliques de sainte Eulalie à son adversaire arien, Léovigild l'a envoyé en exil et l'avait remplacé par un mauvais évêque nicéen, un certain Nepopis. Léovigild l'avait également forcé à partir sur le dos d'un cheval sauvage et sans scelle, dans l'espoir que Masona en tombe et se blesse mortellement. Avant de le monter, Masona a cependant fait un signe de croix devant le cheval, que Dieu a immédiatement rendu docile.¹⁰⁸

Donc, dès que Masona eu perdu son statut d'évêque, il a réalisé un miracle par lui-même, sans en appeler à sainte Eulalie, et ce, même s'il portait ses reliques sur lui. Selon nous, déjà une rupture s'était déjà établie. Sainte Eulalie et ses reliques étant liée au siège épiscopal de Mérida, Masona a perdu son autorité sur le sacré des reliques au même moment qu'il a perdu le contrôle de son siège. Le récit de ses trois ans d'exil présente un autre miracle de Masona : il avait accepté par charité de remettre ses maigres possessions, son dernier *solidus*, à une mendicante, ne gardant rien pour subvenir à ses besoins et celui de ses trois disciples. Puis, après que ses disciples aient douté du bienfondé de cette donation, deux cents ânes chargés de nourriture ainsi que deux milles *solidi* lui sont envoyés.¹⁰⁹ Masona arrête cependant de faire des miracles par lui-même au moment où il redevient évêque de Mérida, sa réinvestiture lui étant annoncée avant même la décision de Léovigild par une apparition de nulle autre que sainte Eulalie.¹¹⁰ Par la suite, Masona se remet à réaliser des miracles uniquement par l'entremise de la sainte et non plus par son propre rapport avec le divin.

On peut donc voir que l'un des facteurs de tensions entre l'épiscopat et l'aristocratie venait de leurs conceptions différentes de la sainteté, lesquelles sont parfois en compétition. Alors que le culte des saints se développe dans les cités autour des reliques et du siège épiscopal, il se développe dans les campagnes surtout autour des paysages religieux articulés autour

¹⁰⁷ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 5.10-11, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 80-81.

¹⁰⁸ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 5.24-26, *Ibid.*, 86.

¹⁰⁹ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 7, *Ibid.*, 87-88.

¹¹⁰ Anonyme, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V, 8.1, *Ibid.*, 88.

de lieux importants dans l'histoire du saint. Les reliques n'y sont pas associées à l'office épiscopale mais plutôt au paysage. Alors que l'évêque se place comme garant de l'authenticité sacrée d'une relique, les différents lieux répartis au travers d'un paysage appartiennent aux seigneurs et dirigeants locaux. Là où la relique, mise en valeur par l'évêque, peut sanctifier un édifice religieux, le lieu témoin de l'expérience du saint devient lui-même chargé d'une valeur sacrée. Nous rappelons ici les exemples de *Santa Mariña de Augas Santas*, où les différents lieux où l'on attribuait le déroulement des épisodes de la vie de sainte Marine ont été intégrés à la pratique culturelle locale et sont devenus sacrés. Que ce soit le fourneau dans lequel elle a été torturée, les sources d'eau thaumaturgiques qui se sont formées le long de la montagne où sainte Marine a été exécutée ou la pierre au sommet de cette même montagne où elle a réalisé ses miracles *post-mortem*, les habitants de la région se sont mis à concéder des qualités surnaturelles à ces différents lieux, qui faisaient partie de leur décor rural quotidien et étaient mis de l'avant au cours de différentes fêtes. Encore, comme vu au *Castromao* de *Celanova*, le calendrier liturgique s'organisait autour de différents lieux, selon les positions du lever et du coucher du soleil dans le paysage, aux bordures duquel des sanctuaires aux différents saints avaient été construits. Alors que les évêques tentent de contrôler les fêtes religieuses dans leurs basiliques, que ce soit la manière ou le moment d'en pratiquer l'office, les aristocrates en faisaient une affaire personnelle dans leur domaine.

L'essor des fondations familiales de la période suève à 550

Jusqu'à l'arrivée des Suèves, l'Hispanie tardo-Antique, tout en restant dans l'orbite économique de l'Empire romain d'Occident, était marquée par la consolidation et une complexification des pouvoirs régionaux tant au niveau politique que religieux avec une christianisation ancrée dans les paysages religieux locaux, ainsi qu'une forte survivance de cultes païens romains et préromains ou de leurs pratiques, en particulier dans les régions montagneuses du nord et dans l'ouest de la péninsule¹¹¹. Même parmi les communautés chrétiennes, il n'y a pas nécessairement de consensus en ce qui a trait aux affaires

¹¹¹ Jamie Wood, *Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. (Leiden: Brill, 2012). 35.

doctrinales comme le crédo nicéen : dans les cités épiscopales et dans certaines autres villes, il devait y avoir deux clergés organisés concurrents, ariens et nicéens¹¹². On sait aussi que plusieurs traités contre l'arianisme ont été importés d'Afrique¹¹³. Encore, des variants de spiritualité chrétienne prenaient racine dans les réseaux aristocratiques en campagne, avec par exemple la crise du priscillianisme déjà évoquée. L'installation des Suèves, qui a intégré une nouvelle aristocratie non-nicéenne sur le territoire galicien, a dû être un coup dur pour l'épiscopat qui a perdu encore plus de support de la part des puissants. Durant cette période, la lutte contre le priscillianisme est visible non seulement sur le territoire galicien, mais aussi en Afrique du Nord par les témoignages d'Augustin d'Hippone¹¹⁴. En 561, le concile de Braga I peut être tenu grâce au support du roi suève Théodomir, qui se converti d'ailleurs à la foi nicéenne en 569. Durant ce concile, les évêques se penchent sur les erreurs dogmatiques et théologiques attribuées au priscillianisme. Un autre élément de faiblesse de l'épiscopat galicien et hispanique devait être leur faible nombre : vers 450, il n'y avait pour l'Hispanie qu'un évêque par 15 milles kilomètres carrés, comparativement à l'Aquitaine et la Narbonensis¹¹⁵, où l'on trouvait à la même époque un évêque par 8 100 kilomètres carrés¹¹⁶.

Durant la période allant d'environ 400 à 550, on voit au travers des sources et l'archéologie un essor de fondations de lieux de cultes privés dans les campagnes, alors que les évêques semblent plus faibles. C'est dans ce contexte que se multiplient l'*Ecclesia propria* ou la fondation d'églises par les aristocrates au cœur de leur domaine et fondées sur la base de leur patrimoine, ce qui donnait tant au fondateur qu'à ses héritiers une grande autorité sur les activités de l'église et sur le choix du prêtre qui en serait le desservant. C'est pour cette raison que, nous le rappelons, nous préférons qualifier ses fondations de *familiale* plutôt

¹¹² La chose est notamment visible dans la Vie des Pères de Mérida, bien qu'il s'agisse d'un texte postérieur : Masona y est aux prises avec Sunna, un évêque arien mis en place par Léovigild. Plusieurs épisodes de la vie de Masona sont consacrés aux rivalités entre les deux hommes pour le contrôle des reliques de sainte Eulalie, la sainte patronne de la cité de Mérida. Sur les treize chapitres de la vie de Masona, quatre d'entre eux (*Vitas sanctorum patrum emeretensium*, V.5, 6, 10 et 11) sont consacrés à la rivalité entre Masona et Sunna.

¹¹³ Pour Roger Collins, la disparition de ces traités et de la mention de l'arianisme dans les conciles post-600 indiquerait que l'arianisme aurait de manière effective disparue de la péninsule vers 590, suite à la conversion de Reccared au crédo nicéen : Collins, *Visigothic Spain, 409 – 711*, 157-158

¹¹⁴ Salisbury, *Iberian popular religion 600 B.C. to 700 A.D.*, 210.

¹¹⁵ La Narbonensis devient d'ailleurs plus tard une province du royaume wisigothique.

¹¹⁶ Bowes, *Private Worship, public values and religious changes in late Antiquity*, 182.

que de *privée*. Ainsi, une église, qui a toujours une fonction publique, ne dépend pas d'une autorité publique ou privée, mais bien d'une autorité familiale ou institutionnelle.

Pour l'aristocratie, la fondation d'églises familiales pouvait servir à démontrer leur statut : le royaume wisigothique, bien que certaines lois laïques demandaient de pouvoir distinguer entre plusieurs degrés de noblesses, n'offrait pas de cadre clair à ce sujet. Les interrelations entre la tenue d'un office, la richesse, la terre et la naissance dans la construction du statut aristocratique, malgré que réelles, restent floues¹¹⁷. Investir dans un bâtiment religieux comme une basilique ou un sanctuaire était cependant une démonstration concrète de pouvoir, lequel devient alors physiquement présent dans le paysage. En outre, la fondation indique la capacité de l'aristocrate à mobiliser des fonds, des ouvriers et des terres comme dote pour le bâtiment, d'une manière telle qu'il se distingue des autres propriétaires terriens libres¹¹⁸. L'acte de fondation était également repris par les descendants, qui prenaient la gestion du patrimoine de l'église familiale et l'enrichissait par de nouvelles donations, en terres ou en mobilier : la fondation familiale devenait alors un processus continu, avec des interventions, des donations et des agrandissements successifs¹¹⁹.

De notre recherche, nous relevons trois grands problèmes de l'*ecclesia propria* par rapport à l'autorité épiscopale. Tout d'abord, elle provoquait la perte pour l'évêque des revenus des donations des fidèles. Ensuite, il y avait enjeu sur le pouvoir décisionnel sur la gestion du patrimoine et la dote. Enfin, il y avait un manque de supervision pour le prêtre, lequel était essentiellement un dépendant de l'aristocrate.

La première mention en contexte wisigothique d'une basilique fondée par un laïc se trouve au canon 3 du concile de Lérida¹²⁰ tenu en 546 : « [...] si un laïc veut consacrer une basilique bâtie par lui-même, il ne doit en aucune manière oser la séparer de la législation du diocèse, sous prétexte qu'il s'agit d'un monastère, si une communauté religieuse n'y habite pas sous une règle approuvée par un évêque.¹²¹ » Ce canon conciliaire ne proposait

¹¹⁷ Damián Fernández, « Property, Social Status and Church Building », dans *Journal of Late Antiquity*, vol.9 n. 2, 2016, 527.

¹¹⁸ *Ibid.*, 530.

¹¹⁹ *Ibid.*, 531.

¹²⁰ *Ibid.*, 518.

¹²¹ «[...] *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioecesana lege audat segregare*». Traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 56.

cependant pas qu'une fondation par un laïc était illégitime : l'acte répréhensible soulevé ici était la prétention d'avoir fondé un monastère pour se soustraire aux paiements dus à l'évêque du diocèse¹²².

Au concile de Braga II de 572, au canon V, on peut lire sur la question de la consécration des églises familiales par les évêques: « [...] Chacun des évêques aura tout d'abord à l'esprit de ne pas consacrer une église ou une basilique, s'il ne reçoit pas d'abord la dot de l'église, et les dons de celle-ci confirmés par acte de donation [...]»¹²³. Pour bien comprendre, il faut cependant aussi prendre en compte le canon VI du même concile, où on lit sur la consécration des oratoires construits sur les domaines privés :

« Il a été jugé que si quelqu'un construit une église, non par foi et dévotion, mais par cupidité et profit, qu'il partage ce qui y est recueilli des offrandes du peuple en deux avec les clercs [et lui-même], alléguant qu'il a construit l'église dans ses terres, ce qui est affirmé être le cas jusqu'à présent dans certaines régions, il convient donc d'observer désormais ce qui suit : qu'aucun évêque ne donne son assentiment à une proposition aussi abominable, osant consacrer une basilique qui n'a pas été fondée pour obtenir le patronat des saints, mais plutôt à des fins fiscales.¹²⁴»

Dans ces deux canons conciliaires, les évêques sont prévenus de ne pas consacrer une basilique fondée par une personne souhaitant en tirer un profit, notamment par la collecte d'une partie des dons des fidèles. Le langage utilisé par le canon six, « *tam abominabili* », est selon nous très fort pour décrire la cupidité qui motiverait le fondateur. Afin de s'assurer des bonnes intentions de ce dernier, il est exigé par la communauté épiscopale que le patrimoine et les biens offerts en dote à la fondation leur soient remis officiellement par charte de donation. On trouve une répétition du canon cinq du concile de Braga II dès le prochain concile hispanique, tenu en 589 : au canon neuf du troisième concile de Tolède,

¹²² Addison, «Property and 'publicness': bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania », 180.; L'accusation de joindre un monastère à une église dans un but économique a également eu un écho plus de cent ans plus tard dans l'espace galicien, au second chapitre de la *Regula Monachis Communis*, laquelle sera étudiée dans notre troisième chapitre.

¹²³ « [...] Hoc tantum unusquisque episcoporum meminerit, ut non prius dedicet ecclesiam aut basilicam nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatam accipiat. [...] » Traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 83.

¹²⁴ « Placuit ut si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare. » Traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 83.

l'épiscopat tente d'interdire aux aristocrates de garder le contrôle tant sur les basiliques qu'ils ont fondé que sur le patrimoine dont ils l'ont doté, afin que l'administration revienne exclusivement à l'évêque¹²⁵.

On voit découler de cette situation deux problématiques pour les évêques : un premier était le maintien du respect de l'autorité épiscopale par rapport à la pratique du culte chrétien et sa liturgie. Un second problème, de nature économique, concernait le contrôle des revenus d'une basilique.

Le premier problème tourne autour de la question de la propriété privée de l'aristocrate et de son usage par celui-ci. Le canon indique d'ailleurs des antécédents dans certaines régions : *quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri*. Ces pratiques peuvent faire référence à la fois aux régions périphériques et soustraites à l'influence d'un évêque et là où l'aristocratie est particulièrement opposée à l'autorité épiscopale. Il est important de rappeler ici que la tenue du second concile de Braga s'était faite suite à l'établissement du *parrociale sueborum*, qui faisait l'inventaire des réseaux paroissiaux alors possédés par chaque siège épiscopal de *Gallaecia*.

Un autre pan du problème du respect de l'autorité épiscopale est la question du prêtre domestique, lequel était un dépendant de l'aristocrate et pratiquait la liturgie dans les églises privées, hors de la supervision d'un évêque. Ce problème fait écho à la crise du priscillianisme, où la religiosité se pratiquait en privée dans les maisons aristocratiques. D'ailleurs, le canon 3 du concile de Lérida demande qu'un évêque approuve le programme monastique d'une fondation privée¹²⁶.

La seconde problématique, de nature économique, concerne les revenus d'une basilique fondée par un puissant laïc, ainsi que l'inaliénabilité du patrimoine dont ce dernier l'avait doté. Sur la question du partage de la moitié des revenus des donations entre le fondateur et le prêtre, l'épiscopat tentait d'instaurer une structure de tiers, de sorte que les clercs qui administraient l'église recevraient les deux tiers des revenus des donations (dont un tiers devra être utilisé pour l'entretien de l'édifice et pour son éclairage) et que le tiers restant

¹²⁵ Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 131.

¹²⁶ « [...] *ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur* [...] », dans *Ibid.*, 56.

revienne directement à l'évêque lors de ses tournées¹²⁷. Comme vu plus haut, le canon 3 du concile de Lérida soulevait également la crainte de perdre tout revenu dans le cas où le fondateur prétendait que sa basilique servait de site monastique.

Lors du concile de Tolède IV, tenu en 633, la question du tiers des revenus est réitérée au canon 33, et il est affirmé que les fondateurs laïcs n'ont aucun pouvoir sur les basiliques qu'ils fondent ou même sur les biens dont ils l'ont doté, de manière à ce que le contrôle entier revienne à l'évêque : « [...] Que les fondateurs des basiliques sachent aussi qu'ils n'ont aucun droit sur les biens qu'ils ont donnés aux dites églises, puisque d'après ce qui est déterminé dans les canons, l'église et sa dote sont sous l'administration de l'évêque.¹²⁸ » Dès 638, les évêques répétaient au canon 15 du concile de Tolède VI le fait que les laïcs prétendent que les revenus des dotations leur reviennent¹²⁹.

On voit donc durant le début de notre période des tentatives répétées par l'épiscopat de prendre le contrôle administratif des églises privées, ainsi que de retirer au fondateur le contrôle de sa dote et du patrimoine offert. Malgré que les premières tentatives débutent avant notre période, elles s'y sont concrétisées au travers des actes conciliaires. Cependant, durant la deuxième moitié du VII^e siècle, les aristocrates participent de plus en plus aux différents conciles¹³⁰, dont les canons tendent alors à donner raison aux fondateurs¹³¹. Par exemple, le premier acte du concile de Tolède IX, tenu en 655, demandait aux évêques de ne rien prendre aux basiliques familiales et d'en appuyer les fondateurs¹³². Le second canon du même concile donnait la responsabilité au fondateur d'assigner un administrateur à sa basilique ou à son monastère¹³³. Ces deux premiers canons conciliaires reconnaissent donc respectivement les prérogatives et responsabilités administratives et pastorales des

¹²⁷ Fernández, « Property, Social Status and Church Building », 522.

¹²⁸ «[...] Noverint autem conditores basilicarum in rebus quam eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed iuxta canonum constituta sicut ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere. » Traduit de Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 204.

¹²⁹ Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 242-243.

¹³⁰ Ils en deviennent d'ailleurs co-signataires, en plus des évêques.

¹³¹ Chavarria Arnau, « Churches and aristocracies in seventh-century Spain: some thoughts on the debate on Visigothic churches », 8.

¹³² Tolède IX, c.1: « *Item de rebus ecclesiae nihil episcopi auferant, et qualiter proximi fundatoris ecclesiarum sollicitudinem gerant.* » dans Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 297-298.

¹³³ Tolède IX, c.2: « *Ut fundatores ecclesiarum quosque advixerint earum habeant curam ipsique illic ministros eligant servituros.* », dans Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 298-299.

fondateurs. Encore, une législation royale datant du règne de Wamba¹³⁴ a cependant partiellement donné raison aux aristocrates : dans le *Liber Iudiciorum* 4.5.6, il est prescrit que les évêques devraient dorénavant respecter la volonté des fondateurs laïcs quant à l'utilisation de leurs dotes aux lieux de cultes¹³⁵. Alors que les canons conciliaires entre 550 et 650 donnaient raison aux évêques sur la question de la gestion des basiliques privées, un renversement se produit à partir de la seconde moitié du VII^e siècle, quand les fondateurs et leur famille obtiennent des concessions quant à leurs droits sur leurs fondations religieuses.

L'importance de la question de l'administration de la dote d'une basilique était due à la crainte de voir le patrimoine de la basilique être aliéné : tant pour l'évêque et ses clercs que pour l'aristocrate et son prêtre domestique, le danger que l'autre parti gère mal le patrimoine de la basilique était réel¹³⁶. Cette peur d'une aliénation ruineuse du patrimoine de la basilique était visible au travers de nombreux documents. On voit par exemple cette crainte dans les actes du concile de Braga II, au canon deux, où l'on demandait aux évêques galiciens d'éviter de trop drainer les ressources économiques des basiliques qu'ils visitent lors de leurs tournées épiscopales, en les prévenant qu'elles risquent la ruine si elles n'ont plus les moyens d'être entretenues correctement¹³⁷. Lors du concile de Tolède IV, au canon 33, il est rappelé aux évêques de ne prendre que le tiers des donations d'une basilique, répétant la mise en garde prononcée lors concile de Braga II sur le risque de la ruine encourue par la fondation¹³⁸. Dans les textes littéraires, la *Vita Sancti Aemiliani* offre également un exemple de cette situation : Émilien est retiré de sa position de prêtre parce qu'il avait été accusé de dilapider les richesses foncières de son église au point que celle-ci risquait la ruine¹³⁹.

Un autre exemple de la problématique des fondations familiales se trouve dans les opuscules autobiographiques de Valère du Bierzo, dans le domaine d'Ebronanto, son

¹³⁴ Wamba avait régné entre 672 et 680.

¹³⁵ Fernández, « Property, Social Status and Church Building », 522.

¹³⁶ Addison, « Property and 'publicness': bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania », 186.

¹³⁷ Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, 87.

¹³⁸ *Ibid.*, 204.

¹³⁹ Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 24-26.

deuxième lieu d'ermitage. Ce domaine était la propriété de Ricimer, un *vir illustris*¹⁴⁰. Il ne s'agit donc pas ici d'un petit aristocrate local, mais bien d'un homme de haut rang. Peu après sa mort, un jugement royal est prononcé contre la famille de Ricimer et ses héritiers qui sont alors « arrêtés et envoyés dans l'abominable exil d'une très longue captivité »¹⁴¹. Selon la recherche, cette sentence aurait été prononcée par Wamba pour punir les membres d'une faction s'opposant à son règne¹⁴². Valère est emmené de son précédent ermitage de Castro Pedroso vers une fondation sur le domaine d'Ebronanto, définie comme *basilica*¹⁴³ et donc probablement destinée à recevoir plus de fidèles qu'un simple oratoire. D'ailleurs, un diacre, Simplicie, s'occupait déjà de célébrer les offices à la basilique; Valère vient alors l'assister¹⁴⁴. Cependant, Valère préfère retrouver la solitude : il prend refuge dans un « coin de cette église », où il construit une cellule dotée d'une fenêtre qui donne sur l'autel. Un temps après l'arrivée de Valère, Ricimer, qui approche la fin de sa vie, fait détruire la vieille église et la cellule de Valère pour en faire construire une nouvelle, avec une chapelle à vocation funéraire pour lui-même et décide de présenter Valère comme desservant officiel de cette nouvelle église¹⁴⁵. Ricimer, en faisant cette intervention dans le paysage religieux de son domaine, se pliait donc aux exigences du canon 2 du concile de Tolède IX, qui demandait au fondateur de présenter le desservant de son église. La *basilica*, qui disposait d'un diacre pour célébrer les offices, devenait donc une véritable église, administrant un patrimoine et collectant des donations :

« [Ricimer] décida [de] m'enrichir par des revenus nombreux et considérables, comme si j'avais été conquis par les séductions du siècle, et, pour me faire disparaître dans une plus grande déchéance, m'ordonner prêtre de cette église.¹⁴⁶ »

¹⁴⁰ Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 5.1 dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 33.

¹⁴¹ Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 7.1 dans *Ibid.*, 54.

¹⁴² Pablo C. Diaz, « Sociability and sense of belonging: community interaction in the work of Valerius of Bierzo », *Visigothic Symposium* 3, 2018-2019, 122.

¹⁴³ Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 4.3 dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 28.

¹⁴⁴ « [...] *nos tantum duo in quodtidianum ecclesie permaneremus officium.* » OQ 6.6, dans Patrick Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 47.

¹⁴⁵ Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 5.2 dans *Ibid.*, 35.

¹⁴⁶ « *ut me, quasi secularibus inlecebris captum, multis opulentie stipendiis ditatum, pro maioris ruyne interitum ipsius ecclesie ordinaret presbiterum.* » Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 5.2 dans *Ibid.*, 35.

Cette nomination comme desservant officiel est ce qui choquait réellement Valère, plus que la destruction de sa cellule. En effet, en devenant administrateur de l'église, il devrait en gérer la dote et les donations des fidèles, le plongeant ainsi dans le siècle dont il s'efforçait de garder ses distances. Selon le récit de Valère, Ricimer meurt avant de voir l'achèvement de son église et ses héritiers la terminent à sa place.

Leur choix du prêtre desservant ne tombe cependant pas sur Valère, mais sur un certain Juste. Malheureusement, ce Juste n'est jamais mentionné par Valère avant le moment de sa nomination, ce qui entraîne plusieurs difficultés pour l'identification du personnage et la compréhension du rôle qu'il tenait dans le domaine d'Ebronanto. On pourrait penser que Juste faisait partie de la communauté de Simplicie, ou encore qu'il fit partie de la communauté de dépendants de Ricimer et de sa famille. Ces deux hypothèses sont selon nous peu probables. Tout d'abord, Juste ne tente pas de prendre la place de Valère auprès de Simplicie : il s'attaque aux deux hommes, en particulier de manière verbale, en privé comme en public¹⁴⁷. Encore, la communauté de Simplicie se porte à la défense de leur diacre et de Valère¹⁴⁸ plutôt que d'aider Juste contre Valère, qui serait selon ces deux hypothèses le seul étranger. Nous croyons plutôt à une troisième hypothèse : selon nous, Juste serait un autre saint homme autonome comme Valère et comme lui, son influence et son pouvoir dépendaient des fidèles qu'il attirait. Valère nous informe, malgré lui, que Juste était bien apprécié de la population, notamment pour ses pratiques qu'il affirme être déviantes. Juste participait effectivement aux fêtes et aux célébrations teintées des vieilles traditions païennes, où il buvait, chantait, jouait de la musique et dansait¹⁴⁹.

Donc, si l'on revient à la question de l'organisation de l'*ecclesia propria* dans le contexte wisigothique, on peut voir que le cas de Ricimer, le *vir illustrimus* d'Ebronanto, permet de

¹⁴⁷ « [...] *incitabit denique invuidus diabolus ipsum sepe dictum sacerdotii opprobrium ut, etiam pre nimia inuidiose malitie peste contra nos diu machinans odium, multis supplantationibus fallacis amentie sue incutere niteretur impedimentum.* » Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 6.6 dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 47.

¹⁴⁸ Dans cet exemple, alors que Juste tente d'égorger Valère, il est sauvé par l'intervention des frères de la communauté de Simplicie. « [...] *nisi fratrum intercessione fuissem ereptus, ferro me in conspectu multorum rabiens iugulare conabatur.* » Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 6.9, dans *Ibid.*, 51.

¹⁴⁹ « *Elegit namque nequissimum virum false nuncupationis, nomine Iustum [...]. Qui pro nulla alia electione ad hunc peruenit honorem nisi quia per ipsam multifarie demencie temeritatem, propter ioci ylaritatem, luxurie petulantis diuersam adsumsit scurrilitatem atque musice comparationis lire mulcente perdocitur arte. Per quam multorum domorum conuiuia uorace percurrente, lasciuia cantilene, modulatione plerumque psallendi adeptus est celebritatis melodia.* » Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 6.2-3, dans *Ibid.*, 43.

comprendre en détail les problèmes générés par la fondation d'églises familiales. Ricimer transformait le paysage religieux de son domaine en détruisant une vieille église pour en construire une nouvelle. Il voulait en lier les activités cultuelles à sa famille en y joignant une chapelle funéraire pour lui et possiblement sa descendance. Aussi, nous ignorons depuis combien de temps la famille de Ricimer était maîtresse d'Ebronanto, puisque Valère reste silencieux à ce sujet. Il nous est donc impossible de déterminer si l'*aula sanctorum* auprès de laquelle Valère a construit sa cellule avait elle-même été fondée par un ancêtre de Ricimer, lequel aurait transformé une structure préexistante dans son domaine familial. Quoi qu'il en soit, la construction de la nouvelle fondation est assurée par ses propres héritiers, qui en sont alors responsable de la gestion : le choix de Juste au titre de prêtre suggère que ses héritiers prenaient une part active dans l'administration de l'église et ne se contentaient pas simplement de terminer ce que Ricimer avait entamé.

De plus, bien que Ricimer voulût Valère comme prêtre et que Juste aie pris le rôle à sa place, il n'est jamais question ni pour l'un ni pour l'autre candidat d'être présenté à un évêque pour en recevoir l'approbation, montrant l'autonomie de la famille aristocratique sur son domaine. Selon nous, l'absence de l'intrusion épiscopale dans les affaires de Ricimer ne vient pas d'une omission par Valère : ce dernier mentionne plus loin, dans le contexte de son installation comme ermite auprès de la communauté de Rufiana, que l'évêque Isidore d'Astorga serait inspiré par le diable et tentait d'emmener Valère à Tolède pour qu'il y soit présenté, possiblement dans le cadre du concile XII tenu en 681¹⁵⁰. Comme Valère indiquait que c'était aussi le diable qui avait inspiré Ricimer à faire détruire la cellule et l'église d'Ebronanto¹⁵¹ puis à nommer Valère¹⁵², puis qu'il a par la suite inspiré la nomination de Juste, nous croyons raisonnable d'affirmer que Valère aurait mentionné une rencontre entre Juste et l'évêque pour confirmer sa prise du sacerdoce et la « prise » d'Ebronanto par le diable.

Nous avons donc identifié les différentes composantes de l'*ecclesia propria* et les trois grands problèmes que ces fondations familiales généraient pour les évêques wisigothiques : tout d'abord, elles entraînaient la perte pour l'évêque de revenus perçus sur

¹⁵⁰ Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 62-64.

¹⁵¹ Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 5.1; pour l'extrait du texte, voir la note 140.

¹⁵² Valère du Bierzo *Ordo Querimonie* 5.2; pour l'extrait du texte, voir les notes 145 et 146.

les donations des fidèles, des revenus qui restaient intégralement au domaine du fondateur plutôt qu'une partie soit redirigée vers le siège épiscopal. Il y avait aussi un enjeu important du pouvoir décisionnel sur le patrimoine et la dote et comment l'investir. Enfin, une dernière problématique tournait autour du manque de supervision du prêtre, lequel était alors essentiellement un dépendant de la famille du fondateur. Pour l'aristocrate, la fondation d'édifices de culte était une démonstration de son statut par la mobilisation de ressources matérielles d'une magnitude hors de portée des propriétaires terriens libres ordinaires. Au milieu du VII^e siècle, les conciles reconnaissent cependant de plus en plus de privilèges et de responsabilités aux fondateurs et à leur famille, un fait illustré par le témoignage de Valère du Bierzo et ses rapports avec l'aristocrate Ricimer et ses héritiers.

Conclusion de chapitre

Dans ce chapitre, nous avons analysé les effets de la christianisation des campagnes sur la transformation des paysages religieux galiciens, surtout au travers des actions des élites qui les habitaient. Les vieilles idoles païennes qui peuplaient ces paysages n'étaient pas remplacées mais bien transformées en figures chrétiennes. Comme nous avons montré à travers trois exemples, l'imaginaire et la mémoire des habitants se christianisent et les référents gardaient leur positionnement dans le paysage. Que ce soit les étapes du martyr de *Santa Mariña de Augas Santas*, le programme des chapelles et églises dans le *Castromao* de *Celanova* ou le temple de Félix, ces différents édifices et lieux culturels sont construits sur d'anciens sites remontant parfois au néolithique.

Dans la foulée de la christianisation des paysages religieux, les aristocrates se replient dans leur domaine et y développent une forme d'ascétisme domestique. Inspirés par des figures comme Paulin de Nole, Septime Sévère ou le controversé Priscillien d'Avila, des cercles d'amis composés d'aristocrates ascétiques se forment séparément des évêques et de leurs églises. Au travers des conciles, en particulier en réaction à Priscillien, l'épiscopat tentait de s'ingérer dans la religiosité domestique pour ramener les aristocrates dans leur orbite. En parallèle, deux conceptions de la sainteté se consolident : un modèle basé sur la relique, authentifiée par l'évêque et ses prêtres, et l'autre basé sur le lieu sacré, implanté dans le paysage religieux.

Enfin, nous avons analysé la problématique de l'*ecclesia propria* dans l'espace wisigothique, que nous avons choisi de traduire avec Céline Martin par *églises familiales* plutôt qu'*églises privées*. Les questions qui préoccupaient le plus les fondateurs et les évêques étaient le droit de nommer le desservant de la basilique ainsi que la répartition des donations par les habitants. Au travers de l'exemple de la réorganisation de la chapelle d'Ebronanto par Ricimer, détaillée dans les textes de Valère du Bierzo, nous avons pu étudier une instance d'intervention directe d'un aristocrate dans son paysage religieux et la reprise de la fondation par les héritiers de ce dernier.

L'aristocratie galicienne investissait donc de manière conséquente afin d'entremêler leur religiosité personnelle - et celle des habitants dans leur orbite - au paysage de leur *locus*. L'imaginaire et les référents culturels imprégnés dans le paysage sont ainsi ancrés dans un programme créé par l'aristocrate, qui lui permet d'une part de vivre sa spiritualité chez lui plutôt que dans le domaine de l'évêque local et d'autre part, canaliser la spiritualité des habitants de son *locus* vers ses fondations. Ainsi, les ressources des habitants sont réinvesties grâce à leurs donations dans les fondations locales plutôt qu'être envoyées vers le siège épiscopal son réseau de fondations religieuses dites institutionnelles.

Chapitre 3 : Les monachismes formés au cœur des paysages religieux

Dans ce chapitre, nous commençons par étudier les vagues d'immigrations byzantines, africaines et égyptiennes vers les différentes provinces wisigothiques autour des années 550, qui contribuent alors à relancer la production littéraire hispanique. Celle-ci, alors que la plupart des autres régions chrétiennes avaient connu un âge d'or durant les IV^e et V^e siècles, était à l'arrêt depuis l'arrivée des Suèves sur le territoire. Un fait étonnant de ces migrations est que les différentes provinces hispaniques sont inégalement influencées par ces mouvements intellectuels, ce qui renforce leur compartimentalisation : par exemple, la Tarraconensis devient marquée par des influences gauloises, la Bétique par des influences africaines, la Carthaginensis par des influences byzantines et la Galice, enfin, par des influences égyptiennes et palestiniennes.

Nous nous penchons ensuite rapidement sur le monachisme en général afin d'en faire ressortir la variété de ses expressions. Loin d'être un mode de vie complètement institutionnalisé, le monachisme s'est développé de manière désorganisée. La forme de vie d'un moine dépendait de nombreuses choses, comme son milieu, sa propre interprétation de l'ascétisme et le corpus de textes à sa disposition pour consolider cette interprétation. La grande variété de monachismes, couplée avec la division du territoire en paysages religieux, entraînent la formation des micro-christianismes. L'épiscopat, au travers de ses écrits, semblait montrer une certaine anxiété devant cette diversité et tentait d'uniformiser le monachisme. Cependant, comme nous le montrerons dans ce chapitre, ce qui était reproché au mauvais moine était moins leurs mauvaises pratiques que l'inauthenticité de leur conversion.

Ensuite, nous analysons les monachismes comme facteurs d'évolution des paysages religieux hispaniques. Plutôt qu'un milieu en huis clos, indépendant et autosuffisant, nous voyons les monastères comme des communautés dynamiques et actives dans leur environnement, en contact avec les populations avoisinantes. Des monastiques occupaient souvent un rôle d'éducateur, de guide spirituel, de gardien des morts, d'administration des terres et d'entrepôt des surplus agricoles. De plus, les communautés avoisinantes représentaient des bassins d'aspirants potentiels pour assurer la continuité du monastère dans le temps.

Enfin, nous analysons en détails un type de monastère qui semble propre à la *Gallaecia*, les villages spiritualisés. L'existence de ces monastères ne nous apparaît qu'à travers la *regula monastica communis*, composée dans la deuxième moitié du VII^e par un groupe d'abbés cherchant à protéger l'intégrité de leur fondation. La *regula* nous informe de l'existence de groupes de populations rurales s'étant collectivement convertit au monachisme, mettant en commun leur patrimoine et leurs propriétés afin de composer les biens du monastère. Ces conversions collectives auraient vraisemblablement permis de protéger les villageois de l'influence d'aristocrates qui aurait voulu les placer sous leur autorité. Au vu de la nature particulière de ce genre de monastère, une attention particulière était portée sur les interactions entre les hommes et les femmes, en particulier entre les membres d'une même famille, sur la protection du patrimoine collectivisé et sur la cohésion de la communauté, qui vivait dans un habitat villageois dispersé. Enfin, la *regula* était conclue par le *pactum*, un contrat légal par lequel les moines donnaient leur consentement à suivre l'enseignement de l'abbé et recevoir sa discipline, en plus de mettre en place un mécanisme protégeant les moines d'un abbé abusif.

Les vagues d'immigrations et le renouveau hispanique de 550

Durant les IV^e et V^e siècles, la chrétienté occidentale a connu un âge d'or littéraire et intellectuel grâce à des figures comme Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone, qui ont eu un impact important sur le développement de doctrines et de pratiques religieuses, sur des problèmes sociaux ou encore sur la formation d'ensembles de communautés chrétiennes. Durant cette période, l'Hispanie est cependant très pauvre en sources écrites, tant légales, littéraires que théologiques. Suite à l'entrée des Suèves et des Vandales sur la péninsule en 409, l'Hispanie ne semble pas voir de nouveaux littéraires, si ce n'est qu'Orose qui écrit contre les priscillianistes et meurt en 417 ou Hydatius de Chaves dont nous avons déjà évoqué la Chronique écrite vers la fin de sa vie au milieu du V^e siècle. Pour Roger Collins, cette faible production d'écrits indiquerait une faiblesse dans l'organisation de l'institution épiscopale hispanique durant cette période¹⁵³, probablement

¹⁵³ Collins, *Visigothic Spain, 409 – 711*, 159

à cause du manque de support de l'aristocratie suève, arienne, ainsi que de l'aristocratie locale, qui comme il sera vu plus tard, pratiquait une religiosité domestique ou privée souvent en dehors du contrôle épiscopal. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du VI^e siècle qu'on voit émerger une importante production littéraire dans l'espace péninsulaire. Le début de cette production coïncide avec la conversion de la monarchie suève, puis wisigothique, qui a amené à l'épiscopat nicéen de la péninsule ibérique le support d'une vague de puissants laïcs. Le début de ce renouveau culturel coïncide aussi avec l'arrivée d'influences africaines, byzantines et orientales sur le territoire.

En effet, malgré l'occupation byzantine entre 552 et 624 de la province justinienne de *Spania* dans le sud-est de la péninsule, on peut voir qu'en dépit des tensions militaires, des marchands byzantins menaient à cette époque du commerce dans les ports lusitaniens et galiciens. L'archéologie montre que le commerce avec les provinces orientales n'a pas ou peu été affecté. L'influence byzantine est visible dans l'art, l'architecture et les cérémonies de cours et les rois wisigoths pratiquaient un mode de gouvernance à la romaine, basé sur la cité, la création de lois, la fondation d'églises et l'interventionnisme religieux¹⁵⁴.

Par ailleurs, une forte immigration africaine vers la région hispanique s'est produite à partir de la deuxième moitié du VI^e siècle, à la suite de la conquête du royaume vandale par les Byzantins et la multiplication des raids berbères sur le territoire¹⁵⁵. Un exemple de ces immigrations est perceptible au troisième chapitre de la Vie des pères de Mérida qui relate le passage de l'abbé africain Nactus, contemporain de Léovigild, à Mérida avec ses disciples pour rencontrer le diacre de la basilique de Sainte-Eulalie, qui lui offre une terre pour lui et sa suite¹⁵⁶. Ildefonse de Tolède relatait quant à lui au troisième chapitre de son *De viris illustribus* l'arrivée dans le royaume wisigothique du moine africain Donatus et de ses 70 disciples, qui avaient fui des conflits avec des barbares, emportant avec eux leur grande collection de livres¹⁵⁷. Même les frères évêques de Séville, Isidore et Léandre, ont des noms typiquement grecs et leur frère Fulgentius, qui est devenu évêque d'Ecija, porte

¹⁵⁴ Wood, *Politics of Identity in Visigothic Spain : Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, 51-51.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 151.

¹⁵⁶ Paul le Diacre, *Vita sanctorum partum emeretensium*, ch. 3, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 55-57.

¹⁵⁷ Ildefonse de Tolède, *De Viris Illustribus*, ch. 3, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 111-112.

un nom typiquement africain. Bien que nous ne pouvons pas ici nous interroger comme Jamie Wood sur la possible ascendance africaine de la fratrie¹⁵⁸, nous pouvons pointer le fait que deux évêques successifs de Mérida, Paul et Fidelis, sont quant à eux originaires de Grèce ou de la partie orientale de la Méditerranée¹⁵⁹. Leur successeur au siège épiscopal de Mérida, bien que décrit comme étant de naissance gothique, porte le nom berbère Masona¹⁶⁰. Enfin, un dernier personnage doit être mentionné, pour la grande influence qu'il a eue sur l'espace de la *Gallaecia* : Martin de Braga, originaire de Pannonie et ayant reçu son éducation monastique en Palestine et en Égypte, est arrivé en Galice vers 550, possiblement comme missionnaire, dans le but de convertir les Suèves de l'arianisme à la foi nicéenne. Il devient ensuite abbé et évêque de Dumio, puis archevêque de Braga et a présidé, en 572, le concile de Braga II. Lui-même auteur de plusieurs traités moraux et pastoraux, il fait traduire dans son monastère des textes grecs vers le latin, comme les Apophtegmes des Pères du désert, ou *Sententiæ Patrum Aegyptiorum*¹⁶¹.

À partir de la deuxième moitié du VI^e siècle, des personnages d'origine ou d'ascendance orientale et africaine occupent donc des positions d'influence dans le royaume wisigothique. Ceux-ci ont fortement participé à la naissance de la culture littéraire dans la péninsule, que ce soit en important ou emportant des ouvrages sur le territoire ou par leurs activités d'auteur. Dès le tournant du VII^e siècle, notamment par les efforts d'Isidore de Séville, il se met en place une véritable culture du livre parmi certains cercles d'élites hispaniques. Par exemple, certaines lettres de Braulio de Saragosse indiquent la présence de bibliothèques entretenues par des aristocrates, comme celle d'un comte Laurentius à Tolède ou encore une bibliothèque royale sous Chindasuinth¹⁶².

¹⁵⁸ Wood, *Politics of Identity in Visigothic Spain : Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, 154.

¹⁵⁹ Pour Paul de Mérida, décrit comme un docteur « d'origine grecque », Paul le Diacre, *Vita sanctorum partum emeretensium*, ch. 4.1, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 58; pour Fidelis, le neveu de Paul embauché par des marchands grecs, Anonyme, *Vita sanctorum partum emeretensium*, ch. 4.3, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 61.

¹⁶⁰ Wood, *Politics of Identity in Visigothic Spain : Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, 155.

¹⁶¹ Le traducteur, son disciple Paschasius de Dumio, avait intitulé sa traduction *Interrogationes et responsiones Graecorum patrum*.

¹⁶² Un inventaire de la bibliothèque d'Isidore de Séville nous est parvenu : Barlow, *Iberian Fathers*, vol.2, 140-144.

Par ces mouvements de population et ces figures influentes qui prennent des positions d'autorité au VI^e siècle, la culture religieuse ibérique semble donc se compartimenter en sous-cultures : la Tarraconensis devient marquée par des influences gauloises, la Bétique par des influences africaines, la Carthaginensis par des influences byzantines et la Galice, enfin, par des influences égyptiennes et palestiniennes par l'entremise de Martin de Braga¹⁶³.

Les multiples formes des monachismes

Avec le retour des sources écrites vers 550 et avec l'appui de l'archéologie, nous avons la possibilité d'identifier les différentes formes d'expressions monastiques en *Gallaecia* durant nos périodes d'étude. Comme vu plus haut, c'est d'ailleurs à partir de cette période que la *Gallaecia* commence à être plus fortement exposée aux influences monastiques orientales, notamment à travers Martin de Braga, qui intègre au concile de Braga II les canons des conciles des orientaux, rédige des œuvres pastorales et traduit du grec vers le latin les Sentences des Pères du Désert, lesquels sont ensuite retravaillées par son disciple Pachase dans son *Liber geronticon*.

Les formes du monachisme étaient particulièrement variées puisqu'il ne s'agissait alors pas d'un phénomène institutionnalisé. Le monachisme primitif était une vocation personnelle ou communautaire, laïque et privée, faite dans le but de reproduire un style de vie idéalisé. Cet idéal était construit selon les textes et les exemples à la disposition de l'aspirant moine. Le corpus de textes à leur disposition pouvait grandement varier, puisque la façon de juger de l'authenticité des textes chrétiens n'était alors pas la même qu'aujourd'hui. En effet, les érudits de l'époque ne disposaient pas de notre outillage moderne pour classer, catégoriser ou même dater les textes et ne pouvaient pas encore distinguer les textes authentiques des apocryphes¹⁶⁴. De plus, les moines de l'Antiquité et du Moyen Âge ne disposaient pas non plus de notre typologie moderne pour classer leurs

¹⁶³ Artemio M. Martínez Tejera, « Monasticism in Late Antique Iberia: It's origins and influence », Visigothic Symposium 2, 2017-2018, 178.

¹⁶⁴ Anne-Maire Helvétius, « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c.750 », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 43.

textes : par exemple notre compréhension actuelle d'une *regula*, que la recherche présente souvent comme un aspect central du monachisme, ne reflète pas leur réalité¹⁶⁵. Martin de Braga, une figure aujourd'hui jugée majeure dans le développement du monachisme galicien, n'a d'ailleurs lui-même pas rédigé de *regulae*, se concentrant sur la traduction des sentences des pères du désert. En outre, le cadre normatif d'un monastère n'était pas basé que sur une *regula*, mais aussi sur plusieurs autres types de textes complémentaires, comme des hagiographies, des traités ascétiques, des textes narratifs, des lettres ou encore des sermons et des homélies, qui formaient pour le monastère un ensemble cohérent et non une simple collection¹⁶⁶. Par exemple, Valère du Bierzo avait assemblé 48 textes pour sa compilation destinée à la communauté monastique de l'abbé Donadeus¹⁶⁷.

Ces ensembles de textes formaient un des *exempla*, qui servaient de base aux moines dans la l'authentification de leur mode de vie. L'usage des *exempla* ne se limitait cependant pas aux communautés monastiques et pouvait également être employé prêcher à la population. Par exemple, Braulion de Saragosse, qui écrit la *Vita sancti Aemiliani* à la demande du prêtre Fronimian, mettait de l'avant la valeur édifiante du texte :

« I thought it superfluous to compose a sermon for the same day, since I can think of no greater exhortation to the good life than an account of his virtues and it would take a whole hour if a sermon were added and so burden the spirits of those who are listening.¹⁶⁸ »

L'évêque de Saragosse, qui rédigeait la vie afin qu'elle soit lue lors de la fête du saint, affirmait que la *vita* était suffisamment porteuse de sens pour ne pas avoir à la compléter d'autres parties comme un sermon. Braulion ajoute également qu'il écrit

¹⁶⁵ Helvétius, « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c.750 », 44.

¹⁶⁶ Albrecht Diem, Philip Rousseau, « Monastic Rules (Fourth to Ninth Century) », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 165.

¹⁶⁷ Elle contenait entre autres le prologue de Rufin à l'*Historia monachorum*; les Vies de Jean, Paul, Antoine, Hilaron, Germain, Paulin, de sainte Pélagie, saint Siméon, de Fronton et de Fructuoso; une collection extraite de l'*Historia monachorum* de Rufin; le traité *de reparatione lapsi*; des fragments de Cassien; la Doctrina Anastasii; le sermon *de monacis perfectis* quatre morceaux tirés de Sulpice Sévère; quelques textes rédigés par Valère lui-même.

¹⁶⁸ Braulion de Saragosse, *Vita sancti Aemiliani*, Avant-propos, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 17.

délibérément dans un style simple, le *sermo humilis*, qui est sans artifice pour rendre le sens plus accessible¹⁶⁹.

Comme vu plus haut, les *sententiae patrum Aegyptorum* de Martin de Braga et le *liber geronticon* de son disciple Pachase ont eu un grand impact dans l’imaginaire monastique de la *Gallaecia* après leur diffusion, l’imprégnant d’influences orientales¹⁷⁰. À ces deux textes s’ajoutaient d’autres traités et *vitae*, comme vu plus haut pour la compilation de Valère du Bierzo. D’autres œuvres, notamment des récits de passion de martyrs hispano-romains retravaillés au VI^e et début VII^e siècle, jouissaient d’une certaine popularité. Cependant, ceux-ci sont progressivement écartés par des textes proprement wisigothiques, car les cultes de nouveaux saints locaux commençaient à supplanter les anciens¹⁷¹. De ces nouveaux saints wisigothiques, les *Vitae* qui nous sont parvenues sont très limitées en nombre : la recherche reconnaît seulement quatre textes hagiographiques¹⁷². Le premier est la Vie de saint Desiderius de Vienne (*Vita Sancti Desiderius*), composée par le roi Sisebut entre 612 et 621.¹⁷³ Vient ensuite la Vie de saint Émilien (*Vita Sancti Aemiliani*), composée par Braulion de Saragosse entre 631 et 645. Braulion, un évêque très influent durant la première moitié du VIII^e siècle, avait écrit la *Vita* à la demande d’un de ces prêtres, Fronimian, pour qu’il puisse la lire pour une messe dans sa localité. On ignore l’étendue du culte de saint Émilien à ce moment, mais la recherche actuelle assume que sa popularité était à la hausse. Le prochain texte dans la chronologie sont les Vies des pères de Mérida (*Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*), composée vers 650 par un auteur inconnu. Bien que ce texte traite surtout de vies d’évêques de Mérida, il sert toutefois d’un excellent contrepied aux vies des ermites par une analyse comparée de la manière dont ces personnages sont mis en scène. L’évêque Masona, en particulier, représente un cas unique, passant du rôle d’évêque à ermite, puis redevenant évêque. Le dernier texte hagiographique est la Vie de Fructueux de Braga (*Vita Sancti Fructuosi*), composée vers 675, dont l’auteur

¹⁶⁹ Braulion de Saragosse, *Vita sancti Aemiliani*, Avant-propos, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 16.

¹⁷⁰ Florian Gallon, « Érémitisme et monachisme dans l’œuvre de Valère du Bierzo : modèles, idéaux et pratiques », dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l’au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021, LV.

¹⁷¹ Roger Collins, *Visigothic Spain, 409 – 711*, 165.

¹⁷² Mon analyse des textes sera basée sur les traduction offerte dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*

¹⁷³ Dans le présent travail, la *Vita Sancti Desiderius* ne sera pas analysée, puisqu’elle a surtout un caractère politique et ne sert pas réellement notre propos.

est également inconnu. Ce texte nous est particulièrement utile, puisque Fructueux a produit une *regula* pour son premier monastère et a par la suite été évêque métropolitain. Il devient encore plus intéressant lorsqu'étudié avec la *regula communis*, produite peu après son décès par un moine de Dumio, le dernier monastère dont il a été abbé¹⁷⁴. Nous disposons également d'une petite correspondance entre Fructueux et Braulion de Saragosse. Ainsi, plusieurs textes produits par Fructueux et son entourage nous sont accessibles et peuvent être étudiés les uns par rapport aux autres. Un cinquième texte ou ensemble de textes est généralement admis dans le corpus hagiographique, le dossier pseudo-autobiographique de Valère du Bierzo, composé vers 690. Valère, que nous avons déjà évoqué, se plaçait dans la continuité du Fructueux de la *Vita* et semble appartenir à une double tradition fructuosienne : la tradition de Fructueux l'évêque et celle de Fructueux l'ermite. En outre, l'œuvre de Valère se démarque par son opposition ouverte à l'épiscopat et aux autorités cléricales. Ses textes et sa mémoire n'ont pas pu être repris par ces mêmes évêques auxquels il s'attaque à cause de la conquête de la péninsule en 711, ce qui fait de lui aussi un excellent contre-pied aux autres hagiographies à notre disposition¹⁷⁵. Patrick Henriët écrit sur ce maigre corpus hagiographique qu'il « reflète les idéaux de deux milieux bien différents. D'un côté, une Espagne plutôt méridionale, urbaine, très romanisée, celle de Mérida et ses évêques, premiers dépositaires du pouvoir dans la cité. De l'autre, une Espagne essentiellement rurale, moins profondément romanisée, qui attire depuis le VIe siècle l'essentiel des mouvements érémitiques.¹⁷⁶ »

Comme proposé plus haut, nous prenons nos distances dans ce travail avec l'utilisation du modèle cénobitique comme mesure étalon du monachisme, qui demanderait d'étudier toutes les variantes en tenant pour acquis qu'elles étaient fautives ou inauthentiques puisque cette interprétation vient des efforts des évêques pour régulariser, uniformiser et isoler le monachisme par son encellulement, qui se reflètent dans leurs travaux et qui sont aujourd'hui au cœur du corpus de sources à notre disposition. Le but de l'épiscopat était

¹⁷⁴ Sa *vita* aurait aussi été produite par un moine du même monastère.

¹⁷⁵ Bien que j'aurais aimé pouvoir utiliser les opuscules autobiographiques de Valère du Bierzo dans ce travail, les circonstances entourant le Covid-19 ont fait en sorte que je n'ai pas eu accès aux textes.

¹⁷⁶ Patrick Henriët, « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VIIe siècle », dans Edina Bozoky, (dir.) *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 septembre 2008*, (Turnout : Brepols, 2012), 94.

alors de séparer les moines pour former une société distincte, ordonnée et parallèle au monde séculier¹⁷⁷. Les évêques tentaient également de mettre de l'ordre dans le phénomène monastique, au travers de nouveaux textes littéraires et de législations, définissant les différents types de moines, ajoutant eux-mêmes à la confusion sur le sujet et à la variété du monachisme¹⁷⁸.

Ces efforts d'isolement des moines n'ont toutefois jamais été réussis. Même les documents issus de l'épiscopat montrent que les évêques reconnaissaient leur échec, puisque des chapitres dans leurs *regulae* viennent encadrer les interactions entre les moines et le reste de la population. Dans cette section, les différents types d'expression monastique seront donc détaillés sous ces deux angles : la position d'intermédiaire avec le sacré et le patronat de la communauté avec les populations locales.

Le monastère dans son espace et les espaces du monastère

Vu la variété de formes de vies monastiques en Antiquité tardive et au haut Moyen-Âge, le monastère lui-même pouvait prendre plusieurs formes, allant de la cellule d'un ermite entourée de celles de ses disciples, une communauté autour d'un leader charismatique au cœur d'un « désert » (une île, une grotte, une forêt ou même une ville ou un village), dans une *villa* reconvertie, dans le sanctuaire d'un saint ou d'un martyr ou même une communauté de prêtres dans leur église¹⁷⁹. Les types de monastères de cette époque sont diversifiés au point où il est presque impossible d'en définir un modèle type pour l'espace wisigothique¹⁸⁰. En plus du type d'occupation de l'espace par les monastères, ceux-ci avaient plusieurs fonctions particulières. Il pouvait s'agir de lieu de formation pour les prêtres et les évêques, comme dans le cas du monastère d'Agali, lequel avait produit

¹⁷⁷ Pablo C. Diaz, « La familia como monasterio : los monasterios dúplices y los familiares en la Hispania de los siglos IV a IX », dans José Ángel García de Cortázar, Ramón Teja (éds), *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia* (Aguilar de Campoo : 2018), 35.

¹⁷⁸ Comme il sera vu plus loin, il était d'ailleurs bien plus facile pour un évêque de définir un mauvais moine qu'il ne l'était d'en définir un bon, voire de tout simplement définir un moine.

¹⁷⁹ Diem, Rousseau, « Monastic Rules (Fourth to Ninth Century) », 164.

¹⁸⁰ Martínez Tejera, « Monasticism in Late Antique Iberia: It's origins and influence », 185.

plusieurs évêques pour le siège de Tolède¹⁸¹. D'autres pouvaient être des avant-postes de l'autorité épiscopale ou pour l'activité missionnaire, des lieux d'éducation et de sauvegarde de connaissances ou des ateliers de prières d'intercession pour les patrons du monastère, qu'ils soient aristocratiques, épiscopaux ou royaux¹⁸². D'autres encore pouvaient être des refuges pour de jeunes aristocrates fuyant leurs responsabilités civiles, comme on en trouve dans les textes de Valère du Bierzo ou encore dans la *Vita sancti Fructuosi*. Enfin, comme vu plus haut à propos de la christianisation du paysage religieux, certains monastères servaient à se réapproprier des lieux de cultes païens portant une certaine importance pour les communautés avoisinantes, qui étaient alors transposés dans l'imaginaire chrétien. Un monastère pouvait remplir plusieurs fonctions à la fois, lesquelles étaient fortement influencées par le contexte local et par le fondateur.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le monachisme cénobitique était bien moins généralisé que ne le laissent penser les sources. Le modèle bénédictin n'est devenu la norme pour notre espace qu'au courant du XI^e siècle, dans la foulée des guerres de la *reconquista* par les chrétiens du nord des Pyrénées¹⁸³. Au début de notre période, la littérature produite par les évêques et certains centres monastiques avait à peine commencé à encourager le modèle cénobitique et ce n'est qu'au courant du VII^e siècle que les autorités épiscopales ont démontré de plus en plus d'insistance pour son adoption. Par exemple, Isidore de Séville distinguait les bons moines des mauvais dans son deuxième livre *De ecclesiasticis officiis*, où il détaille les six différents types de moines¹⁸⁴.

Dans la province de *Gallaecia*, la délimitation de l'espace d'un monastère par rapport au monde laïc semble moins importante qu'ailleurs dans le royaume ou même le reste du monde occidental. Aucun texte normatif galicien ne traite de cette question alors qu'inversement, la question de la clôture apparaît dès le premier chapitre dans la règle isidorienne. À titre comparatif, la règle bénédictine, elle, se conclut par ce sujet¹⁸⁵. De plus,

¹⁸¹ L'emplacement d'Agali est toutefois aujourd'hui inconnu. Encore, nous ignorons aujourd'hui quels textes y étaient lus et quel en était le modèle monastique. Pour les évêques qui en sont issus, voir Ildefonse de Tolède, *De Viris Illustribus*, Ch.6, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 114.

¹⁸² Diem, Rousseau, « Monastic Rules (Fourth to Ninth Century) », 165.

¹⁸³ Martínez Tejera, « Monasticism in Late Antique Iberia: It's origins and influence », 176.

¹⁸⁴ Christopher Lawson, *De ecclesiasticis officiis* II.9 (Turnhout : Brepols, 1989), 71-77.

¹⁸⁵ Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, première partie : le monachisme latin. Vol. 11 : La Gaule franque et l'Espagne wisigothique* (Paris : Cerf, 2007), 124.

l'agencement de l'espace interne du monastère est imaginé différemment, d'une manière adaptée au terrain. Par exemple, selon la règle fructuosienne, écrite vers 645 pour son premier monastère de Compludo, celui-ci comportait les mêmes structures que la règle isidorienne, comme des dortoirs, un réfectoire et un oratoire. Cependant, la *regula* indique une séparation physique entre ces structures¹⁸⁶. Cette séparation était due au relief accidenté de la *Gallaecia*, alors qu'Isidore avait composé sa *regula* pour des monastères fondés dans les plaines du sud du royaume wisigothique, où les structures pouvaient être rapprochées les unes des autres, dans un espace délimité par une clôture¹⁸⁷. La disposition et l'organisation des structures d'un monastère isidorien étaient également bien plus systématiques que pour le monastère fructuosien de Compludo¹⁸⁸.

Quant à la structure physique des monastères, il semble que les montagnes galiciennes étaient impropres à la construction de grands complexes monastiques. De plus, comme évoqué plus haut, la plupart des monastères étaient fondés à partir de bâtiments préexistants, comme la maison d'un aristocrate. Pour Pablo C. Diaz, les monastères tardo-Antiques et alto-médiévaux ne suivaient pas encore de plans physiques établis et s'adaptaient à des structures préexistantes, comme des fermes et autres milieux agricoles déjà structurés¹⁸⁹. Par exemple, Isidore de Séville imaginait l'espace de son monastère comme une *villa* romaine, avec un espace central et des dépendances sur le pourtour et des sections réservées pour différents types de travaux¹⁹⁰. De plus, la recherche commence de plus en plus à s'intéresser pour l'espace galicien au monachisme rupestre, où les constructions profitent de cavernes naturelles pour s'établir. En effet, il semble que la péninsule ibérique soit l'un des espaces les plus riches de la Méditerranée en sites

¹⁸⁶ Pablo Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020) 204.

¹⁸⁷ Pablo C. Diaz, « Visigothic Monasticism, Written Sources and Everyday Life », dans Olivier Delouis, Maria Mossakowska-Gaubert, (éds.) *La vie quotidienne des moines en occident et en orient (IVe – Xe siècle), volume 1 : L'état des sources* (Éditions IFAO : Le Caire, 2015), 343.

¹⁸⁸ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 204.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 201.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 201.

monastiques rupestres; toutefois, les moines chrétiens n'ont pas inventé ce mode vie, attesté partout autour de la Méditerranée avant l'émergence du christianisme¹⁹¹.

Bien que le monachisme rupestre soit considéré comme la forme la plus extrême d'isolement et de retrait du monde, l'archéologie révèle plutôt que ces sites étaient souvent liés aux réseaux de villages et aux axes commerciales et qu'il y avait parfois de véritables communautés de moines troglodytes¹⁹². Le phénomène est d'ailleurs visible dans Fructueux, où certains de ces premiers ermitages sont assez rapproché de la civilisation pour qu'il soit découvert¹⁹³. Le phénomène de monachisme rupestre transparait aussi à quelques endroits dans le récit autobiographique de Valère du Bierzo, notamment à son premier ermitage à *Castro Pedroso*. Ce lieu serait situé entre la cité d'Astorga et *Bergidum*, la ville romaine qui donne son nom à la région du Bierzo. *Castro Pedroso* a aujourd'hui disparu, mais comme nous l'avons vue dans les chapitres précédents, les *castros* sont à cette époque dans les campagnes des points centraux pour le développement des ensembles d'habitations, et non de petites forteresses isolées en montagne. Valère nous révèle dans son texte que *Castro Pedroso* s'inscrivait dans cette tendance, étant situé près d'une route romaine¹⁹⁴. Valère, de son ermitage rupestre¹⁹⁵, gravitait dans l'orbite de plusieurs exploitants terriens, comme un clerc qui exploitait un domaine dans la vallée sous l'ermitage et utilisait les surplus pour entretenir l'ermite et son entourage. Il était aussi sous l'emploi d'une certaine Théodora, une femme qui avait laissé son fils à Valère comme élève¹⁹⁶ avant de repartir pour *Bergidum*, à quelques dizaines de kilomètres de là, pour

¹⁹¹ Jorge López Quiroga, « Late antique and early medieval rupestrian monasticism in the Iberian Peninsula: Landscape and material contexts of the rupestrian settlements », *Hortus Artium Mediaevalium*, vol. 23, num. 2, 2017, 77.

¹⁹² *Ibid.*, 77.

¹⁹³ Par exemple, au chapitre 5 de la *Vita*, Fructueux est découvert par un chasseur alors qu'il prie dans la montagne; au chapitre 9, Fructueux vie caché dans la forêt, mais les corbeaux dont il s'occupe révèlent sa cachette par leur vole au-dessus de l'ermitage et bientôt, une foule se rend à Fructueux. Pour ces deux exemples, voir respectivement les pages 127 et 131 : Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*

¹⁹⁴ « *Et quia sub illo monte publica discurreret strata [...]* » Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* III 2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 87.

¹⁹⁵ La manière dont Valère décrit le rocher où il s'établit à *Castro Pedroso* laisse penser qu'il s'agit d'une grotte, possiblement aménagée, un lieu typique pour les ermitages dans la période wisigothique. Martin, « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », 70.

¹⁹⁶ L'enfant que Valère doit éduquer est décrit comme étant de bonne famille : « *bonorum filium enutrirem* », Valère du Bierzo, *Replication Sermonum* III.1, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 85.

célébrer les vendanges¹⁹⁷. Dans la montagne, non loin de l'ermitage, se trouvait le prêtre Flainus, qui administrait une chapelle dédiée à saint Félix, destiné au pèlerinage¹⁹⁸. L'épisode de l'ermitage de *Castro Pedroso*, en particulier à travers l'exemple de Théodora, montre que Valère s'était placé au cœur d'un territoire subdivisé en exploitations de patrimoines fonciers éclatés à l'échelle micro-régionale¹⁹⁹. Plus à l'est de Valère, en Tarraconensis, saint Émilien s'était également retiré en montagne, où il est retrouvé par hasard par la population²⁰⁰.

Le monachisme rupestre tient ses origines des espaces égyptiens et syriaques. Dans les espaces occidentaux, cependant, ces sites ont longtemps été perçus comme marginaux par rapport aux modes de peuplement plus traditionnels. Cette lecture des sites rupestres était conditionnée par notre compréhension des grands sites ruraux agricoles comme étant la norme²⁰¹, ce qui a entraîné cette vision plus péjorative de la vie en cavernes²⁰². Pour Jorge López Diaz, ce n'est que par l'étude des monastères rupestres dans leur milieu, au niveau local ou régional, en particulier durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge que l'on peut en tirer une meilleure appréciation, puisqu'on y découvre les interactions entre les moines troglodytes et les populations avoisinantes²⁰³.

Les différents sites troglodytes montrent souvent des sections dédiées à l'habitation, la production et l'entreposage. Par exemple, l'ermitage de San Pantaleon, en Cantabrie, était situé au sud de l'Ebro, en face du village de La Puente del Valle sur la rive opposée. À l'intérieur de l'ermitage, quatre silos datant d'approximativement 590 ont été trouvés. De plus, l'ermitage avait au moins une forge et possiblement un atelier de poterie. Ces deux ateliers, ainsi que les quatre silos, semblent indiquer des contacts de nature économique

¹⁹⁷ Pour Céline Martin, la mention de Théodora comme étant une dame de bonne naissance indique qu'elle se dirigeait à *Bergidum* pour superviser l'exploitation des vignes et non pour en travailler les raisins : Céline Martin, « Introduction historique au corpus de Valère du Bierzo », XL.

¹⁹⁸ Martin, « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », 73.

¹⁹⁹ Martin, « Introduction historique au corpus de Valère du Bierzo », XLI.

²⁰⁰ Braulion de Saragosse, *Vita sancti Aemiliani*, ch.3 et 4, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 23-24.

²⁰¹ Ce modèle de grandes exploitations agricoles de type romains, en latifundium, était d'ailleurs bien plus difficile à reproduire dans les montagnes du nord de l'Espagne que dans les plaines au sud.

²⁰² Sur le monachisme rupestre et sa diffusion de l'orient vers l'occident, voir López Quiroga, « Late antique and early medieval rupestrian monasticism in the Iberian Peninsula: Landscape and material contexts of the rupestrian settlements », 79.

²⁰³ *Ibid.*, 79.

entre la communauté d'ermites et les villageois. Encore, la présence d'une église rupestre jointe à un cimetière indique des interactions de nature spirituelles entre l'ermitage et le village²⁰⁴.

Les témoignages de Valère du Bierzo nous offrent également trois exemples d'espaces monastiques : *Castro Pedroso* et Ebronanto, que nous avons déjà vu plus tôt, mais aussi Rufiana, une fondation de Fructueux de Braga, qu'il nous reste à détailler. Malgré que Valère ne décrive jamais formellement ses différents ermitages, il nous transmet tout de même plusieurs indices, dispersés à travers ses écrits, qui nous permettent de conceptualiser l'espace monastique de Rufiana. Les moines de ce monastère vivaient selon un mode de vie plus ou moins communautaire : ils avaient chacun leur ermitage, lesquels étaient dispersés sur une pente abrupte et étaient atteignables par un unique sentier²⁰⁵. Pour Valère, la montagne elle-même servait de murs naturels pour fermer l'espace de Rufiana²⁰⁶. Encore, il imaginait la montagne comme une véritable clôture de monastère, avec un oratoire dédié à Fructueux construit en contrebas, servant de porte²⁰⁷. L'oratoire serait donc le premier bâtiment rencontré sur le chemin de montagne, entre le monde et les différentes cellules et autres sanctuaires²⁰⁸. Le monastère de Rufiana n'était cependant pas plus isolé de la civilisation : selon les dires de Valère, Rufiana était en effet situé près d'un *castellum*²⁰⁹, un type de structure qui comme nous l'avons vu plus tôt, était à cette époque non pas une place forte reculée, mais bien un noyau autour duquel se développaient des sites de peuplement.

²⁰⁴ López Quiroga, « Late antique and early medieval rupestrian monasticism in the Iberian Peninsula: Landscape and material contexts of the rupestrian settlements », 84.

²⁰⁵ Martin, « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », 80.

²⁰⁶ « [...] *intuens huic Rufianensis locum monasterii procul a mundana conuersatione reotum et uelut Gallorum Alpium procerrime altitudinis montium ita esse circumseptum ut non indigeat parietes trusionum.* » Valère du Bierzo, *Residuum* I.1, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 137.

²⁰⁷ « *Qua excisa, ope Domini sanctum ei constructum est templum, quod est positum habitationis huius monasterii uelut terminum et claustrum.* » Valère du Bierzo, *Residuum* I.3, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 139.

²⁰⁸ Martin, « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », 80.

²⁰⁹ « [...] *inter cetera monasteria iuxta quodam castello [...]* » Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* VII.3, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 57-59.

L'ermitage de Valère, qu'il affirme avoir repris de Fructueux, disposait lui-même d'une forme complexe. Tout d'abord, la cellule qu'il occupait, bien qu'elle était rupestre ou semi-rupestre, était pourvue d'une fenêtre donnant sur un oratoire pour recevoir des fidèles et d'une *corticella*, une petite cour, pour recevoir des amis et des voisins, vraisemblablement d'autres moines²¹⁰. Attaché à son ermitage était un lopin de terre exploité pour la production agricole par ses disciples qui se succèdent : Jean, puis Saturnin et enfin un autre Jean, son cousin. Selon nous, cette terre cultivée pourrait être plus qu'un simple potager et bien une exploitation, puisque Valère reçoit en cadeau deux bêtes de somme pour y travailler²¹¹. Le lopin de terre était au cœur même du monastère et non pas dans la vallée en contrebas, puisque Valère sous-entend que les chevaux sont gardés sur la montagne : dans un épisode, un ancien du monastère, poussé par la jalousie, avait tenté de faire jeter les chevaux du haut d'un précipice de la montagne, où ils paissaient²¹². Dans son second opuscule, l'ermite décrit ce que produisait son assistant sur cette terre : « des vignes, un jardin potager et de nombreux arbres fruitiers de diverses espèces²¹³ ». Deux autres espaces sont nécessaires au fonctionnement de son ermitage, bien que Valère ne donne aucun indice quant à son existence : un grenier ou un silo pour entreposer les vivres produits sur sa terre ainsi qu'un endroit dédié à l'écriture de ses nombreux textes.

Malgré la volonté des évêques d'uniformiser les monastères et de les séparer du reste du monde, le monachisme est resté durant toute notre période un phénomène diversifié, dynamique et ancré dans le paysage rural. Bien qu'ils entretenaient une séparation

²¹⁰ C'est Firmin, le prévôt de Rufiana, qui décrit à Valère les anciens propriétaires de la cellule et leurs pratiques : « [...] *dicens eo quod ante me fuissent duo presbiteri in hac retrusione, qui uicinos, notos et amicos recipiebant intus in cellule quoorticelle et longe aduernientes accipiebant per fenestra.* » Valère du Bierzo, *Residuum* II.3, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 141-143.

²¹¹ Valère décrit la réception d'un cadeau royal, par l'entremise de l'homme illustre Basilien. Selon le contexte offert par Valère, nous croyons que ces deux bêtes étaient utilisées pour le labour. « *intera propter huius eremi laboriosa necessitate uir inlustrissimus Basilianus subministranti michi duas dedit euectiones.* » Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* VIII.1, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 65-67.

²¹² « *quumque presentis anni tempore messis, dum calumnias eorum pro incursione sustinere non possint, ipsi caballi conpediti pascerent, et quia sub hoc monasterio ingestis precipitii procerrima profunditas patet, quam pabor est homini desuper intueri, hic uero quem diximus senior, [...] precepit occulte ipsos caballos sic conpeditos in quem diximus discrimen precipitare dehorsum.* » Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* IX.3, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 69-71.

²¹³ « [...] *esse ministrum, uineas in eodem deserto, hortum holerum et multas pomiferas diuersi generis plantabit arbusculas* » Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum* XV.2, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 121.

symbolique, les monastères et les moines qui y vivaient profitaient largement des incursions des gens du siècle dans leur enclave. Les moines pouvaient servir d'éducateurs, de guides spirituels, de gardiens des dépouilles ou même de centres de gestion des surplus agricoles de la région. La prochaine section de ce chapitre se penchera toutefois sur un type bien particulier de monastère, lequel se formait non pas par un rassemblement de moines ou d'ermites, mais par la conversion d'un village et de ses habitants.

Le village spiritualisé de la *regula monastica communis*

La *Gallaecia* wisigothique comportait un type de monastère original, où les moines et moniales étaient les membres de communautés villageoises mettant en commun leurs biens pour fonder un monastère. De par cette nature, l'archéologie est actuellement incapable de faire la distinction entre des villages spiritualisés et des villages ordinaires. Le phénomène ne nous est présenté que par une unique source, la *regula monastica communis*. Cette règle est un texte normatif dont la rédaction est datée à environ 660²¹⁴. Elle aurait été écrite par un groupe d'abbés, une *communis conlatio*²¹⁵; la recherche accepte aujourd'hui le rôle de l'évêque-abbé de Dumio comme instigateur et comme l'entité de haute instance ayant donné son assentiment au texte²¹⁶. Nous avons détaillé plus haut qu'une *regula* n'était cependant que très rarement, sinon jamais l'unique texte servant à orienter la vie des moines et le fonctionnement d'un monastère. Dans le cas de la *regula communis*, nous croyons que la vie de Fructueux de Braga doit être employée comme texte complémentaire. En effet, les deux textes sont tous deux attribués au monastère de Dumio, duquel Fructueux avait été l'évêque-abbé avant sa nomination au siège de Braga. La rédaction de la vie de Fructueux est fixée par la recherche autour de l'année 680²¹⁷. La *vita*, écrite plus tardivement, semble donner en exemples concrets des avertissements mis en place par la

²¹⁴ Pablo C. Diaz, « Regula Communis: Monastic Space and social context », dans Hendrik Dey, Elizabeth Fentress, (éds), *Western Monasticism Ante Litteram, the Spaces of Monastic Observance In Late Antiquity And Early Middle Ages*, (Turnhout: Brepols, 2011), 117.

²¹⁵ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 200.

²¹⁶ *Ibid.*, 197.

²¹⁷ Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, xxxvi.

regula, en particulier en ce qui a trait aux dangers de mêler le patrimoine familial à une fondation monastique et les démêlés juridiques qui s'en suivent.

Les auteurs de la *regula monastica communis* visaient un grand nombre de fondations jugées condamnables, qu'ils divisaient en deux catégories : le premier chapitre de la *regula* dénonce les fondations de monastères domestiques, sous des vœux qui lient des couples et leurs enfants, mais aussi leur famille, leurs voisins et leurs esclaves²¹⁸. La *regula communis* visait donc les fondations monastiques « privées » ou familiales, dans le sens où son patrimoine était issu de fondateurs laïcs, qui cherchaient à en rester les administrateurs. Ensuite, le second chapitre s'intéresse au cas des prêtres qui fondent un monastère dans leur église pour le renom, par avarice et par vanité; l'auteur leur reproche entre autres de ne pas avoir renoncé aux biens matériels, à chercher à attirer les foules et ne pas vivre authentiquement la vie de discipline physique et psychologique des « vrais » moines²¹⁹. Le chapitre affirme que ces prêtres étaient hors de l'autorité des évêques ou qu'ils les contournaient, puisqu'ils sont accusés d'être des voleurs et d'attaquer directement l'Église institutionnelle²²⁰.

On ne sait que très peu de choses sur le problème du prêtre moine déploré par le second chapitre de la *regula*. Nous en avons un possible exemple dans la vie de saint Émilien, qui avait commencé sa carrière comme prêtre moine; son évêque lui donne d'ailleurs la charge d'une paroisse à cause de son renom, ce qui est paradoxal vu les anxiétés épiscopales, comme dans le cas d'Isidore de Séville, de la vaine-gloire. Toutefois, la situation telle que

²¹⁸ « *Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 1, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 172.

²¹⁹ « *Solent nonnulli presbiteri simulare sanctitatem et non pro uita aeterna hoc facere, sed more mercenariorum ecclesiae deseruire et sub praetextu sanctitatis diuitiarum emolumenta sectare; et non Christi amore prouocati, sed a populo uulgo incitati dum formidant suas pro decimas aut cetera lucra relinquere conantur quasi monasteria aedificare, et non more apostolorum hoc faciunt; sed ad instar Ananiae et Saphyrae. De ipsis ait beatus Hieronimus: non res suas pauperibus erogauerunt. Non per exercitium in monasterio laboriosam uitam duxerunt; non mores suos reprehenderunt, ut adsidua meditatione corrigerentur.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 2, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 175.

²²⁰ « *Hi sunt hypocritae qui aliud sunt et aliud esse uidentur, ut stulti qui eos uiderint imitentur. Ipsi fures et latrones dominica uoce adtestantur: qui non per ostium quod est Christus sed disrupto pariete ecclesiae per murum praecipitati ingrediuntur.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 1, dans Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 176.

mise en scène dans la vie de saint Émilien est présentée comme un échec, les idéaux monastiques du personnage le poussant à dilapider les biens de son église au travers de donations²²¹. Encore, Valère du Bierzo devait devenir le prêtre de la maison de l'aristocrate Ricimer, sans pour autant avoir été reconnu par un évêque²²². Toutefois, le cas de Valère semble plus se rapprocher d'une fondation familiale par Ricimer d'une église sur son domaine et non pas d'un prêtre fondant un monastère dans son église.

Le canon trois du concile de Lérida, évoqué plus tôt, indique que les aristocrates tentaient parfois de conserver les donations des églises de leur domaine plutôt que de les voir remises à l'évêque en prétextant que le bâtiment était un monastère; le chapitre de la *regula communis*, qui attaquait ces prêtres moines sur des bases d'avarice et d'amour des biens matériels, devait donc viser le même genre de fondations que l'acte conciliaire. Dans les deux cas, il est mentionné que la prétention d'être un monastère plutôt qu'une église offrait de pouvoir garder des biens.

Le village spirituel ou le village spiritualisé

Le second type de monastère visé par la *regula communis*, contre lequel semble se positionner la majorité de ses chapitres, est le village monastique, ou village spirituel, comme la *regula* l'appelle. Ce type de monastère fait référence à des agglomérations rurales transformées en monastère et leur population, en moines et moniales. Compludo, le premier monastère de Fructueux, était probablement un village spirituel, puisqu'il était basé sur un village appartenant à sa famille; les premiers moines étaient des parents et des dépendants²²³. Pour Pablo C. Diaz, la transformation d'une communauté rurale en monastère devait également être une perspective attirante pour la paysannerie elle-même, qui pouvait se défendre des influences extérieures puisque les monastères gagnaient une immunité face aux aristocrates qui pourraient tenter de soumettre à son influence des

²²¹ Braulion de Saragosse, Vita sancti Aemiliani, ch.VI, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 24.

²²² L'homme choisi à sa place, Juste, ne semble pas non plus avoir de formation sanctionné par les autorités épiscopales; selon Valère, il avait été choisi pour sa proximité avec la population environnante et sa participation à leurs fêtes et traditions locales : Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie* 6.2-4, dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, Écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, 42-45.

²²³ Anonyme, Vita sancti Fructuoso, ch.III, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 125.

communautés entières ou une large partie de celles-ci²²⁴. Cette protection était d'autant plus grande qu'à cette époque, les évêques faisaient office de plus hautes instances juridiques depuis que le *liber iudicorum* leur avait octroyé le titre de *defensor civitatis*, source d'une *dignitas* égalisée seulement par un gouverneur de province.

Comme mentionné plus haut, la *regula communis* utilise dans son second chapitre la formule *per villulas* pour décrire les fondations monastiques, indiquant l'utilisation de structures villageoises préexistantes. Les *villulae*, comme nous les avons définies dans notre premier chapitre, sont de petits domaines ruraux et agricoles qui ne semblaient pas disposer de structures administratives internes, ce qui implique un rapport de dépendance avec une autre unité de peuplement, un aristocrate ou encore un évêque.

En lisant contre le grain des prescriptions de la *regula communis*, il est possible de décerner des indices sur le fonctionnement des villages spirituels que les évêques tentaient de régulariser. La question de l'espace du monastère y était étudiée, mais pas réellement organisée : il fallait simplement assurer que les habitants du monastère puissent s'assembler périodiquement dans « un lieu communautaire » non fixe. La règle mettait une emphase particulière sur les interactions entre les groupes de moines et moniales dans les espaces du monastère, lequel était mixte du fait de sa fondation *per villula*. Une autre des grandes préoccupations de l'auteur de la *regula* était la protection du patrimoine de la communauté face aux influences extérieures et les attaques de nature juridique qui pourraient être portées contre un monastère. Enfin, quelques sections s'intéressent plus particulièrement à la cohésion de la communauté et aux dangers qu'elle se désagrège en raison de fugitifs qui voudraient quitter le monastère.

L'espace du monastère

Durant les dernières décennies, un véritable « tournant spatial » s'est opéré dans les travaux sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge : les spécialistes portent maintenant une attention plus particulière à la façon dont les contemporains concevaient eux-mêmes

²²⁴ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 206.

l'espace qui les entourait en confrontant les sources textuelles aux réalités physiques, rendue possible notamment par les apports de l'archéologie²²⁵. Cet angle d'approche peut s'appliquer à toutes les échelles, des provinces d'un l'empire à l'agencement des maisons dans un village. Le monachisme est un sujet qui se prête particulièrement bien à l'exercice : d'une part, nous disposons de plus en plus de données archéologiques sur les monastères, lesquelles peuvent être confrontés au large corpus d'écrits monastiques. Mieux encore, elles peuvent être confrontées aux *regulae*, des documents prescriptifs cherchant à établir les bases d'un mode de vie idéalisé.

Le village spirituel est basé sur l'habitat dispersé. Contrairement aux monastères plus traditionnels, pas de réfectoires ou de dortoirs, puisque reprise des maisons du village. La perte du réfectoire peut sembler problématique, puisqu'il s'agit souvent du lieu d'instruction par la lecture, comme dans le cas de la règle isidorienne, où ce point est détaillée dans les chapitres 8 et 9²²⁶. Dans la règle fructuosienne, au chapitre 3, il est prescrit que la lecture se fasse devant tous après minuit et soit accompagnée de commentaires et d'explications par l'abbé ou le prieur²²⁷. Encore, Fructueux demandait que la « règle des pères » soit lue à trois moments dans la semaine et que la lecture fasse office de prétexte pour la correction et l'édification des frères par l'abbé²²⁸.

Du côté de la *regula communis*, l'auteur est bien moins précis à propos des moments et des lieux où les moines doivent se rencontrer pour lire et prier ensemble. La *regula* aborde cette question à quelques endroits. D'abord, au chapitre 10, qui porte sur les responsabilités de l'abbé, il est mentionné que ce dernier doit observer la prière des heures, idéalement avec toute sa communauté, mais l'auteur accepte que les moines dispersés dans l'espace du monastère puissent observer les heures là où ils se trouvent. Cependant, même si l'abbé devrait idéalement faire respecter les heures par sa communauté une fois assemblée, le lieu

²²⁵ Jamie Wood, « Monastic space as educative space in visigothic Iberia », dans *Visigothic Symposium 2, Network and Neighbours*, 2017-2018, 86.

²²⁶ *Ibid.*, 90.

²²⁷ Fructueux de Braga, *Regula monachorum Complutensis*, ch. III, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 158.

²²⁸ Fructueux de Braga, *Regula monachorum Complutensis*, ch. 20, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*. 172.

du rassemblement n'est pas décrit.²²⁹ Au chapitre 13, l'auteur de la *regula* prescrit une autre rencontre pour la communauté les dimanches, encore une fois dans un endroit simplement décrit comme étant « un lieu commun »; la manière dont est décrit l'appel au rassemblement est d'ailleurs bien particulière : ce sont les prieurs qui informent les doyens du lieu où ils devront diriger les frères pour la rencontre²³⁰. L'auteur de la règle laisserait donc non seulement la liberté aux monastères de choisir leurs lieux de rencontre, mais assumerait aussi que le lieu pourrait changer d'une rencontre à l'autre. Plusieurs facteurs pourraient affecter cette liberté accordée aux communautés dans leur choix de lieux de rencontre.

Tout d'abord, il pourrait simplement s'agir de communautés sans basilique. En effet, si la communauté se forme au sein de villages préexistants, celle-ci pourrait ne pas avoir sa propre église et devrait donc se trouver un autre lieu de culte. Viennent ensuite les cas où la fondation était instiguée par un aristocrate : sa *villa* serait alors placée au centre de la communauté et pourrait devenir le lieu de rencontre de la communauté. Comme vue au premier chapitre, les *villae* elles-mêmes sont de manière générale à cette époque en pleine transformation et leurs fonctions tendent à changer. Les aristocrates tendaient d'ailleurs eux-mêmes à adjoindre une église directement à leur demeure, ou à en faire construire une sur leur domaine. L'usage de la *villa* ou d'une fondation familiale aristocratique semble très plausible, notamment en contexte de monachisme domestique aristocratique, lequel est à la base des dénonciations du premier chapitre de la *regula*. Une troisième possibilité est la mise à profit par la communauté de son paysage religieux et des différents lieux sacrés qui s'y trouvent. Des précédents existaient déjà dans les actes de concile, en particulier sur la question du retrait dans les montagnes et les forêts du domaine lors des fêtes religieuses. De plus, l'usage du paysage religieux est selon nous particulièrement crédible avec la christianisation des référents culturels païens opérés dans les siècles précédents, comme vue au second chapitre : les cas de *Santa Mariña de Augas Santas* et

²²⁹ « Proinde ergo abbates per monasteria tota mentis intentione cum fletu et cordis contritione tulta laboris aut itineris occasione cum omni monachorum congregatione celebrare debent. » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 10, dans Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 189.

²³⁰ « Omnes decani a suis praepositis admoneantur ut cuncti fratres a minimo usque ad maximum diebus dominicis in monasterio uno loco congregentur. » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 13, dans Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 194.

Castromao de Celanova peuvent servir d'exemple pour illustrer cette possibilité; bien que ni l'un ni l'autre ne soit devenu des monastères du type des villages spirituels, ces derniers sont créés à même ces communautés rurales. Dans ce contexte où le paysage rural, chargé d'anciens marqueurs religieux christianisés, une communauté monastique pourrait selon la *regula communis* se rencontrer sur ces lieux aux jours qui leur sont significatifs dans le calendrier, plutôt que dans une basilique centrale; cette pratique devait être gardée du temps que la communauté était laïque.

En bref, il semble que la *regula communis* cherchait moins à structurer le rythme de vie d'une communauté au sein d'un ensemble d'espaces distincts, mais plus à régler le style de vie de cette communauté²³¹, notamment en ce qui a trait aux interactions entre ses différents sous-groupes : jeunes, adultes et vieillards ou hommes et femmes.

Le village spirituel : un monastère mixte

Malgré que, comme dit plus haut, l'espace galicien semble accorder moins d'importance à la délimitation de l'espace des monastères que dans le reste du royaume wisigothique, une grande emphase est cependant mise dans cette règle sur les interactions à l'intérieur de cet espace. Les auteurs de la *regula* demandaient la séparation de la communauté par sexes et par groupe d'âge, pour un total de six groupes : les enfants, les adultes, les vieillards, séparés entre hommes et femmes. La *regula* insiste fortement sur les interactions entre moines et moniales, puisqu'elle assume la possibilité qu'hommes et femmes travaillent sur des lieux communs.

Pour Pablo C. Diaz, l'auteur de la *regula* reconnaissait les contraintes imposées par l'utilisation de maisons villageoises plutôt que de dortoirs et encourageait à les reconverter pour permettre la séparation des sexes²³². Bien que la conversion de villages et de leurs habitants en monastères et moines soit originale à l'espace galicien, cette résolution contre la cohabitation des sexes ne l'était pas et est longtemps restée un problème pour l'église institutionnelle. Par exemple, en Orient, on voit dès le IV^e siècle chez Pachôme des traces

²³¹ Diaz, « Regula Communis: Monastic Space and social context », 119.

²³² Diaz, « La familia como monasterio : los monasterios dúplices y los familiares en la Hispania de los siglos IV a IX », 46.

de cohabitation entre moines et moniales, qui malgré que leur espace respectif dans le *monasterium* était distinct, participaient à la même unité économique; aussi, bien qu'ils mangeaient séparément, leur nourriture venait de la même cuisine²³³. Encore, la *Novella* 123, chapitre 36 du *Corpus Iuris Civilis*, en contexte byzantin, reconnaissait à la fin du VI^e siècle le *monasterium duplex* comme un mode d'organisation monastique distinct et l'interdisait du même coup, exigeant que les moines quittent le monastère pour en fonder un nouveau²³⁴.

Malgré les interdits répétés sur la question des monastères doubles, leurs fondations se sont multipliées en Occident entre le VII^e et IX^e siècle²³⁵. La recherche historique en distingue aujourd'hui trois sous-types : les monastères doubles, où il y a séparation des sexes; les monastères mixtes, où les moines et moniales se côtoient et interagissent ensemble; les monastères jumeaux, où moines et moniales vivent à proximité sans être interdépendants, représentant deux unités économiques distinctes²³⁶.

Pour revenir au cas des villages spirituels de la *regula communis*, il semble donc que l'auteur visait des monastères mixtes et tentait d'imposer le modèle du monastère double. La nature du texte était prescriptive et non descriptive. Nous pouvons donc déduire de cette insistance sur la question de la séparation des sexes et la limitation de leurs interactions que les moines et moniales des villages spiritualisés cohabitaient dans le même espace.

Pour l'étude des monastères doubles, les spécialistes Alison Beach et Andra Juganaru établissent trois axes fondamentaux à aborder : les modes et mécanismes en place qui ont permis la formation de la communauté, les justifications théologiques de cette cohabitation entre hommes et femmes, ainsi que les stratégies concrètes mises en place pour réguler les interactions entre hommes et femmes²³⁷. Bien qu'il soit encore impossible pour la recherche d'établir l'étendue de l'application de la *regula* dans le territoire galicien ou

²³³ Alison Beach, Andra Juganaru, « Double Monastery as a historiographical problem », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, 562.

²³⁴ *Ibid.*, 562.

²³⁵ *Ibid.*, 563.

²³⁶ *Ibid.*, 565.

²³⁷ *Ibid.*, 566-567.

encore de déterminer quels villages s'étaient changés en monastères mixtes, nous pouvons tout de même proposer quelques éléments de réponse.

Tout d'abord, nous abordons les modes et mécanismes en place qui ont permis la formation de la communauté. Les couples convertis, ou *familia sacra*, comme les cas de Paulin de Nola, sa femme Terasia et leurs deux fils, au centre d'un réseau d'amis aristocratiques vivant le même style de vie particulier, servent ici d'antécédents. Bien que le mouvement des couples convertis était surtout populaire chez l'aristocratie orientale, il y avait aussi des cas dans l'espace hispanique²³⁸. Ce fait s'explique facilement, vu les influences culturelles méditerranéennes qui ont pris racine dans les régions hispaniques durant la seconde moitié du VI^e siècle²³⁹. Dans le cas de l'espace galicien, la *regula communis* indique une tournure particulière de la *familia sacra* : les couples convertis entraînaient dans leur conversion à la vie monastique leur famille élargie, leurs esclaves et leurs dépendants. C'est ainsi que se formaient les villages spirituels, puisque le couple aristocratique joignait les habitants et les bâtiments des communautés paysannes à leur conversion. La *familia sacra* s'élargissait à la *villula*. Il est donc raisonnable d'assumer que dans une telle communauté monastique, l'abbé du monastère serait de facto le *signor loci* et l'abbesse dirigeant la communauté de femmes, son épouse. Le chapitre 3 de la *regula*, sur l'abbé idéal pour le monastère, sous-entend d'ailleurs que c'est bel et bien le cas, affirmant qu'un bon abbé est un homme habitué à la vie monastique et non quelqu'un de nouvellement converti à cette vie et ne pas posséder un « héritage dans le monde »²⁴⁰.

Un autre problème se posait à l'auteur de la *regula communis* : le modèle de cercle d'amis aristocratiques unis par des vœux monastiques, popularisé au IV^e siècle. Ces cercles, comme vus précédemment dans les chapitres des conciles du V^e siècle, entraînaient un retrait des aristocrates sur eux-mêmes et leur dissociation de l'autorité épiscopale. La *regula* proposait donc l'établissement d'une fédération d'abbés sous un évêque, la

²³⁸ Beach, Juganaru. « Double Monastery as a historiographical problem », 568.

²³⁹ Pour rappel, la culture religieuse galicienne avait été influencée par Martin de Dumio, dont la formation monastique avait été faite en Palestine et en Égypte.

²⁴⁰ « *Primum praevidendus est abbas vitae sanctae institutione duratus; non conuersione nouellus, sed qui per diuturnum tempus in monasterio sub abbate desudans inter multos est conprobatus, et non habet hereditatem in saeculo [...].* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 3, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), 177.

*communis conlatio*²⁴¹. Cette fédération d'abbés devenait selon nous une sorte de continuité des cercles d'amitié monastique entre aristocrates, tout en les ramenant sous la supervision d'un membre de la communauté épiscopale, l'évêque *sub regula*²⁴². La règle prévoyait aussi que les abbés d'une même région s'assemblent une fois par mois pour célébrer des litanies et implorer Dieu²⁴³. Plus qu'un simple rassemblement pieux, nous voyons dans ses litanies mensuelles un mécanisme servant à assurer la cohésion de la *communis conlatio* et de leur communauté respective. Pour Pablo C. Diaz, il s'agissait aussi d'un moyen d'assurer le l'uniformité des pratiques des communautés que la règle commune cherchait justement à standardiser²⁴⁴.

Aucune source n'a été produite par des moines qui vivaient ce modèle, qui aurait pu nous éclairer sur les justifications théologiques de la cohabitation entre les hommes et les femmes au sein d'une même fondation. Nous disposons seulement du premier chapitre de la *regula communis*, qui est biaisée parce qu'elle doit démontrer la faute dans ce type de fondations. Ce serait par peur de l'enfer que les fondateurs sont poussés à s'unir en monastère avec leur famille et leurs dépendants et à faire construire sur leur domaine des églises qu'ils dédient aux martyrs. L'auteur de la règle déplore ensuite le fait que la pratique est une subversion de l'église et une source d'hérésies, puisqu'issue des choix personnels des fondateurs²⁴⁵. Selon nous, cette situation décriée par l'auteur de la *regula* prend racine aussi loin que le IV^e siècle avec la christianisation des paysages religieux par des aristocrates, tel que nous l'avons détaillé dans le précédent chapitre. L'auteur enjoint ensuite à ne pas converser avec eux, ni même à les imiter, puisqu'ils vivent selon leurs

²⁴¹ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 200.

²⁴² Il est cependant encore aujourd'hui difficile de déterminer si l'évêque *sub regula* était celui de Dumio, l'instigateur de la règle, ou un autre, ou encore s'il y en avait plusieurs, qui dirigeait chacun une *communis conlatio* différente; Diaz, « Regula Communis: Monastic Space and social context », 118.

²⁴³ « [...] *ut per capita mensium abbates de uno confinio uno se copulentur loco, et mensuales laetanas strenue celebrent, et pro animabus sibi subditis auxilium Domini implorent.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 10, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 189.

²⁴⁴ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 206.

²⁴⁵ « *Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesiae subuersionem. Inde surrexit haeresis et schisma et grandis per monasteria controuersia. Et inde dicta haeresis eo quod unusquisque suo quod placuerit arbitrio eligat, et quod elegerit sanctum sibi hoc putet et uerbis mendacibus defendat.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 1, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 172.

propres règles et ne suivent aucune forme d'autorité. Cette instruction à ne pas converser ou imiter ces moines fautifs retient notre attention. En effet, elle rappelle ici encore le modèle des cercles d'amis aristocratiques ascétiques et plus particulièrement tel que décrit dans le second canon du second concile de Saragosse. La communauté épiscopale rappelait de ne pas s'absenter des églises lors des fêtes religieuses pour se retirer dans sa maison ou celle d'un ami, soit par superstition ou par la persuasion d'un autre. Selon nous, il y a donc un rapprochement à faire entre l'exhortation de l'acte conciliaire et l'avertissement du chapitre de la *regula*.

Enfin, nous nous penchons sur les stratégies concrètes mises en place pour réguler les interactions entre hommes et femmes. Les mesures employées par la règle se trouvent au chapitre 15, où une série d'interdictions sont mises en place. Tout d'abord, l'auteur de la *regula* demande que le monastère ait des lieux de rencontre pour les sexes, que ce soient les oratoires, les salles de travail et les réfectoires ou les salles à manger²⁴⁶. La règle vient ensuite interdire aux moines et moniales de ne serait-ce que s'entendre parler, sauf pour les prières et les chants²⁴⁷. Un passage du chapitre 17 vient cependant rappeler que même durant les cérémonies, les hommes et les femmes doivent être séparés en deux groupes²⁴⁸. Plus encore, il est proscrit qu'un homme et une femme ne se parlent sans témoin. Pour une telle offense, le moine serait puni de cent coups de fouet et en cas de deuxième offense, devrait être tabassé et jeté en prison ou jeté hors de la communauté²⁴⁹. Au chapitre 16, la

²⁴⁶ « *Placuit sanctae communi regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant. Neque oratorium commune habere praesumant, sed nec conclavi uno uel tecto, quamuis pro graui necessitate manere communiter queant. Tulta omni excusatione occasionis sic ergo obseruare debeant ut ipsi monachi cum sororibus quas habent tuendas numquam uno conclavi uel conuiuio edendi licentiam habeant. Neque in communi labore opus iniunctum exerceant.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 15, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 198.

²⁴⁷ « *et uterque bonos custodes in tanto silentio hoc faciant, ut una classis cum altera intra se uoces non mittant, exceptis recitatione et cantilenae modulatione; aut certe gemitum aut suspirium utriusque cum suis habeant.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 15, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 198-199.

²⁴⁸ « *Ceterum uero talem consuetudinem facere mandamus, ut si in unam conlationem ad audiendum uerbum salutis fratres et sorores copulati fuerint, iuxta uiros sorores sedere non audeant, sed uterque sexus diuisis choris sedeant.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 17, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 201.

²⁴⁹ « *Solus ergo cum sola licet in itinere se obuient non loquatur. Nulla alibi sola nisi cum altera sibi comite dirigatur. Quod si de supra taxatis quispiam solus cum sola fabulare deprehenditur, centum ictibus flagellorum extensus publice uerberetur. Et qui talia facere praesumat, cum cautione admoneatur. Quod si abusiue habuerit monachorum praecepta et hanc secundo geminauerit culpam, uerberatus denuo carcere mancipetur; aut si paenitere noluerit, foras proiciatur.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 15,

règle traite brièvement des moines devant se rendre dans les espaces réservés aux moniales pour y effectuer des travaux d'entretien²⁵⁰ : ceux-ci doivent avoir été parfaits dans un long parcours de vie monastique et dans leur vœu de chasteté et n'avoir jamais été excommuniés de la communauté²⁵¹. Le chapitre 17 répète les interdictions d'interactions entre les hommes et les femmes, mais prends soin de l'étendre aux liens de sang : une mère, sœur ou fille, cousine ne peut s'occuper d'un moine malade et vice-versa. Cette proscription s'inscrit plus particulièrement dans un contexte où un malade recevrait la visite d'un membre de sa famille²⁵². Ce 17^e chapitre vient donc concrètement indiquer la conversion de cellules familiales et même de la famille élargie à la vie monastique. Ailleurs, ce même chapitre vient placer des interdits sur des démonstrations d'affections entre un moine et une moniale : aucun moine, ni même l'abbé, ne peut embrasser une moniale ou poser sa tête sur sa poitrine et une moniale ne peut en aucun cas toucher le vêtement et la tête d'un moine.²⁵³

L'auteur de la règle devait donc faire face à un problème de conversions familiales et communautaire à la vie monastique. Plusieurs interdits mis en place servent à diviser les cellules familiales. Les interactions entre un homme et une femme d'une même famille sont prosrites de manière répétée et dans des contextes spécifiques. Les conversions communautaires étaient d'une part la culmination d'une ancienne pratique de

dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 199-200.

²⁵⁰ Le terme latin utilisé par la règle est *carpentarii*.

²⁵¹ « *In monasterio puellarum procul a cella monachos habitare mandamus, tales praebeantur pauci et perfecti, ita ut de pluribus probati eligantur, qui et de aliquanto tempore paene in monasterio senuerint. Quos semper castitatis uita commendauit, et criminalia delicta foras ecclesia excommunicates stare non fecit.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 16, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 200.

²⁵² « *Ob hoc ergo omnes aegrotos monachos in monasterio uirorum iacere praecipimus, et non matrem, non germanam, non uxorem, non filiam, non propinquam, non extraneam, non ancillam, non qualemcumque genus mulierum uiris ministrare in infirmitate mandamus. Sed si accesserit ut ex supra dictis aliqua cum sorbitiunculis ab abbatisa fuerit directa sine ministro infirmorum eum uisitare non audeat, nec iuxta eum manere praesumat; eadem et de uiris esse mandamus.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 17, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 202.

²⁵³ « *Nullus abbatum aut fratrum se praesumat deinceps ubicumque absque imperio seniorum osculum seniori porrigere. Neque in gremio sororum uelut pactu caput declinare. Neque in capite monachi aut in uestimento femina ad exconplanandum manus mittere audeat. Quod si aegrotans quispiam monachorum aut de longinquo aut de proprio monasterio non praesumat in monasterio puellarum iacere, ne releuatus corpore, animo incipiat aegrotare.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 17, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"* 201-202.

christianisation des référents culturels du paysage religieux, ancrés dans l'identité locale, et la recherche par des groupes d'une manière de protéger de l'autorité grandissante des aristocrates le patrimoine de leur communauté. Les stratégies mises en place pour réguler ces monastères mixtes sont une suite de mesures normatives visant à restreindre les interactions entre les hommes et les femmes et à en assurer la surveillance.

L'impératif de protéger le patrimoine du monastère

La protection du patrimoine occupait une place très importante dans la société que nous étudions. Comme vue à plusieurs reprises au travers de cette recherche, l'aliénation du patrimoine et de ses ressources représentent une grande anxiété pour les différents acteurs. L'auteur de la *regula communis*, qui adaptait son texte à des fondations monastiques irrégulières, semblait sensible à cette problématique.

L'une des principales préoccupations de la règle commune sont les problèmes économiques en lien avec la possession de propriétés privées : il devient impératif qu'un aspirant abandonne tous biens personnels avant de pouvoir entrer au monastère, des biens qui ne lui reviendraient pas advenant le cas où il quitterait la communauté²⁵⁴. Le chapitre 4 de la *regula* insiste sur le fait que les biens doivent être donnés en intégralité avant l'entrée au monastère et ne peuvent être remis à des membres de la famille, à des voisins, des amis, des serviteurs ou même à l'Église²⁵⁵. L'auteur accuse ensuite quiconque ne garderait qu'un sou à son entrée au monastère d'être non pas un disciple des apôtres, mais un disciple d'Ananie et de Saphire²⁵⁶. Selon nous, cette accusation renvoie pour l'auteur de la *regula* au livre II du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore de Séville, qui y décrit les mauvais moines. La pire catégorie de mauvais moines était selon Isidore le moine qui

²⁵⁴ Diaz, « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », 205.

²⁵⁵ « *et qui omnia dixit, nihil de propria facultate reseruari mandauit; et non cuilibet, sed cuncta Christi pauperibus erogauit; et non dedit patri, non matri, non fratri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis, non ecclesiae, non principi terrae, non seruis, exceptas libertates confirmandas.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 4, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 179.

²⁵⁶ « *Quodsi horum quod supra diximus more pietatis uel unum nummum alicui male abrenuntians reliquit, statim eum foras pelli mandamus; quia non eum in apostolorum numero, sed Ananiae et Saphyrae sequacem uidemus* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 4, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 179.

comme Ananie et Saphire gardait son argent pour lui plutôt que de le remettre aux pauvres²⁵⁷.

Dans le cas d'une fondation instiguée par une communauté paysanne pour se protéger des influences aristocratiques extérieures, il devient particulièrement important de mettre en commun les biens et propriétés de chacun afin de constituer un patrimoine collectif et inaliénable au monastère. Il devient donc vital que le monastère soit défendu par un abbé capable de défendre le patrimoine contre des moines qui voudraient quitter la communauté et contre la famille d'un moine qui pourrait contester la donation. Au chapitre 18, l'auteur avertit d'ailleurs les récipiends de sa *regula* de ces dangers²⁵⁸. Devant le risque qu'un moine ou un membre de sa famille en appelle à un juge pour reprendre les possessions offertes en donation au monastère à son entrée, l'auteur affirme qu'un monastère ne devrait rien recevoir de ces aspirants, qui doivent à la place tout donner aux pauvres²⁵⁹. Cette interdiction de recevoir les biens d'un aspirant en donation vient se placer en opposition aux intérêts des fondateurs de ces monastères, qu'ils soient paysans ou aristocrates, qui s'en servaient justement comme mécanisme de défense pour leur patrimoine.

Nous avons mentionné que la lecture de la vie de Fructueux en parallèle à la *regula communis* nous semblait pertinente, car la *vita* illustre de manière concrète certaines de ses préoccupations. C'est particulièrement vrai pour la question des dangers de mêler le patrimoine privé à celui d'un monastère. Par exemple, à la fondation de son premier monastère de Compludo, Fructueux se fait attaquer en justice devant un officier royal par son beau-frère, le mari de sa sœur : celui-ci demande que la moitié de la dote du monastère lui soit remise, puisqu'il comptait sur cette partie du patrimoine de sa femme pour pouvoir

²⁵⁷ « *Sextum genus est monachorum et ipsum deterrimum atque neglectum quod per Ananiam et Saffiram in exordio ecclesiae pullulavit et apostoli Petri severitate succisum est. [...] certatim in operibus laborantes non ut indigentibus distribuant sed ut adquirant pecunias quas recondant.* » Isidore de Séville, Christopher Lawson, *De ecclesiasticis officiis* II.9 (Turnhout : Brepols, 1989), 76-77.

²⁵⁸ « *Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt, postea tepefactos cum grande exprobratione repetere, et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 18, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 203.

²⁵⁹ « *Nihil enim de pristinis facultatibus suis in eundem locum ubi ingredi se petit monasterium, uel unum nummum recipiatur, sed ipse manu sua cuncta pauperibus eroget [...].* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 18, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 204.

financer une campagne militaire.²⁶⁰ Dans un autre épisode, une femme noble du nom de Benedicta rejoint Fructueux et tente d'entrer dans son monastère nouvellement fondé à Cadix. Alors que Fructueux faisait préparer pour elle la construction d'un couvent pour une communauté de femmes, le fiancé de Benedicta, un officier royal, demande l'intervention d'un juge pour s'opposer à l'entrée de sa femme dans le couvent.²⁶¹ A.T. Fear suspecte que cette opposition devait être liée au fait que les fiançailles venaient avec la promesse d'un paiement semblable à une dote, qui serait annulée si Benedicta devait entrer dans la communauté et annuler le mariage. Cette union formant une alliance entre deux familles nobles, le montant de cette dote devait être significatif.²⁶² Hérold Pettiau note également que contrevenir aux projets familiaux en faveur de la vie sainte est typique de plusieurs *Vitae*, mais celle de Fructueux accorde beaucoup d'importance aux moyens légaux mobilisés.²⁶³ Nous y voyons donc un second exemple offert par la *vita sancti Fructuoso* des problèmes liés au patrimoine, à l'héritage et aux liens familiaux pour le fonctionnement des monastères.

Pour la *regula communis*, l'emphase est donc mise sur la capacité de l'abbé à défendre les biens du monastère plutôt qu'à assurer la discipline des moines et moniales, une tâche qui est déléguée aux doyens : ce sont eux qui surveillent un groupe de dix moines placés sous leur charge et appliquent les punitions en cas de manquement. Les cas exceptionnels devront être acheminés aux prieurs et ceux-ci sont ordonnés par la règle de ne jamais déranger l'abbé pour des affaires de discipline, à moins que ni le doyen ni le prier ne soient capables de résoudre la situation²⁶⁴.

Le rôle des prieurs est quant à lui décrit au chapitre 11 : ce sont eux qui doivent assurer le bon fonctionnement du monastère en veillant à l'application des prescriptions de la *regula*

²⁶⁰ Anonyme, *Vita Sancti Fructuosi* III, dans Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 125.

²⁶¹ *Vita Sancti Fructuosi* XV; *Idem*, 138.

²⁶² Fear, *Lives of the Visigothic Fathers*, 139.

²⁶³ Hérold Pettiau, « La Vie de saint Fructueux de Braga quelques aspects de la relation entre l'ascète et la société en Espagne wisigothique », dans Louis Lemoine, Bernard Merdrignac, (dir.) *Corona Monastica*, (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2004), paragraphe 19

²⁶⁴ « *Decani uero sint eis quasi rectores et custodes tamquam pro ipsis rationem Domino reddituri. Neglegentiam cunctorum ipsi praeuideant; et emendandi potestatem habeant; et quod ipsi non ualuerint emendare praeposito non morentur accusare. Qui et ipsi praepositi sic hoc districts, et rationabiliter agant, ut abbates suos nullo modo praesumant inquietare exceptis quod utrique non ualuerint adcelerare.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 12, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 193.

et non l'abbé; la règle spécifie d'ailleurs que les prieurs doivent être considérés eux-mêmes comme des abbés afin de faire les tâches qui sont habituellement réservées à ces derniers et alléger leurs tâches²⁶⁵. Dans une logique où le monastère serait un habitat dispersé converti, cette autorité accordée aux prieurs permet de déléguer les tâches de l'abbé, qui n'a pas à être constamment en mouvement à travers les maisons pour discipliner les moines et veiller à leur discipline. À cet effet, les prieurs reçoivent comme l'abbé le pouvoir d'excommunication²⁶⁶. Dans un monastère sous la règle commune, les prieurs sont également désignées pour administrer le patrimoine et les fonds : au début de chaque mois, ils doivent rendre compte à l'abbé de chacune des dépenses et achats faits durant le mois précédent²⁶⁷. En effet, le terme latin *expensum* porte une connotation de dépense monétaire. L'auteur, qui dès le chapitre 3 présentait l'abbé comme quelqu'un n'ayant aucun héritage dans le monde, va un pas plus loin en retirant à l'abbé au chapitre 11 la gestion des biens de son monastère.

On peut donc voir l'importance accordée à la protection des biens du monastère contre les influences extérieures, comme des membres de la famille d'un moine. Dans le cas de Compludo, c'était la famille du fondateur même qui contestait la dote faite par Fructueux à son monastère. Les communautés rurales, en collectivisant leur patrimoine et le sacrifiant au travers de la fondation monastique, pouvaient le protéger. L'auteur de la *regula* voyait cependant de possibles dangers d'appel à la famille hors du monastère ou qu'un moine lui-même veuille quitter la communauté en emmenant ce qu'il avait offert. Afin de pouvoir protéger le patrimoine du monastère, l'abbé était dégagé de plusieurs tâches, comme la discipline des moines et la gestion des biens du monastère au quotidien. Malgré tout, il reste à l'auteur de la *regula communis* à assurer la cohésion de la communauté en fixant les normes quant à la discipline des moines eux-mêmes. Encore, il

²⁶⁵ « *In potestate habeant praepositi omnem regulam monasterii, et tales praepositi eligantur quales et ipsi abbates dinoscantur, ut abbatum curarum onera per eos subleuentur.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 11, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 191.

²⁶⁶ « *Excommunicandi tamen causam sic abba, sic praepositus habeat.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 11, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 191.

²⁶⁷ « *Et quod per singulos menses expensum fuerit, per omnium capita mensium rationem suo abbati faciat [...].* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 11, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 191.

ajoute le *pactum*, un document légal qui unit tous les moines engagés à obéir à leurs supérieurs tout en les protégeant des abus de ces derniers.

Un pactum légal pour la cohésion de la communauté

Quelques sections de la règle viennent assurer la discipline des moines, mais aussi la cohésion de la communauté. Nous avons déjà analysé les chapitres 10 et 13, qui viennent établir le rythme de vie et les différentes rencontres imposées à tous les moines et toutes les moniales. Dans le chapitre 5, l'auteur détaille la discipline demandée aux membres de la communauté. Les moines doivent d'abord maîtriser leurs propres désires, puis de réduire leur volonté jusqu'à ce qu'il n'en reste rien et qu'ils soient parfaitement obéissants à leurs supérieurs²⁶⁸. Cette prescription est portée plus loin encore dans le chapitre 12, sur l'autorité des doyens, où l'auteur affirme qu'un moine ne devrait jamais parler sans que son doyen ne lui pose une question, ne rien faire et n'aller nulle part sans qu'il ne le lui demande et leur obéir en tout²⁶⁹. Ces mesures sont justifiées par l'auteur à travers l'assurance du salut obtenu par l'imitation des apôtres, qui ont tout abandonné et se sont soumis à la volonté du Christ²⁷⁰.

Selon nous, bien que ces chapitres posent les bases de l'obéissance des moines, la cohésion de la communauté plus concrètement assurée par l'addition du *pactum*, un élément spécifique à l'espace galicien. Le seul autre exemple d'une entente légale entre moines se trouve en effet dans les *consensoria monachorum*, dans le même espace et à la même époque que la *regula communis*. Le *pactum* en fin de la *regula* est un document bien particulier, ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'un document légal qui sert de conclusion à

²⁶⁸ « *In tantum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus Patri oboediens fuit usque ad mortem. [...] Primum discant uoluntates proprias superare, et nihil suo arbitrio uel minimum aliquid agere; nihil loqui nisi ad interrogata; et cogitationes de die in die nascentes cum ieiunio et oratione expellere, et suo abbati numquam celare [...].* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 5, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 180.

²⁶⁹ « *Decani qui super decanias sunt constituti tantam sollicitudinem gerant super quos delegatos habent fratres, ut nullas proponas faciant uoluntates. Non loquantur nisi interrogati; suo arbitrio nihil faciant, nisi mandati. Alibi non pergant, nisi ordinati; seniores timeant, ut dominos, ament ut parentes, faciant quicquid ab eis imperatum acceperint [...].* » Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 12, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 192.

²⁷⁰ Anonyme, *Regula Monastica Communis*, ch. 5, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 180-181.

une règle monastique farouchement opposée aux appels judiciaires pour régler des litiges. Selon nous, le *pactum* pourrait avoir été joint à la *regula* de manière pragmatique, afin de faciliter l'intégration de la population rurale - qui n'était pas nécessairement accoutumée au mode de vie monastique – à leur nouvelle réalité ascétique. Ainsi, plutôt que de prononcer des vœux, les nouveaux convertis se plaçaient contractuellement sous l'autorité de leur abbé et de son évêque. Quoi qu'il en soit, le *pactum*, joint à la *communis conlatio* - la fédération des abbés dépendants d'un évêque *sub regula* – et le rejet des tribunaux séculiers démontrent selon nous la volonté de soustraire complètement les monastères issus d'anciens villages au monde laïc dont ils faisaient partie pour les intégrer dans une société distincte et sacrée.

Nous choisissons de diviser le *pactum*, qui est un texte continu, en quatre composantes de manière à simplifier son analyse. Une première section se résume à une affirmation du crédo chrétien. La seconde comporte une déclaration d'obéissance à Dieu et à l'abbé par les signataires, une clause permettant l'expulsion d'un moine faisant appel à sa famille ou à un voisin pour s'opposer à la règle et le monastère, ainsi qu'une clause pour aller retrouver et ramener de force les moines fugitifs. La troisième section comprend les recours des moines contre un abbé abusif. Enfin, la dernière section collecte la souscription des moines au *pactum*.

À la suite de l'affirmation du crédo se trouve une déclaration d'obéissance à Dieu et à l'abbé par les signataires et un consentement à recevoir les enseignements et les punitions en accord avec la règle. Le *pactum* donne plus d'information quant aux moyens de juger et discipliner un moine désobéissant. Si nécessaire, l'abbé peut appeler tous les moines à se rassembler afin de lire devant tous la règle et corriger publiquement le fautif²⁷¹.

Le *pactum* s'intéresse également au cas des moines qui vont contre la *regula*, en particulier en s'associant à des membres de leur famille proche ou élargie ou des voisins : si les fautifs refusent de se plier à la punition – une excommunication et un isolement de six mois - le

²⁷¹ « *Quod si aliquis ex nobis contra regulam et tuum praeceptum murmurans, contumax, inoboediens, uel calumniator, existeret tunc habeamus potestatem omnes in unum congregare, et lecta coram omnibus regula culpam publice probare.* » Anonyme, *Regula Monastica Communis, Pactum*, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 210.

pactum accorde alors la possibilité à l'abbé de les expulser²⁷². Pour Pablo C. Diaz, la vocation monastique était déjà fortement associée à l'idée de perpétuité²⁷³; l'expulsion d'un moine de la communauté se faisait donc dans des situations très rares, dans le but de protéger la communauté, de la même manière qu'on exilerait quelqu'un d'un village²⁷⁴.

Dans un ordre d'idée similaire, le *pactum* accorde également à l'abbé le droit d'envoyer des moines chercher et ramener de force un fugitif. L'auteur ajoute que si le fugitif se réfugie chez un évêque ou un membre de son entourage ou chez un homme laïc et que ce dernier souhaite défendre et garder le moine, ils seront tous deux associés au diable et excommuniés²⁷⁵. La condamnation à l'enfer mise à part, nous voyons encore ici transparaître l'anxiété des instigateurs de la *regula* à un appel aux pouvoirs extérieurs pour régler un problème interne à la communauté. Le *pactum*, dans la seconde partie, offre toutefois aux moines un mécanisme afin de se défendre au sein même de leur communauté, sans avoir à solliciter de l'aide extérieure.

Dans la troisième partie du *pactum*, on trouve en effet les recours des moines contre les abbés abusifs et traitant les moines de manières injustes ou inégales en accordant différents traitements à différentes personnes :

Tibi uero domino nostro suggerimus, si uelles, quod credi certe nefas est et quod Deus fieri non patiat, aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere aut certe unum diligere et alterum liuoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare, sicut uulgus habet, tunc habeamus et nos concessam a Deo potestatem non superbe, non iracunde, per unamquamque decaniam praeposito nostro querimoniam inferre;

²⁷² « Si quis sane ex nobis contra regulam occulte cum parentibus, germanis, filiis, cognatis, uel propinquis aut certe cum fratre secum habitante, consilium te absente supradicto patre nostro inierit, habeas potestatem in unumquemque qui hoc facinus temptauerit, ut per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discinctus et discalceatus in solo pane et aqua in cella obscura exerceat quodiibet opus excommunicatus. Quod si aliquis istam prona sua uoluntate noluerit agere paenitentiam, extensus nudo corpore lxx et ii flagella suscipiat; et deposita ueste monasterii, indutus quod in introitu exutus est scissum notabili cum confusione a coenobio expellatur. » Anonyme, *Regula Monastica Communis, Pactum*, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 210.

²⁷³ Il cite notamment le Lex Visigothorum 3,5,3, les chapitre 51 et 52 du concile de Tolède IV et le chapitre 11 du concile de Tolède XIII. Diaz, « Regula Communis: Monastic Space and social context », 131.

²⁷⁴ Diaz, « Regula Communis: Monastic Space and social context », 131.

²⁷⁵ « [...] promittimus etiam Deo et tibi patri nostro, ut si quis sine benedictione fratrum aut tuo imperio, per uitium ad alia loca ad habitandum transire uoluerit, habeas auctoritatem incautam eius persequi uoluntatem qui hoc temptauerit, et comprehensum cum sagionibus iudicum ad regulae censuram reducere, et si aliquis eum defendere uoluerit episcopus uel eius qui sequitur ordo, aut laicus et tua admonitione audita apud se eum retinere uoluerit, communicatio illius cum diabolo sit. » Anonyme, *Regula Monastica Communis, Pactum*, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 210-211.

*et praepositus tibi domino nostro humiliter pedes deosculari et nostram querellam ad singula pandere et tu patienter iubeas auscultare, et in communi regula ceruicem humiliare et corripere et emendare; quod si corripere te minime uolueris, tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria commouere aut certe episcopum qui sub regula uiuit uel catholicum ecclesiae defensorem comitem et aduocare ad nostram conlationem ut coram ipsis te corripias, et coeptam regulam perficias [...]*²⁷⁶.

Les moines ont le droit de porter leur plainte contre l'abbé auprès de leur doyen ou d'un prieur, qui la porteront devant l'abbé. Si ce dernier refuse de se corriger lui-même, les moines pourront porter leur plainte auprès d'un autre monastère ou d'un évêque reconnaissant la règle, voire même de chercher de l'aide auprès d'un aristocrate reconnu pour être un défenseur de l'Église. Cette concession d'autorité pour les moines est bien étonnante, en particulier dans une *regula* qui met de l'avant l'obéissance et la discipline au point d'abaisser à l'extrême sa volonté propre. Nous croyons cependant que l'ajout de cette clause spéciale avait été pensé à cause de la nature des abbés eux-mêmes : bien que la règle mette de l'avant les pratiques idéales, elle est aussi consciente de la réalité des fondations. Dans les trois premiers chapitres, la règle s'intéressait aux instigateurs des fondations, mais aussi à l'abbé, qui devait être habitué à la vie monastique et ne pas avoir d'héritage dans le monde. Il est donc sous-entendu que les abbés, bien que ceux-ci occupaient une position d'autorité dans leur communauté, n'avaient généralement aucune éducation monastique et aucune accoutumance à ce mode de vie. Par ailleurs, vu l'insistance de la *regula* sur la rupture des liens familiaux et de dépendances datant d'avant la conversion, il est raisonnable de penser qu'un abbé dit injuste serait ici un individu qui maintient ses anciennes relations dans le monastère. Ce genre de pratique ne serait d'ailleurs pas sans précédents : nous voulons ici rappeler les pratiques de personnages comme Paulin de Nole et de Sulpice Sévère, lesquels maintenaient leur autorité sur leur domaine, leurs dépendants et leurs esclaves en plus de maintenir leur structure familiale, le tout malgré leur conversion à la vie ascétique dans leur maison. Donner la possibilité aux moines de faire appel à des instances supérieures contre un abbé jugé abusif ou injuste prend alors plus de sens.

Les *consensoria monachorum*, le seul autre *pactum* monastique conservé, est d'autant plus particulier qu'il n'est joint à aucune *regula*. Comme la *regula communis*, il semble être adressé à des communautés paysannes ayant décidé de s'engager dans la vie monastique.

²⁷⁶ Anonyme, *Regula Monastica Communis, Pactum*, dans Campos Ruiz, Roca. *Reglas Monásticas De La España Visigoda : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, 211.

Le document, très court, est constitué de neuf petites sections. Dans la première, les moines cosignataires mettent de l'avant l'idée de leur commun accord ainsi que de la mise en commun de leurs possessions pour imiter les apôtres²⁷⁷. Les signataires de ce second *pactum* sont plus ouverts à la jonction du monde monastique à la loi laïque. En effet, on peut lire: « let us hold ourselves in the Lord under the terms of monastic agreement and civil law [...] »²⁷⁸. Leur façon de concevoir le *pactum* était donc différente de celle de l'auteur de la *regula communis*, qui quant à lui mettait en place une structure monastique séparée du reste du monde.

Une similitude se trouve toutefois dans la quatrième partie, où il est affirmé qu'un moine quittant la communauté ne peut rien emmener avec lui. Toujours dans l'idée de la mise en commun des biens, le moine ne peut pas reprendre avec lui ce qu'il y a emmené, ni prendre avec lui quelque chose dont il aurait fait l'acquisition durant son séjour dans la communauté²⁷⁹. La *consensoria monachorum* stipule toutefois que la communauté pourrait décider d'offrir quelque chose pour son départ, mais que des voisins ou des amis des frères pourraient également lui offrir un cadeau²⁸⁰. Cette mention des amis et des voisins indique donc la proximité de la communauté monastique avec le reste du monde. Par ailleurs, elle indique qu'un groupe de paysans au cœur d'une agglomération ou d'une habitation dispersée pouvait se convertir à la vie monastique dans la mise en commun de leurs biens, sans toutefois avoir à se retirer du reste de la communauté vivant toujours de manière traditionnelle.

Le chapitre 5 de la *consensoria monachorum* accorde également une certaine souplesse au mode de vie de la communauté. Les moines qui entrent en contact avec d'autres pratiques que celle de sa communauté doivent en faire part à leur abbé, qui doit en faire l'évaluation :

²⁷⁷ Anonyme, *Consensoria Monachorum* 1, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 217.

²⁷⁸ Anonyme, *Consensoria Monachorum* 1, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 217.

²⁷⁹ Anonyme, *Consensoria Monachorum* 4, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 218.

²⁸⁰ « If a neighbor or a friend or any of the brothers wishes to offer anything, it is first necessary to inform the prior [...] » Anonyme, *Consensoria Monachorum* 4, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 218.

l'abbé pourra, selon son jugement, approuver ou rejeter ces pratiques²⁸¹. Cette prescription indique à nouveau que les moines de la *consensoria monachorum* sont en contact avec le monde et qu'ils pouvaient même entrer en relation avec d'autres groupes ascétiques présents dans leur espace.

Le *pactum* était donc un document de nature légale qui venait confirmer la soumission des moines à leur abbé et à la règle du monastère. Les vœux d'un moine étaient donc consolidés par la signature d'un contrat. Ce dernier clarifiait par quelle méthode un abbé pouvait juger et discipliner un membre de sa communauté pour un manquement, remettait de l'avant la proscription pour un moine de faire appel à un membre de sa famille pour quitter le monastère et rappelait qu'un fugitif serait activement recherché pour être ramené dans sa communauté. D'un autre côté, le *pactum* venait protéger les moines eux-mêmes de possibles abus par leur abbé, notamment au travers de traitements injustes. Cette clause bien particulière, qui octroie une autorité aux moines et leur accorde le pouvoir de faire appel à un évêque ou même un grand laïc, avait probablement été pensée en raison du fait que les communautés visées par la *regula* étaient dirigées par des abbés sans formation : dans un village transformé en monastère, bien que l'individu qui devenait abbé devait avoir une position d'influence et d'autorité dans sa communauté, il n'avait fort probablement pas reçu d'éducation à la vie monastique et était susceptible de transposer dans le monastère ses relations avec les membres de sa famille et avec ses dépendants.

Conclusion sur les villages spirituels

La *regula monastica communis* était la réponse concertée d'un groupe d'abbés et de l'évêque de Dumio anxieux face à la prolifération de monastères irréguliers fondés par des communautés rurales. Ces conversions collectives étaient instiguées parfois par un

²⁸¹ « If anyone hears from another, one in whom he believes, an ascetic practice different from that which is followed in the monastery, he shall both refuse to accept the practice and shall make it known to the leader of the monks: [...] if the teachings are found good, they must be approved [by the abboth] and if false, they must be corrected. » Anonyme, *Consensoria Monachorum* 5, dans Barlow, *Iberian Fathers vol 2: Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, 219.

aristocrate, parfois par la paysannerie elle-même. Les monastères étaient adaptés à l'ancien espace rural occupé par la communauté, avec une reprise des maisons et des bâtiments préexistants. De plus, ces nouveaux monastères étaient établis sur l'ancienne structure des villages, qui étaient la plupart du temps dans le contexte montagneux de la *Gallaecia* des habitats dispersés.

Malgré cette contrainte spatiale imposée par la nature du monastère, des prescriptions étaient mises en place par l'auteur de la règle pour assurer une cohésion et une unité, tout en prenant en compte que la communauté n'avait pas nécessairement de lieu de rassemblement fixe, tant pour dormir, manger ou même pour se recueillir. Les abbés, en choisissant eux-mêmes le lieu de rencontre pour chaque messe les dimanches, avaient la possibilité de mettre à profit leur paysage religieux local en maintenant son intégration dans les pratiques et les célébrations religieuses. D'ailleurs, les auteurs de la règle reconnaissaient textuellement les spécificités locales des monastères, notamment à travers l'observation d'heures canoniales qui leur étaient propres. Une cohésion plus large des communautés sous la *regula communis* était également assurée en imposant aux abbés d'une même région de se rencontrer au moins une fois par mois pour assurer l'uniformité des pratiques. En se rassemblant ainsi, les abbés d'une *conlatio communis* sous un abbé formaient une véritable fédération monastique.

L'intégration de cellules familiales dans la communauté monastique créait des difficultés particulières pour les auteurs de la règle, qui devaient déjà pallier la problématique des monastères mixtes. À cette fin, plusieurs chapitres de la règle venaient répondre au besoin de briser et séparer les cellules familiales avec des prescriptions interdisant les traitements de faveur dans les interactions entre membres d'une même cellule familiale. D'abord, les anciens couples ne pouvaient pas se visiter et étaient séparés de leurs enfants – à moins que ceux-ci soient des nourrissons. Même un malade ne pouvait pas recevoir la visite d'un membre de sa famille. Au niveau des interactions entre hommes et femmes, celles-ci étaient complètement interdites, sauf lors des officies liturgiques où ils pouvaient s'entendre chanter et prier. Cette séparation demandait donc de transformer la fonction des anciennes maisons du village, puisqu'un couple ne pouvait plus y vivre ensemble.

Les tâches de faire appliquer la règle et de maintenir de la discipline sont reléguées aux prieurs et aux doyens afin que l'abbé puisse se concentrer sur la protection du patrimoine. Cette préoccupation est particulièrement importante à travers de la *regula*, notamment à propos du risque que la famille élargie d'un moine puisse venir contester sa conversion et ses donations au monastère, lesquelles viennent appauvrir le patrimoine familial. Une autre inquiétude était la possibilité de voir la communauté se disperser à cause de moines fugitifs, qu'il fallait chercher et ramener dans le monastère.

La règle se concluait par un *pactum*, qui faisait office de contrat légal par lequel les moines signataires donnaient un assentiment à leur intégration dans un mode de vie monastique et à recevoir les enseignements et la discipline de l'abbé. Dans ce contrat, les différentes préoccupations des auteurs de la règle sont répétées : le droit de juger un moine fautif devant la communauté, d'aller chercher un moine fugitif et le ramener dans le monastère et le droit d'expulser quelqu'un qui conspirerait avec un membre de sa famille contre le monastère. Nous y trouvons aussi une clause pour protéger les moines des abbés injustes et abusifs, qui offraient un traitement préférentiel ou plus sévère à certains membres de son monastère. Les moines avaient même le pouvoir de faire appel à un autre membre de la *conlatio communis*, à l'évêque *sub regula* ou même à un aristocrate afin de forcer l'abbé à se corriger lui-même.

Conclusion de chapitre

Comme nous avons pu voir, l'Hispanie a connu une longue période de stagnation dans les milieux intellectuels entre les années 400 à 550, alors que le reste du monde chrétien semblait pour sa part en pleine effervescence. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du VI^e siècle que s'opère un renouveau, suite notamment à un affluent d'immigrants du nord de l'Afrique et des espaces byzantins et syriaques. Dans la *Gallaecia*, ce sont ces deux espaces qui influencent le plus son développement intellectuel, particulièrement grâce à la figure de Martin de Braga, un missionnaire byzantin formé au mode de vie syriaque. Malgré que ce sont surtout les évêques qui sont à l'avant-plan de ce renouveau intellectuel, celui-ci n'était pas resté statique et s'était répandu chez tous les habitants. Les idées étaient

vécues par ceux qui pouvaient les lire, comme les aristocrates, les prêtres et les moines et ceux-ci les transmettaient au reste de la population à leur contact.

Alors que les autorités épiscopales tentaient d'uniformiser les pratiques du culte chrétien, les moines s'approprièrent quant à eux les idéaux ascétiques et étaient la source d'un grand dynamisme. Malgré qu'ils s'affichaient comme étant isolés et coupés du reste du monde séculier, les moines gardaient au contraire avec lui de nombreuses relations, si bien que des communautés de moines, comme celles auxquelles avait participé Valère du Bierzo, ont marqué l'imaginaire religieux des gens. Encore, les monastères finissaient parfois par assumer des rôles importants pour les locaux, comme l'éducation, la médiation avec le sacré, l'entretien des morts et parfois même la gestion de l'exploitation agricole.

À partir de la seconde moitié du VII^e siècle, les communautés rurales se sont repliées sur elles-mêmes, se sont détachées des réseaux de communications et se sont ancrées plus profondément dans leur paysage local. Dans cette période d'instabilité et de replis sur soi, des communautés sont alors portées à se convertir collectivement en monastère afin de protéger leur patrimoine commun. La *regula monastica communis* et son *pactum* avaient donc dû être rédigées afin d'imposer des mesures normatives à ces structures originales, notamment afin d'en réguler les interactions entre hommes et femmes, entre les membres d'une même famille et pour s'assurer que la communauté reste unie et ne se disperse pas à cause de fugitifs.

Les monachismes sont donc utilisés par les communautés locales afin de se protéger de menaces extérieures et intérieures. Les communautés mettaient en commun les patrimoines mobiliers et immobiliers de leurs membres et pérennisaient le tout en le dédiant à un saint patron, dont l'influence était rendue manifeste en l'ancrant au paysage religieux local. Certaines communautés pouvaient même aller plus loin en se plaçant sous une fédération d'abbés dépendante d'un évêque et partageant un même code normatif.

Conclusion

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons proposé d'analyser les interactions et les interrelations entre les paysages religieux, la religiosité domestique et les monachismes en nous donnant comme balises spatiales et temporelles la *Gallaecia* wisigothique. Les climats sociaux, politiques et culturels de cette province y étaient à ce moment particulièrement riches et dynamiques. Alors que les grands laïcs se liguèrent souvent en factions concurrentes pour le trône, les évêques assuraient la continuité et la stabilité de l'administration du territoire. La *Gallaecia* elle-même, en tant que province, a gardé une certaine autonomie à la suite de son annexion au royaume wisigothique et a même connu une effervescence économique dans ses productions agricoles et métallurgiques, dans ses exploitations minières et dans sa participation au grand commerce méditerranéen et atlantique. Cette expansion économique a cependant pris fin suite à l'introduction du *Liber Iudiciorum*, le code législatif par lequel le roi Recceswith lançait en 654 la centralisation de son royaume, poursuivie par ses successeurs.

Au niveau plus local, les élites aristocratiques et épiscopales consolidaient leur *dignitas* - leur statut privilégié – par le maintien et l'entretien de leurs *patrimoniae* et leurs *honores*, c'est-à-dire leurs terres personnelles et celles qui leur étaient confiées à charge. Avec les efforts de centralisation par la couronne à la suite de la promulgation du *Liber Iudiciorum* et la réduction du commerce qui s'en suivait, garder la mainmise sur ces terres et leurs ressources devenait un enjeu d'autant plus important. Comme nous l'avions présagé lors de notre premier chapitre, l'une des facettes de cet enjeu – et de la rivalité qui en a découlée entre les aristocrates et les évêques – qui nous a intéressés dans ce présent mémoire était les prérogatives de fondation et d'administration des édifices religieux.

Avant d'aller plus en détail dans ce conflit, nous avons étudié les différents modes de peuplement des campagnes de la *Gallaecia*, ce qui nous a permis d'en faire ressortir la complexité. Loin d'être une série de villages et de domaines découpés par des frontières nettes, les campagnes sont en réalité de véritables courtepintes dans lesquelles des groupes de paysans autonomes sont mêlés à des familles dépendantes d'un aristocrate, et ce souvent au sein d'un même village. De même, nous avons pu voir la variété des modes de peuplement. Les routes des campagnes étaient parsemées de *villae*, de *vici*, de *villare* et de

villulae, parfois organisées autour d'un *castellum*. Ces agglomérations étaient souvent catégorisées par l'accès ou la présence d'aristocrates ou d'autres officiers royaux ou encore par leur dépendance à un autre centre d'habitation. Ces facteurs avaient souvent plus d'importance dans ces caractérisations que leur morphologie. Enfin, malgré toute cette variété et cette complexité, les habitants du monde rural gardaient tous un fort attachement au paysage local dans lequel ils résidaient.

Par la suite, nous avons analysé plus en profondeur les différentes idées présentées dans le premier : l'attachement au paysage et l'enjeu de la prérogative de fondation et d'administration de fondations à caractère religieux par une famille aristocratique sur son domaine.

Le premier concept que nous avons exploré dans ce chapitre était l'attachement au paysage. Bien que nous puissions établir une distinction entre le paysage réel et le paysage imaginé, cette séparation était bien moins évidente pour les contemporains. Nous avons repris la proposition de Hendrik Simon Versnel, qui dans son ouvrage *Coping with the gods. Wayward readings in Greek theology* mettait de l'avant l'idée que pour les habitants, le paysage était réellement magique et surnaturel, puisque peuplé par leurs dieux. Nous croyons que cette conception du paysage religieux païen théorisé par Versnel se transpose très bien dans le christianisme primitif.

À l'aide de trois exemples de paysages religieux, nous avons montré que la christianisation des campagnes ne se faisait pas par la destruction des référents culturels païens et leur remplacement par des référents chrétiens, mais bien par une transformation du monde païen vers un monde chrétien. À *Castromao de Cellanova*, des sites religieux datant du néolithique et organisés selon le calendrier solaire avaient été recouverts par des chapelles et des basiliques dédiées à des saints dont les jours de fête concordait à l'ancien agencement des sites. De même dans la région de *Santa Mariña de Augas Santas*, différents sites antiques du paysage servaient lors de notre période d'étude à indiquer le parcours du martyr de la sainte éponyme. Enfin, à l'ermitage de Valère du Bierzo à *Castro Pedroso*, un site païen reconnu pour ses propriétés thaumaturgiques avait été intégré dans la chrétienté par l'établissement d'un sanctuaire à saint Félix.

Cette transposition du paysage et de la mémoire locale vers des référents chrétiens avaient souvent comme instigateurs les aristocrates locaux, attachés à leur domaine. En y investissant dans sa christianisation, les aristocrates et les élites locales ont joué un rôle dans la formation d'une identité chrétienne spécifique. Pour les maîtres du domaine, cette nouvelle expression de leur religiosité était souvent attachée à leur paysage, qui était mobilisé dans développement d'un ascétisme domestique. Les grands cas de figure des aristocrates ascètes étaient Paulin de Nole et Sulpice Sévère, mais nous avons aussi pris soin de présenter Priscilien d'Avila, un cas propre à l'Hispanie et particulièrement problématique pour les évêques de son époque : en plus de prôner un ascétisme domestique, il proposait le retrait dans la nature du domaine lors des fêtes religieuses plutôt que de se rassembler dans les basiliques des cités.

Nous avons ensuite analysé le phénomène des fondations familiales dans les domaines aristocratiques, qui avait pris son essor dans notre espace à partir de la période suève. Les conciles hispaniques offrent une ample littérature sur ce sujet. De cette lecture, nous avons décidé de mettre de l'avant deux enjeux relatifs à la question, lesquels nous jugeons comme essentiels : le droit à la perception des dons à la fondation par la population et le droit de nommer le desservant et administrateur. La récurrence de ces questions dans les conciles montre leur importance, laquelle est d'autant plus grande lorsque l'on garde à l'esprit le poids que représentaient le *patrimonia* et l'*honor* comme facteur de *dignitas*. Comme nous l'avons vu, la question s'est résolue par des concessions faites par les évêques au profit des aristocrates, mais l'entretien et la nomination du desservant devient alors une responsabilité pour le fondateur et de ses descendants. Ceux-ci avaient d'ailleurs une place importante dans le processus, puisque fonder un édifice religieux n'était pas un acte fini, mais un acte étiré dans le temps et dont la responsabilité était héréditaire. En exemple d'une fondation de basilique par un aristocrate, nous avons présenté le cas d'Ebronanto, tel que relaté par Valère du Bierzo. Tant la fondation que la nomination du desservant y étaient des questions personnelles à l'aristocrate Ricimer et ses héritiers. Dans la question de la nomination du desservant, il ne semblait pas y avoir d'évêque impliqué pour officialiser l'établissement de Juste comme prêtre de la basilique.

Dans notre troisième chapitre, nous nous sommes plus particulièrement intéressés au monachisme, dont nous avons souligné la grande diversité. Le monachisme de la *Gallaecia* était marqué par Martin de Braga, arrivé dans la vague de migration de l'est méditerranéen du milieu VI^e siècle. Ce moine missionnaire, puis évêque de Braga, avait imprégné le monachisme de la province wisigothique d'influences égyptiennes et syriaques. Bien que nous ayons présenté les multiples formes que pouvait prendre le monachisme des ermites galiciens, nous avons surtout voulu mettre de l'avant leur intégration aux populations rurales qui les avoisinaient ainsi que leurs interactions avec celles-ci. Comme dans le cas du *holy-man* syriaque de Peter Brown, les moines galiciens se plaçaient délibérément dans l'orbite de paysans et d'élites et jouaient pour eux de nombreux rôles, pouvant aller d'enseignant à guides spirituels, de gardiens des morts à administrateurs et garants des productions agricoles.

Dans ce dernier chapitre, notre attention avait particulièrement été prise par l'analyse des villages spiritualisés de la *regula monastica communis*, un type de monastère de la *Gallaecia* wisigothique. Ces monastères étaient formés par la mise en commun des biens d'une communauté villageoise, parfois du propre accord des participants, parfois sous l'initiative de l'aristocrate dont la communauté dépendait. Les résidences et l'espace du village, souvent des habitats dispersés, devenaient donc les bâtiments du monastère. Les familles devenaient moines et moniales et l'abbé devait se concentrer sur la défense du patrimoine collectivisé de sa communauté.

La *regula monastica communis*, la seule source présentant ces fondations, était une règle plus intéressée par les interactions entre les sous-groupes de moines que par la rigueur des pratiques religieuses et ascétiques. Comme elle devait réguler un grand nombre de fondations ou au moins donner un modèle de vie pouvant rejoindre le plus possible d'entre-elles, ses auteurs ne pouvaient pas être trop spécifiques sur les mesures normatives qu'ils émettaient, reconnaissant les spécificités propres des monastères visés. Bien que les deux premiers chapitres reprochent aux fondateurs les motifs répréhensibles de leur conversion, la valeur du monastère lui-même n'en est pas invalidée. Au contraire, la *regula* s'assure d'outiller les abbés et de consolider le modèle du village spirituel afin de les rendre viables sur la longue durée. Les auteurs de la *regula* ne veulent pas transformer ces monastères en

une structure plus familiale. Ils préviennent les moines des dangers qui attendent leur communauté s'ils poursuivent certaines pratiques, comme la mise de toutes leurs possessions en commun ou si les liens familiaux et de dépendances sont maintenus suite à la conversion. Ils sont prévenus des risques que représente le fait d'avoir un abbé continuant ses activités aristocratiques et sur la possibilité que la communauté s'affaiblisse à cause de moines fugitifs.

La *regula* reste tout de même originale puisqu'elle doit se pencher sur des monastères bien particuliers, mais qui prend ses racines dans les siècles précédents. Les villages spirituels se sont formés à la suite du long développement des milieux ruraux, que ce soit dans la structure des habitations paysannes et les rapports de dépendances, mais aussi dans la christianisation des campagnes à l'échelle micro-régionale, avec un fort attachement aux paysages religieux riches en référents culturels et cultuels propres à une localité, ou aux cercles d'amis aristocratiques développant un ascétisme domestique. L'originalité des villages spirituels comme mode de vie monastique venait finalement surtout de leur échelle. Plutôt que la conversion d'une maison et de sa famille, c'était la conversion de villages qui s'opérait afin de se transformer en un établissement présentant des avantages quant à la protection du patrimoine et à l'autonomie d'une communauté dans un contexte où les puissants du royaume, les aristocrates comme les évêques, étaient encouragés à placer sous leur autorité les agglomérations dans leur orbite afin de consolider leur propre statut, leur *dignitas*.

Bibliographie

Sources

Anonyme, *Regula Monastica Communis*. Dans Barlow, Claude, dir. *Iberian Fathers, vol.2* The Catholic University of America Press: Washington, 1969.

Anonyme, *Vita Sancti Fructuosi*, dans Fear, A.T., dir. *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

Braulion de Saragosse, *Vita sancti Aemiliani*, dans Fear, A.T., dir. *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

Isidore de Séville, Lawson CM. *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis De Ecclesiasticis Officiis*. Turnhout: Brepols, 1989.

Paul le Diacre, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, dans Fear, A.T., dir. *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

Tranoy, Alain. *Hydace, Chronique*. Éditions du Cerfs : Paris, 1974.

Vives, José, dir. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Textos vol.1*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Institutio Enrique Flórez: Madrid, 1963.

Valère du Bierzo, *Ordo Querimonie*, dans Henriët, Patrick (coord.). *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021.

Valère du Bierzo, *Replicatio Sermonum*, dans Henriët, Patrick (coord.). *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021.

Valère du Bierzo, *Residuum*, dans Henriët, Patrick (coord.). *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021.

Monographies

Aherne, Consualo Maria, dir. *Valerio of Bierzo*, Washington: Catholic University of America Press, 1949.

Barlow, Claude, dir. *Iberian Fathers, vol.2* The Catholic University of America Press: Washington, 1969.

Beach, Alison et Cochelin, Isabelle (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Bowes, Kim. *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Campos Ruiz J, Roca I. *Reglas Monásticas De La España Visigoda. : Los Tres Libros De Las "Sentencias"*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

Collins, Roger. *Visigothic Spain, 409 – 711*. Oxford, OX, UK; Malden, MA, USA : Blackwell Pub. 2004. p.85

De Vogüé, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, première partie : le monachisme latin. Vol. 11 : La Gaule Franque et l'Espagne wisigothique*. Paris : Cerf, 2007.

Fear, A.T., dir. *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool: Liverpool University Press, 1997.

Henriet, Patrick (coord.). *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021.

King, P.D. *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Christopher Lawson, *Isidore de Séville, De ecclesiasticis officiis*. Turnhout : Brepols, 1989.

Martin, Céline. *La Géographie du Pouvoir dans l'Espagne Visigothique*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du septentrion, 2003.

Salisbury, Joyce. *Iberian popular religion 600 B.C. to 700 A.D.* New York: The Edwin Mellen Press, 1985.

Wickham, Chris. *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford University Press: Oxford, 2005.

Wood, Jamie. *Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden: Brill, 2012.

Chapitres de collectif

Arias, Jorge. « Late antique castros and their spatial milieu in north-western Iberia », dans *Visigothic Symposium 2, Network and Neighbours*, 2017-2018, 1-20

Beach, Alison. Juganaru, Andra. « Double Monastery as a historiographical problem », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 561-578.

Collins, Roger. « Merida and Toledo, 550–585 », dans Edward James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, 1980. 189–219

Diaz, Pablo. « La familia como monasterio : los monasterios dúplices y los familiares en la Hispania de los siglos IV a IX », dans José Ángel García de Cortázar, Ramón Teja (éds),

El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia. Aguilar de Campoo : 2018, 33-58.

Diaz, Pablo. « Regula Communis: Monastic Space and social context », dans Hendrik Dey, Elizabeth Fentress, (éds), *Western Monasticism Ante Litteram, the Spaces of Monastic Observance In Late Antiquity And Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2011, 117-135.

Diaz, Pablo. « Sociability and sense of belonging: community interaction in the work of Valerius of Bierzo », *Visigothic Symposium 3*, 2018-2019. 112-129.

Diaz, Pablo. « Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century) », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 195-212.

Diaz, Pablo. « Visigothic Monasticism, Written Sources and Everyday Life », dans Olivier Delouis, Maria Mossakowska-Gaubert, (éds.) *La vie quotidienne des moines en occident et en orient (IVe – Xe siècle), volume 1 : L'état des sources*. Éditions IFAO : Le Caire, 2015, 337-355.

Diaz, Pablo. Menéndez-Bueyes, Luis. « Gallaecia in late antiquity, The suevic kingdom and the rise of local powers », dans James d'Emilio (dir), *Culture and society in medieval Galicia, Cultural Crossroads at the edge of Europe*, Brill: Leiden, Boston, 2015. 146-175.

Diem, Albrecht. Rousseau, Philip. « Monastic Rules (Fourth to Ninth Century) », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 162-194.

Gallon, Florian. « Érémitisme et monachisme dans l'œuvre de Valère du Bierzo : modèles, idéaux et pratiques », dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*, Paris : Les belles lettres, 2021, LIII-LXXXXII.

Garcia-Quintela, Marco. Pardo, José C. Sánchez. « Landscape, christianisation and social power in late Antique and early medieval Galicia », dans Gian Franco Chiai (éditeur) *Sacred Landscapes in Antiquity : Creation, Manipulation, Transformation* (Oxbow books: Y, 2020), 179-193.

Guirado, Alfonso Vigil-Escalera. Quirós Castillo, Juan Antonio. « Early Medieval rural Societies in north-west Spain », dans J. Escalona, A. Reynolds (eds.) *Scale et Scale change in early middle ages*. Brepols: Turnhout, 2011. 33-60.

Helvétius, Anne-Marie. « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c.750 », dans Alison Beach et Isabelle Cochelin, (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 40-72.

Henriët, Patrick. « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VIIe siècle », dans Bozoky, Edina

(dir.) *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident: Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*, 11-14 septembre 2008. Turnout : Brepols, 2012, 93-109.

Jiménez, Javier Martínez. « Crisis or Crises? The End of Roman Towns in Iberia, Between the Late Roman and the Early Umayyad Periods », dans Elsbeth M. van der Wilt, Javier Martínez Jiménez (éds), *Tough Times: The Archaeology of Crisis and Recovery*. Archaeopress: Oxford, 2013, 77-90.

Martin, Céline. « Introduction historique au corpus de Valère du Bierzo », dans Henriët (coord.), *Valère du Bierzo, écrits autobiographiques et visions de l'au-delà*. Paris : Les belles lettres, 2021, XXIX-LI.

Martin, Céline. « Valerius et l'Ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VIIe siècle », dans François Bougard, Régine Le Jan et Thomas Lienhard (éds.), *Compétition et Sacré au Haut Moyen-Âge : entre médiation et exclusion*. Brepols : Turnhout, 2015. 67-84.

Martínez Tejera, Artemio. « Monasticism in Late Antique Iberia: It's origins and influence », *Visigothic Symposium 2*, 2017-2018, 176-194.

Pachá, Paulo. « Law, Networks of Power and Integration: The Production Process of the *Liber Iudiciorum* », dans *Visigothic Symposium 1: Identity and Law*, 2017. 169-193.

Pardo, José Carlos Sánchez. « Late Antique Atlantic contacts: the case of Galicia », dans Maria Duggan, Sam Turner et Mark Jackson (éds), *Ceramics and Atlantic Connections: Late roman and early Medieval imported pottery on the Atlantic seaboard*. Archeopress: Oxford, 2020. 94-107

Pettiau, Hérold. « La Vie de saint Fructueux de Braga quelques aspects de la relation entre l'ascète et la société en Espagne wisigothique », dans Louis Lemoine, Bernard Merdrignac, (dir.) *Corona Monastica*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2004, 51-63.

Wood, Jamie. « Monastic space as educative space in visigothic Iberia », dans *Visigothic Symposium 2, Network and Neighbours*, 2017-2018, 79-98.

Articles de périodique

Addison, David. « Property and 'publicness': bishops and lay-founded churches in post-Roman Hispania », dans *Early Medieval Europe*, vol. 28, n. 2, 2020, 175-196

Castellanos, Santiago. « The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen », *Journal of Early Christian Studies*, Volume 11, Number 3, Fall 2003, 387-419

Castellanos, Santiago. Viso, Iñaki Martín. « Local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500 – 1000) », *Early Medieval Europe*, 2005, vol. 13, num. 1, 1-42.

Chavarria Arnau, Alexandra. « Churches and aristocracies in seventh-century Spain: some thoughts on the debate on Visigothic churches », *Early Medieval Europe* 2010 vol. 18, num. 2, 1-15.

Fernández, Damián. « Property, Social Status and Church Building », *dans Journal of Late Antiquity*, vol.9 n. 2, 2016, 512-541.

Fernández Ochoa, Carmen. « Las formas de ocupación rural en Hispania. Entre la terminología y la praxis arqueológica », *CuPAUAM*, vol. 40, 2014, 111-136.

López Quiroga, Jorge. « Late antique and early medieval rupestrian monasticism in the Iberian Peninsula: Landscape and material contexts of the rupestrian settlements », *Hortus Artium Mediaevalium*, vol. 23, num. 2, 2017, 77-95.

Martinez Cortizas, T. Mighall, X. Pontevedra Pombal, J.C. Novoa Munfoz, E. Peiteado Varelal and R. Pifneiro Rebolol, « Linking changes in atmospheric dust deposition, vegetation change and human activities in northwest Spain during the last 5300 years », *dans The Holocene*, 2005, vol.15, num.5, 698-706.

Pardo, José Carlos Sánchez. « Power and rural landscapes in early medieval Galicia (400-900 AD): Towards a re-incorporation of the archeology into the historical narrative », *Early Medieval Europe*, 2013, vol. 21, num.2, 140–168.

Pardo, José Carlos Sánchez. García-Quintela, Marco. « Ecclesiastical Landscapes in early Medieval Galicia: Physical and Symbolic Transformations », *dans José C. Sánchez-Pardo, Emmet H. Marron, Maria Crîngaci Țiplic (éditeurs), Ecclesiastical Landscapes in Medieval Europe: An Archaeological Perspective*. Archeopress: Oxford, 2020, 182-196.

Annexe 1 : Étude des pollens et de la pollution atmosphérique dans la tourbière de Pena da Cadela²⁸²

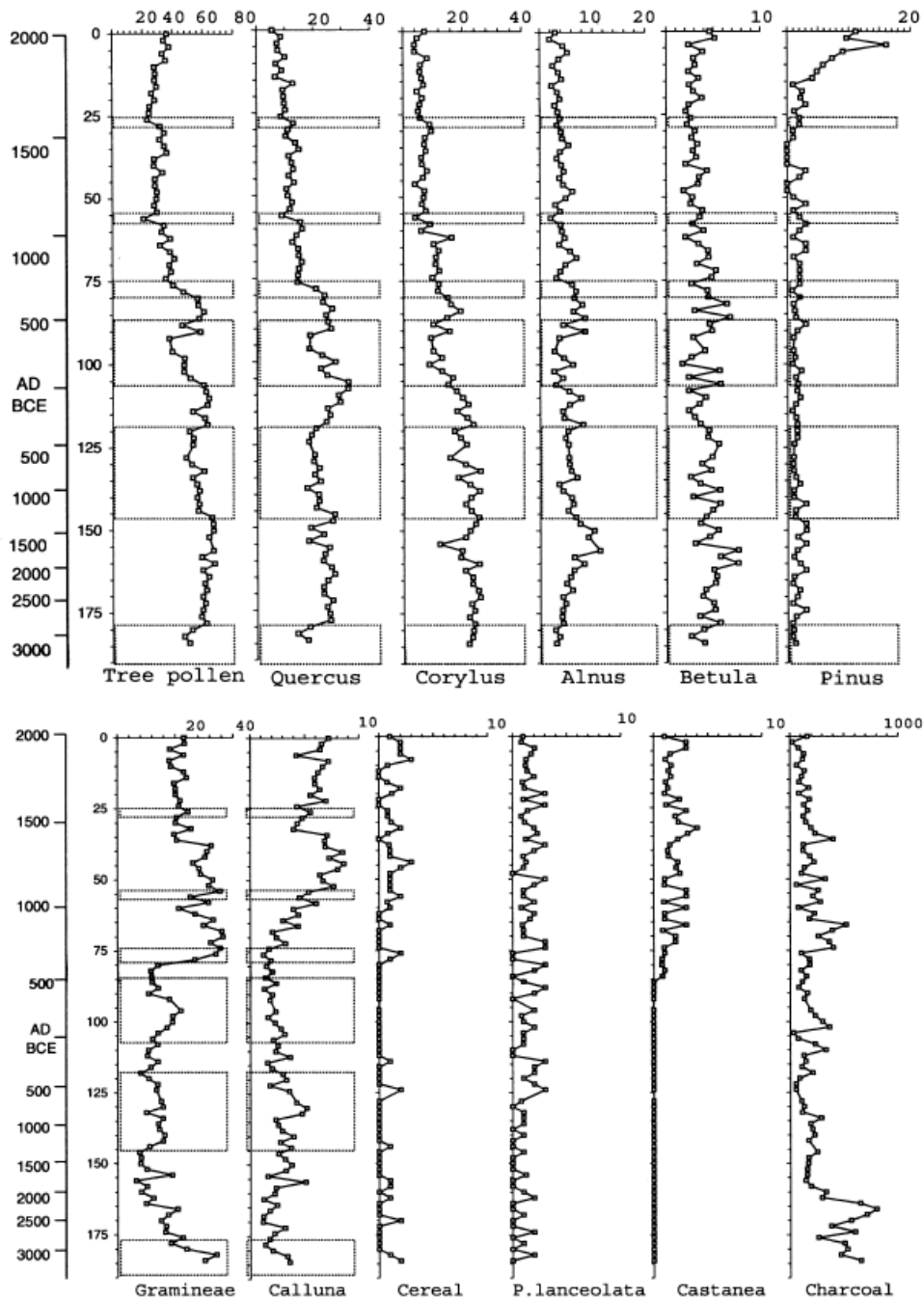
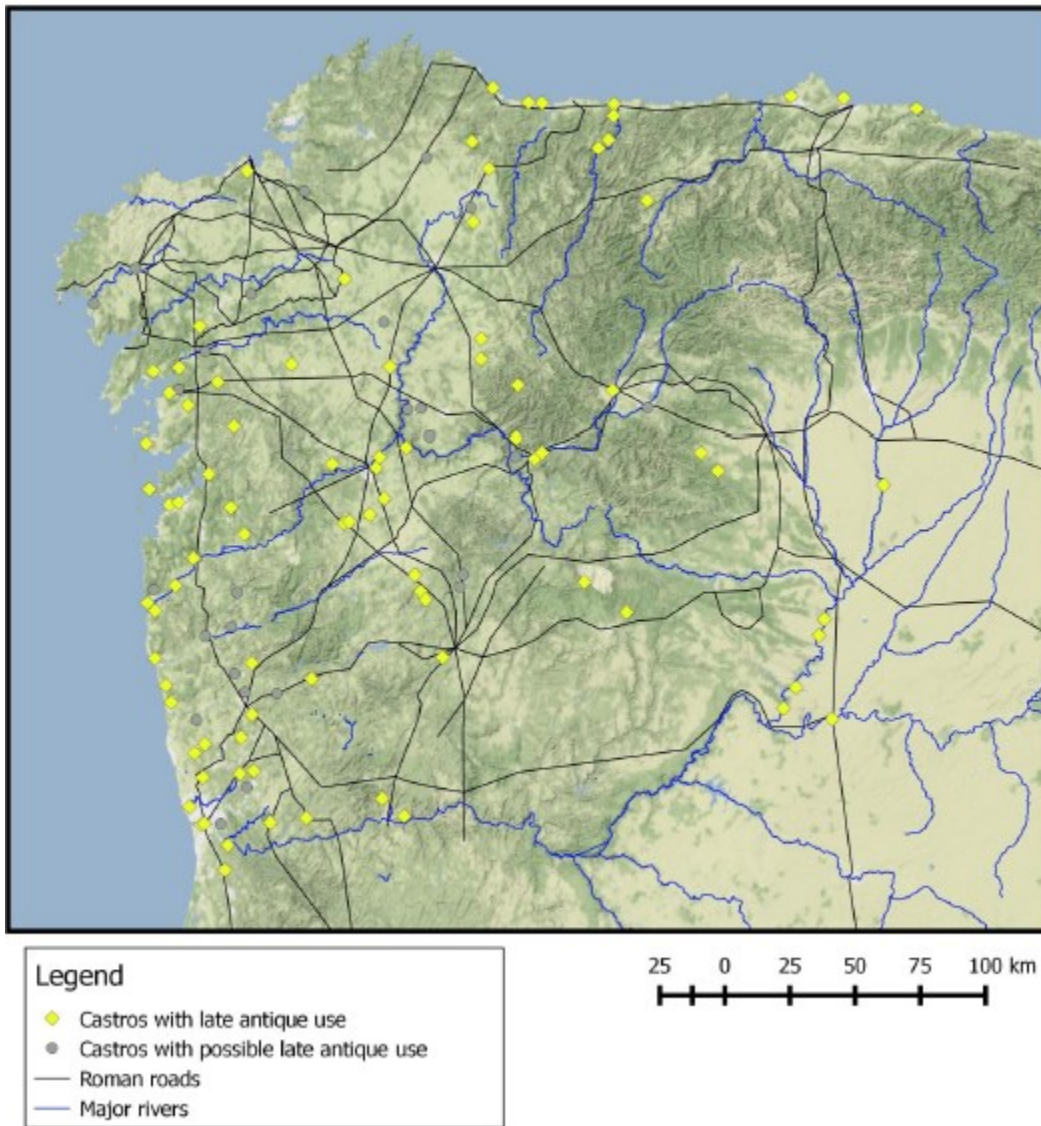


Figure 3 Selected pollen types profiles of the Pena da Cadela bog. Pollen data are shown as percentages of total land pollen; charcoal is expressed as cm^2/cm^3

²⁸² Martinez Cortizas, T. Mighall, X. Pontevedra Pombal, J.C. Novoa Munfoz, E. Peiteado Varelal and R. Pifneiro Rebolol, « Linking changes in atmospheric dust deposition, vegetation change and human activities in northwest Spain during the last 5300 years », dans *The Holocene* vol.15, num.5 (2005), 702.

Castros and Communication Routes



²⁸³ Arias, « Late antique castros and their spatial milieu in north-western Iberia », 6.

Annexe 3 : Le martyr de *Santa Mariña de Augas Santas* dans le paysage²⁸⁴



Figure 6. General view of Augas Santas parish territory (above), and images of the "Forno da Santa" and "Pioucas de Santa Mariña" (below).

²⁸⁴ Pardo, García Quintela, « Ecclesiastical Landscapes in early Medieval Galicia: Physical and Symbolic Transformations », 191.