

Council of Europe
Conseil de l'Europe



PUBDGIV034



Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne

Exemplaire à conserver

Patrimoine culturel, n° 20

Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne

Colloque organisé
par le Centre italien d'études compostellanes
et par l'université de la Tuscia, Viterbe
en collaboration avec le Conseil de l'Europe

Viterbe (Italie), 28 septembre-1^{er} octobre 1989

Patrimoine culturel, n° 20

Les éditions du Conseil de l'Europe, 1992

Strasbourg, Conseil de l'Europe, Service de l'édition et de la documentation
ISBN 92-871-1956-2
© Conseil de l'Europe, 1992
Imprimé en Belgique

S O M M A I R E

	<u>Page</u>
MESSAGE DU CHEF DE LA DIVISION POUR LA CONSERVATION INTEGREE DU PATRIMOINE HISTORIQUE AU NOM DU SECRETAIRE GENERAL DU CONSEIL DE L'EUROPE.....	1
COMMUNICATIONS	
- Interprétations du pèlerinage jacobéen par Manuel C. DIAZ Y DIAZ (Espagne).....	3
- Spiritualité nouvelle ou mécanisme religieux à la fin du Moyen Age? Le "pèlerinage spirituel" par Klaus HERBERS (Allemagne).....	8
- Pour un itinéraire herméneutique de l'image à la métaphore: réflexions sur le cinquième livre du Codex Calixtinus par Aurelio RIZZACASA (Italie).....	18
- L'ombre d'Erasme sur Bartolomeo Fontana, pèlerin de la Renaissance par Antonietta FUCELLI (Italie).....	25
- Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle: ordre du discours et procédés rhétoriques par Michèle GUÉRET-LAFERTÉ (Italie).....	30
- Le devenir d'un itinéraire pèlerin médiéval - Les chemins de Saint-Jacques, traces et tracés pour le XXIe siècle par Albert d'HAENENS (Belgique).....	39
- Le pèlerinage de Saint-Jacques à l'aube des lumières entre sarcasme et dévotion par Giovanna SCALIA (Italie).....	42
- Indumenta Peregrinorum - L'équipement du pèlerin jusqu'au XIXe siècle par Robert PLÖTZ (Allemagne).....	46
- Coordonnées topographiques et figuratives de la dévotion à Saint-Jacques: une première contribution par Lucia GAI (Italie).....	55
- Le coq, symbole de Saint Jacques par Francisco PUY (Espagne).....	61
- L'image de Saint Jacques à l'époque de l'archevêque compostellan Béranger de Landore (1317-1330) par Serafin MORALEJO (Espagne).....	67
- Les influences jacobéennes dans la légende de Roch de Montpellier, saint pèlerin par Marco PICCAT (Italie).....	72

- L'ordre et le pèlerinage de Saint Jacques par Derek W. LOMAX (Royaume-Uni).....	77
- L'ordre des Antonins et les chemins de Saint-Jacques par René de la COSTE-MESSELIÈRE et G. ALLAIN-LAUNAY (France)..	82
- Projet de reconstitution des instruments du portail de la gloire par Carlos VILLANUEVA (Espagne).....	84
- Notes sur le "Chant du grand voyage des pèlerins de Saint-Jacques" par Jochen RÖSSLER (Italie).....	89
- Les croix de Domenico Laffi par Anna Sulai CAPPONI (Italie).....	96
- Récits oraux, récits écrits du chemin de Saint-Jacques par Hortensia VIÑES (Espagne).....	100
- Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle en Champagne du Centre: XIIIe-XIVe siècle par Bruno DECROCK (France).....	105
- Les influences culturelles du pèlerinage à Saint-Jacques-de- Compostelle en Scandinavie et dans les Pays Baltes par Christian KRÖTZL (Finlande).....	116
- Alessandria della Paglia et San Giacomo della Vittoria par Clementina Sarah LAGUZZI (Italie).....	121
- Note sur le culte de Saint Jacques à Trieste par Francisca CRUZ ROSON (Italie).....	125
- Parme et le chemin de Saint-Jacques - La "Società di San Giacomo di Galizia" par Gabriele NORI (Italie).....	128
- Les récits de voyage en tant que principale motivation des pèlerinages italiens vers Saint-Jacques-de-Compostelle par Paolo G. CAUCCI von SAUCKEN (Italie).....	132

ANNEXE

Liste des participants.....	139
-----------------------------	-----

OUVERTURE DU COLLOQUE AU PALAIS DES PAPES

**MESSAGE DU CHEF DE LA DIVISION POUR LA CONSERVATION
INTEGREE DU PATRIMOINE HISTORIQUE
AU NOM DU SECRETAIRE GENERAL DU CONSEIL DE L'EUROPE**

Le Secrétaire Général du Conseil de l'Europe, Madame Catherine LALUMIERE, m'a chargé de vous transmettre ses salutations personnelles, au moment de l'ouverture de ce colloque "Traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne", qui s'inscrit dans le cadre de l'action entreprise par le Conseil de l'Europe pour revitaliser les Chemins de Saint-Jacques en tant qu'itinéraire culturel européen. Madame LALUMIERE m'a chargé également de transmettre ses remerciements personnels à l'Université de la Tuscia et au Centre Italien d'Etudes Compostellanes, de l'Université de Perugia, pour l'organisation de ce colloque.

Que soient également remerciées l'Ambassade d'Espagne à Rome, la Commune et l'Ente Provinciale del Turismo de cette ville de Viterbo et l'Université de Perugia qui ont voulu nous offrir leur collaboration, ainsi que tous ceux qui ont contribué à l'organisation et au bon déroulement de notre colloque. Un colloque dont je me plais à souligner l'importance et l'opportunité.

Importance, car il constitue - après celui que nous avons tenu à Bamberg en septembre dernier et celui que l'on tiendra à Porto en novembre prochain sur les chemins portugais - un pas en avant dans la tâche que nous nous sommes imposée de faire progresser les travaux d'identification des Chemins de Saint-Jacques sur l'ensemble du territoire européen, afin de rendre à ces chemins leur dimension réelle. Le fait même que ce colloque se tienne sur le territoire italien, dans cette ville de Viterbo située sur la Via Francigena, est déjà très éloquent.

Opportunité, car le thème même du colloque et de la table ronde, qui est prévue au programme, nous permettra de faire un bilan et de réfléchir ensemble sur l'avenir de notre action commune.

La déclaration de Saint-Jacques, du 23 octobre 1987, lançait en Europe ce mouvement pour revitaliser les Chemins de Saint-Jacques en tant qu'itinéraire culturel européen. Les objectifs, vous les connaissez déjà : identifier les Chemins de Saint-Jacques sur l'ensemble du territoire européen, les baliser avec un emblème commun et coordonner, avec l'ensemble des autorités de nos 23 Etats membres, des actions pour la restauration du patrimoine architectural situé aux abords de ces chemins, d'animation culturelle, de stimulation de la création, d'incitation aux citoyens européens et notamment aux jeunes, à parcourir à nouveau ces Chemins avec un esprit d'ouverture et d'avenir, en somme de lancer un mouvement susceptible d'avoir un effet multiplicateur dans la société de notre temps.

Depuis lors, nous avons parcouru ensemble un long chemin sur les routes jacquaires. Notre action s'est élargie à de nouveaux horizons géographiques pour arriver, comme arrivaient les Chemins de Saint-Jacques, à tous les points de l'Europe : des pays scandinaves jusqu'à l'Italie et la Grèce - dont je salue parmi nous, pour la première fois, un représentant -, des pays slaves et saxons jusqu'aux

Iles Britanniques et l'Islande. De ce que nous appelons aujourd'hui les pays de l'Est et de l'Ouest de l'Europe, jusqu'à retrouver dans toute son envergure la Via Santi Iacobi qui menait les pèlerins jusqu'à Compostelle.

C'est l'action concertée des différents partenaires, que ce soit au niveau des autorités nationales, régionales ou locales, au niveau des institutions universitaires et des centres de recherche ou encore des associations, qui a élargi l'horizon jacquaire en Europe. Chacun de ces partenaires a certes sa propre perspective et occupe un espace qui lui appartient. Mais agissant d'un commun accord, ils ont conféré aux Chemins de Saint-Jacques un essor nouveau dans notre temps et dans notre société. Leur présence dans les mass media et dans l'opinion publique atteint des niveaux que nous ne pouvions pas imaginer quelques années plus tôt. Il semble que la dynamique soit lancée et que l'effet multiplicateur commence à jouer son rôle. Il nous appartient maintenant de le rendre fructueux.

L'énumération des actions entreprises au cours des dernières années est trop longue pour l'évoquer ici. Nous aurons largement l'occasion de le faire tout au long du colloque et de la table ronde. J'aimerais néanmoins mentionner la création, par les gouvernements français et espagnol, d'une fondation à vocation européenne, bien dotée sur le plan financier, qui vient s'intégrer aux travaux de revitalisation des chemins de Saint-Jacques avec des perspectives spécifiques et dont je salue ici les représentants.

Sur un autre plan, comment ne pas évoquer ici la visite de S.S. Le Pape à Saint-Jacques-de-Compostelle et la rencontre qu'il a eue avec cinq cent mille jeunes sur la Montagne de la Joie, il y a à peine six semaines ? Cette rencontre a marqué le point culminant des pèlerinages à Saint-Jacques, depuis le Haut Moyen Age jusqu'à nos jours, et a constitué un de ces moments forts que nous avons parfois la chance de vivre. Cette rencontre nous a donné, en plus, une leçon que nous ne devons pas oublier : l'Eglise, à son plus haut niveau et regardant vers l'avenir, a voulu approfondir la dimension religieuse qui est à l'origine des Chemins de Saint-Jacques, mais qui n'est pas la seule. Comme le Conseil de l'Europe a voulu à son tour, et à travers la coopération intergouvernementale qui lui est propre, développer leur dimension culturelle, avec le même esprit d'ouverture et d'avenir. Je l'ai dit plusieurs fois et je me plais à le répéter : au moment où nous sommes engagés dans le processus de la construction européenne, nous aurions difficilement pu trouver un phénomène plus attaché à l'essence même de l'Europe que nous voulons construire que ce mouvement des pèlerinages à Compostelle.

Au moment où l'Europe est confrontée au défi de son propre avenir, au moment où l'Europe a besoin de renforcer ses racines, d'approfondir son identité, de faire valoir son vécu commun pour retrouver l'ensemble des principes et des valeurs qui constituent sa force spirituelle, les Chemins de Saint-Jacques nous transmettent un message que nous nous devons de relever, un message d'ouverture envers les autres, de convivialité et de tolérance, de solidarité et d'humanisme, en somme une disposition pour entreprendre l'effort personnel et collectif qu'exige notre idéal commun : celui de construire une Europe qui sera certes politique ; qui sera nécessairement économique, mais qui devra être, avant tout, une Europe unie, libre, juste et solidaire. Et dans cette perspective, nous sommes persuadés que parcourir à nouveau les Chemins de Saint-Jacques peut être aussi une façon profonde de vivre l'Europe de l'avenir.

INTERPRETATIONS DU PELERINAGE JACOBÉEN

par Manuel C. DIAZ Y DIAZ (Espagne)

Toutes les sources qui, au XII^e siècle, nous renseignent sur le pèlerinage à Saint-Jacques ont soin de parler des multitudes et des peuples qui s'acheminent vers l'Occident. Pour mieux décrire ces gens, elles se valent toujours d'une ressource littéraire: le topos, ou lieu commun, en provenance des quatre points cardinaux. Parfois, ces sources arrivent même à énoncer les noms des divers peuples en suivant le mécanisme de l'énumération géographique, peut-être à partir de cartes ou de descriptions plus ou moins littéraires. De cette façon, et par ces divers biais, on veut établir que tous les peuples, races et conditions sont présents tant sur les chemins jacobéens qu'à Compostelle même. Cette affirmation, pour hyperbolique qu'elle se montre à nos yeux, nous révèle l'étendue et la densité de la dévotion envers saint Jacques, au point d'expliquer ces mouvements de masses - par rapport à la population de l'époque - qui caractérisent pendant deux ou trois siècles le culte sépulcral galicien.

Or, la dévotion jacobite ne s'épuise pas dans le fait du pèlerinage, ni celui-ci ne consiste en la simple pratique du chemin. Plus que les autres cultes, celui de saint Jacques ne reste pas limité aux faits de dévotion individuelle, ou du culte public. Cette dévotion a été mise en rapport depuis les premiers temps avec l'exigence d'une conversion (comme c'était le cas d'ailleurs de tous les grands pèlerinages depuis la plus haute antiquité). Le changement des moeurs et d'attitude qu'entraîne par soi-même la conversion, doit être réalisé en profondeur par le dévot tant sur le plan personnel que social. Il faudrait même dire que certains aspects sociaux de la conversion deviennent de plus en plus importants au XII^e siècle, comme un des fruits de la réforme essayée dans l'Eglise par l'effort de la Papauté et des groupes religieux liés à une moralité stricte.

Le pèlerinage à Compostelle éveilla beaucoup d'intérêts tant ecclésiastiques que privés. Il était l'objet d'une propagande intense faite d'abord par les anciens pèlerins eux-mêmes, dont l'exemple et l'expérience se prouvaient particulièrement instructives, mais aussi par le clergé, surtout des moines ou chanoines, desquels on attendait une plus grande observance, ainsi que par certains pouvoirs séculiers qui avaient découvert l'importance tant économique que politique de ces mouvements. Mieux que nulle part ce fut dans l'église compostellane qu'on se rendit compte des bénéfices du pèlerinage, et où lentement mais continuellement on prendra des mesures, parfois timides, parfois résolues, en faveur des pèlerins. Parmi ces mesures, on doit compter sur un programme d'édification et d'accueil orienté vers la liturgie locale, fastueuse, et vers l'illustration des pèlerins sur deux plans, celui de l'information sur l'importance du culte et de la dévotion de saint Jacques par rapport à d'autres saints, ce qui justifiait leur voyage, et celui de la prédication et les explications en vue de leur conversion morale (qui en serait le succès ultime).

Heureusement, on possède un livre où, vers le début de la seconde moitié du XII^e siècle, on a organisé un ensemble de textes relatifs à saint Jacques, aux pèlerins, et au pèlerinage. Cette compilation littéraire, dite Liber sancti Iacobi, dont l'exemplaire le plus complet et le plus ancien se garde toujours aux Archives Capitulaires de Saint-Jacques, nous procure une bonne série de textes

dont quelques-uns ont été rédigés exprès en l'honneur de l'apôtre, alors que d'autres ne sont que des adaptations, parfois maladroitement, des pièces authentiques des grands écrivains ecclésiastiques, tels qu'Augustin, Jérôme, Bède ou Venance Fortunat parmi les anciens, ou Fulbert de Chartres parmi les modernes. Des pièces originaires de Compostelle (et leur nombre est important), il y en a deux qu'on désigne comme des sermons (d'après le nom que leur donna le compilateur, même si le deuxième constitue un véritable traité et par sa longueur et par sa disposition). Ils reflètent tous deux les idées que du pèlerinage (non pas une simple pérégrination, mais un chemin accompagné d'une véritable transformation, un processus plutôt spirituel que physique) se faisaient les théologiens de l'époque. Ces sermons ont été préparés, dit-on, pour servir de lecture aux moines ou au clergé dans les deux grandes fêtes jacobites: l'un, pour le 25 juillet, jour de la passion de l'apôtre, qui est la commémoration unique dans la liturgie romaine (sermon appelé Adest nobis); et l'autre, pour le 30 décembre, fête dite de la translation de saint Jacques en Galice, en fait commémoration résiduelle de la fête unique dédiée à l'apôtre Jacques dans la vieille liturgie hispanique (sermon Veneranda dies, puissante synthèse de toute la littérature jacobéenne du XIIe siècle). Ces deux écrits, composés à mon avis vers l'an 1150, mais produits de deux auteurs différents, cherchent chacun de son côté à présenter une esquisse de l'interprétation théologique du pèlerinage. Il va de soi que la méthode exigeait d'abord une explication morale, pour arriver ensuite à une élucidation allégorique qui seule permettrait d'en tirer des conclusions valables pour la construction totale envisagée. Ce sont les ressources et les procédés utilisés par ces auteurs en vue de l'interprétation théologique de la dévotion et du culte de l'apôtre qui nous occuperont ici.

Au moins trois points de départ sont fondamentaux pour instituer la théorie allégorique et morale du pèlerinage. D'abord, le culte même de saint Jacques; ensuite, le fait du voyage, enfin, les symboles que revêtent les pèlerins.

Saint Jacques est célébré par son élection comme apôtre et comme martyr, et par le fait fondamental de sa translation en Galice. Son élection par le Christ suppose pour les fidèles, puisqu'il avait quitté volontiers son travail, ses biens et ses parents, une renonciation volontaire et définitive au péché et la persévérance outrée dans les bonnes oeuvres: c'est le premier exemple pour le fidèle dévot. Comme martyr l'apôtre doit être vu comme un juste (ici joue son rôle une ancienne confusion de saint Jacques le Majeur avec son homonyme l'apôtre saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem et cousin du Seigneur, couramment appelé Jacques le Juste). Or, du juste disaient les Ecritures qu'il fleurit comme l'iris et verdoye comme la palme. Cela signifie allégoriquement que saint Jacques se montre orné de tous les mérites des oeuvres de salut, et que comme le palmier il s'élève jusqu'aux hauteurs célestes du paradis, car, ayant surmonté les supplices infligés à son corps, il a déjà obtenu (le premier du collègue apostolique) la palme de la victoire. D'autre part, saint Jacques, dont le corps a été transféré par ses disciples de Jérusalem en Galice, est venu ici pour libérer ses dévots du gosier du démon et pour les protéger sous son patronage. Le pèlerin, donc, se trouve sur la voie d'un progrès qui lui permettra d'accéder au royaume célestial, assuré désormais par la protection d'un saint qui a déjà mérité et atteint un poste singulier à la droite du Seigneur. Il manque seulement au bon pèlerin d'imiter son patron par l'exercice héroïque des vertus. Un des moyens essentiels pour atteindre ce but, et le plus en accord avec la figure de saint Jacques (lui aussi voyageur par les chemins de l'Occident), est certainement celui de faire le chemin.

Le chemin est nommé via peregrinalis. Il importe peu que celle-ci soit par elle-même une voie étroite, car seules les voies difficiles peuvent finalement conduire à la vie éternelle. Cette voie permet aux pèlerins d'obtenir pas mal d'effets spirituels, dont les uns contribuent à la maîtrise de leur corps, les autres à leur progrès spirituel. En effet, le voyage provoque, à travers le contrôle du corps et des passions corporelles (du ventre par la réduction des mets; des plaisirs charnels) ainsi que des autres passions telles que l'avarice, la purification de l'esprit, ce qui entraîne l'humilité et la pauvreté. L'abstinence seule est récompensée. Le bénéfice du chemin est, donc, non seulement le résultat d'un effort corporel pénible, mais aussi de l'expérience intériorisée d'un chemin qu'on parcourt au dedans de soi-même.

Le pèlerinage à Compostelle était marqué par l'utilisation de trois symboles exclusifs: la besace, ou sac de cuir, le bourdon, et la coquille. Le premier, qui comme le bâton était l'objet d'une bénédiction liturgique spéciale avant le départ du pèlerin, était destiné à garder les provisions et l'argent, voire les lettres de recommandation. C'est pour cela qu'il signifie la largesse des aumônes et la mortification de la chair; en fait, sa forme ouverte exprime la disposition du pèlerin à partager ses biens avec les pauvres: en effet, il doit plutôt donner que retenir. Le bourdon était en même temps un appui - "une sorte de troisième pied", nous dit-on -, et une défense contre les loups et les chiens. En tant que troisième appui, il symbolise la foi trinitaire à laquelle doit rester attaché le fidèle; la protection contre les animaux représente aussi la résistance aux aboiements du diable qui incitent le chrétien au péché. C'est un fait bien connu que la coquille, qu'on attachait aux habits en rentrant de Saint-Jacques, servait à prouver la visite au sanctuaire, et la réalisation du pèlerinage. On y voyait dans ses deux valves et ses dix rayons les deux préceptes de la charité qu'on devait pratiquer par l'oeuvre active du croyant; les dix rayons rappellent les efforts réalisés par le pèlerin lui-même, comme s'il s'agissait des oeuvres de sa main, évoquée par les dix doigts. On portait la coquille visiblement pour montrer devant tous les hommes qu'on était prêt à porter le joug du Christ et à obéir à ses préceptes. Peut-être a-t-on tiré de cette interprétation une nouvelle signification applicable à l'iconographie du bon pèlerin jacquaire: la coquille sur les habits est une sorte de confirmation de sa volonté de sainteté, du renouveau de son âme, et de son exemple vivant pour ses contemporains et compatriotes.

De cette façon si compliquée, les prédicateurs s'étaient soigneusement occupés à transformer le pèlerinage physique en un projet spirituel qui visait à la conversion du pèlerin, tenu à tout prix à en profiter pour revêtir l'homme nouveau, par la maîtrise de son corps, par l'acquisition d'un esprit de générosité et de charité envers le prochain, et par l'adoption d'une vie orientée vers le service du Christ.

Il y a plus. Le sermon Adest nobis nous propose une explication toute nouvelle de l'afflux des pèlerins à Compostelle. Saint Jacques est le grain de froment qui a produit la récolte des multitudes qui arrivent en Galice. Il a été transporté de Jérusalem à Compostelle pour présider aux pèlerins qui se rassemblent autour de son sépulcre pour lui donner la gloire de leur dévotion et leur culte, en lui offrant dans la basilique compostellane les fruits de leur pénitence, obtenue tout au long du chemin par les injures corporelles, et par les peines innombrables de tout ordre qu'ils ont dû pâtir

pendant de lourdes et longues journées. L'apôtre peut recueillir ces grands fruits et en augmenter sa gloire, puisque ses dévots pèlerins se sont réunis à Compostelle au coeur pur, leur vie remplie de bonnes oeuvres. Ainsi la conversion des pèlerins agrandit la gloire de saint Jacques, qui obtient par eux une récompense nouvelle dans le royaume des bienheureux. Son patronage est donc plus efficace que celui d'autres saints, qui ne jouissent pas de la proximité et de l'amitié personnelle du Christ, qui de son vivant avait considéré saint Jacques un des trois apôtres préférés, et qui l'avait honoré après sa mort en faisant de lui le premier à obtenir le grand prix, la couronne du martyr qui le consacrait définitivement comme le grand favori.

Le chemin du pèlerinage compostellan est bel et bien la voie pénitentielle par excellence, ouverte aux pécheurs qui par la médiation de saint Jacques recevront le pardon et les moyens d'obtenir leur salut. Il ne s'agit pas d'un simple chemin dévotionnel, mais d'une possibilité exceptionnelle pour une vraie et véritable conversion; car celle-ci restera toujours attachée pour les pèlerins aux souvenirs et aux vœux et résultats du pèlerinage.

Le sens caché des actes et des symboles de l'authentique et profonde dévotion à ce grand apôtre nous apparaît donc sous une nouvelle lumière d'après les interprétations allégoriques de l'époque. Et les conséquences spirituelles du pèlerinage deviennent encore pour les fidèles du XIIe siècle plus claires, vu qu'on leur présente le chemin de Saint-Jacques comme le moyen le plus exigeant mais aussi le plus fructueux pour leur conversion et leur salut.

Mais il ne faut pas se tromper à propos des objectifs du pèlerinage signalés. C'est un fait curieux que petit à petit on profitera du pèlerinage pour des propos sociaux. En effet, en même temps que la dévotion jacobite, et son fruit le plus éclatant, le pèlerinage à Compostelle, sont utilisés en vue de la conversion personnelle, et rendus intéressants par cela, les risques mêmes du long voyage et la bonne disposition initiale des pèlerins ouvrait de nouvelles possibilités à l'action sociale du pèlerinage. On a déjà vu que l'abandon des biens, la pauvreté d'esprit étaient des exigences liées aux propos fondamentaux des pèlerins. Or, depuis le moment du départ, on va leur demander qu'ils prennent des mesures préalables et définitives. Le pèlerin doit régler ses comptes, pardonner le cas échéant ses débiteurs, et mettre en ordre et en paix sa famille, ses voisins, ses dépendants qui restent sur place. Mais ce qui plus est, il doit distribuer ses biens superflus entre les pauvres; se faire pardonner par tous ceux qui ont souffert ses injustices; promettre enfin qu'il agira avec plus de largesse, plus de justice, plus de charité dès son retour de Compostelle. C'est ainsi que le chemin de Saint-Jacques pouvait devenir un des moyens les plus efficaces pour la réforme chrétienne de la société.

Les allégories du pèlerinage jacobite ne sauraient vraiment rester limitées aux exercices des prédicateurs, qui cherchaient d'autre part une occasion de démontrer la solidité de leurs connaissances théologiques ou morales, voire bibliques et exégétiques. Elles visent, au moins du point de vue de certains auteurs, à procurer des conséquences sociales et personnelles de longue haleine, difficiles à obtenir par d'autres moyens. C'est le fait global du pèlerinage, depuis la décision intime de quitter son pays, sa famille, ses biens - à l'exemple de Jacques, suivant les pas d'autres pèlerins bibliques, Abraham, Jacob, mais surtout le peuple d'Israël -,

jusqu'aux journées fatigantes du chemin, l'arrivée pleine de joie à Compostelle, et le retour chez lui, c'est ce fait extraordinaire et homogène qui transforme le voyageur en pèlerin, en faisant de lui un vrai chrétien. Car revêtir l'homme nouveau est bien l'objectif envisagé par le pèlerin de saint Jacques, l'apôtre de Galice enseveli à Compostelle.

SPIRITUALITE NOUVELLE OU MECANISME RELIGIEUX A LA FIN
DU MOYEN AGE? LE "PELERINAGE SPIRITUEL"

par Klaus HERBERS (Allemagne)

Lucien Febvre caractérisait le Bas Moyen Age, et spécialement les dernières années avant la Réforme, avec une formule devenue classique: "un immense appétit du divin" (1). De multiples formes existaient pour satisfaire cet appétit. Les pèlerinages, qui atteignaient une importance de plus en plus grande pendant le Bas Moyen Age, étaient une expression manifeste de cette spiritualité (2). La tendance de créer de nouveaux centres de pèlerinage et de poursuivre et même intensifier les cultes traditionnels suscitait également des formes nouvelles pour réaliser les vœux pieux. Pour les fidèles du Moyen Age, il y avait de nombreuses raisons pour lesquelles ils ne pouvaient pas ou ils ne voulaient pas entreprendre un pèlerinage selon la forme habituelle. Si, par exemple, on ne pouvait pas partir vers des lieux lointains comme Jérusalem ou Saint-Jacques-de-Compostelle, on commençait alors à chercher des possibilités pour pouvoir participer à toutes les grâces de ces pèlerinages. La conception du "pèlerinage spirituel", qui pouvait substituer un long voyage, était diffusée surtout au XVe siècle, et peut démontrer plusieurs aspects très différents de la piété et spiritualité de ce temps. Sans entrer trop dans la discussion générale, je voudrais présenter trois exemples, tous de l'Allemagne du Sud, et écrits entre 1490 et 1500, pour montrer quelques différences de conception et quelques tendances de cette époque. Il s'agit des oeuvres de Geiler von Kaysersberg de Strasbourg, de Felix Fabri d'Ulm et d'un certain prêtre anonyme, peut-être de Ravensburg.

(1) L. Febvre, Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme, in: Revue historique 161 (1929) p. 1-73, p. 39.

(2) Cf. pour la spiritualité à la fin du XVe siècle: B. Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) p. 6-31; P. Blickle, Die Reformation im Reich (Stuttgart 1982) p. 18-36. Pour les questions de méthode: H. Molitor, Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, Festgabe für E.W. Zeeden (Münster 1976) p. 1-20 et B. Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 77 (1977) p. 464-497. - La bibliographie concernant les pèlerinages en général et surtout celui de Saint-Jacques se trouve dans les actes du Congrès de Schney: Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle (Conseil de l'Europe, Rapports et études n° 16, Strasbourg 1989) et: Europäische Wege der Santiago-Pilgerfahrt, ed. R. Plötz (Jakobus-Studien 2, Tübingen 1990) et K. Herbers, Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela (Tübingen 1990).

I.

Commençons par Johannes Geiler von Kaysersberg, né à Schaffhausen en 1445 et mort à Strasbourg en 1510 (3). Son oeuvre concernant les pèlerinages se situe d'une part dans la tradition critiquant les pèlerinages, d'autre part dans le genre littéraire des "pèlerinages spirituels", tel qu'il était conçu par Guillaume de Degulleville dans son "Pèlerinage de la vie humaine" en 1330 (4). Pour Geiler aussi, la vie est un pèlerinage vers la Jérusalem céleste. Dans son oeuvre "Peregrinus" ("Der bilger mit seinen eygenschaften") (5), un cycle de sermons, que Geiler a prêché en 1488 à Augsbourg, il encourage ses lecteurs à entreprendre un pèlerinage intérieur.

Au début de ses réflexions, il n'exclut pas qu'on fasse le pèlerinage réel, mais il rappelle que, selon le mot de Saint-Paul, nous sommes des pèlerins sur terre allant vers l'éternel (6). Pour ce voyage de la vie, des qualités de pèlerin sont nécessaires; comme les pèlerins allant à Saint-Jacques ou à Rome pour obtenir des indulgences, il faut préparer toutes les choses dont on a besoin sur

- (3) Cf. F. Rapp, Geiler de Kaysersberg, in: Dictionnaire de spiritualité 6 (Paris 1969) col. 174-179; id., Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525) (Paris 1974) sp. p. 153-160; H. Kraume, Geiler von Kaysersberg, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon 2 (Berlin-New York 1980) col. 1140-1152.
- (4) Ed. J. Stürzinger, Le pèlerinage de la Vie humaine de Guillaume de Degulleville (London 1893); cf. pour les traductions R. Bergmann, Die Pilgerfahrt zum himmlischen Jerusalem (Wiesbaden 1983) p. 36. En plus Guillaume a écrit "Le pèlerinage de l'âme" et "Le pèlerinage de Jésus Christ" (ed. Stürzinger). Dans la trilogie, le moine cistercien décrit également le pèlerinage à travers le purgatoire, l'enfer et le paradis ainsi que le temps depuis Adam jusqu'à l'Ascension.
- (5) Geiler von Kaysersberg, Der bilger mit seinen eygenschaften, ed. L. Dacheux, Die Ältesten Schriften Geilers von Kaysersberg (Freiburg/Br. 1882, Reprint 1965) p. 229-316; cf. p. XI-XVI pour les différentes éditions de 1494, 1508, 1510, 1512 et 1513 et leur variantes. - Nous nous servons ici de cette forme la plus vieille et renvoyons pour une comparaison des éditions et changements à Dacheux (note 5) et à l'étude de K. Fischer, Das Verhältnis zweier lateinischer Texte Geilers von Kaysersberg zu ihren deutschen Bearbeitungen - der Navicula fatuorum zu Paulis Narrenschiff und des Peregrinus zu Otthers Christenlich bilgerschaft (Diss. Straßburg 1907, Metz 1908).
- (6) Ed. Dacheux (note 5) p. 229.

le chemin (7). Dans le texte qui suit, Geiler décrit toutes les qualités d'un vrai pèlerin en détail pour en déduire les qualités d'un bon chrétien. Il rattache donc son point de départ à une pratique bien connue à l'époque: le pèlerinage. Cette méthode déductive nous permet d'utiliser son livre comme source dans deux aspects: pour la forme et la pratique des pèlerinages concrets ainsi que pour la conception du pèlerinage spirituel (8).

Poursuivons un peu cette juxtaposition: comme le pèlerin, chaque chrétien doit préparer un testament, c'est-à-dire il doit se libérer de ses péchés pour être prêt à mourir à chaque instant (9). Le pèlerin prend aussi congé de sa famille et, de même, chaque chrétien doit prendre congé de ses vices et vivre avec raison et prudence (10).

Geiler nomme tous les ustensiles d'un pèlerin et leur donne une signification spirituelle. Ainsi le sac du pèlerin représente un sac de la foi (11), les souliers les vertus pour aller vers la vie éternelle (12), le chapeau devient le chapeau de la patience (13), le manteau ou la cappe est interprété comme le manteau de l'amour et de l'amitié (14), le bâton comme symbole de l'espérance (15), etc.

Comme le pèlerin ne doit pas prendre trop de choses, Geiler conseille à chaque chrétien de ne pas se charger de trop de choses matérielles (16). Puisque le pèlerin désire une bonne compagnie, il faut chercher la compagnie de Jésus Christ à chaque instant (17). Un vrai pèlerin ne montre pas son argent dans les tavernes à tout le monde; ainsi on doit pas en remonter de ses oeuvres pieuses (18). Un pèlerin supporte qu'on se moque de lui, ce qui nous apprend ainsi de ne pas s'occuper de toute sorte de dérision (19). Le pèlerin ne participe pas à la danse ou d'autres distractions comme on les cultive

(7) Ibidem.

(8) Les gravures en bois méritent comme tout le texte une étude détaillée en ce qui concerne la préparation, le départ et le pèlerinage même du pèlerin à la fin du XVe siècle; les gravures illustrent aussi l'équipement du pèlerin, cf. la contribution de R. Plötz sur les *indumenta* dans ce volume.

(9) Dacheux (note 5) p. 229-233.

(10) Ibidem p. 233-238.

(11) Ibidem p. 238-242.

(12) Ibidem p. 242-245.

(13) Ibidem p. 245-248.

(14) Ibidem p. 248-250.

(15) Ibidem p. 253-255.

(16) Ibidem p. 255-256.

(17) Ibidem p. 256-260.

(18) Ibidem p. 260-266.

(19) Ibidem p. 266-275.

dans les maisons de bain (20). Il ne doit pas non plus se hâter, mais poursuivre son chemin lentement, avec persévérance (21). On demande aussi à un pèlerin d'être modeste et humble dans les tavernes (22) et de penser toujours à sa patrie (23). Même si le pèlerin est pillé, il essaye de terminer son pèlerinage et à la fin de celui-ci, il dépose son bâton et son manteau sur l'autel. De même chaque chrétien dépose à la fin de sa vie son manteau et son bâton, ce qui signifie espérance et foi (24).

Voilà uniquement quelques exemples d'un texte beaucoup plus riche pour saisir la méthode de Geiler, qui interprète la vie chrétienne, telle qu'il la conçoit, comme un pèlerinage. En tant qu'historien, on peut lire ce texte comme un document du rituel d'un pèlerinage au XVe siècle; l'auteur en explique tous les détails. Mais, il s'en sert pour sa catéchèse. C'est le symbolisme du pèlerinage qui lui importe. La forme et pratique religieuse du pèlerinage sont le point de départ pour en tirer une morale plus générale et pour transmettre à son public un sens plus profond de la vie chrétienne. C'est cette forme didactique, très proche de la "catéchèse emblématique", qui rend son apport original et qui explique le succès de ses sermons. Bien sûr, dans d'autres oeuvres, Geiler critique tous les abus du pèlerinage qui existaient au XVe siècle, comme les faux pèlerins ou un culte exagéré des reliques (25). Mais il ne s'arrête pas là. Il connaît la valeur d'un pèlerinage, entrepris dans le vrai sens chrétien; en 1484, il avait fait un pèlerinage dans le Midi de la France (26). Un de ses précurseurs, Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris (27), avait critiqué tous les abus du pèlerinage

(20) Ibidem p. 275-281.

(21) Ibidem p. 282-292.

(22) Ibidem p. 292-298.

(23) Ibidem p. 298-301.

(24) Ibidem p. 301-316.

(25) Cf. par exemple les sermons de Geiler sur le "Narrenschiff" de Sebastian Brant: *Welt Spiegel oder Narrenschiff* (Basel 1574) (édition avec les textes de Brant et les sermons de Geiler; de cette édition a été prise la réimpression de J. Scheible, *Volksprediger, Moralisten und frommer Unsinn. Sebastian Brants Narrenschiff mit Geiler's von Kayserbergs Predigten darüber und Thomas Murner's Schelmenzunft vollst. nach den alten Drucken und ihren bildlichen Darstellung* (Stuttgart 1845), in: *id.*, *Das Kloster* 1, p. 230-814) p. 283, 567 et 588. - Je remercie B. Kayser, qui a mis son mémoire de maîtrise non publié ((Köln 1988) sur quelques aspects de la critique des pèlerinages au Bas Moyen Age à ma disposition.

(26) Kraume, Geiler (note 3) col. 1141.

(27) Cf. l'aperçu biographique de G. H. M. P. Meyjes, Johannes Gerson, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* 4, *Mittelalter II*, ed. M. Greschat (Köln-Stuttgart-Berlin 1983) p. 267-285 et Ch. Burger, Gerson, Johannes, in: *Theologische Realenzyklopädie* 12 (Berlin-New York 1984) p. 532-538.

et interprété sa propre vie comme un pèlerinage vers la Jérusalem céleste (28). Geiler, dans la tradition de Gerson, ne se contente pas de cette solution individualiste. Il est trop prédicateur, pasteur et père spirituel pour vouloir transmettre ce message à un plus grand public.

II.

Le pèlerinage spirituel pouvait signifier aussi un voyage spirituel, mais plus concret. Dans la société médiévale, il y avait beaucoup de personnes, qui voulaient, mais ne pouvaient pas s'absenter de leur domicile, entre autres beaucoup de religieuses. Ces gens ne partaient pas parce que les moyens financiers manquaient ou parce qu'ils ne pouvaient pas obtenir une permission pour se déplacer, cette dernière restriction concernait surtout prêtres, moines et femmes (29). D'autres craignaient peut-être les dangers, les peines et les risques d'un tel voyage. Pour ce public, bon nombre d'auteurs concevaient des textes de "pèlerinage spirituel", qui permettaient - différemment de Geiler - aux auditeurs ou lecteurs de participer à un voyage concret. Les textes de ces auteurs (30) soulignaient parfois les dangers éventuels pour la foi qu'un pèlerin pérégrinant physiquement devait subir.

L'oeuvre de Felix Fabri, qui avait voyagé en Terre Sainte (31), doit son existence à la demande des bonnes soeurs dominicaines d'Ulm. Dans son "Sionspilgerin", probablement de 1494, l'auteur décrit pour son public son voyage concret à Jérusalem, Rome, Saint-Jacques et

(28) Johannes Gerson, Oeuvres complètes, vol. 4 (Paris 1962) p. 15-16 n. 126, p. 104-105 n. 142 et p. 109 n. 147.

(29) Cf. les restrictions citées par L. Carlen, Wallfahrt und Recht im Abendland (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 23, Freiburg/Schweiz 1987) p. 116-119.

(30) La plupart de ces oeuvres contiennent seulement quelques réflexions pour suivre un pèlerinage en esprit, cf. par ex. A.L. Momigliano Lepschy (ed.), L'"itinerario" di Gabriele Capodilesta, in: id. Viaggio in Terrasanta di Santo Brasca 1480 con l'itinerario di Gabriele Capodilesta 1458 (Milano 1966) p. 161-241 sp. p. 164; G. Gulobovich, Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano, Missionario e Viaggiatore del secolo XI (Milano 1900) p. 34-63 (expliquant une procession à Jérusalem), cf. U. Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520) (Jakobus-Studien 4, Tübingen 1990) p. 255-259.

(31) Cf. Fratrīs Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem, 3 vol., ed. K.D. Hassler (Stuttgart 1843-1849)

à d'autres centres de pèlerinage (32). Mais à sa description du chemin, il ajoute des réflexions théologiques.

Dans une sorte de prologue (33), Fabri explique la genèse de son oeuvre. Les dominicaines d'Ulm demandaient à leur confrère Felix un récit de son voyage pour pouvoir refaire ce pèlerinage en esprit. Des religieuses d'autres couvents venaient pour écouter et probablement l'auteur commençait à fixer ses récits par écrit et à ajouter les descriptions d'autres centres de pèlerinage les plus importants. Bien qu'il avait d'abord recommandé aux religieuses l'"Itinerarium mentis in Deum" du grand Saint Bonaventure (34), le public insistait de "refaire" les pèlerinages de l'auteur en esprit. Si on peut en croire le prologue, l'auteur écrivait son "pèlerinage spirituel" à la demande du public. Pour Fabri une description concrète de ses expériences personnelles est le point de départ. Mais comme le pèlerinage physique donne une idée du voyage à la Jérusalem céleste, le pèlerinage spirituel est le chemin pour aller en esprit et avec tous les sens vers Dieu (35). En XX ordonnances, qu'il envoyait également à d'autres couvents des dominicaines en Souabe (36), il explique la différence entre les pèlerins physiques (37) et les pèlerins spirituels, qu'il nomme pèlerins de Sion, parce qu'ils veulent trouver la grâce de

(32) L'oeuvre est éditée seulement dans quelques petits extraits, cf. pour l'intention: H. Röhrich/H. Meisner, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande (Berlin 1880) p. 282. Les indications pour les manuscrits chez K. Hannemann, Fabri, Felix, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon II (Berlin-New York 1980) S. 682-689) ne sont plus tous valables. Une copie des passages concernant le chemin vers Saint-Jacques-de-Compostelle du manuscrit (non autographe) d'Ulm m'a été transmis par Prof. Dr. Specker, Stadtarchiv Ulm. Une édition des passages du pèlerinage spirituel vers Saint-Jacques est en préparation. Cf. pour l'auteur: H. Wiegand, Felix Fabri. Dominikaner, Reiseschriftsteller, Geschichtsschreiber 1441/42-1502, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 15 (1983) p. 1-28 et R. Plötz, in: Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen (Gent 1985) p. 249.

(33) Edité selon le ms. de Berlin (aujourd'hui perdu) en partie par Röhrich/Meisner, Pilgerreisen (note 32) p. 281-296 (sans les passages concernant le pèlerinage de Saint-Jacques).

(34) Ibidem p. 282; cf. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, ed. lat. et fr.: Itinéraire de l'esprit vers Dieu. Texte de Quaracchi, ed. H. Duméry (Paris 1978).

(35) Röhrich/Meisner, Pilgerreisen (note 32) p. 282-283.

(36) Röhrich/Meisner, Pilgerreisen (note 32) p. 283 et notes 1-9.

(37) Qu'il nomme ritterpilgrin, parce que les nobles veulent devenir chevalier à Jérusalem, cf. la transcription de ce passage chez Veesenmeyer, Ein Gang durch die Kirchen und Kapellen Ulms um das Jahr 1490. Nach Felix Fabris Sionpilgerin, in: Verhandlungen des Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben N.R. 1 (1869) p. 29-44, p. 32 (Veesenmeyer transcrit en principe uniquement les passages concernant la ville d'Ulm).

Dieu (38). En fin de compte, le pèlerinage de Sion - ainsi le titre - compte même plus que le pèlerinage concret; un pèlerin spirituel peut atteindre son but plus vite qu'un pèlerin physique, puisque son chemin peut être plus direct (39).

Felix Fabri décrit surtout le pèlerinage spirituel vers les centres de Jérusalem, Rome et Saint-Jacques-de-Compostelle. Dans sa description du chemin d'Ulm à Saint-Jacques-de-Compostelle, Fabri cite principalement les églises dans les villes parcourues. L'itinéraire vers Compostelle partant d'Ulm fait bien des détours dans l'Allemagne du sud, passe par l'Alsace et la Suisse, la Vallée du Rhône, la Catalogne et l'Andalousie pour mener le pèlerin spirituel à Compostelle (40). La justification de tous ces détours est déjà commentée dans le titre de ce passage: les détours sont indiqués pour visiter en chemin d'autres sanctuaires. Fabri ne décrit pas uniquement les étapes, mais aussi tous les rites: il mentionne les antiphones qu'on chante, il nomme les indulgences et les reliques et il ajoute toutes les histoires des martyrs et saints. Il reste intéressant qu'il mentionne beaucoup de couvents dominicains, et surtout des couvents de femmes; rappelons que l'auteur avait commencé à raconter et à écrire son oeuvre à la demande des dominicaines d'Ulm. Pour la ville de Saint-Jacques-de-Compostelle, Fabri raconte que les pèlerins chantaient l'antiphon: *O beate Jacobe* et le respons: *Ecce ego mitto* et recevaient l'indulgence; après cela les pèlerins allaient se confesser pour pouvoir communier pieusement le lendemain. Au chemin de retour, l'auteur mène le pèlerin par la France et à travers le Poitou et Paris au bord de l'Océan atlantique. Après avoir traversé la Manche, Fabri propose un pèlerinage vers Saint-Patrick (41).

Dans l'ensemble, le récit présente la description d'un chemin de pèlerinage; le lecteur ou l'auditeur part "réellement" en pèlerinage et se fait une idée du chemin concret et des curiosités et rites religieux en chemin, mais en somme les valeurs spirituelles d'une telle entreprise sont sans doute au premier plan.

(38) Ibidem

(39) Röricht/Meisner, *Pilgerreise* (note 32) p. 288. En plus, les étapes pouvaient être plus longues comme le prouve le texte.

(40) Ms. d'Ulm (note 32) fol. 357-378. Toutes les paraphrases et citations suivantes selon ces folios.

(41) Les pèlerins quittent la France au fol. 375^v (ms. d'Ulm, note 32); bien que le chapitre concernant Saint-Patrick ne commence qu'au fol. 378r.

III.

Sur ce point-là, on peut avoir des doutes, si on juge le troisième exemple d'un point de vue moderne.

Très probablement à Ravensburg, si les recherches menées jusque-là sur un petit livre publié à Ulm en 1490 son justes (42), les choses se présentaient un peu différemment. L'auteur du livret nous présente une confraternité qui s'occupe des hommes et femmes devant la mort ["der sterbende bilgery bruoderschafft" (43)]. Pourquoi avait-on fondé cette confraternité spirituelle ["gaistliche bruoderschafft" (44)]? Comme beaucoup de gens étaient empêchés de faire des pèlerinages physiquement, quelques prêtres avaient commencé à instituer un pèlerinage d'un type tout à fait nouveau: au lieu d'aller avec les pieds, on va avec la bouche ou on se sert d'autres moyens comme des messes ou de bonnes oeuvres pour remplacer ces pèlerinages (45). Mais ils ne veulent pas instituer une concurrence envers les vrais pèlerinages qui valent plus (46).

Après ces explications, l'auteur encourage tout le monde à choisir parmi ses "pèlerinages avec la bouche", qu'il offre. Il commence par un pèlerinage en Terre Sainte qui vaut 12.000 Pater noster et Ave Maria. Après avoir nommé le Sinai et Rome, qui valent chacun 8.000 Pater noster et Ave Marie, il recommande en quatrième place Saint-Jacques-de-Compostelle et le Finistère, qui valent autant que Rome, c'est-à-dire 8.000 Pater noster et Ave Maria. La plupart des autres pèlerinages, Einsiedeln, Saint-Michel, Saint-Josse, Cologne, etc., sont moins chers que ces pèlerinages majeurs.

Mais l'arithmétique continue. L'auteur ajoute des possibilités pour racheter ces Pater noster et Ave Maria. Dire une messe vaut 200 Pater noster et Ave Maria; prier le psautier vaut 600 etc. Même si on croit percevoir une position moins formelle quelque part, comme la proposition de méditer la Passion du Seigneur, on est vite déçu: cet

(42) E. v. Möller, Die Elendenbrüderschaften. Ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter (Leipzig 1906), qui a indiqué pour la première fois ce traité (p. 96-98), a essayé de voir un Dr. Gäßler de Ravensburg comme auteur, mais différemment de Möller le lieu d'édition n'était pas Memmingen (vers 1480), mais probablement Zainer à Ulm (vers 1490) (cf. Gesamtkatalog der Wiegendrucke V col. 358 Nr. 5566; la signature actuelle de la Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz: 8^o Inc. 2615,15; je remercie Mme Krause de la transmission d'un microfilm).

(43) Fol. 2^r.

(44) Fol. 1^v ("ft" à peine lisible).

(45) Fol. 2^v : "... habend die vorbenempten priester gaistlich kirchferten angefangen durch gon mitt dem mund. auch mit Mess unn andere tugenrich ubungen hienach aigenlich bestimpt".

(46) Fol. 2^v : "und wend damit nit hindren oder widersprechen die liplich kirchferten uberland zuo den heiligen, ondern die selben tund sy brisen, loben und besser schetzen...".

exercice religieux est également mesuré: une demi-heure de méditation vaut 100 Pater noster et Ave Maria (47). Mais ce qui est intéressant dans cette arithmétique, c'est que le fait d'accueillir des pèlerins vaut 200 Pater noster et Ave Maria. Par conséquent, le pèlerinage est présent dans deux aspects, remplacer son pèlerinage personnel et soutenir celui des autres. Et tout cela se subordonne à l'intention principale: faire de bonnes oeuvres et prières pour préparer sa mort personnelle et celle des autres confrères. Un certain succès de la "gaistliche bruderschaft" est témoigné par la remarque de l'auteur, qu'au moment d'écrire le livre, la confraternité avait déjà amassé 99.000 Pater noster et Ave Maria (48).

IV.

On a l'impression que les trois textes offrent une optique tout à fait différente, mais il y a quand même quelques traits en commun. Tous les auteurs ne critiquent pas le pèlerinage concret; ils le transforment et sont orientés tous vers l'au-delà et dominés par une certaine peur de la mort, qu'il faut préparer. Mais, si Geiler von Kaysersberg souligne l'aspect classique de la vie comme pèlerinage, pour Felix Fabri et encore plus pour le prêtre de Ravensburg, le pèlerinage spirituel est une occasion pour accomplir une bonne oeuvre. L'aspect de mesurer ces oeuvres est évident dans le troisième exemple. Si on veut, un certain rationalisme - intellectuel ou formel - est présent dans tous les textes. Geiler veut pénétrer au coeur de la conception d'une vie chrétienne en gardant la forme extérieure comme point de départ. Felix Fabri et le prêtre de Ravensburg remplacent une bonne action par une forme nouvelle, qui a autant de valeur que le pèlerinage lui-même. Ainsi des besoins religieux divers existants - soit d'approfondir le sens du pèlerinage ou de le faire sous d'autres formes - sont satisfaits par nos auteurs en offrant trois possibilités différentes pour accomplir des oeuvres pieuses, une idée centrale de la religion du XVe siècle. L'influence du public sur la création d'une forme nouvelle de pèlerinage est évidente dans le cas de Felix Fabri.

Mettons en relief quelques différences: les positions contraires peuvent être poursuivies par la citation du Nouveau Testament. Geiler et le prêtre de Ravensburg font tous les deux recours à Saint Paul. Mais tandis que Geiler choisit le cinquième chapitre de la deuxième lettre aux Corinthiens, où Saint Paul souligne que les chrétiens n'ont pas de maison, mais sont en chemin vers la patrie éternelle, le prêtre de Ravensburg cite la lettre aux Hébreux (9.27), où Saint Paul parle du dernier jugement.

Geiler, plutôt dans une tradition universitaire, mais sans trop reprendre la critique des pèlerinages, revient - comme beaucoup de ses contemporains - à la conception antique et radicalement chrétienne: la vie est un pèlerinage. Mais il ne condamne pas la

(47) Fol. 6^v.

(48) Fol. 7^v.

réalisation d'un pèlerinage aux lieux saints: il en profite pour mieux pouvoir transmettre son message. Son retour aux sources chrétiennes sera encore poursuivi pendant la Réforme et la Contre-Réforme (49).

Felix Fabri, pèlerin lui-même, a aussi cette intention, il donne une valeur plus élevée au pèlerinage spirituel, mais il satisfait aussi tous les besoins de curiosité et tient compte de son public en décrivant le chemin concret. La différence entre Geiler et Fabri est également visible dans les procédés. La méthode de Geiler implique une analyse systématique de tous les aspects et éventualités d'un pèlerinage. Un voyage concret comme chez Fabri reste forcément en comparaison plus superficiel et moins systématique en ce qui concerne les aspects concrets du pèlerin: les problèmes avant le départ, les besoins du pèlerin sur le chemin, les séductions, etc. Ainsi le lecteur de Geiler connaît la psychologie d'un pèlerin; le lecteur de Fabri plutôt le chemin, les édifices et rites au chemin.

Le prêtre de Ravensburg offre par contre une conception radicalement différente. Pour le salut éternel, il suggère à ses confrères la récitation bien précise d'un certain nombre de prières. Peut-être va-t-on trop vite en jugeant cette forme mécaniste et arithmétique, mais il faut aussi tenir compte qu'au XVe siècle, la mécanisation de la prière est une tendance générale et la prière du rosaire se répand avec vitesse (50). L'évolution économique et l'économie de l'argent suscitaient peut-être aussi la pensée que le prix et les oeuvres pour l'au-delà sont bien mesurables.

Tous les textes présentés datent d'une même époque et sont de la même région, mais sont écrits pour un public différent. Ils répondent à des besoins théologiques des plus instruits, à la curiosité et au besoin de bien préparer sa mort. Sans vouloir juger trop rapidement, ils montrent que, dans des contextes différents, la compréhension du pèlerinage pouvait devenir plus profonde d'une part ou bien plus mécanique et superficielle de l'autre. Des trois tendances que P. Blickle croit essentielles pour la religiosité avant la Réformation: périphérisation, commercialisation et rationalisation (51), on peut constater la périphérisation en ce qui concerne la forme de la prière et la rationalisation en ce qui concerne le sermon et le retour aux sources chrétiennes. Mais malgré ces observations, qu'il faudrait approfondir, il reste difficile de donner un aspect uniforme à la religion et la religiosité du XVe siècle, le temps avant la Réforme, même si on prend un exemple restreint comme le pèlerinage, interprété si différemment par les trois contemporains cités.

(49) Cf. par exemple encore le grand chapitre dédié aux pèlerinages spirituels par l'écrivain de la Contre-Réforme Jacob Gretser, *De sacris et religionis perigrinationibus libri quattuor* (Ingolstadt 1606) p. 422-503.

(50) Cf. Blickle, *Reformation* (note 2) p. 22.

(51) Cf. Blickle, *Reformation* (note 2) p. 24

POUR UN ITINÉRAIRE HERMÉNEUTIQUE DE L'IMAGE A LA MÉTAPHORE :

RÉFLEXIONS SUR LE CINQUIÈME LIVRE DU CODEX CALIXTINUS

par Aurelio RIZZACASA (Italie)

Dans les considérations suivantes, nous tenterons de proposer une hypothèse de recherche qui puisse interpréter le phénomène du pèlerinage. Ceci sera fait au moyen de quelques catégories philosophiques inspirées surtout d'une conception existentielle-phénoménologique qui part d'une approche herméneutique.

Les considérations d'ordre général mises à part, il va sans dire que ce discours naît d'un texte célèbre, tel le "Guide du pèlerin", inclus dans le Ve livre du Codex Calixtinus (1), pour pénétrer la mentalité religieuse du pèlerin du Moyen Age et la rapporter à la tentative de saisir un message, donc de percevoir les manifestations du sacré à travers un véritable rituel. En effet, que le pèlerinage soit matériel, c'est-à-dire effectué physiquement, ou spirituel, comme il est arrivé aux siècles suivants, parce que réalisé par la simple prière, il présente un caractère rituel spécial. En vérité, même du point de vue biblique, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, le terme pèlerin prend trois valeurs:

- a. le pèlerin est celui qui accomplit matériellement un pèlerinage et qui se rend dans des lieux privilégiés pour chercher le contact avec Dieu;
- b. le pèlerin est l'homme lui-même qui, pendant toute son existence, est extirpé de sa vraie patrie qui est la patrie céleste;
- c. le pèlerin, c'est, enfin, d'une manière exemplaire, le Christ qui, étant Dieu, s'est fait pèlerin sur la terre pour revêtir la condition humaine et mener l'homme au salut.

Au Moyen Age, les trois valeurs bibliques sont destinées à se fondre et à se confondre pour donner corps au phénomène du pèlerinage. Ce phénomène, en effet, a une nature qui lui est propre puisque les critiques du pèlerinage consistent toutes à s'approcher ou à s'éloigner de ce modèle médiéval. On pourrait même dire que les réserves critiques exprimées à l'égard du pèlerinage sont tout à fait semblables aux réserves proposées à l'égard du culte de l'image, depuis l'Evangile de Jean jusqu'au Luthéranisme. En effet, le pèlerinage est un fait matériel tout comme l'image est une réalité matérielle; c'est que la religiosité médiévale se refait à l'exigence d'un langage matériel même dans le domaine spirituel.

Pour cela, les critiques se demandent s'il est tout à fait légitime de s'arrêter à cette religiosité dans laquelle la foi prend corps et vise à être confirmée par l'expérience de la matière.

1. Le Codex Calixtinus, ancien manuscrit latin, gardé à Compostelle, tire son nom du Pontife Calliste II (1119-1124) qui aurait écrit une sorte de préface.

Le Guide du pèlerin mène à Saint-Jacques, l'un des plus authentiques pèlerinages fondamentaux du Moyen Age; d'après Dante lui-même (La Vita Nova, 40,7), le pèlerin est surtout, sinon seulement, celui qui prend le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle. Or, en lisant superficiellement le Guide qui en décrit l'itinéraire, on penserait qu'il s'agit de la description d'un voyage très court. Cependant, il s'agit de bien plus. On peut remarquer que, dans son style dépouillé, le Guide s'arrête sur quelques éléments qui se répètent avec insistance. Ce sont les descriptions des lieux rencontrés, les dangers, les avantages, les lieux de réception, les lieux de culte des saints et les reliques qu'on doit visiter; les mots "on doit visiter" ont, dans le texte, une répétition presque liturgique. Dans cette perspective, il faut citer qu'à l'intérieur du même texte on trouve l'énumération soignée des *mirabilia* rencontrées soit dans la cathédrale de Saint-Jacques, soit dans la ville, et encore l'attention portée sur les chanoines de la cathédrale, sans parler des conseils pour les offrandes, à propos de leur nature, de leur utilisation, de leur répartition arithmétique en termes de pourcentage. Ainsi, ce n'est pas là une simple description de voyage, mais un itinéraire liturgique; en effet, dans la structure anthropologique du pèlerinage médiéval, on remarque la distance qu'il y a entre le pèlerinage chrétien et le pèlerinage d'autrefois. Les chrétiens intériorisent le "vécu" religieux et abandonnent le rapport cosmique qui était l'élément principal des pèlerinages païens où le pèlerin était celui qui atteignait le lieu et l'espace saints et qui, à travers ces deux éléments, cueillait les manifestations du sacré, atteignant un contact direct avec telle religiosité panique. C'était justement cette forme de pèlerinage qui engageait l'élément cosmique qui est comme révélé par les particules de l'espace, du lieu, de la pierre, du bois, du fleuve, enfin par un élément matériel quelconque qui, bien que dans sa matérialité, devenait sacré et, pour cela même, c'était le Dieu dans ce lieu-là. Avec le christianisme, le discours se fait plus intérieur : l'élément cosmique se porte sur l'homme et le voyage prend une importance à part. D'ailleurs, le "status viae", le sens théologique de l'homme, la condition de l'"homo viator" servent à indiquer que l'événement pèlerinage se polarise sur le voyage.

C'est alors que le voyage consiste dans le chemin, les lieux traversés, la peine pendant la marche, les dangers affrontés, la jouissance des joies qu'on peut recueillir spirituellement le long du voyage; tout cela c'est comme se laisser mener par l'espoir de la foi, et par les signes qui bordent le voyage: voilà alors l'abandon aux éléments montagne, fleuve, soleil, étoiles: des éléments, au fond, qui montrent et qui conduisent; voilà la recherche d'autres éléments matériels qui parlent cependant comme des éléments légendaires et qui deviennent des "mirabilia" et des miracles, tels le bourdon, ou le coq, ou la coquille *Pecten Jacobeus* : des éléments qui représentent la recherche insatiable des signes.

Le pèlerin, qui est celui qui fait de son christianisme une présence réelle en tant que voyageur et qui est le voyageur par excellence, se trouve à devoir rythmer des moments essentiels dans son pèlerinage. Il faut considérer par exemple la récurrence de quelques situations spécifiques du point de vue anthropologique: le départ, le voyage, l'arrivée au sanctuaire, l'après-pèlerinage. Tout cela marque le pèlerin pour sa vie entière.

Du point de vue philosophique, on peut se demander quelle ontologie spécifique pousse le chrétien au pèlerinage. Le pèlerin, c'est quelqu'un qui, se retrouvant dans une réalité bornée, s'aperçoit

qu'il vit avec angoisse et malaise sa propre limite, la limite d'un corps vivant. Toutefois, vis-à-vis de cette entrave, le pèlerin prend son parti: il ne se renferme pas dans l'immanence de l'immédiat, du contingent, du provisoire qui pourrait devenir éphémère. Il en valorise plutôt le caractère provisoire, il valorise son être passager pour se projeter en avant, pour vivre, dans son vécu profond, cette ouverture à la maîtrise de soi-même, vers une transcendance qui est l'ultériorité de Dieu, l'Entièrement Autre.

Dans cette situation, entendre le pèlerinage, c'est comprendre, du point de vue théologique, comment, chez le chrétien médiéval, l'ouverture à l'être était construite en termes métaphysiques tandis que l'approche philosophique devenait la valorisation de l'être physiquement nomade de l'homme. Ce nomadisme, qui est le propre du peuple juif, ne représente pas une chute dans le précaire et dans l'éphémère, mais c'est la valorisation du provisoire parce que c'est justement là ce qui laisse entrevoir à l'homme l'au-delà, l'Absolu, l'ancre de l'existence humaine. Cette ancre est recherchée par une attention soit aux origines, soit à la mémoire collective et par une projection de l'espoir vers le moment eschatologique biblique des Cieux Nouveaux et des terres nouvelles. Le Sanctuaire, en particulier celui de Saint-Jacques-de-Compostelle qui suggère dans l'élément architectonique de l'emplacement de la cathédrale l'image même du Paradis, s'élève symboliquement jusqu'à cette fin suprême qui est justement la promesse eschatologique.

En effet, dans la mentalité du pèlerin, on trouve un langage particulier fait de symboles, d'allégories, de métaphores marquant l'être "in itinere" et qui font voir de près quel besoin d'intériorité pénètre le chrétien médiéval qui se projette dans l'ultériorité qu'il prétend construire par les étapes de son provisoire, étapes d'ascension, de rapprochement, de trans-évaluation de l'histoire vers la métahistoire.

Le caractère nomade pourrait faire sombrer dans l'infinité de l'être la fin historique de l'homme dans le christianisme médiéval. Ce caractère acquiert un sens religieux de premier ordre. En effet, le pèlerinage devient lui-même un itinéraire existentiel et privilégié où l'aventure humaine est, pour ainsi dire, trans-évaluée dans un sens surhumain. On y découvre, tout comme dans les Croisades, une manifestation rituelle dans laquelle l'homme non seulement purifie son âme mais il y réalise positivement la matérialisation de l'évocation religieuse qui, à travers le pèlerinage, est vécue comme une effective réalité historique.

De nos jours, il est difficile, vu la mentalité sécularisée d'aujourd'hui, de comprendre et pénétrer la pure religiosité présente dans le pèlerinage médiéval. C'est justement pour dépasser une telle difficulté qu'on reconnaît importante une analyse phénoménologique herméneutique de la symbologie iconologique et rituelle du pèlerinage. La concentration de l'attention sous la forme particulière, exprimée par le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, est justifiée par le fait qu'au Moyen Age cette cérémonie exprimait, en forme paradigmatique, le sens et la valeur du pèlerinage chrétien dans sa complexité. En particulier, reprenant au détail l'analyse du pèlerinage examiné, il faut remarquer que, dans le Guide, on trouve tous les éléments qui caractérisent cet itinéraire religieux et qui sont l'expression de la mentalité religieuse de l'époque. Une telle mentalité religieuse résume en soi, entrelacés comme dans un grand réseau, la liturgie, l'épique, le lyrisme, les arts figuratifs et le folklore et c'est de là, de ce réseau riche et nuancé, que naît la longue tradition aussi continuelle qu'indéfinissable.

Or les itinéraires du voyage se précisent dans les chemins caractéristiques qui mènent à Saint-Jacques et se résument dans le Chemin d'Espagne qui assimile en soi les quatre chemins de France auxquels se joignent les deux chemins d'Allemagne et les autres deux chemins d'Italie. Ces chemins donc qui lient plusieurs lieux d'Europe et se réduisent dans un chemin qui, seul, exprime, d'une façon paradigmatique, le sens liturgique du chemin par excellence.

Les nombreuses difficultés et les dangers du voyage sont entrecoupés par des haltes de restauration et par les devoirs de culte exercés dans les hôpitaux et dans les sanctuaires à visiter. Tout se réduit donc à composer un itinéraire religieux dont l'élément fondamental est le voyage comme modalité existentielle paradigmatique pour laquelle les moments du voyage, avec leur but final, représentent autant d'éléments symboliques. Dans ce symbolisme, le pèlerin est comme projeté de l'histoire pour l'éternité afin de vivre d'avance sa transcendance et jouir du salut eschatologique qui est le don de grâce substantiellement manifesté par les marques du sacré. Le pèlerinage donc n'est plus seulement un fait de coutume qui est le propre d'une période historique déterminée, mais c'est plutôt une véritable célébration liturgique. C'est une sorte de grande épopée du Moyen Age, une immense représentation sacrée qui entraîne toute la chrétienté le long du récit mythique des difficultés que l'homme rencontre pour répondre à l'appel de la foi révélé par le message chrétien. Sur quoi l'imagination collective du temps trans-évalue les épisodes du quotidien et les revêt de légende leur donnant la valeur évidente de signes miraculeux, de présences sacrées qui convergent dans un seul dessein salvateur. C'est justement au tombeau de Saint Jacques que l'épopée liturgique trouve son épanouissement final.

Du point de vue linguistique, on peut dire que, à travers les indications présentées par les lieux et les images, le pèlerinage crée les métaphores les plus significatives dont lui-même est la métaphore globale en tant qu'expression de la condition itinérante de l'être humain. On doit reconnaître alors que le langage, en quelque sorte sacré, est inspiré par des éléments cosmiques tels la montagne, le soleil, la mer, les étoiles, la coquille. A ces éléments correspondent en réponses pareillement sacrées, la peine du chemin, les embarras du voyage, la récitation des prières préfixées, les chants célébratifs. On peut dire alors que, pendant l'itinéraire du pèlerinage, toute la vie du pèlerin consiste à rythmer le moment célébratif d'une complexe liturgie au caractère collectif. Il est évident qu'à l'intérieur de cette cérémonie se diversifient les intériorités des vécus des participants puisqu'au Moyen Age le phénomène du pèlerinage accueillait des gens inspirés par différents intérêts : à côté de gens pieux se trouvent des passants d'occasion, des jongleurs, des marchands, des vagabonds, des clochards, des chemineaux et même des condamnés à une pénitence forcée. Toutefois, malgré la multitude de différences, le pèlerinage ne perd pas sa valeur complexe de nature collective. Il vaut donc mieux rappeler, bien que synthétiquement, les données documentaires auxquelles se rapporte cette analyse. Les notices historiques les plus dignes de foi sur le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle remontent à cet assemblage d'écrits composé par de nombreux auteurs et connu sous les noms de "Liber Sancti Jacobi" ou de "Codex Calixtinus" ou de "Codice Compostelano". Il s'agit de cinq livres composés entre 1139 et 1173 et dont il existe aussi une édition réduite à un seul livre sous le titre "Libellus sancti Jacobi" élaborée pour être diffusée.

Ces textes donnent le plus d'essor au pèlerinage dans le but d'augmenter la renommée et la puissance de la ville de Saint-Jacques; pour cela, on n'y trouve pas seulement des interprétations du pèlerinage, mais, surtout, ses exaltations visant à représenter les aspects qui le caractérisent.

Pour tout cela, ces écrits laissent un large espace au légendaire qui submerge, parfois même complètement, tout ce qui est vraiment historique et qui se rencontre dans la tradition du pèlerinage. D'un côté on découvre aisément l'intention pratique des guides du pèlerin produits pour les trois grands pèlerinages du Moyen Age à savoir Saint-Jacques, Jerusalem et Rome et, toutefois, vu les éléments communs de ces guides, on peut les prendre en examen pour caractériser du moins les symboles liturgiques de ces mouvements de gens.

Certes l'élément original du Guide de Saint-Jacques est celui de donner le plus d'importance au voyage malgré ses difficultés et ses dangers, parce que c'est justement dans ces situations que le voyage prend sans doute une valeur célébrative substantielle.

Tout cela démontre le caractère presque méthodologique de cette étude où la lecture phénoménologique herméneutique d'une forme particulière de pèlerinage sert à indiquer quelle aide spécifique peut être apportée par la philosophie de la religion à la compréhension totale du pèlerinage en général. C'est de souligner la possibilité de comprendre profondément, dans un milieu historique bien déterminé, comment une activité tout à fait humaine pouvait prendre un caractère privilégié d'ordre sacré. D'ailleurs, une exacte herméneutique du pèlerinage chrétien ne doit pas faire oublier les rapports bibliques d'où procède son symbolisme. Dans l'Ancien Testament, les symboles paradigmatiques pour le pèlerinage sont le personnage d'Abraham et l'événement de l'Exode. C'est de là que naît l'idée de la condition itinérante de l'homme de foi, une idée qui aura sa réalisation dans la liturgie du pèlerinage en tant que marche vers le sanctuaire comme lieu de culte et préfiguration du salut de l'âme.

En outre, le concept juif devra se compléter par le concept d'exil qui permet d'expliquer soit le déracinement, soit le nomadisme de l'homme de foi qui, ancré à son fini existentiel, s'élance vers l'ineffabilité salvatrice du Dieu qui exprime en lui-même le caractère intarissable et surabondant de l'être.

Par ce procès historique, le pèlerinage chrétien prend une typologie structurale où les motivations, les causes, les finalités poursuivies se fondent avec les éléments liturgiques qui constituent sa ritualité spécifique. Ces éléments sont en détail: ascèse, prédication itinérante, visite aux sanctuaires, demande ou remerciement de grâces, vénération des reliques, pénitence, acquisition d'indulgences. Le pèlerinage chrétien, quittant l'élément cosmique, se transforme ainsi, toujours davantage, dans une véritable célébration rituelle qui fait apparaître l'élément symbolique et qui met en valeur la condition anthropologique et philosophique de l'homme toujours étranger soit à soi-même soit au monde. Donc la condition de séparation de l'individualité se trans-évalue dans une projection vers la transcendance, dans une situation où la prise de conscience de la réalité effectivement historique n'est que désir et aspiration à la présence de l'absolu comme totalité. Le salut est donc la reconquête de la patrie perdue dans une vision finale de nature eschatologique comme il a été déjà souligné.

Ayant rappelé les principes généraux de type philosophique-théologique qui font comprendre le complexe phénomène des pèlerinages médiévaux, il faut s'en remettre au Guide du pèlerin qui permet de comprendre le sens original de l'itinéraire vécu pendant le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle.

Le quatrième chapitre de ce Guide sous le titre "Des trois grands hôpitaux du monde" désigne les trois hôpitaux majeurs déplacés sur les chemins des trois grands pèlerinages: ces hôpitaux sont décrits par des termes symboliques qui sont tirés de la tradition biblique et liturgique du christianisme médiéval. Il s'agit des hôpitaux de Jérusalem, de Monxoy et de Sainte Christine qui sont échelonnés selon les nécessités et qui sont de véritables lieux de repos, de restauration et d'attente, ce sont des haltes pour soulager la souffrance du chrétien pendant la célébration de son pèlerinage qui l'emporte petit à petit jusqu'à Dieu.

Toujours avançant par voie d'exemple, on trouve que le huitième chapitre, sous le titre "Des saints corps qui reposent le long du chemin de Saint-Jacques et que les pèlerins doivent visiter", décrit les Saints dont on doit visiter les reliques, les objets sacrés qu'il faut révéler et la dépouille mortelle des guerriers médiévaux qui ont glorifié la foi chrétienne. Cette liste s'enrichit de descriptions hagiographiques qui suivent les plans de la bible et des évangiles autant que la tradition religieuse et épique du Moyen Age. L'examen de la liturgie du pèlerinage de Saint-Jacques donne du relief à ces tableaux. Chaque étape du chemin est comme une phase ascensionnelle vers le but final représenté par le tombeau de Saint Jacques: là, la vie terrestre se termine ouvrant au pèlerin la vie céleste qui aboutit à la glorification de Dieu, point d'abordage métahistorique du salut.

Du dixième chapitre, au titre "Du nombre des chanoines de Saint-Jacques", se dégage un plan descriptif qui, si d'une part suit les Ecritures Saintes, d'autre part, pour la répartition des offrandes, s'inspire des méthodes de distribution enracinées dans la tradition ecclésiastique médiévale, celle qui est devenue, ensuite, la règle pour la piété populaire.

Finalement, le onzième chapitre, qui est le dernier du Codex, porte le titre: "Comment les pèlerins de Saint-Jacques doivent être reçus". Dans ce chapitre, la simple personne du pèlerin de Saint-Jacques est sacralisée en termes directement tirés de la tradition des Ecritures là où celle-ci se rapporte à l'homme justifié par la grâce et par le salut d'après la foi chrétienne et qui, pour cela même, évoque la présence symbolique du Christ.

Alors le "Guide du pèlerin de Saint-Jacques" n'est pas seulement une description du voyage composée pour diriger ceux qui auraient pu s'égarer vis-à-vis des difficultés déroutantes du voyage, mais il constitue aussi une description, d'ailleurs bien significative, du pèlerinage comme une expérience religieuse paradigmatique par laquelle le fidèle peut recevoir des mérites, sûrement sauveurs. C'est surtout un énoncé de règles pour accéder à une véritable célébration liturgique sur la base de laquelle on pénètre le langage des manifestations du sacré devenant digne d'impêtrer la grâce élargie par la faveur divine.

D'après cette téléologie, le rituel du pèlerinage permet de fixer des canons de règles et une symbologie spécifique où se manifeste l'expression religieuse de la piété médiévale. Une telle symbologie établit aussi une marche récurrente pour la continuité de la tradition des pèlerinages destinée à rester, après le Moyen Age, jusqu'à nos jours.

Ces considérations exposées de façon synthétique et avec des allusions quelque peu vagues, prétendent seulement étendre l'analyse du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle pour l'étudier non seulement d'après l'habitude mais aussi d'après une prospective philosophique dans l'intention de recouvrir d'autres éléments capables de faire comprendre les profondeurs du phénomène considéré.

Il s'agit donc d'entreprendre un débat et de vérifier une méthode pour améliorer l'éclaircissement historico-religieux d'un phénomène qui, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours, a fait ressortir la pérennité d'intérêt des gens vers la religiosité chrétienne de l'Occident.

L'OMBRE D'ERASME SUR BARTOLOMEO FONTANA,

PELERIN DE LA RENAISSANCE

Par Antonietta FUCELLI (Italie)

Dans le contexte des études réalisées sous le patronnage du Centro Italiano di Studi Compostellani, j'ai travaillé il y a quelques années sur l'édition des Itinerari de Bartolomeo Fontana, récit de son pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Bartolomeo Fontana entreprit son pèlerinage en février 1538; son récit a été publié à Venise en 1550 par la maison d'édition de Agostino Bindoni:

"Desideroso io, si de visitar molte devotioni e infinite reliquie de dormienti in Cristo Iesu, si ancora di vedere varie e estraniere parti e diverse terre del universo, deliberai nell'anno dell'Incarnazione del Nostro Signore 1538 di andare in Galicia famosa: onde postomi lo mantello intorno e l'capello in testa e preso il bordone, peregrino divenni e alli 19 de Febraro, corendo il detto milesimo, il primo giorno della quadragesima nella lunga strada del beato Iacobi entrai ..."

Ce sont les premiers vers du journal de Bartolomeo Fontana sur son pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle.

Il souligne lui-même la genèse et les raisons d'un pèlerinage du XVIIe siècle dans ses composantes universelles et de dévotion. Le récit de Fontana est un sujet d'étude très important, pour ce qui est de la spiritualité du pèlerin de la renaissance, sur l'opulence de la saison automnale des pèlerinages jacquaires. En ce sens, la volonté de lire un texte, qui au départ n'était qu'un guide "mineur" pour le pèlerin italien, a vite dépassé ses limites originelles pour devenir une source d'information culturelle, élargissant non seulement l'éventail des significations ou des messages de dévotion, mais nous persuadant également d'utiliser ce document pour l'élaboration d'une mosaïque culturelle-historique. C'est pourquoi nous nous laissons conduire par Fontana, le pèlerin vénitien en Galice, dans l'ombre de stimuli pieux ou terrestres, qu'ils soient réels ou imaginaires et qui l'ont encouragé au cours des longs voyages de son pèlerinage. C'est pourquoi aussi nous avons essayé de découvrir les raisons d'un acte destiné à reprendre les valeurs aussi bien historiques que culturelles, et celles soutenues par la "vieille" Espagne.

Par conséquent, même une information secondaire prend à chaque fois une grande importance, apportant un nouvel élément sur "l'identité psychologique" de Fontana, sur qui nous ne disposons que de peu de renseignements aujourd'hui. Celui à qui nous devons ces informations, Alberici, décrit Fontana comme un "uomo di buone lettere e cosmografo intelligentissimo". Puisque nous n'avons pas de données personnelles nous permettant de constituer ne serait-ce qu'une brève note bibliographique sur Fontana, citoyen de la République de Venise - la seule information dont nous soyons certains nous renseigne sur le nom du père de Fontana, Aloigi, un marchand - nous nous proposons de découvrir l'âme d'un homme qui, dans l'acte de pèlerinage, n'a souvent que sa foi pour seul compagnon, foi qui l'aide à atténuer ses craintes et ses anxiétés, à ne pas céder au découragement de l'âme, et à supporter l'effort qui tourmente ses membres". (L'"Itinerario" di Bartolomeo Fontana, Napoli, 1987).

En effectuant des recherches sur la controverse Castiglione-Valdés ou sur la différente réception d'Erasmus en Italie et en Espagne, nous avons noté un peu plus que des éléments bibliographiques concernant Bartolomeo Fontana dans l'excellente étude de Seidel Menchi, Erasmus in Italia. Ma surprise manifeste s'est instantanément transformée en question: en quoi un pèlerin, se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle peut-il être accusé d'hérésie, en tant que disciple d'Erasmus, fait qui lui a valu un procès au Saint-Office de Venise en 1568?

En apprenant ce fait de Seidel Menchi, j'ai soudain pensé que Bartolomeo Fontana pouvait être une personne assez différente de celle qui se rendit en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle.

J'ai même envisagé la possibilité qu'il pouvait y avoir une coïncidence de nom. Cependant, d'autre part, je ne pouvais évacuer ce doute qu'en obtenant et étudiant les archives du procès de Fontana en 1568.

Les procédures du procès ont clairement prouvé qu'il s'agissait du même Bartolomeo Fontana, qui, trente ans auparavant, s'était rendu à Saint-Jacques-de-Compostelle. Seidel Menchi est d'une aide précieuse pour expliquer certaines considérations sur la singulière cohabitation du pieux pèlerin avec un homme de culture érasmique:

"Par les procès de l'Inquisition, les historiens s'intéressent à la réception d'Erasmus en Italie, ce qui fournit des opportunités de recherche inexplorées jusqu'alors. Les notables du Saint-Office ont consigné les interrogatoires de personnes venant des strates sociales les plus disparates, appelés à se justifier d'une accusation que l'on définirait aujourd'hui de "délit d'opinion", et qui inclut également la lecture d'Erasmus et la profession de ses idées. La littérature sur l'Inquisition permet à l'historien de rentrer dans un monde où les orfèvres, cordonniers et tisserands, soldats, docteurs, notables et commerçants, instituteurs, prêtres, et moines sont les protagonistes d'une vie intellectuelle intense et parfois même dramatique". (Erasmus in Italia, Torino, 1987.)

Le procès contre Bartolomeo Fontana et Alvise Leoni, instituteurs, et Francesco, miniaturiste, a commencé le 28 mai 1568.

Les paragraphes suivants donnent un bref résumé des étapes les plus significatives du procès:

1. Le premier témoin est le père, Alberto, qui, à la demande de la fille et de l'épouse de l'accusé, dénonce Fontana en l'accusant de luthéranisme et de fausseté en religion; il interdit à sa femme et à fille de se confesser et de recevoir la Sainte-Communion, il renie l'existence du purgatoire; il affirme que Moïse est un magicien, il détient des livres écrits par Luther. Peu de temps après, des disciples de Fontana sont interrogés. Mais ceux-ci affirment qu'ils ne savent pas du tout si l'accusé a de mauvaises pensées en ce qui concerne la foi. Fontana est alors appelé à témoigner. Il déclare être âgé de cinquante ans (par conséquent, il doit être né en 1518).

En vue de récuser lui même l'accusation selon laquelle il aurait empêché sa femme et ses filles de recevoir la Sainte-Communion ou d'exercer toute autre pratique religieuse, il les accuse faussement de vouloir sa ruine et de faire preuve de malveillance.

Lorsque l'inquisiteur lui demande s'il connaît un certain maître Corrado, également accusé d'hérésie dans ce procès, Fontana est affirmatif: il déclare que celui qui répond au nom de Corrado est en fait Alvise.

Lorsqu'on lui en demande la raison, Bartolomeo Fontana parle d'un événement qui s'est produit lors de son pèlerinage à Saint-Jacques et qui permet d'éclaircir la question. Il déclare qu'il était âgé de 24 ou 25 ans à cette époque, ajoutant cependant qu'il ne pouvait pas être certain de son âge exact. A cette occasion, de même que par la suite, il ne fait jamais allusion à la publication de son "Itinerario". Il n'indique pas les raisons qui l'ont conduit à faire ce pèlerinage. Les témoins sont alors priés de parler du pèlerinage de Fontana.

Les inquisiteurs procèdent à l'interrogatoire de Alvise, Leoni et Francesco, le miniaturiste.

Accusés d'hérésie, ils essayent tous deux d'impliquer Fontana en faisant des déductions sur ses convictions en matière de foi.

Peu après, Fontana subit un contre-interrogatoire au sujet des raisons qui l'ont poussé à entretenir des relations amicales avec Alvise et Francesco alors qu'il les soupçonnait d'hérésie. Lorsqu'il lui est demandé s'il avait jamais entendu dire qu'Erasmus était un hérétique, Fontana affirme qu'il le savait depuis un an déjà, c'est-à-dire quand tous les instituteurs de Venise durent se soumettre eux-mêmes à un examen d'orthodoxie.

Puis Alvise est à nouveau interrogé de façon pressante. Lorsqu'il lui est demandé pourquoi il se fait appeler Corrado, il parle du Corrado allemand que Fontana a rencontré sur le chemin de Saint-Jacques. Suite au témoignage d'Alvise et de Francesco, c'est à nouveau à Fontana de témoigner. Mais il revient sur certains points de ses dépositions antérieures. Il admet s'être entretenu avec deux juifs, avoir parlé à Alvise-Corrado et à Francesco le miniaturiste et avoir connu le libraire Prospero Danza. En conclusion, Fontana demande grâce au Saint-Office.

Les inquisiteurs procèdent alors à l'interrogatoire des deux autres accusés: Alvise Leoni et Francesco, le miniaturiste, entendus jusqu'alors en tant que témoins. Alvise évoque à nouveau le pèlerinage de Fontana et lorsqu'il lui est demandé de dire la vérité, il répond qu'il a toujours dit la vérité, admettant cependant que sa seule faute consiste à avoir écouté Fontana parler de l'hostilité des hérétiques à l'égard du pape et de l'Eglise catholique romaine (sur le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle). Puis, Alvise réaffirme avoir entendu parler de Fontana, qui rentrait alors d'un voyage en terres luthériennes, et déduit de leur conversation que Fontana s'était rangé du côté des catholiques puisqu'il réprouvait les hérétiques (au même moment, il dit ne pouvoir être complètement certain de l'attitude de son ami, insinuant que Fontana pouvait simuler).

Bartolomeo Fontana est à nouveau appelé à témoigner. Sommé de dire la vérité, on ne cesse de lui demander s'il a lu des livres hérétiques dans sa jeunesse. Fontana n'admet pas avoir lu de tels livres, sauf un dont il ne donne pas les références et qu'il aurait lu huit ans auparavant.

Le jugement est rendu: Fontana, qui se voit interdire d'enseignement à la fin du procès de 1568, peut exercer à nouveau sa profession d'instituteur au mois de décembre 1569, suite à sa demande personnelle acceptée par le Saint-Office, selon les procès-verbaux du procès [Bartolomeo Fontana (1568), Aloysuem quondam Petri et Franciscum quondam Antonii miniatorem, archives d'Etat de Venise].

A Venise, le portrait d'Erasmus de Rotterdam suspendu au mur de l'école était jusqu'en 1568 un témoin silencieux des activités scolaires de Bartolomeo Fontana. Il était peut-être aussi le témoin de réunions organisées dans la maison de Fontana, rassemblant Fontana lui-même, deux jeunes collègues, Alvise Leoni et Andrea Giusti, le libraire Prospero Danza et Francesco, le miniaturiste. Ces assemblées entretenaient de vagues espoirs d'une victoire des Huguenots en France, par des tentatives de critique textuelle de la Bible, par des propos libertins (religion mise sur le même pied que la magie) et peut-être par la profession d'athéisme également?

L'embrouillamini des procès-verbaux du procès pourraient nous faire croire que c'était le cas dans une certaine mesure pour Alvise, Leoni et Francesco le miniaturiste.

A partir des faits qui ressortent du procès, Bartolomeo Fontana, pèlerin se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle, âgé de vingt ans ou plus, a certainement pu être un disciple d'Erasmus, uniquement parce qu'il a appris l'art d'écrire grâce aux livres d'Erasmus à usage scolaire, et parce qu'il a utilisé ces livres dans son enseignement. Il suffit de se rappeler que les grammaires en latin et les manuels de rhétorique écrits par Erasmus en vue d'une utilisation scolastique ont fait l'objet d'un nombre remarquable de rééditions entre 1520 et 1530 et qu'ils étaient particulièrement utilisés par la génération des jeunes de 1510. Si non, comment aurions-nous pu le trouver en voyageur sur cet ancien camino qui menait (et mène toujours) à Saint-Jacques, duquel sa méfiance envers les pèlerinages d'un certain Erasmus, son hypothétique maître de vie, aurait peut-être dû l'écarter.

C'est une lecture réfléchie du récit de Fontana sur son pèlerinage, ainsi que des archives du procès et des nouvelles connaissances bibliographiques dérivées de ces archives, qui nous ont convaincu de l'authenticité des témoignages de piété de Fontana; tout ceci en vertu de la bannière emblématique de Fontana qui a réuni dans une même action de dévotion Loreto, Rome et Saint-Jacques. Sa peregrinatio spirituelle est le dernier écho d'une tradition médiévale et dans le même temps, le résultat des exigences pieuses de la réforme catholique.

Pour ce qui est des pratiques religieuses, nous tenons à préciser qu'Erasmus n'était certainement pas totalement convaincu que toutes les pratiques de piété devaient être rejetées, et même en cela, il se distingue en refusant la véhémence de Luther. La compassion, digne de ce nom, ne méprise pas la piété populaire, elle cherche au contraire à la purifier des abus et déviations qui ternissent le message évangélique. Erasmus rejette une forme de religion qu'il juge puérile et crédule, adhérant ainsi à des chemins réconfortants.

C'est de cela que dérive la satire des pèlerins commerçants, des reliques douteuses, des vœux imprudents, face à un appel continu à la prière personnelle. Erasmus utilise tous les moyens que lui a donné l'humanisme; contre ces moyens d'arranger et de pratiquer un

genre de chrétienté qui, d'après lui, pourrait devenir une grave source d'erreurs et de préjudices: c'est-à-dire la force de persuasion, la rigueur philologique, la rhétorique. Manifestement, l'ancienne conscience de la dévotion s'appuyant elle-même sur l'autorité de la tradition "médiévale" lui échappe.

Y-a-t-il eu un risque que la culture érasmiennne modifie le catholicisme en Europe?

Le risque a véritablement existé même si jusqu'à ce jour, pour les milliers de pèlerins qui se rendent à Saint-jacques, la phrase tirée Del sentimiento tragico de Unamuno a toujours un sens:

"Je me sens comme une âme médiévale, et je crois en l'âme de mon pays médiéval, une âme qui a déterminé la Renaissance, la Réforme et la Révolution, apprenant de tout, sans changer l'âme, conservant l'héritage spirituel de ces temps appelés mystérieux".

LE GUIDE DU PELERIN DE SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE :

ORDRE DU DISCOURS ET PROCÉDÉS RHÉTORIQUES

par Michèle GUÉRET-LAFERTÉ (Italie)

Avant même de considérer l'ordre suivi par l'auteur dans le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle (1), il est essentiel de déterminer la place qu'il occupe dans le Liber Sancti Jacobi. Cinquième et dernier livre de cet ensemble, il en constitue en quelque sorte l'aboutissement. Après le livre I qui est une anthologie de pièces liturgiques, hymnes et sermons en l'honneur de Saint Jacques, le livre II qui rassemble les miracles obtenus par l'intercession de l'apôtre, le livre III qui raconte son voyage en Espagne et son martyre, le livre IV qui évoque la geste que Charlemagne et Roland accomplissent sur les pas de Saint Jacques, le Guide présente en effet le pèlerinage à Compostelle comme une actualisation du sentiment de dévotion et de vénération à l'apôtre.

En outre, on peut déjà souligner que le Guide, loin d'être une simple pièce ajoutée à ce qui précède, entretient avec le reste du Codex de puissants liens de solidarité : en effet, le IIe et le IIIe livres vont trouver très précisément leur écho dans un des chapitres les plus longs du Guide, à savoir le chapitre VIII qui énumère les sanctuaires à visiter sur la route de Compostelle puisque, pour chacun des saints mentionnés, l'auteur évoquera à la fois leur vie et les miracles obtenus par leur intercession. Quant au IVe livre, celui du Pseudo-Turpin, dont le contenu est à première vue incongru au sein d'une telle compilation, notre Guide s'en fera aussi l'écho par de nombreuses références à Charlemagne et à ses pairs : nous verrons plus loin comment elles s'y trouvent très solidement intégrées.

Le Guide se présente d'abord comme un ouvrage destiné à aider le pèlerin dans son voyage, à lui donner un certain nombre de conseils et d'informations pratiques. Cette fonction marque sa différence avec les autres pièces du Codex. On comprend donc qu'il soit nécessaire d'avertir le lecteur en certifiant la vérité de ce qui suit pour entraîner sa confiance dans la validité des conseils qui vont lui être prodigués. Lisons cet avertissement, qui suit directement l'Incipit :

"Si le lecteur instruit recherche la vérité dans nos ouvrages, qu'il aborde ce livre sans hésitation ni scrupule, il est assuré de l'y trouver, car le témoignage de bien des gens encore vivants atteste que ce qui y est écrit est vrai" (page 1).

Intéressante formule d'attestation de la vérité, car elle nous montre que le texte écrit a besoin de la parole vive de témoins pour que sa vérité soit garantie. Sans doute, comme nous allons le voir, le témoignage direct de l'auteur du guide interviendra à plusieurs reprises pour confirmer l'authenticité de ce qui est dit, mais c'est sa concordance avec le témoignage de "bien des gens encore vivants" qui en dernière instance fonde sa vérité. C'est là un procédé que nous retrouvons dans certains récits de voyage. Ainsi, l'un des premiers voyageurs occidentaux en Mongolie, Jean de Plan Carpin, à la fin de son Historia Mongalorum (1247), énumère les témoins qui ont pu le rencontrer et qu'il serait possible d'interroger, afin de garantir la validité de son témoignage. L'oral doit donc confirmer l'écrit ; mais en outre : "Témoin unique, témoin nul" dit un proverbe juridique. Il semble, comme le montrent des études récentes sur les prologues des Chroniques, que l'attestation de la vérité ne peut se faire à cette époque qu'en empruntant son modèle et plus tard ses formules à l'institution juridique (2).

Cependant, ici, ce qui va d'abord instaurer le lien entre l'auteur et son lecteur, c'est la communauté d'une expérience, celle du pèlerinage à Compostelle, expérience déjà faite pour l'auteur, expérience à faire pour le lecteur. L'auteur intervient ainsi à 3 reprises, qui sont autant de moments-clés, comme nous allons le voir:

- Au chapitre VI, au moment de l'évocation des Navarrais, véritable fléau pour le pèlerin : "Sur ces bords, tandis que nous allions à Saint-Jacques, nous trouvâmes deux Navarrais assis, aiguisant leurs couteaux" (page 13). La scène est rapidement brossée mais suffit pourtant à communiquer tout l'effroi suscité par cette vision. Ce n'est qu'ensuite que l'auteur rassure quelque peu son lecteur en révélant l'usage de ces couteaux bien aiguisés : "enlever la peau des chevaux des pèlerins qui boivent cette eau et en meurent";

- Au chapitre VIII, consacré aux sanctuaires à visiter, il s'emploie sur plusieurs lignes à faire l'éloge de saint Gilles et à vanter l'efficacité de son aide puis il dit : "J'ai fait moi-même l'expérience de ce que j'avance" (page 39). Il nous raconte alors le miracle auquel il a assisté dans la ville même de ce saint;

- Enfin, au chapitre IX, consacré à la description de la Basilique de Saint-Jacques, l'auteur apporte tout son soin à nous donner les mesures précises de l'édifice tout entier, puis de l'autel consacré à l'apôtre : "un autel grand et admirable qui mesure en hauteur 5 palmes, en longueur 12, en largeur 7. Telles sont du moins les mesures prises de MES propres mains" (page 109).

Ainsi, ces trois interventions directes disséminées sur le parcours viennent renforcer la crédibilité des informations données dans le Guide, en même temps qu'elles animent le texte, au sens propre du terme, c'est-à-dire lui donnent une âme, rompant avec la neutralité monotone d'un texte qui exclurait le discours en première personne.

En outre, nous avons dit que le Guide était d'abord un recueil de conseils pratiques pour le pèlerin. Cet aspect est clairement illustré par les adresses directes au lecteur qui émaillent le texte:

- ainsi, chapitre VI (page 13), à propos des eaux bonnes et mauvaises: "là, garde-toi bien d'en approcher ta bouche et d'y abreuver ton cheval, car ce fleuve donne la mort";

- un peu plus loin (page 15), à propos des poissons des cours d'eau espagnols : "Tu n'en dois manger, car sans aucun doute ou bien tu mourrais peu après, ou tu tomberais malade";

- avant d'aborder la périlleuse traversée des Landes (page 19): "Prends soin de préserver ton visage des mouches énormes qui foisonnent surtout là-bas et qu'on appelle guêpes ou taons ; et si tu ne regardes pas tes pieds avec précaution, tu t'enfonceras rapidement jusqu'au genou dans le sable marin qui là-bas est envahissant";

- de même (page 21) : l'auteur donne une série de conseils pour la traversée des gaves qui séparent la Gascogne du Pays basque.

Ce sont donc avant tout les dangers de la route qui sont ici clairement indiqués, dangers mortels pour la plupart ; et les adresses directes au lecteur jouant le rôle de nos modernes panneaux indicateurs constituent autant de mises en garde contre les risques insoupçonnés du chemin.

L'autre procédé employé par l'auteur pour souligner la fonction pratique de son guide, ce sont les clauses qui ferment certains chapitres :

- ainsi, chapitre III : "Si j'ai énuméré rapidement les dites villes et étapes, c'est afin que les pèlerins qui partent pour Saint-Jacques puissent, étant ainsi informés, prévoir les dépenses auxquelles leur voyage les entraînera" (page 9);

- et fin du chapitre VI : "Si j'ai décrit ces fleuves, c'est pour que les pèlerins allant à Saint-Jacques se gardent soigneusement de boire les eaux malsaines et puissent choisir celles qui sont bonnes pour eux et pour leur montures" (page 17).

Le "JE" qui intervient ici n'est plus celui de l'auteur/pèlerin que nous avons vu précédemment, c'est celui du narrateur qui justifie son discours, mais surtout qui l'organise : la phrase intervient en effet pour délimiter clairement dans le manuscrit la fin d'un chapitre. Ainsi, nous avons dit que le Guide se définissait d'abord par son utilité, nous devons maintenant ajouter qu'il se définit aussi et essentiellement par son ORDRE. C'est cet ordre que nous allons maintenant étudier.

Sans doute un Guide doit-il être nécessairement ordonné. Sans doute aussi l'ordre rigoureux est une caractéristique essentielle des ouvrages de cette époque, qui mettent en application, comme l'a montré Curtius, les principes de la Rhétorique antique (3). Pensons par exemple au genre assez voisin de la "laus civitatis" et à l'illustration qu'en donne Bonvesin da la Riva dans son éloge de Milan (4). Cependant, nous allons voir que l'ordre ici dépasse ces deux objectifs et révèle une volonté supérieure de mise en ordre ; l'ordre du discours tente en fait de répondre, de correspondre à un ordre du monde.

Mais considérons dans un premier temps l'ordre suivi par le Guide au fil des chapitres. Nous suivons semble-t-il d'abord l'ordre de l'itinéraire, partant de points différents de France pour rejoindre les Pyrénées et traverser l'Espagne jusqu'à Saint-Jacques-de-Compostelle. Ainsi, le chapitre I énumère les 4 routes (celle de Provence, celle de l'Est, celle du Centre, celle de l'Ouest) qui convergent à Puente-La-Reina, d'où un seul chemin mène à Saint-Jacques, terme du pèlerinage qui sera abondamment décrit au chapitre IX, à la fin du Guide. Une remarque à faire toutefois : si le but est clair, il n'y a pas vraiment de point de départ indiqué, seulement les endroits par où passent les routes, "l'une passe par Saint-Gilles", "une autre traverse Sainte-Marie-Madeleine-de-Vézelay", "une autre encore passe par Saint-Martin-de-Tours" (page 3). Cette absence de point de départ permet de ménager les origines les plus diverses des pèlerins. Le pèlerinage a pour fonction de rassembler des foules venues de partout vers un point unique. Alphonse Dupront souligne avec force l'importance de ce terme : "La fécondité de délivrance de l'acte pèlerin, c'est qu'il a un terme, un "lieu" qu'il faut atteindre (...). Cette fixation spatiale est capitale. Pas de pèlerinage sans "lieu". Aller à ..., c'est force affirmée de la maîtrise de l'espace" (5). Or, ce mouvement du divers à l'unique est bien mis en évidence par le Guide : au fur et à mesure, les chemins se réunissent pour converger sur Compostelle. Mais en même temps, le terme est magnifié par un procédé de suspension, de mise en attente qui fait miroiter le but du chemin, tout en réservant à la fin du Guide sa description précise. Regardons en effet comment se terminent la plupart des chapitres :

- chapitre I : "de là un seul chemin conduit vers Saint-Jacques" (page 5);
- chapitre II : "Quant à la 13e étape, qui va de Palaz-de-Rey jusqu'à Saint-Jacques, elle est courte" (page 5);
- chapitre III : après les diverses villes : "enfin Compostelle, la très excellente ville de l'apôtre, pleine de toutes délices, qui a la garde du précieux corps de Saint Jacques et qui est reconnue pour cela comme étant la plus heureuse et la plus noble de toutes les villes d'Espagne" (page 9);
- chapitre IV : "le fleuve du Sar qui coule entre le mont de la Joie et la ville de Saint-Jacques est tenu pour sain, de même le Sarela qui coule de l'autre côté de la ville vers l'Occident..." (page 17);
- de même, au chapitre VII, on termine l'évocation des peuples par celui de Galice (page 33);
- et au chapitre VIII, l'énumération des sanctuaires se clôt sur ces mots : "Enfin, c'est au très saint corps du bienheureux apôtre Jacques, dans la ville de Compostelle, qu'on doit surtout et avec le plus de dévotion rendre visite" (page 83).

C'est sans doute en fonction de cette logique propre au pèlerinage comme au Guide, qui montre sans cesse Compostelle comme le but à atteindre, que l'on peut rendre compte d'une curieuse inversion qu'Emile Mâle a relevée : le Guide dit que la basilique de Saint-Martin-de-Tours a été faite "à l'image de l'église de saint Jacques" (page 61). Or, c'est l'inverse qui est vrai selon E. Mâle... (6).

On voit donc que l'ordre suivi par le Guide n'est pas l'ordre de l'itinéraire : il s'agit en revanche avec chaque chapitre de parcourir la route qui aboutit à Saint-Jacques, en l'abordant chaque fois sous un angle différent. Ordre thématique donc : on considère les villes le long de la route (chapitre III), les eaux que l'on peut boire et celles qui sont dangereuses (chapitre VI), les peuples que l'on rencontre en chemin et leur manières de se comporter (chapitre VII), les sanctuaires à visiter selon la route de France qu'on emprunte (chapitre VIII). Quelle est donc la fonction d'un tel ordre ?

Sans doute peut-on y voir un intérêt pratique : le pèlerin peut se reporter facilement à telle ou telle matière et consulter le guide en fonction de la préoccupation du moment : découvrir un point d'eau, trouver la ville la plus proche pour y passer la nuit, etc...

Toutefois, la justification d'un tel ordre nous paraît résider ailleurs. En effet, examinons attentivement le contenu des chapitres. La progression n'est pas vraiment celle de l'itinéraire qui peu à peu se déroule. Mais il y a d'abord une progression dans le sens d'une précision toujours plus grande, d'un enrichissement de l'information. Ainsi, chapitre I : les chemins sont indiqués par les 4 ou 5 noms de villes ou de sanctuaires les plus importants disséminés sur le parcours. Puis chapitre II : les étapes, c'est-à-dire les villes où le pèlerin pourra s'arrêter au bout de sa journée de voyage pour passer la nuit. Chapitre III : toutes les principales villes qu'il traverse et où il peut donc se ravitailler.

Mais plus important encore nous semble le fait que la progression suivie s'opère peu à peu du matériel vers le spirituel. Le Guide fournit d'abord les informations essentielles : comment s'orienter, quelle route suivre, où manger, où boire, où dormir. On a ensuite les épreuves dont doit triompher le pèlerin : essentiellement chapitres VI et VII : savoir résister à la soif lorsque l'eau qui se présente est mauvaise, à la nourriture qui risque d'être fatale (cf. page 15 "Tous les poissons et les viandes de boeuf et de porc de toute l'Espagne et de la Galice donnent des maladies aux étrangers"). Conséquence évidente : le pèlerin doit se soumettre aux privations et aux jeûnes, s'il veut survivre.

Mais surtout, le pèlerin rencontre un certain nombre de gens "diaboliques" : les bateliers gascons ou les péagers basques, dévorés par la cupidité et l'appât du gain. Et pis encore les Navarrais, livrés à la débauche et s'adonnant même à la zoophilie. Les tentations d'un côté, les hommes mauvais de l'autre, constituent autant d'épreuves à surmonter pour le pèlerin. Le Guide est ici, comme l'a très justement défini A. Dupront, "la chronique de la passion des chemins" (7).

Enfin, on pourrait regrouper les 4 derniers chapitres comme appartiennent à la sphère proprement spirituelle : le chemin est ici parcouru pour visiter un certain nombre de sanctuaires et honorer divers saints, autant de visites et de louanges qui viennent culminer dans les chapitres IX et X avec la visite de la Basilique conservant les reliques de Saint Jacques. Le dernier chapitre "De l'accueil à faire aux pèlerins de Saint-Jacques" illustre par un certain nombre d'"exempla" la protection et l'attention toute particulière que Dieu accorde aux pèlerins de saint Jacques. On peut d'ailleurs remarquer que, tandis que précédemment il s'agissait de conseils, à partir du chapitre VIII, on trouve de nombreuses formules d'obligation : "on doit aller vénérer...", "il faut aussi rendre visite...".

Ainsi, le Guide comprend 3 paliers : le premier résout les problèmes matériels du pèlerin, le second l'aide à affronter les diverses épreuves physiques et morales, le troisième l'amène à rejoindre le plan proprement spirituel. On peut noter que les chapitres deviennent très sensiblement plus longs au fur et à mesure qu'on passe d'un palier à l'autre. En outre, la progression transparait clairement à certains moments du texte. Ainsi, à la fin du chapitre III : on en est encore à indiquer au pèlerin comment satisfaire ses besoins vitaux en donnant les ressources de chaque ville. Mais déjà se trouve annoncé le plan spirituel quand on parle de Compostelle, elle aussi "pleine de toutes délices" : or il ne s'agit plus ici de pain, de vin, de viande ou de poisson, comme dans les villes précédentes mais du "précieux corps de saint Jacques" qui fait de cette ville "la plus heureuse et la plus noble de toutes les villes d'Espagne" (page 9). De même, dans le chapitre consacré aux fleuves, l'un des derniers fleuves indiqués, juste avant d'arriver à Saint-Jacques, est mentionné, non pour que les pèlerins y étanchent leur soif mais pour qu'ils y "purifient leur corps tout entier de ses souillures" (page 17). L'eau vitale est devenue eau rituelle, eau lustrale.

Si maintenant on étudie la progression du texte non plus dans son contenu thématique mais en considérant les procédés formels auxquels il a recours, on peut faire quelques intéressantes observations. En effet, l'auteur utilise trois formes principales de discours : l'énumération, le récit et la description.

Considérons d'abord l'énumération. Elle constitue le procédé dominant dans les premiers chapitres : certes on la retrouve dans les chapitres que nous avons rattachés au 3e palier, plus proprement spirituel, mais elle est alors enchâssée dans l'un des deux autres procédés formels, le récit ou la description. Ainsi, on énumère les miracles accomplis par tel ou tel saint dont on raconte la vie. Ou bien on énumère les portails de la cathédrale de Saint-Jacques dans les pages consacrées à sa description.

En outre, on peut distinguer 2 sortes d'énumération:

- la première est exhaustive : ainsi l'auteur du Guide peut énumérer toutes les grandes villes espagnoles sur la route de Compostelle ou toutes les portes (au nombre de 7) qui permettent d'entrer dans la ville de l'apôtre (début du chapitre IX).

- la deuxième est l'énumération inachevée. Lisons par exemple l'énumération destinée à caractériser le Navarrais (page 29) : il est "barbare, différent de tous les peuples et par ses coutumes et par sa race, plein de méchanceté, noir de couleur, laid de visage, débauché, pervers, perfide, déloyal, corrompu, voluptueux, ivrogne, expert en toutes violences, féroce et sauvage, malhonnête et faux, impie et rude, cruel et querelleur, inapte à tout bon sentiment, dressé à tous les vices et iniquités". Bien que pas moins de 23 adjectifs soient ici employés, on voit très bien que l'auteur aurait pu en ajouter d'autres! De même pour les énumérations de miracles obtenus par l'intercession de tel ou tel saint. Ainsi pour saint Gilles, l'auteur clôt la liste en disant : "Je regrette de devoir mourir avant d'avoir pu raconter tous ses hauts faits mémorables ; il y en a tant et de si grands" (page 41). Comme Curtius le met bien en évidence dans son étude des "topoi", c'est là un "topos" de l'hagiographie que l'on trouve déjà chez Strabon (8)!

Mais en fait, l'énumération, qu'elle soit complète ou incomplète, est un procédé, fréquemment utilisé au Moyen Age, qui implique toujours la possibilité de décrire la totalité en indiquant successivement les éléments. Et c'est bien là l'ambition du Guide : non seulement aider le pèlerin, mais donner à voir un monde, une totalité, que ce soit ce Tout que constitue la route de Saint-Jacques ou ce Tout plus parfait encore que constitue la Basilique dédiée à saint Jacques, le second d'ailleurs résumant, récapitulant le premier, puisqu'on trouve autour de l'autel consacré à saint Jacques plusieurs chapelles dédiées aux saints que nous avons justement rencontrés sur la route : sainte Foy, sainte Marie-Madeleine, saint Martin, saint Jean-Baptiste.

Le deuxième procédé rhétorique utilisé par l'auteur du Guide est le récit. Cependant, le récit n'occupe que très peu de place dans les chapitres I à VII : on n'y trouve que 2 courts récits, celui de Charlemagne traversant les Pyrénées (page 25) et celui destiné à expliquer l'origine des Basques (pages 31 à 33). Charlemagne étant considéré comme un saint, de même que Roland et ses compagnons, par le Guide comme du reste par la Légende Dorée (9), on peut donc l'associer à tous les autres récits du Guide : ce sont tous en effet des récits hagiographiques, figurant au chapitre VIII. Ces récits sont plus ou moins longs selon l'importance accordée au saint : 16 lignes pour sainte Marie-Madeleine, 14 lignes pour saint Front, 11 lignes pour saint Gilles. Le chapitre VIII en tout cas couvre à lui tout seul 25 pages, soit près de la moitié du Guide. On voit donc la place

fondamentale accordée à l'hagiographie dans le Guide. Quelle est donc la fonction assumée ici par le récit hagiographique ? C'est en fait celle de déterminer un certain nombre de lieux sacrés. Empruntons à A. Dupront la belle définition qu'il donne des lieux sacrés : "Ce sont des lieux où se transmue l'espace dans une échappée d'au-delà" (10). Sacraliser un lieu consistera à y faire venir un saint, qui va subir le martyre puis mourir dans ce même endroit. Parmi les saints énumérés dans le Guide, il y a certes des saints récents, remontant à l'époque de Charlemagne, mais les plus importants restent ceux qui ont été témoins de la vie du Christ, qui ont été consacrés par saint Pierre à Rome et envoyés en Europe pour évangéliser les divers peuples. On mesure ici toute la différence entre les trois grands pèlerinages médiévaux et les Guides qui leur correspondent : alors que le pèlerinage à Jérusalem se rattache directement aux lieux bibliques, ce n'est pas le cas de Rome, ni de Compostelle. Pour Rome, les guides de pèlerinage s'attacheront essentiellement à convertir le lieu de culte païen en lieu de culte chrétien, à "en changer la dédicace" selon l'expression employée par Huguette Taviani (11). Pour Compostelle, l'imaginaire déployé par la production hagiographique aura recours aux voyages les plus invraisemblables de compagnons ou témoins du Christ afin de sacraliser un certain nombre de lieux. On voit donc la fonction assumée par le récit hagiographique dans le Guide : il s'agit de fonder ou tout au moins de confirmer la sacralité d'un lieu. Ainsi, derrière le voyage du pèlerin, s'inscrivant comme en filigrane, apparaît dans le Guide le voyage du Saint. Par là même, le temps disparaît. L'espace sacré met sur le même plan les saints d'époque diverse (ceux qui vécurent au temps du Christ et les saints contemporains de Charlemagne tels que saint Gilles) ; et l'espace sacré permet au pèlerin de revivre ce temps.

Deux détails sont à cet égard tout à fait significatifs :

1. Le Guide pour chaque saint prend soin d'indiquer le jour de sa fête, faisant ainsi davantage référence à un temps cyclique qu'à un temps linéaire.
2. L'auteur du Guide insiste sur le fait que beaucoup de reliques ne peuvent absolument pas être changées de place. Ainsi, page 47, il énumère les 4 corps saints qui ne peuvent pas être enlevés de leurs sarcophages et il adresse de sévères reproches à ceux qui prétendent mensongèrement détenir le corps de saint Gilles (page 47) ou celui de saint Léonard (page 53). Ainsi un lieu devenu sacré ne peut devenir lieu neutre, lieu profane. Inversement, c'est un sacrilège que de proclamer lieu sacré un lieu que n'a en fait honoré aucun saint.

Enfin, après l'énumération et le récit, le troisième procédé rhétorique utilisé par le Guide est la description. Rares sont les descriptions dans les 7 premiers chapitres (description du vêtement navarrais page 27, de la Galice, page 33). Les descriptions deviennent plus longues et plus nombreuses dans le chapitre dédié aux sanctuaires : ce qui est alors décrit, ce sont les basiliques (celle de Saint-Léonard, page 55, de Saint-Front à Périgueux, page 59), mais c'est surtout la chasse de saint Gilles dont la description couvre 2 pages et demie (pages 41 à 47). Toutefois, c'est dans le chapitre IX que la description s'épanouit et se déploie, chapitre consacré à la basilique et à l'autel de l'apôtre. On ne peut manquer d'être stupéfait devant l'ordre et la précision de ces descriptions où tout est rigoureusement situé et détaillé. Ainsi, pour la chasse de saint Gilles, on peut noter les expressions suivantes : "Du côté droit de la chasse, au premier registre", "au second registre de la face droite", "au milieu de la face antérieure de la chasse..." (page 43).

Quel est l'objet de ces descriptions ? Il s'agit en fait d'oeuvres d'art qui sont autant d'objets sacrés : sacrés parce qu'ils contiennent les reliques du saint, mais aussi par les images reproduites sur les bas-reliefs ou les peintures : images du Christ, des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des vieillards de l'Apocalypse, de la Trinité. Objet sacré, comme le montre bien l'inscription que porte la châsse de saint Gilles et que l'auteur s'applique à reproduire textuellement dans le Guide : "Que celui qui le briserait soit, par Dieu, maudit éternellement, ainsi que par Gilles et tout l'ordre sacré" (page 43).

Ainsi, de même que le récit allait chercher dans l'histoire sainte des personnages destinés à fonder la sacralité d'un lieu, la description donne à voir l'objet sacré, s'applique à le reproduire dans tous ses détails, en observant l'ordre le plus rigoureux. S'agit-il seulement pour l'auteur de cet ouvrage de guider le regard du pèlerin, de l'aider à lui faire admirer tous les détails de la châsse de saint Gilles ou de la cathédrale de saint Jacques ? Selon nous, il s'agit de bien davantage. Le Guide dans son organisation rigoureuse s'offre comme reflet du monde, d'un monde essentiellement caractérisé par son ordre, mais en même temps il contribue à le construire, par la rigueur même de sa propre organisation. Citons quelques lignes qui illustrent particulièrement bien ce que nous voulons montrer : il ne s'agit que d'un détail de l'ensemble puisqu'ici l'auteur décrit le petit monument qui se trouve au sommet du ciborium de l'autel de saint Jacques : c'est un "monument à triple arcature sur lequel la trinité divine est sculptée ; sous le premier arc qui est tourné vers l'occident est la personne du Père ; sous le second vers le midi et l'orient, est la personne du Fils, et sous le troisième arc tourné vers le nord, est la personne du Saint-Esprit (page 115). Le moindre morceau d'espace sacré est déjà un microcosme, un monde orienté et chargé de sens. Le Guide a donc pour fonction de nous révéler un espace qui trouve sa cohérence grâce aux lieux sacrés qui sont autant de points de repère, de pôles d'attraction destinés à orienter cet espace, à lui donner un sens. Que sont ces lieux sacrés ? Essentiellement des sanctuaires, mais aussi des hospices ou des lieux géographiques qui commémorent la geste d'un héros-saint, tels que Roland ou Charlemagne.

Deux digressions faites par l'auteur dans le Guide sont à cet égard tout à fait significatives. La première est constituée par le très bref chapitre IV intitulé "Les trois grands hospices du monde" : 3 "lieux sacrés" (terme du texte) se trouvent ici énumérés, emplacements où le pèlerin est assuré de trouver de l'aide sur chaque grande route de pèlerinage. Chapitre important en ce que l'auteur, sortant du chemin de saint Jacques, situe en même temps Compostelle comme un des trois buts de pèlerinage du monde chrétien du XIIe siècle, les mettant tous les trois sur un pied d'égalité.

La deuxième digression, c'est celle que constitue le long récit de la vie de saint Eutrope que l'auteur prétend être allé chercher à Constantinople et avoir lui-même traduit du grec au latin. Etonnante affirmation, bien que guère crédible, où l'auteur s'inscrit lui-même comme maillon de la chaîne (un autre maillon étant saint Denis lui-même, qui aurait transmis le récit de saint Eutrope). Une telle opération permet de relier encore plus solidement le présent à l'histoire sainte : saint Eutrope en effet a vu le Christ en personne alors que ce dernier venait de ressusciter Lazare!

Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle se révèle ainsi d'une portée bien plus vaste que celle que nous pourrions lui prêter au premier abord. Beaucoup plus qu'un simple dispensateur de conseils, il permet d'abord au pèlerin d'accomplir peu à peu le passage du plan matériel au plan spirituel, de l'espace profane à l'espace sacré. En outre, les procédés rhétoriques qu'il met en oeuvre, l'énumération, le récit, la description contribuent à dévoiler le monde tel qu'on le concevait vers le milieu du XII^e siècle, à le faire apparaître comme une belle totalité ordonnée, à l'image de la basilique de saint Jacques, "admirablement construite, grande, spatieuse, claire, de dimensions harmonieuses, bien proportionnée en longueur, largeur et hauteur" (page 93). Le lecteur du Guide n'est-il pas destiné à éprouver à la lecture de cet ouvrage un sentiment très voisin de celui qu'éprouve, selon le Guide, le pèlerin qui a parcouru les parties hautes de la Basilique : "S'il y est monté triste, il s'en va heureux et consolé, après avoir contemplé la beauté parfaite de cette église" (page 93) ? En effet, dans le Guide aussi, l'ordre est synonyme de beauté et de perfection.

Notes :

1. Toutes nos références au Guide du Pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle sont celles de l'édition Jeanne Vielliard, Vrin, Paris 1984.
2. Je me réfère en particulier à l'article de C. Marchello-Nizia, "L'historien et son prologue : forme littéraire et stratégies discursives", in La Chronique et l'Histoire au Moyen Age, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1986.
3. E. R. Curtius, La littérature européenne et le Moyen Age latin, tome 1, P.U.F., Paris 1986.
4. Bonvesin da la Riva, De Magnalibus Mediolani. Le meraviglie di Milano, Bompiani, Milano 1974.
5. A. DUPRONT, Du Sacré, Gallimard, Paris 1987, page 48.
6. E. MALE, L'art religieux du XII^e siècle en France, Paris 1924, Chapitre VIII.
7. A. DUPRONT, Du Sacré, page 375.
8. E.R. CURTIUS, La littérature européenne et le Moyen Age latin, Tome 1, page 266.
9. Voir l'histoire de Charlemagne, pages 470 à 477, Jacques de Voragine, La Légende Dorée, Tome II, Garnier-Flammarion, Paris 1967.
10. A. DUPRONT, Du Sacré, page 42.
11. L'article de Huguette Taviani intitulé "Les voyageurs et la Rome légendaire au Moyen Age" figure dans le recueil des Actes du Colloque du CUERMA : Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales, Aix-en-Provence, 1976.

LE DEVENIR D'UN ITINÉRAIRE PELERIN MÉDIÉVAL

LES CHEMINS DE SAINT-JACQUES, TRACES ET TRACÉS POUR LE XXIE SIECLE

par Albert d'HAENENS (Belgique)

1. Les itinéraires jacquaires sont du Moyen Age

Ils concernent les archéologues, les historiens, les historiens d'art, tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'intéressent aux patrimoines historiques et artistiques européens.

C'est dans ce sens qu'il convient de faire le relevé de ce qui subsiste de ces itinéraires et des connaissances qui nous disent ce qu'ils étaient.

Ainsi, faire le point pour savoir à quoi s'en tenir, où l'on en est. Fondements, genèse, avènement d'éléments patrimoniaux qui subsistent comme mémoire retenue.

C'est l'occasion d'améliorer ce que l'on savait et connaissait déjà; de revoir et d'étoffer le "lexique" qui sert à parler de l'antériorité jacquaire; de parfaire les discours évoquant Saint-Jacques, l'Espagne, l'Europe et les Arabes; l'attraction du sud sur le nord; le culte des reliques; le besoin de rompre et de marcher; la confrontation à l'étranger et à l'étrangeté; le sens de l'hospitalité et de la solidarité entre déracinés... au Moyen Age.

Et, à partir de ces récits renouvelés, renouer avec la découverte d'un patrimoine prestigieux.

2. Se proposer de faire des Chemins de Saint-Jacques un itinéraire culturel européen, c'est transformer les traces jacquaires en repères et références pour un itinéraire culturel du XXie siècle

C'est en faire autre chose que des objets d'intérêt historique, archéologique, de culture patrimoniale.

C'est en faire des éléments de mémoire collective européenne, vifs et dynamiques.

C'est les intégrer à des parcours et des circuits qui, nécessairement, les confrontent à la dynamique de la vie culturelle et sociale. Les soumettre, ainsi, à la transformation.

Tout le contraire, donc, d'une mise à l'écart, qui serait mise au musée, archéologie; à la limite, mise à mort.

Pratique de mémoire vive, qui est plus que de la pure et simple rétention, qui est intégration.

3. Non seulement retenir, mais encore, surtout peut-être, intégrer

Une mémoire collective est vive lorsqu'elle intègre les traces, et, par là, l'antériorité, à la vie présente. Elle implique l'anticipation et le souci du projet.

3.1. La mémoire vive, lorsqu'elle est spatialisée, engage à rencontrer spatialement des échelles, des dimensions, des espaces-temps, différents de ceux d'aujourd'hui.

Elle sert d'évaluation (critique) des échelles, des dimensions, des espaces-temps nouveaux que, souvent, on nous impose.

Elle laisse prendre la mesure concrète des transformations de l'Europe dans la longue durée d'une autre façon, plus pregnante, plus stimulante, que par l'image ou par le texte.

3.2. La mémoire spatialisée vive est encore précieuse en ceci : elle est largement ouverte à la relation intergénérationnelle; inquiète de ce qui appartient à tous et est sacré, parce que venant de ceux qui nous ont précédés, elle s'offre dans la foulée même des pratiques de loisirs, en dehors des temps scolaires ou professionnels.

3.3. Mais, peut-être, est-ce encore bien autre chose qui fonde sa fécondité. La mémoire vive, je la vois affairée à soustraire à l'oubli ce que l'on a éliminé, ce que l'on a imposé d'oublier au nom du progrès.

Par exemple, dans le cas de Compostelle, ce qui est du monde du piéton, de la prière et de la méditation, de la solidarité et du partage.

Et elle, de nous souffler constamment, avec obstination et patience, qu'il ne faut cesser de créer des signes, des structures, des projets, d'un type nouveau. Afin qu'ils correspondent aux attentes et aux exigences d'un monde incessamment renouvelé.

Elle nous fait réflechir, dans le cas de Compostelle par exemple, aux qualités mobilisatrices et séductrices d'un espace, d'un parcours, axés sur la relation à un fondateur - un des douze apôtres - et sur la joie et le plaisir de la découverte des merveilles de ce monde. Mais, aujourd'hui, n'y a-t-il pas d'autres fondateurs que les apôtres ? Et d'autres merveilles que les cathédrales gothiques ?

4. Ainsi, se posent trois questions à propos des chemins de Saint-Jacques

i. Quel avenir pour le type de patrimoines culturels dont font partie les itinéraires jacquaires ?

Ce sont des patrimoines culturels spatialisés : ils ne sont pas concentrés dans des lieux d'abstraction tels que bibliothèques, musées ou dépôts d'archives; ils s'inscrivent dans des espaces réels et concrets, travaillés par des technologies nouvelles qui mettent en cause les structures et les organisations spatiales antérieures.

ii. Comment articuler ce type de patrimoines culturels par rapport à la mémoire collective européenne ?

Ils demandent à être transformés : ils deviendront électronalement compatibles ou seront des archéologies.

iii. En quoi, et comment, ce type de patrimoines - et singulièrement les itinéraires culturels - stimulent-ils de l'imaginaire européen, et le mobilisent-ils pour un grand projet d'avenir.

4. Les itinéraires jacquaires sont de ce type de mémoires collectives que l'on pourrait qualifier d'emblématiques et qui font des chemins de Saint-Jacques et de Compostelle un paradigme de la culture européenne

En effet, que faire de références qui, jusqu'ici, nous ont particularisés au point de nous opposer entre nord et sud, catholiques et protestants, chrétiens et laïcs, familiers du Moyen Age et citoyens du passé ?

Que faire de ces repères pour que, désormais, ils fondent une identité commune, sur base de laquelle s'engager pour le XXIe siècle ?

Répondre à ceci, qui concerne d'abord Compostelle, revient à prendre en charge un défi emblématique concernant la culture européenne de demain.

Compostelle et les Chemins de Saint-Jacques sont paradigme culturel européen.

LE PELERINAGE DE SAINT-JACQUES A L'AUBE DES LUMIERES

ENTRE SARCASME ET DEVOTION

par Giovanna SCALIA (Italie)

Depuis la première moitié du XVIIIe siècle, avec la diffusion des doctrines des Lumières, le renforcement des "Stati Nazionali" et la diminution des contrastes entre ces Etats isolés qui en résulta, le grand mouvement des pèlerins vers Saint-Jacques-de-Compostelle commence à décliner et à perdre de son importance tant sur le plan spirituel que culturel. Déjà au XVIIe siècle on note des signes de crise et d'affaiblissement en raison de changements profonds d'ordre religieux. Par ailleurs, les protestants, qui étaient devenus entre-temps les maîtres de presque toute l'Europe, s'opposaient aux dévotions jacquaires. Cette crise était contrebalancée par les pays traditionnellement catholiques qui manifestèrent une affirmation encore plus vigoureuse des nouveaux cultes marials, comme Loreto ou Montserrat, où des cohortes de pèlerins se rendaient.

Avec la création de frontières de plus en plus définies et de plus en plus strictes des "Stati Nazionali" qui se consolidaient petit à petit, le sentiment d'universalité qui représentait l'un des principaux éléments promoteurs des pèlerinages s'est sans cesse affaibli. A la même époque, les tendances les plus nationalistes et naturalistes également, typiques de la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle, le refus absolu de l'autorité de la tradition, le besoin qui en résulte d'une révision critique de l'histoire et la tentative déiste de fonder sur la seule raison pure la croyance de l'existence de Dieu plutôt que sur la révélation chrétienne, ont mis la foi religieuse et la croyance au surnaturel à dure épreuve. Cependant, même si le pèlerinage vers Saint-Jacques est en déclin, il n'est jamais réellement rompu de façon définitive. Ceci est particulièrement le cas pour les pèlerins italiens se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle - les plus nombreux après les Français et les Portugais - si l'on se réfère aux archives des hospices qui subsistent (ou aux archives de la cathédrale qui signalent plus ou moins la même quantité d'aumônes versées au pèlerins italiens). Dans la littérature jacquaire de cette époque, nous trouvons deux voyages ou récits de pèlerins extrêmement intéressants:

1. Relazioni dei viaggi che il canonico Paolo Bacci di Arezzo eseguí dal 1763 al 1780 nel continente dell'Italia in Sicilia, Francia e Spagna scritte da lui medesimo et la veridica Historica o sia Viaggio da Napoli a Sant Giacomo di Galizia fatto dal Signor Nicola Albani nativo della città di Melfi.

Les "Relazioni" du clerc Bacci de la cathédrale de Arezzo couvrent une période d'un an et offrent une description détaillée du pèlerinage qu'il a fait à Saint-Jacques-de-Compostelle, à la suite d'un pèlerinage à Rome, en Sicile et à Livourne. Le récit de Bacci est très détaillé et très riche en commentaires intéressants. En même temps, c'est un genre d'essai sur les coutumes et les gens dans lequel il nous relate ses impressions sur les villages qu'il traverse. A son arrivée dans la ville de l'apôtre, il ne manifeste ni exultation particulière ni enthousiasme débordant bien qu'il soit fait mention de la célébration pieuse des rites et des prières usuels et par la suite des cérémonies solennelles en l'honneur du saint. L'ensemble de son récit est accompagné de notes sur les couleurs et les coutumes locales.

La veridica historia écrite par Nicolas Albani, né à Melfi et qui a longtemps vécu à Naples à la cour de nombreux nobles où il occupait diverses fonctions, le pellegrino con il piacere di girare il mondo (pèlerin qui aime voyager à travers le monde), est le récit d'un long voyage vers Saint-Jacques-de-Compostelle réalisé entre juin 1743 et octobre 1745, avec un long détour à Lisbonne au Portugal. Albani est avant tout un dévot, un pèlerin, ce qui ne l'empêche pas d'être curieux, seconde nature qui transparait dans son long récit: il est capable de surmonter des situations difficiles et même d'en tirer profit immédiatement, à chaque fois qu'il le peut, selon le code des pèlerins, ce qui apparente son récit aux romans picaresques.

Après avoir voyagé pendant cinq mois, Albani se remémore son arrivée à Saint-Jacques-de-Compostelle avec des mots qui expriment une émotion sincère et une grande dévotion. Le journal du voyage de Guillaume Manier (1736) souligne clairement que les pèlerinages n'ont pas pris fin en France malgré le fait qu'au XVIIIe siècle le roi Louis XIV ait péremptoirement renouvelé les décrets promulgués au cours du siècle précédant, décrets qui étaient fortement restrictifs à l'égard des pèlerins vers Compostelle.

Manier n'a écrit son journal que dix ans après son pèlerinage vers Saint-Jacques-de-Compostelle, à partir des notes qu'il avait prises.

Manier semble avoir été contraint de faire son pèlerinage pour échapper à ses créanciers qui voulaient le mettre en prison ou en raison des dettes qu'il avait contractées envers son capitaine pendant le service militaire. Ce qui n'entachait en rien son désir sincère de faire acte de dévotion.

Manier associe la conviction religieuse d'une participation assidue aux sacrements, l'obtention de l'indulgence, la pratique du rosaire aux propriétés thaumaturgiques qu'il attribue aux pierres, amulettes et remèdes de toutes sortes ainsi qu'à une vive curiosité pour tout ce qu'il rencontre ou observe avec grande attention (il enrichit même le récit de son voyage avec un genre de dictionnaire).

En Espagne, contrairement à ce que l'on pourrait croire, personne ne s'est battu pour prendre la défense de la cause du pèlerinage et de la dévotion jacquaire qui continue cependant à avoir une influence positive sur le mouvement pèlerin.

En fait, si ces thèmes sont apparemment traités en termes de louange et de grandiloquence, cela donne toujours une impression d'ironie et de dérision qui atteste de l'indifférence évidente avec laquelle un tel événement spirituel et culturel a été considéré à cette époque. Le thème de la peregrinacion semble occuper une situation privilégiée depuis qu'il est devenu un des sujets les plus importants du Teatro moral y politico de la noble Academia compostelana, imprimé en 1731, l'une des nombreuses Academias d'imitation et d'intonation essentiellement classiques qui, parallèlement aux tertulias et salones literarios, proliféraient dans l'Espagne du XVIIIe siècle.

Avec subtilité et grandiloquence, Manier a rassemblé des sujets disparates allant du burlesque au semi-sérieux, du semi-sentimental au moraliste, du satirique à la dévotion.

Son arrivée à Saint-Jacques-de-Compostelle fut particulièrement joyeuse car il avait d'abord repéré les clochers de la cathédrale après s'être rendu au sommet du mont Gozo où il fut consacré roi du pèlerinage.

Manier donne une description détaillée de Compostelle et de la cathédrale en particulier, en insistant sur les autels et les reliques ainsi que sur les sacrements qu'il y a reçus et sur sa confession. Sa dédicace élogieuse et grandiloquente: "Al muy ilustre y magnífico Señor Don Antonio Bernardo de Oca, Prada y Lossada, Marqués de Vianze ..." est suivie d'une description des "motivos para la creación de la Academia y sus principios", rassemblés dans dix Discursos en prose et dans des sonetos dans un style qui s'appuie essentiellement sur un étalage verbal et sur l'étrangeté du génie. Le septième sonnet est dédié à "Santiago Peregrino", invoqué et loué en tant que Protecto compostelano, Patron de las Españas diligente, gardien de la lutte contre la infiel dura invasión, Sovrano Marte divino.

Le Segundo Tratado est entièrement dédié au personnage d'un pèlerin, un noble, fátigado peregrino, qui, à son arrivée à Saint-Jacques-de-Compostelle, ses vêtements en lambeaux, visite la ville et la cathédrale avec grand enthousiasme en compagnie d'un ami et d'un guide. Ils effectuent ensemble les rites et autres actes de dévotion de rigueur. A nouveau, ici et là, on note un sarcasme et une dérision sous-jacente dans le crescendo des hyperboles, métaphores et virtuosités verbales qui alternent avec les aphorismes et expressions populaires d'une personne qui observe ces choses avec un regard aussi critique que sceptique. Le pèlerin qui entre dans la ville est représenté en termes qui rappellent Quevedo, ce qui nous fait penser au Buscón ou à d'autres personnages illustres qui sont en même temps des personnages repoussants du roman picaresque du XVIIe siècle. Ils ne rappellent certainement pas l'image traditionnelle du pèlerin digne et courageux dont le visage reflète les efforts accomplis ainsi que l'enrichissement spirituel.

Les allusions polémiques à la richesse et à la somptuosité éblouissantes des églises voilées d'une approbation fictive aussi bien que réelle ne manquent pas:

"Daba de ocios la admiración de nuestro peregrino, viendo derramadas por los suelos de la Capilla muchas piedras preciosas de mármol y jaspes y aún se le resbalaban los pies y otras veces la cabeza porque la variedad de la hermosura, le llevaba los ojos".

Preguntó a su amigo de dondó venía tanta riqueza? A qué le respondió que sobre lo mucho que tributa al Santo Apóstol la Católica soberana devoción de los Monarcas, lo más sumptuosamente fabricado, se proporciona y mide con la sumptuosa fábrica de la iglesia, siendo tan poderosa, que ninguna otra rinde vassallage y que de aí procedía aquella tan grande magnificencia",

ce qui est l'allusion insérée dans le récit général, à l'admiration sincère de la découverte du tombeau de l'apôtre, de son histoire et des autres reliques également.

Dans le Tercer Tratado, parmi les autres assuntos qui y sont présentés, certaines coplas dédiées aux grands saints, tels saint François d'Assise, sainte Rose de Viterbo, saint Gaétan, reflètent l'intérêt profond pour les formes les plus vives de la

dévotion populaire, alors que dans une autre partie d'une rondilla écrite par le président Don Diego Mendoza, il est fait allusion à la grande tâche qui consiste à révéler que"el triunfo de España, y el Lauro de Compostela son el non plus ultra del Onor; el de aquella, porque preserba el riquissimo thesoro de su Patrono y Señor Santiago; y el de esta, porque la guarda en la custodia de su mayor y reverencia. A cuyo assumpto glosa el Presidente esta Redondilla ..."

Quelques années plus tard, en novembre 1737, la Peregrinación al glorioso Apóstol de Galicia, écrite par Don Diego de Torres y Valtarel, est publiée. Don Diego, tout en étant un auteur plutôt éloquent aux talents variés, est un homme agité et quelque peu déconcertant, assez célèbre dans une Espagne francisée et bercée par une mélodie monotone que la forte personnalité de Don Diego brise avec une note discordante.

Bien plus proche de Quevedo quant au style, qui rappelle de nombreux sujets, Torres, et de beaucoup d'autres Espagnols de son époque, n'ont ni compris ni accepté la cassure politique, économique et religieuse de l'Espagne du XIIIe siècle. Un héros frustré comme l'étaient les célèbres pícaros, un étudiant intelligent, cependant, qui a dû faire son travail dans une université uerfano de libros e instrumentos, persécuté en raison des circonstances hostiles et qui a choisi de fuir la réalité et de créer un monde de fiction même s'il est parfois absurde et contradictoire; mais où, cependant, les impudences les plus censurables peuvent servir les gestes les plus héroïques et les plus charitables. Torres utilise toutes sortes de genres, particulièrement la satire, mais également des poèmes, dont un dédié à un sujet religieux et culturel de grande importance.

Dans la Peregrinación al glorioso Apostol Santiago, des thèmes et des éléments contradictoires, tant du point de vue du contenu que des valeurs fondamentales ou des aspects de forme, cohabitent avec les expressions humoristiques et désinvoltes de son génie extravagant, entremêlés d'éruptions de sa franchise agressive et de son imagination débordante, subtile et caustique tout à la fois. On y trouve des restes de superstition ou des digressions astronomiques et astrologiques ainsi que des louanges ou oraisons exagérées en l'honneur de prélats importants ou des formes solennelles d'exaltation de l'apôtre saint Jacques, loué en tant que "Fils du Tonnerre et Matamore", guerrier béni et défenseur de la chrétienté.

Le départ du pèlerin est décrit d'une manière assez contrastée, selon un rituel et une initiation tellement opposés aux cérémonies authentiques que cela donne l'effet d'une comédie étrange où sont curieusement entremêlés des éléments astrologiques et païens.

Le pèlerinage semble se dérouler plutôt bien, en parfaite harmonie avec trois compagnons de fortune mais "loyaux", qui sont confrontés à des situations complètement inhabituelles dans les véritables pèlerinages et qui ont un objectif difficile à atteindre. Après d'innombrables difficultés et mésaventures qui semblent parfois grotesques, notre étrange pèlerin arrive finalement en Galice, qu'il décrit avec force détails.

INDUMENTA PEREGRINORUM

L'équipement du pèlerin jusqu'au XIXe siècle

par Robert PLÖTZ (Allemagne)

A partir du deuxième tiers du XIe siècle, l'occident chrétien se met en mouvement. En raison d'une série de modifications très profondes et en même temps générales, provoquées et rendues possibles par la fin des invasions extérieures, un nombre croissant d'hommes, en groupes ou seuls, cheminaient aux alentours de la deuxième moitié du XIe siècle. Les deux siècles qui vont de la deuxième moitié du XIe siècle au milieu du XIIIe siècle représentent pour l'occident une époque de grande mobilité: guerriers, commerçants, vagabonds, nobles et clercs, pèlerins et autres groupes sociaux peuplaient les chemins. Il est certain que tout au long de son histoire l'occident a toujours connu des voyageurs et des personnes en mouvement. Mais à l'aube du Moyen Age, on ne pouvait pas encore parler d'une vie touristique dans les épouvantables chemins de l'occident chrétien. Il manquait en effet un élément décisif dans le réseau routier: le marcheur voyageant de sa propre initiative. Les soldats, commerçants se déplaçant sur leurs ânes ou chevaux de charge, moines, messagers d'institutions laïques ("missi" à l'époque de Charlemagne) et ecclésiastiques (en 910, Cluny avait son propre service de messagerie pour garantir un contact permanent entre le monastère "matrix" et ses multiples "filiae"), formaient l'essentiel des gens de chemin.

Ce panorama a complètement changé au cours du haut Moyen Age. Le type de voyage le plus courant est le "peregrinatio ad limina sanctorum", typique de la mobilité de cette époque qui pousse tous les estamentos (1) de la société sur les chemins qui mènent aux lieux saints et qui les emplit des sentiments religieux les plus profonds.

C'est également à cette époque anonyme, au cours des dernières décennies du Xe siècle, que se crée pour les pèlerins un "habitus perigrinorum" propre, selon l'appellation de Richier de Saint-Rémi. Cet "habitus" a pour finalité de protéger celui qui le porte et de montrer la finalité religieuse du voyage. Les principaux éléments de l'équipement "peregrinalis" sont les vêtements, les attributs et les "signi peregrinationis". La gestation de l'"habitus peregrinorum" s'achève au XIIe siècle, en parallèle à l'évolution de la "peregrinatio religiosa" en tant que "peregrinatio por Christo" dans le sens monastique du terme, et au mouvement des masses que l'on peut dénommer "peregrinatio al limina apostolorum" ou "sanctorum". Ce mouvement sacré commence au Xe siècle et culmine pour la première fois au XIe siècle. Etant limité par le temps, je ne pourrai pas traiter le thème de la phénoménologie de la "peregrinatio religiosa", je me contenterai de donner une aperçu général sur le "statut peregrinationis" puis sur les éléments particuliers de l'"habitus peregrinorum".

Suppositions

Des sources hagiographiques mentionnent déjà au Ve siècle les éléments essentiels de l'"habitus perigrinorum". Cassiano dans ses "Collationes" dit "Sumpto baculo et pera, ut illuc cunctis viam ingredientibus monachis moris est, ad civitatem suam nos, id est Panephsim, itineris dux ipse perduxit" (Collatio XI). A la fin du XIIIe siècle la "Vita Trudonis" parle de l'"habitu perigrini" et

1. Chacun des quatre ordres qui assistaient aux Cortés par l'Estatut Royal.

pendant la seconde moitié du IXe siècle la "Vita Faronis" (Conservio Othgeri) mentionne les "peregrinationis insignia" et particulièrement le "baculus".

Ceci pourrait nous amener à penser qu'il y aurait déjà eu un mouvement pèlerin au cours des premiers siècles du Moyen Age. Mais les passages cités se réfèrent aux "monachi scoti" qui envahirent du VIe au IXe siècle le continent européen, imitant les anachorètes et considérant la vie comme une "vita probationis", et en dernier lieu comme une "perigrinatio por Christo" à la recherche du salut éternel. Le même San Trudo déjà cité qualifie son départ d'"exemplum Patriarchae Abrahæ gerens". Et le bourdon, que Guillermo de Malmesbury appelle au début du XIIe siècle "solatium itineris" a toujours été considéré comme un élément indispensable à tous les voyageurs de cette époque. Il avait également caractère de relique chez les moines écossais et les saints anglo-saxons.

Un signe important du développement progressif du mouvement "peregrinalis" et de son acceptation par l'Eglise est l'introduction dans la liturgie de la "benedictio perarum et baculorum" qui apparaît pour la première fois au Pontificale de Maguncia autour de l'an 950.

Le pèlerin: protagoniste historique

Bien que certaines sources ne fournissent pas toutes les données sur le nom des clercs et des nobles hauts visitant les lieux saints pour des motifs divers, les sources littéraires nous permettent de vérifier comment et dans quelle mesure le changement conceptuel du développement sémantique du mot "pèlerin" a pu intervenir, et comment sa signification terminologique s'est modifiée sur le plan linguistique.

Jusqu'à la première moitié du IXe siècle, le mot latin "peregrinus" avait le sens principal d'autre, d'étranger, de personne qui vit en exil. C'est au cours du haut Moyen Age que celui qui se rend à des "lugares santos" est identifié à l'étranger qui, pour diverses raisons, se trouve hors de sa patrie. C'est ainsi que le mot pèlerin prend sa signification moderne: "dénomination très étendue de l'homme qui pour des motifs religieux fait un pèlerinage de façon temporaire ou permanente". C'est dans l'ancienne "Gallia christiana" que le mot latin "peregrinus" est employé pour la première fois avec sa signification actuelle, dans la Vie de Saint Alexis, aux environs de l'an 1040. La "perigrinatio por Christo" comme principe de vie monastique avait déjà perdu de l'importance, remplacée par l'idée de "stabilitas loci" par les moines écossais.

L'étape suivante serait la caractérisation du pèlerin en tant que personne singulière dotée des attributs et d'un équipement spécial lui permettant de se différencier des autres sur les chemins. Ce processus a eu lieu dans le drame liturgique qui présentait visuellement et scéniquement l'histoire chrétienne. Les drames liturgiques naissent aux alentours de l'an 1100 et par leur représentation d'"images vivantes", ils influencent immédiatement l'imagination sensitive et l'oeuvre artistique de leur époque. Ainsi, c'est un drame liturgique, l'"Ordo prophetatum" qui a servi de modèle pour l'iconographie du "Portique de la Gloire" de la cathédrale de Compostelle. C'est également dans les archives de cette même cathédrale qu'un autre drame a pour thème la visite de la tombe par la Vierge. Les drames liturgiques du "Peregrinus", qui représentent la scène des disciples d'Emmaüs le deuxième jour de Pâques, jouent un rôle décisif pour le développement de l'image du pèlerin et pour la détermination de son aspect matériel. Dans cette scène clé, le Christ est représenté en tant que pèlerin.

Des instructions scéniques nous permettent d'avoir une impression exacte de la façon dont les gens s'imaginaient l'aspect du pèlerin. Un manuscrit de Saint-Benoît-sur-Loire (bibliothèque de la ville d'Orléans, Ms. 201) nous le transmet ainsi "in similitudine paratus, pillen incapite habens, hacla vestitus et tunica, nudus pedes" (comme le Seigneur, portant un sac et des rameaux de palmier, vêtu à la mode des pèlerins, avec un chapeau, une cape et une tunique, les pieds nus). Les disciples du Christ pouvaient également apparaître en pèlerins. Dans une dépêche de Rouen du XVe siècle, un peu tardive, nous pouvons lire: "induti tunica, et desuper cappis transversum, portantes baculos et peras in similitudine Peregrinorum. Et habeant capellos super capita et sint barbati" (vêtu d'une tunique, avec une cape par dessus, portant bâtons et sacs. Qu'ils aient des chapeaux sur la tête et qu'ils soient barbés). Un autre drame du XIVe siècle caractérise les pèlerins de la façon suivante: "habentes habitum vel signum peregrinationis et peregrinorum, videlicet galerum, bordonum et signum in capite, el manibus seu eorum signum super vestis" (ils portent l'habit ou le signe du pèlerinage, c'est-à-dire un chapeau de pèlerin, un bâton et un insigne de pèlerinage sur la tête et dans les mains ou ses signes sur les habits). Nous pouvons ainsi conclure qu'aux alentours de l'an 1100, il était déjà possible de savoir comment on pouvait reconnaître un pèlerin.

Il est à noter qu'il n'y avait pas de vêtements particuliers pour les pèlerins, ce sont les attributs ou les insignes que le pèlerin porte à son retour qui le distinguent des autres voyageurs. Les premières représentations connues du Christ en tant que pèlerin datent du premier tiers du XIIe siècle; elles suivent la thématique du drame liturgique d'Emmaüs. Dans le psaltérion anglais de saint Albain, le Christ est représenté en pèlerin. Dans une autre représentation, sur une plaque de marbre d'origine hispanique, il porte un sac avec une croix (Jérusalem) et un long bâton avec deux pommeaux. Dans le cloître de Santo Domingo de Silos, le Seigneur apparaît avec une grande coquille sur son sac. Il existe d'autres représentations connues de la même époque sur le portail de bronze de la cathédrale de Monreale, de Barisano de Trani et un peu plus tard dans la partie septentrionale du cloître de Saint-Trophime d'Arles. Dans toutes les représentations, le Christ porte un sac avec les insignes des lieux de pèlerinage les plus connus à cette époque: Jérusalem et Saint-Jacques-de-Compostelle.

C'est également à cette époque que la figure du pèlerin a commencé à être influencée par celle de l'apôtre saint Jacques. A l'opposé du développement iconographique normal qui représente le saint avec les instruments de son martyre, l'image de saint Jacques est identifiée à celle du pèlerin. Le programme pictural iconographique traditionnel de la cathédrale de Saint-Jacques représente l'apôtre presque exclusivement en "similitudine domine", de la même façon que les textes du Códice Calixtino rapprochent le plus possible saint Jacques de la figure du Seigneur. Ainsi, la figure du pèlerin apparaît autant dans la littérature que dans l'art figuratif. L'art, comme transformation concrète d'une réalité aussi manifeste que l'était le pèlerinage, a fait du pèlerin anonyme le symbole du mouvement de masse que représente le pèlerinage. L'art de cette époque s'inspirait abondamment des Saintes Ecritures et de la vie des saints. L'incorporation du motif du pèlerin anonyme dans les canons classiques de l'iconographie appliquée représente ainsi une véritable innovation. Nous rencontrons le pèlerin dans le tympan de Saint-Lazare d'Autun (aux environs de 1130), dans la miniature de Saint-Maixent (Poitou, 1141),

dans le Rituale Lambacense (XIIe siècle), dans un chapiteau du cloître de la cathédrale de Tudela, dans une figure latérale du tombeau de San Millan dans la Rioja (environ au milieu du XIIe siècle) et dans un relief en grès de la porte méridionale de la cathédrale de Fribourg de la fin du XIIe siècle qui représente le prototype du thème de "Santiago coronatio peregrinorum" qui jusqu'à ce jour n'est connu que dans des régions germanophones.

La littérature de l'époque est également consciente du phénomène pèlerin auquel elle s'intéresse. Dans le sermon "Veneranda Die" (Liber I, cap. XVII) du texte jacquaire par excellence, le "Codice Calixtino", on trouve une explication approfondie de la signification des mots bourdon et besace, les attributs du pèlerinage.

Gottfried de Strasbourg décrit en détail les différents éléments de l'équipement du pèlerin, dans son oeuvre "Tristan et Yseult" (autour de 1210). La Kaiserchronick (milieu du XIIe siècle) fait également mention de l'équipement du pèlerin, de même que le "Renner" de Hugo de Trimberg qui évoque la coquille comme "intersignum peregrinationis". Pour la langue latine et les langues romanes, Du Cange apporte des exemples suffisants dans la "Dissertation XV" (De l'escarcelle et du bourdon des pèlerins ...)

Le XIIIe siècle nous a également fourni un grand nombre de représentations de pèlerins anonymes qui, pour le moins, sont intégrés dans des scènes ou des séries de scènes: par exemple, dans le "Coronatio Peregrinorum" déjà cité, dans les peintures murales de l'église de Saint-Martin-de-Linz (Rhénanie) ou dans celles de l'église de Saint-Nicolas-de-Mwlln, ou alors les deux pèlerins en pierre de l'église détruite de Saint-Jacques près de Villingen. Quant au relief de l'église de Saint-Léonard de Franckfort (autour de 1220), il continue à poser un problème de classification.

De même, la figure du pèlerin est intégrée dans "Les six oeuvres de la miséricorde", motif qui apparaît dans l'art chrétien à partir de 1150: dans le reliquaire de Saint-Ode et de Saint-Georges d'Amay, dans les sources baptismales en bronze de la cathédrale de Hildesheim (autour de 1220), dans la rosace de la cathédrale de Fribourg (autour de 1250), dans le tombeau de l'évêque Martin Rodriguez (+1242) dans la cathédrale de Leon. Une des rarissimes représentations particulières d'un pèlerin de cette époque remonte au milieu du XIIIe siècle, il s'agit de la représentation du comte Louis, en monture de pèlerin à Jérusalem, dans un relief du reliquaire de Sainte-Isabelle, à Marbourg (1240-50). Au XIVE siècle, le thème artistique du pèlerin continue à être un canon pictural: dans un inventaire des reliques de l'église de Saint-Nicolas de Passau, de 1333-40, on trouve le portrait de Nikolaus Omichi dessiné à la plume. Celui-ci s'était rendu en pèlerinage à Rome, en Terre sainte et à Saint-Jacques-de-Compostelle, où il perdit la vie. La représentation d'un pèlerin-moine du monastère danois de Sor nous donne un exemple de l'universalisme pèlerin de cette époque, avec un dessin de son épitaphe où apparaît le pèlerin avec les insignes des lieux de son pèlerinage. On trouve des pèlerins dans le célèbre retable de Frontanya, qui fait partie d'une des représentations les plus caractéristiques du miracle du pendu, dans les remarquables miniatures flamandes du manuscrit de Guillaume de Diguville intitulées "Le pèlerinage de la vie humaine" (autour de 1360), dans un manuscrit conservé à Bruxelles, de la première moitié du XIVE siècle, dans les actes constitutifs de l'hospice du Saint-Esprit de Nuremberg (autour de 1400), etc.

Le XVe siècle et la première moitié du XVIe siècle nous fournissent une fois de plus une quantité considérable d'oeuvres d'art qui reprennent toujours les thèmes classiques de l'art chrétien. Sans trop entrer dans cette époque, je souhaiterais mentionner tout au moins le maître Alkmaar (1504), le célèbre retable d'Indianapolis, du maître Clervoles d'école espagnole, les planches du retable du maître Jakabfalva (Hongrie, autour de 1480), la peinture de Jan Wellems de Cock, dont le thème principal est celui du diable qui essaie de tenter un pèlerin, le fameux retable en bois du maître Herlin, de Rotemberg, etc.

Parallèlement à ces oeuvres magnifiques et particulières commence la diffusion élargie des produits du nouveau médium "imprenta". A partir de la seconde moitié du XVe siècle, la méthode de la reproduction sérielle d'images permet à une grande partie de la population d'avoir accès à un nouveau monde informatif, particulièrement dans les grandes villes. Pour moi, l'impressionnante frise de pèlerins qui orne selon la technique du graffiti une muraille de l'église de Saint-Jouin de Echebrune dans le Saintogne. Un incunable pressé sur bois représente la "Passio Sancti jacobi" et le miracle du pendu qui date d'environ 1460 et qui se trouve au musée Germano-Roman de Nuremberg. Pratiquement tous les artistes se consacrèrent à ce nouveau médium autour de l'an 1500. Nous leur devons une grande partie de représentations de pèlerins qui, à cette époque, devaient déjà représenter l'essentiel du trafic européen. Sans pouvoir entrer dans le vif du sujet qui mérite une étude particulière, je tiens au moins à mentionner les noms de Lucas van Leyden (autour de 1508) qui nous donne des informations picturales sur l'"habitus peregrinarum", le maître de Petrarque (autour de 1520), les illustrations de Hans Burgkmair dans la fameuse oeuvre de Geiler de Kaysersberg sur le pèlerin chrétien qui donne un vaste panorama des préparatifs qu'un pèlerin doit réaliser avant d'abandonner sa patrie et son foyer et qui décrit en détail les "indumenta peregrinorum". Dans le cadre de cet aspect des représentations dédiées aux pèlerins, on notera la représentation intéressante de la vertu de la "pietas" comme simple pèlerine dans le "Schema seu speculum principium" que l'on doit à Rafael Sadeler I, selon Joannes Stradanus, autour de l'an 1580.

Avant de passer à l'étude chronologique de l'"habitus peregrinorum" jusqu'au XIXe siècle, je ferai un résumé, une quintessence du contenu de toutes les représentations mentionnées et énumérées, en rapport avec certains degrés de développement matériel et en rapport avec le "Zeitgeist".

1. Etude historique de l'habillement du pèlerin

Au départ, le pèlerin n'a pas de vêtements caractéristiques, il porte le vêtement commun aux voyageurs. Les composantes générales sont:

1. linge de corps, en toile, qu'il porte jusqu'aux mollets;
2. au-dessus de cette tunique, un vêtement de même longueur, parfois plus court pour ne pas gêner les jambes, avec des manches qui arrivent jusqu'à l'avant-bras, taillé dans une étoffe grossière et dense. Ce vêtement peut également être sans manches et être coupé sur les côtés;

3. capuche taillée en pointe dont le col forme comme une masse qui s'étend sur les épaules. Sur cette capuche, les pèlerins portaient souvent un chapeau à bord large;
4. bas ne couvrant pas les pieds;
5. chaussures. Bien que de nombreuses représentations de pèlerins nous montrent des pieds déchaussés, la chaussure est certainement l'élément qui préoccupe le plus les pèlerins. Rien de plus éloquent à ce sujet que les ordres de la confrérie de Saint-Martin de Astorga, rédigés au XIII^e siècle et qui disposent "todo cofrade que labrarre dia santo que furer de guardare e lo non guardare peche un soldo e medio foras se fure para Romio de camino". C'est-à-dire que les cordonniers pouvaient travailler les jours fériés sans payer d'amende s'ils le faisaient pour des pèlerins. Et Hermann Kunig consigne dans ses carnets de route qu'entre San Blas et Roncevaux "il y a un petit village où l'on fabrique des clous avec lesquels les frères renforcent leurs chaussures", information qu'il recueille sans doute pour d'autres pèlerins.

Les pèlerines étaient pratiquement vêtues de la même façon. Le vêtement porté sur la tunique arrive jusqu'au pied et un bonnet ou voile avec un chapeau remplace la capuche. Les autres pièces de vêtement et les chaussures suivent l'évolution générale de la mode, surtout à partir du XVI^e siècle comme nous le verrons plus avant. Les principales exigences étaient la commodité et la résistance aux intempéries.

C'est au XV^e siècle que change l'habillement du pèlerin: le vêtement extérieur est progressivement remplacé par un manteau doté d'une assez grande capuche, qui couvre le pèlerin jusqu'aux mollets. Le col de la capuche s'élargit également et le chapeau a des bords plus larges et rabattus vers le haut pour montrer les insignes du pèlerinage, presque toujours une coquille.

L'"habitus peregrinorum" montre progressivement une certaine uniformité, ce qui ne signifie pas que l'on puisse considérer les pèlerins comme un groupe homogène. Tout dépendait de la finalité du voyage ou des circonstances dans lesquelles le pèlerin se trouvait et qui pouvaient donner lieu à de petites modifications de sa tenue.

2. Les attributs

Les attributs les plus importants et les plus caractéristiques du pèlerin étaient le bourdon et la besace. Plus tard se sont rajoutés la gourde, une boîte en fer ou en étain pour les documents importants (sauf-conduits, passeports, la "compostela", etc.) et le rosaire.

1. Le bourdon. C'est un bâton arrondi, de longueur variable, généralement surmonté d'un pommeau et pourvu d'un socle pointu recouvert de fer. Bien que la longueur des bourdons soit presque toujours la même dans les représentations, la majorité d'entre eux dépassent les épaules et même la tête. Le pommeau qui les termine est généralement rond, et parfois double; à partir du XV^e siècle apparaît dans les représentations un crochet qui servira plus tard à suspendre

la besace et plus tard la gourde. Le "Códice Calixtino" dans le sermon "Veneranda dies" dit que le "bourdon" est à l'origine le bâton du pèlerin, et qu'il constitue une "défense contre les loups et les chiens" tout en servant de soutien et d'aide pour la marche et les passages difficiles.

2. Le sac ("poire") représente, d'après le même texte, la largesse des aumônes et la mortification de la chair. Le sac, ajoute-t-il, est un sac étroit en peau d'animal mort avec la bouche ouverte et celui-ci n'est pas attaché par des cordons. A cette époque on appréciait tout particulièrement les besaces en peau de cerf qui étaient vendues au "Paraiso", devant la porte nord de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle. Les monuments et documents graphiques nous montrent une grande variété de formes et de dimensions de sacs. Ceux des pèlerins de Saint-Jacques portaient toujours la coquille, et souvent, ils étaient si petits qu'ils servaient davantage de soufre que de sac. Le sac le plus répandu est rectangulaire, il est parfois fermé à l'aide d'une courroie et d'une boucle.
3. La boîte pour les certificats du pèlerin. Bien que l'habillement du pèlerin se soit fixé au cours du temps, cette boîte lui servait de sauf-conduit, en vertu de la protection accordée par les lois, en absence de toute autre documentation, et lui permettait d'accéder à la charité organisée par les hospices et les couvents ainsi qu'à la charité privée. Le pèlerin, surtout à partir du XIVe siècle, voyageait avec divers documents complémentaires pour attester la fin religieuse de son voyage.
4. Le rosaire. A partir du XIVe siècle, le rosaire vient compléter l'équipement du pèlerin. Il n'est pas uniquement un signe de pèlerinage mais un objet de piété pour tous les chrétiens de l'église catholique romaine.

3. Insignes de pèlerinage

Tous les lieux saints d'une certaine importance avaient leur emblème de pèlerinage que les pèlerins recevaient dans le sanctuaire même pour les emporter avec eux. Pour le pèlerinage "ad limina Beati Jacobi", la coquille est vite devenue l'insigne du pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle. Ainsi, il est très probable que la coutume des pèlerins de Compostelle de coudre les coquilles Saint-Jacques sur leurs capes, chapeaux et escarcelles ait une lointaine origine superstitieuse païenne, semblable à celle que le jais aura par la suite, sous des influences orientales. La coquille (pectem maximus) apparaît dans l'art plastique autour de l'an 1100 et au XIIe siècle le "Códice Calixtino" atteste la vente de "crusille piscium id est intersigna Beati Jacobi" dans le "paraiso" déjà cité. Dès le XIIIe siècle, plus de mille boutiques vendaient cet insigne à Compostelle. Un vitrail de la cathédrale de Fribourg, du début du XVIe siècle, représente le donateur Jakob Villinger et sa femme devant la cathédrale de Saint-Jacques, couronnés par l'apôtre. On peut voir en arrière plan des pèlerins devant les boutiques avec des coquilles et d'autres objets de dévotion. A la fin du XIIe siècle, on trouvait déjà des coquilles en plomb ou des coquilles coulées dans d'autres métaux comme l'atteste la "Vie de saint Thomas martyr" du prêtre Guernes

(Garnier) de Point-Sainte-Maxence (1172-1174). Au départ, la coquille était l'insigne local du sanctuaire de Compostelle. Puis très vite, le pèlerinage se transformant progressivement en mouvement de masse, la coquille est devenue l'"intersignum" de tous les pèlerins. D'autres insignes se sont ajoutés à la coquille comme nous pouvons le constater dans les représentations artistiques: cordons en os qui se mettaient par paires des deux côtés de la coquille pour décorer le bord relevé du chapeau comme nous l'avons dit précédemment. Cette coutume, comme cela apparaît dans les images et peintures, est déjà pratiquée au XVe siècle et se répand au cours du siècle suivant. C'est également pendant ce siècle que les pèlerins commencent à porter des images, des coquilles et même des amulettes en jais, mode qui s'est généralisée pendant les deux siècles suivants.

L'"habitus peregrinorum" du XVIe au XIXe siècle

La composition classique des éléments de l'"habitus peregrinorum" ne change pas au cours des siècles suivants. A l'époque moderne, seuls les vêtements s'adaptent à la mode actuelle. Le manteau à large capuche qui a été introduit au XVe siècle remplace progressivement et pratiquement complètement les vêtements extérieurs. Son col large devient une pièce d'habillement typique et spéciale, le "mantelet" ou "pèlerine" ou "cape" qui représente directement le pèlerin à partir du XVIIIe siècle, ayant pratiquement valeur d'attribut. Le pèlerin est paré de nombreuses coquilles dans presque toutes les gravures et oeuvres d'art de cette époque. Les autres pièces d'habillement suivent l'évolution de la mode de l'époque.

Je tiens à mentionner brièvement une évolution spéciale: pendant la période transitoire allant du XVIIe au XVIIIe siècle, la littérature et les arts s'approprient la coquille ainsi que d'autres attributs pour les intégrer dans des romans et dans la peinture. La Fontaine est l'un des premiers auteurs à utiliser le thème du pèlerin dans le roman intitulé "Le petit chien qui secoue de l'argent et des pierreries", où un homme amoureux s'habille en pèlerin pour rendre visite à sa maîtresse. L'emploi le plus spectaculaire des attributs du pèlerin apparaît dans le "voyage ou pèlerinage à Cythère", thème des "fêtes galantes" où la coquille retrouve sa signification ancienne de symbole de Vénus, la déesse de l'amour physique. On retrouve ce thème dans l'huile de Watteau "Pèlerins de Cythère" où des personnages connus comme Louis XIV, la marquise de Pompadour et le président Molé portent des habits de pèlerin.

C'est une image expressive de l'"habitus peregrinorum" de la période allant du XVIe au XVIIIe siècle que nous présentent les équipements originaux: par exemple ceux de Jakob VII Trapp, du Tyrol du Sud, qui se rendit en Terre sainte en 1560, de Stéphane III Praun, qui se rendit à Saint-Jacques-de-Compostelle en 1571 et dont le tombeau se trouve à Lourdes, du XVIIe siècle et le col de Jean Juillet de la Bourgoigne, du XVIIIe siècle.

Parmi les pèlerins qui rentraient chez eux, certains conservaient leurs vêtements, chapeaux et bourdons à titre de souvenir pieux et comme témoignage à présenter à leurs descendants du dernier pèlerinage définitif de la mort. D'autres les laissaient à une église à titre d'ex-voto et de remerciement pour avoir pu rentrer indemne des dangers du voyage. Ceux qui rentraient dans une confrérie jacquaire pouvaient également porter les attributs du pèlerin à l'occasion des célébrations.

Les inventaires des hospices constituent une autre source importante. Ils reflètent en effet avec authenticité le mode vestimentaire de la grande masse des pèlerins ainsi que leurs attributs et autres compléments. Voici un exemple tiré du registre des malades de l'hôpital des rois catholiques de Saint-Jacques-de-Compostelle:

"Dicho día 6 de marzo de 1715 a Jorge Foril, hijo de Matias Foril de Varvora Foril, difuntos vecinos que fueron de Vispurgo, en Alemania. Trajo una chupa de pano azul mediana con votones de Peltu, un justillo de pano ordinario sin mangas viejo, calzón de pellicai viejo, sombrero negro viejo, medias de lana abatanadas viejas, zapatos viejos de Moscovia, un par de guantes de lana avatonados viejos, una cartera de oja de lata con sus pasaportes, tres pesos y un real de plata en monedas de Francia y se componen de cinco piezas las dos de peso, dos de medio y una dicho real de plata, y dentro de ella, un par de zapatos viejos, una caja y en ella diez y siete rosarios de madera negros, una camisa vieja y rota, tres pedazos de suela de cuero nueva y los demás andrajos. Fuese en dos de abril de 1715."

Au XIXe siècle, le mouvement européen des pèlerins vers le tombeau apostolique de Compostelle prend fin. Mais nous continuons à en voir des reflets, surtout dans l'art graphique. Baldwin Cradock, de Londres, publie en 1820 une gravure d'un pèlerin à Loreto, portant une cape, ornée de quatre coquilles, un bourdon en forme de croix, une gourde et un grand chapeau. Une autre gravure allemande sur bois de l'année 1835 représente un pèlerin espagnol, à la fête de Saint-Pierre de Rome. Tous les attributs sont également inclus, avec en plus une croix dans le rosaire ... Dès le milieu du XIXe siècle, d'après un article anonyme du "Fraser's Magazine", les pèlerins continuent à porter le bourdon, la gourde et un manteau court orné de coquilles. "Certains ont leurs vêtements en loques et les visages fatigués comme des hommes qui sont venus de très loin et qui ont marché pendant très longtemps". Le français Nicolai rencontra encore le classique pèlerin de Compostelle à Saint-Jean-de-Luz en 1891: "Il demandait la charité un dimanche à la sortie de la messe et les coquilles qui parsemaient son manteau, et la croix de cuivre qu'il montrait ... sa besace, son bourdon avec la gourde, causaient l'étonnement et l'admiration des enfants.

Perspective actuelle

Le pèlerin, pendant cette période de transit entre le XIXe et le XXe siècle est-il perçu comme un étranger sur les vieux chemins d'Europe qui conduisent au sanctuaire européen le plus visité d'alors? "Ce pèlerin qui circula par tous les chemins d'Europe ne représentait-il pas la fin d'une époque, qui se trouve réduite aujourd'hui à l'image touristique de la ville de Saint-Jacques et ses alentours" écrivit Vázquez de Parga il y a exactement 40 ans. Depuis, les choses ont changé. Le chemin de Saint-Jacques renaît, le pèlerin également. Une nouvelle infrastructure apparaît, de même qu'un nouveau pèlerin qui a remplacé la gourde par la bouteille en plastique, la besace par le sac-à-dos en fibres artificielles, la cape par l'anorak. Mais il s'agit toujours d'un pèlerin, portant l'"intersignum peregrinalis", la coquille et réclamant la "Compostela" comme attestation d'un pèlerinage qui ne remplit pas toujours les exigences d'une "peregrination religiosa" mais qui fait renaître un peu de l'esprit européen de jadis.

COORDONNÉES TOPOGRAPHIQUES ET FIGURATIVES DE LA DÉVOTION

A SAINT JACQUES : UNE PREMIERE CONTRIBUTION

par Lucia GAI (Italie)

En se posant avec une résolution toujours plus grande comme "condensation émergente de la culture", selon une définition bien trouvée et formulée en 1982 par Patrizia Castelli, l'iconographie - et tout spécialement l'iconographie des saints - a actuellement de plus en plus tendance à se placer parmi les sciences historiques. L'image apparaît comme un instrument cognitif et un moyen pour mettre au point des coordonnées spatio-temporelles précises de la culture et des mentalités.

L'iconographie de Saint Jacques semble en particulier très utile pour révéler l'enracinement dans le temps, dans l'espace géographique et dans des milieux sociaux bien déterminés, de motifs, de programmes et de tendances liées au thème de la spiritualité et de la pérégrination dans l'Europe chrétienne.

Toutefois, on ne connaît pas encore, à part pour de petites portions, les zones de concentration et de raréfaction des témoignages figuratifs de Saint Jacques, les lignes directrices d'expansion, le rôle de quelques centres, les lacunes et les zones muettes, l'articulation des transformations spécifiques et typologiques et de leurs changements de signification pendant les siècles. Il faudrait, à mon avis, rédiger un plan de la configuration en Europe, du Moyen Age jusqu'à la fin de l'époque moderne au moins, des différentes façons par lesquelles la dévotion, le culte et le pèlerinage de Saint Jacques trouvent leur canal expressif et multiforme dans le monde des images.

A cette occasion, je voudrais présenter une première tentative d'interprétation de l'évolution de l'iconographie de Saint Jacques le Majeur à l'intérieur d'un territoire précis et très limité, celui du diocèse et de la ville de Pistoia, pendant la période qui va du XIIIe jusqu'au XXe siècle.

Pour des raisons de brièveté, on ne rappellera pas ici, de règle, les exemples figuratifs sur lesquels s'appuie l'argumentation : les exemples, ainsi que l'exposition détaillée de la méthode, seront réservés à la rédaction complète des actes du congrès. Je me contenterai, pour le moment, des résultats de l'analyse effectuée d'une façon concise.

Le répertoire figuratif que j'ai utilisé a été préparé par l'équipe de travail du Musée municipal de Pistoia, coordonnée et dirigée par le docteur Chiara d'Afflitto, et avec l'aide du Bureau des Archives Photographiques de la Direction générale des biens artistiques et historiques de Florence et Pistoia.

En présentant Pistoia comme sondage-échantillon d'un centre tout particulièrement caractérisé par la dévotion de l'apôtre Jacques le Majeur (dès 1145 la ville était en Italie l'unique centre de culte de Saint Jacques approuvé par les pontifes), j'ai voulu offrir un terme de comparaison significatif, pour sa spécificité, par rapport à d'autres milieux qu'on doit encore étudier et qui sont déjà connus.

Nous avons distingué trois types principaux, bien reconnaissables à leurs propres attributs: l'apôtre et l'évangéliste (le livre à la main); le pèlerin (avec tous ou une seule partie des accessoires du costume qui distinguait ceux qui se dirigeaient vers Saint-Jacques-de-Compostelle: le bourdon, le "pecten jacobus" ou coquille, la besace, et même le chapeau, l'esclavine, la courge à boire); le **matamoros** (caractérisé par l'image du saint à l'armure, à cheval, un étendard croisé à la main, les Maures sous les pattes antérieures de la bête).

En outre, on a relevé les types mixtes de l'apôtre/pèlerin, très répandu, et du **matamoros**/pèlerin, plutôt tardif, et les variantes de ces types principaux: l'apôtre/**pontifex** (surtout à Saint-Jacques-de-Compostelle); l'apôtre/pèlerin/patron (à Pistoia); l'apôtre confondu avec l'homonyme, Jacques le Mineur, dont il porte à la main le texte de l'Épître avec l'incipit (à Altopascio en Toscane, mais ailleurs aussi).

Les différentes séries narratives ont ensuite été classées. Elles comprennent: a. les histoires tirées de la légende de Saint-Jacques (vie, martyre, transport miraculeux en Galice, miracles); b. les épisodes carolingiens inspirés par le IV^e livre du **Codex Calixtinus**, mieux connu comme **Historia Turpini**; c. l'illustration de la légendaire bataille de Clavijo.

Les questions auxquelles j'ai essayé de donner, partiellement au moins, une réponse, sont les suivantes :

1. Quand, où et pourquoi, dans les différentes zones d'Europe, la représentation de Saint Jacques le Majeur commence-t-elle?
2. Comment la série des principaux types iconographiques et des variantes est-elle disposée topographiquement, et comment évolue-t-elle au cours du temps?
3. De quelle façon choisissait-on les scènes figurant dans les cycles narratifs qui illustrent la légende de Saint-Jacques ? Où et pourquoi ces cycles se présentent-ils?
4. Jusqu'à quel point peut-on reconstruire les raisons, générales et particulières, qui ont encouragé, retardé ou empêché l'évolution et la diffusion des types figuratifs?
5. Quand et pourquoi, dans les différentes régions, les attestations iconographiques individuelles et les cycles narratifs cessent-ils?

Les réponses que nous tenterons de donner ici sont toutefois relatives à tout ce qu'on a classé dans un seul domaine territorial choisi. De plus, nous devons avertir qu'au stade actuel de la recherche, il n'est possible d'avancer que quelques hypothèses, avec prudence, sur les motifs identifiés par les questions énumérées aux points 4. et 5. : cependant, une place spéciale ne sera pas dédiée ici à ces hypothèses mais elles feront plutôt partie, pour le moment, des différentes argumentations.

1. Quand, où et pourquoi commence la représentation de Saint Jacques le Majeur

Il faut d'abord dire que la recherche se trouve limitée jusqu'à présent par le fait qu'elle s'appuie sur les seuls témoignages iconographiques qui ont survécu, et que ceux qui sont rappelés dans les documents seulement ont été négligés.

A l'état actuel des connaissances, les représentations de Saint Jacques les plus anciennes en Italie semblent remonter à la deuxième moitié du XIIe siècle et en tout cas elles sont postérieures à la consolidation du réseau des itinéraires du pèlerinage. Actuellement, il n'est néanmoins pas possible de dater avec certitude le noyau iconographique le plus ancien et à le considérer comme un véritable point de départ, à cause des nombreuses pertes du patrimoine figuratif des siècles antérieurs au XIIe. Il est aussi difficile à identifier le lieu où les représentations de Saint Jacques ont vraiment commencé en Italie. On a d'ailleurs l'impression qu'il n'y a pas eu un seul centre propulseur, mais plutôt une croissance d'intérêt généralisée pour la dévotion à Saint Jacques pendant le XIIe siècle.

Pour ma part, je crois que la *via francigena* toute entière a constitué un important canal iconographique en Italie, de même que les hospices, les monastères et les centres urbains divers. Toutefois, dans mon pays, la recherche sur ces points centraux pour l'élaboration et la transmission de l'iconographie de Saint Jacques en est à peine à ses débuts.

Pour ce qui concerne le diocèse de Pistoia, on sait comment dans ce centre a été établi dès 1144/45 le seul lieu de culte pour l'apôtre Saint Jacques le Majeur, par la volonté de l'évêque de Vallombrosa Atto (1133-1153) et à la faveur du pontife Innocent II et de ses successeurs. Il est possible de reconstruire les liens étroits entre cet évêque et les milieux de la réforme de l'Eglise, où de concert avec le pape les ordres monastiques les plus avancés agissaient pour rétablir la suprématie pontificale, même dans les pays d'Europe les plus éloignés.

Pourtant on n'a pas éclairé jusqu'à présent la raison précise pour laquelle justement à Pistoia a été constitué un centre de culte selon le modèle de Compostelle. Pistoia en effet ne se trouvait pas directement sur la *via francigena*, et elle avait devant elle, comme de possibles candidats, des villes plus importantes, comme Lucques et Pise.

2. Comment se distribue topographiquement et évolue au cours du temps la série des types iconographiques principaux et des variantes

Pour commencer, on a analysé les représentations individuelles de Saint-Jacques, qui ont été distinguées par types et par variantes. Dans le classement, on a considéré même ces éléments du contexte qui donnaient un sens complet à l'image: l'emplacement, les dimensions et l'encadrement, la position du corps, le geste, l'expression, la connexion avec un contexte déterminé - structural ou narratif -, l'association avec d'autres figures.

C'est ainsi que cinq catégories iconographiques ont été distinguées: 1. l'image isolée; 2. la figure individuelle liée à un contexte d'où elle reçoit une signification précise; 3. la figure faisant partie d'un groupe, en association directe avec d'autres personnages; 4. les cycles narratifs; 5. les attributions incertaines ou erronées.

Pour l'instant, les recherches ont mené à un premier résultat: le manque certain à Pistoia et dans son diocèse de la typologie équestre du *matamoros* et des cycles narratifs ou des scènes liées aux thèmes de la *reconquista*, pas nécessaires idéologiquement dans le milieu qu'on a examiné.

Nous avons démontré que la concentration la plus grande, soit du type individuel, en association ou en contexte, soit des cycles narratifs, se trouve dans le centre urbain où le sanctuaire a sa place.

D'après l'examen d'environ 100 unités iconographiques et de 6 contextes narratifs jusqu'à maintenant retrouvés, il est possible de cerner des caractéristiques précises sur la densité des témoignages figurés de Saint Jacques et, de ce point de vue, sur la nette distinction entre la ville et le territoire diocésan. Le pourcentage de concentration à Pistoia résulte, par rapport au total, du 78%. De cette quantité, la cathédrale de Saint Zeno (où les objets du culte qui autrefois appartenaient à la chapelle de Saint Jacques, aujourd'hui détruite, ont conflué) conserve encore 24 éléments et 13 l'hôtel de ville; le reste est réparti parmi les églises les plus importantes, les monastères et les hôpitaux qui remontent à une ancienne fondation.

Les attestations figuratives dans le territoire diocésan sont peu nombreuses, sporadiques et de toute façon pas antérieures à la quatrième décennie du XIVe siècle: Saint Jacques le Majeur apparaît constamment en association avec d'autres saints, en qualité de patron de Pistoia, dans des polyptyques et des tableaux, jusqu'au XVIIIe siècle.

A Pistoia, entre le deuxième milieu du XIIe siècle et les premières décennies du XVe siècle, la notable floraison des types et des variantes (apôtre/pèlerin/patron, dans plusieurs combinaisons) paraît liée à la période de l'indépendance de la commune et à la persistance, pendant tout ce temps, de constantes idéologiques et culturelles dans la société locale. Depuis le milieu du XVe siècle jusqu'à tout le XVIIIe siècle, les thèmes iconographiques deviennent plus généraux et ils s'alignent sur des conceptions religieuses et culturelles encouragées par l'Eglise, pendant que les états régionaux se constituaient et se renforçaient aux dépens de petites communautés préexistantes, qui perdaient pour cela presque toute leur identité spécifique.

A partir du XVIe siècle, dans la représentation de Saint Jacques apôtre/pèlerin, la référence de l'itinéraire concret de Compostelle diminue nettement, remplacé par la conception du pèlerinage comme un itinéraire spirituel et mystique. La série des attributs révèle cette transformation, par la disparition presque généralisée de la coquille associée à la figure, et par l'accentuation du bourdon, qui perd presque complètement l'aspect du bâton du pèlerin pour devenir une haute hampe.

Au cours de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, l'apôtre représente, dans de vastes compositions avec des "Glorias" et des "Assomptions" de la Vierge et des saints, l'autorité pastorale, et ensuite épiscopale, ou il se trouve dans un nombreux groupe de saints dont le rôle a été celui de soutenir l'Eglise.

Entre le XIXe et le XXe siècle, on enregistre une brusque chute verticale soit de la production iconographique, soit de la capacité de renouveler les types et de les adapter au contexte idéologique en évolution. Récemment, une petite image de dévotion, qui représente Saint Jacques apôtre, pèlerin et patron de Pistoia, a été imprimée aux soins du Chapitre de la cathédrale, avec d'explicites

références à Compostelle. Dans ce cas, le thème historiographique lié à ce centre et à son rôle dans la civilisation européenne, maintenant connu en Italie aussi, a porté au **revival** de la tradition figurative locale, qui semblait désormais disparue.

3. Les cycles narratifs figurés de la légende de Saint Jacques: où et pourquoi ils se présentent; comment on choisissait les scènes

Les histoires figurées de la légende de Saint Jacques à Pistoia se représentent et se répartissent topographiquement et chronologiquement d'une façon caractéristique, pour ainsi dire exemplaire.

Premièrement, on relève que, dans le domaine territorial qu'on a examiné, la narration hagiographique illustrée est concentrée à peu près exclusivement dans le centre du culte. Une exception est l'exemple tardif, qu'on peut dater au début du XVe siècle, qui se trouve dans la chapelle Manassei du dôme de Prato, en coïncidence, quand même, avec l'action de l'évêque de Pistoia, désireux de reconquérir l'obéissance de cette ville, traditionnellement caractérisée par un vif autonomisme.

Cette concentration de l'illustration de la légende de Saint Jacques dans la chapelle consacrée à l'apôtre, à Pistoia, révèle que ce sanctuaire était le seul à avoir le droit de faire connaître la version authentique et officielle des histoires du saint patron. Les fresques aux murs de la chapelle - à présent détruite - sont perdues et seulement les cycles bosselés en argent doré dans les **antependia** (antérieur et latéral gauche: 1316; 1367-71) de l'autel, bâti en l'honneur du disciple du Christ, nous restent.

Un autre élément remarquable est que ces représentations sont toutes comprises dans la période où fleurissait l'autonomie de la commune, et qu'elles cessent après les débuts du XVe siècle, dans le nivellement général de la vie politique et culturelle après la soumission à Florence (1401-1402). C'est pour cela qu'elles semblent signifier, pour le milieu de Pistoia, pas seulement un programme précis, qui lie le monde de la figure au culte du saint patron, mais aussi l'exaltation de la dignité et de la spécificité d'une commune libre, en se posant comme un "élément d'individuation" capable de représenter l'unité d'une communauté municipale.

En outre, on remarque que dans cette ville l'articulation des scènes de la légende reste strictement liée au texte hagiographique principal, et qu'elle a une fonction d'accompagnement des célébrations liturgiques du **dies natalis** de l'apôtre (le 25 juillet) et de l'octave suivante. Il manque complètement tout élément merveilleux et imaginaire, dont au contraire la présence est une caractéristique tardive (et en effet elle se trouve dans le cycle Manassei de Prato, avec l'épisode d'Ermogène). En plus, il existe seulement à Pistoia une référence explicite à Compostelle, dans la scène du transport à travers la mer du corps de l'apôtre en Galice (**antependium** latéral gauche de l'autel d'argent de Saint Jacques). Cela légitimait la relique de Pistoia, que l'on disait donnée par l'archevêque de Santiago, Diego Gelmirez, peu de temps avant 1144.

J'espère que j'ai réussi par ces remarques à démontrer la qualité "pas-neutre" de l'iconographie de Saint-Jacques: soit des images individuelles, soit, plus encore, des cycles figuratifs de sa légende. Par conséquent, il faudra rechercher, par les clefs d'interprétation les plus opportunes, un triple niveau de lecture: celui qui regarde au sens propre; celui qui reconnaît les allusions aux valeurs idéologiques et aux idées religieuses propres à un temps et à un milieu culturel déterminés; enfin, celui qui cherche la signification de l'image dans le monde social et politique.

Je pense que cela peut suffire à suggérer combien le décodage de l'iconographie de Saint Jacques est nécessaire, dans le but d'éclaircir son rôle dans le domaine de l'histoire religieuse, culturelle et sociale de l'Europe pendant le Moyen Age et l'époque moderne.

LE COQ, SYMBOLE DE SAINT JACQUES

par Francisco PUY (Espagne)

Le coq, symbole de Saint Jacques, trouve son origine légendaire dans deux miracles quasi identiques, qui ont eu lieu en des points différents du Chemin de Saint Jacques, l'un sur l'itinéraire portugais, l'autre sur le Camino francés. Le premier a donné à l'art populaire le célèbre **Cruceiro de Barcelos** du XIVE siècle; le souvenir du second se perpétue par la présence d'un coq et d'une poule qui vivent derrière une grille dans la cathédrale de Santo Domingo de la Calzada en Espagne, attestée par maints témoignages et ce dès le XVe siècle. Le fond de l'histoire, on le sait, est encore plus ancien: au XIIe siècle, le **Codex Calixtinus** rapporte ces événements (moins l'épisode du coq) comme s'étant produits à Toulouse en 1090.

Quoiqu'à peu près semblables, les deux histoires présentent cependant quelques différences qui méritent que l'on s'y arrête. Selon une version traditionnelle anonyme publiée en 1983, la légende du coq de Barcelos est la suivante:

La population de Barcelos était en émoi. Un meurtre avait été commis et on n'avait pu trouver le coupable. Un jour arrive de Galice un homme que l'on soupçonne être le meurtrier. On l'arrête malgré ses protestations d'innocence. Il eut beau dire qu'il voyageait sur le Chemin de Saint Jacques pour accomplir un voeu, et qu'il avait une profonde dévotion pour Saint Jacques Le Majeur, personne ne le crut, et il fut condamné à la potence. Mais avant son exécution, il demanda à être conduit devant le juge qui avait prononcé la sentence. On l'amène à la demeure du juge, qui dînait avec des amis. Une fois encore, le Galicien protesta de son innocence, et à la surprise de tous les présents, il montra la volaille rôtie sur la table et dit: "Aussi vrai que je suis innocent, ce coq chantera si l'on me pend." Ce ne furent que rires et murmures dédaigneux; pourtant personne ne toucha au coq. Et l'impossible arriva. Au moment où l'on pendait le pèlerin, le coq se dressa sur la table et chanta. Plus personne ne douta alors de l'innocence du condamné. Le juge courut à la potence et, horrifié, vit le Galicien qui pendait au bout de la corde. On le décrocha sur le champ et il continua sa route tranquillement. Des années plus tard, il revint à Barcelos et érigea le monument à la Vierge et à Saint Jacques.

Ce monument est un calvaire. Sur un côté, sculpté sous le Christ, un coq, et sous le coq, le Galicien pendu dont les pieds reposent l'un sur la tête, l'autre sur un bras de l'apôtre Jacques. Les célèbres coqs portugais de Barcelos en terre cuite polychrome (rouge, blanc et bleu) qui, pour beaucoup, symbolisent la république portugaise, sont, je pense, à l'origine, le symbole de la dévotion portugaise à Saint Jacques.

L'autre légende, plus connue, est celle de Santo Domingo de la Calzada, qui peut se résumer ainsi:

Au XIe siècle, un jeune garçon de 18 ans faisait avec ses parents le pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle. Accusé injustement de vol par une servante de l'auberge où la famille

était descendue à Santo Domingo de la Calzada, il fut jugé et pendu. Plus tard, les parents découvrirent que leur fils avait eu la vie sauve grâce à l'Apôtre Jacques qui l'avait soutenu. Tout à leur joie, ils allèrent prévenir le maire, qui prudent, leur répondit que leur fils était aussi vivant que le coq et la poule rôtis qu'il s'apprêtait à manger. A ces mots, les deux volatiles se dressèrent sur le plat et se mirent à chanter et caqueter devant le maire incrédule. Ce dernier libéra le jeune homme dont il proclama l'innocence, et punit le faux témoin.

Quel est le sens de ce coq que les chemins jacquaires ont conduit au coeur de la tradition symbolique de Saint Jacques? Pour répondre à cette question, deux phases sont à distinguer dans l'histoire de la légende, l'une païenne et universelle, l'autre spécifiquement chrétienne. Le problème est d'établir la relation entre elles. Deux attitudes sont possibles: l'une "progressiste", sécularisante, qui prône l'épuration des mythes, voit dans la christianisation du symbole une adultération, une dégradation, un appauvrissement; l'autre, que je partage, conforme à la tradition ecclésiastique de respect des mythes, considère que la christianisation du mythe en donne une version nouvelle, peut-être plus riche et d'un contenu métaphysique plus fécond, une version qui reprend l'original pour le modifier en lui apportant substance et vigueur. Je vais donc m'efforcer ci-après d'utiliser la méthodologie de la *philosophia perennis* pour définir, à propos du mythe du coq ressuscité, la relation entre ces deux types d'interprétation.

Une rapide étude phénoménologique suffit à montrer que, dans la tradition païenne universelle, le coq symbolise les valeurs fondamentales suivantes: la lumière, le bien, la vertu, la sagesse du guide, la force protectrice, et, en fin de compte, Dieu lui-même, l'être qui, par définition, résume en lui tout ce qui est bon, tout ce qui est fort et protecteur, tout ce qui est lumière, tout ce qui est puissance inspiratrice. On ne saurait trop insister sur ce dernier point. Si le coq en vient à symboliser Dieu, c'est par une série d'associations, dont le cheminement est le suivant. Premièrement, l'image du soleil représente Dieu; deuxièmement, le flamboiement du feu représente le soleil; troisièmement, la crête rouge et dentelée du coq représente les flammes; quatrièmement, le coq dresse sa crête dans la nuit appelant le soleil de son chant; et enfin, le soleil, image de Dieu, apparaît à l'est.

Le coq représente donc Dieu. Un dieu particulier? Je ne le pense pas. D'un point de vue panthéiste, le coq me semble symboliser tous les dieux en général, et non un dieu en particulier. Car plus la notion de divinité est primitive, plus elle est imprécise, et s'y trouvent réunis la lumière, la blancheur, le jour, la chaleur, le feu, le bien, etc. Toutes ces entités sont personnifiées par des dieux ou des idoles, qui sont, par définition, brillants, célestes, blancs et généreux, et par là-même des guides, des protecteurs et des défenseurs. Telle est la contribution fondamentale de la mentalité païenne au mythe du coq.

Cependant le mythe ne s'arrête pas là. La culture judéo-chrétienne a assimilé tous ces éléments pour les appliquer très légitimement à Yahvé et au Christ, mais également aux Saints. Ce faisant, la tradition chrétienne a produit de nouvelles interprétations du symbole du coq. Et c'est ainsi que nous retrouvons le coq, symbole de Yahvé, du Christ victime, du Christ ressuscité, de divers Saints, d'abord Saint Pierre, puis plus tard Saint Jacques. Etudions brièvement quelques exemples de cette symbolique.

Yahvé est représenté sous la forme d'un coq dans plusieurs passages de la Bible. Vers l'an 700 av. J.-C., le prophète Isaïe utilise cette comparaison dans une prophétie (Isaïe 22.XVII) "Et voici que le Seigneur va te transporter, comme le coq transporte les poules" (*Ecce Dominus asportari te faciet, sicut asportatur gallus gallinacius*); il s'agit là d'une image messianique, qui préfigure le Christ comme chef libérateur. Trois siècles plus tard, vers l'an 400 av. J.-C., Agur Bar Yaqué (Livre des Proverbes 30.XXIX-XXXI) choisit le lion, le bouc, le roi, et le coq bien râblé (*gallus succintus lumbos*) pour évoquer ce que doit être le chef d'un peuple; ici aussi transparait une note messianique. Sensiblement à la même époque, dans le Livre de Job, l'auteur demande (Job 38.XXXVI) "Qui a donné au coq l'intelligence?" (*Vel, quis dedit gallo intelligentiam?*), question de pure forme, par laquelle il attribue à Yahvé l'intelligence du coq, qui, là encore, symbolise la sagesse divine et Dieu lui-même.

De nos jours, le coq chrétien symbolise le Christ de la même manière que le coq hébreu représentait Yahvé, et le coq païen d'autres dieux. Et nous en avons un témoignage moderne des plus frappants dans ce nom de "messe du coq" (*misa del gallo*) qui est donné en Espagne à la messe de minuit de Noël, appellation due à la coutume d'apporter un coq à l'église cette nuit-là, l'oiseau étant à la fois symbole de la joie, et messenger de l'aube et donc du Christ Lumière [Mariño-ferro (1985)]. Cette coutume rappelle une représentation du Christ par le coq qui passe souvent inaperçue et qu'illustre de façon dramatique le passage de l'Evangile sur le reniement de Pierre. Selon l'Evangile de Saint Marc, écrit vers 70 ap. J.-C., la prophétie du Christ s'accomplit, lorsque pour la troisième fois Pierre nie le connaître: "Et aussitôt, pour la seconde fois un coq chanta (*et statim gallus iterum cantavit*). Et Pierre se ressouvint de la parole que Jésus lui avait dite: "Avant que le coq chante deux fois, tu m'auras renié trois fois" (*prius quam gallus cantet bis, ter me negabis*). Et il éclata en sanglots (*et coepit flere*)" (Marc 14.LXXII). Dans cette scène émouvante, qui a marqué durablement le subconscient chrétien, le Christ a choisi lui-même le coq comme symbole. Le coq qui chante, c'est le Christ qui rappelle à Pierre sa faiblesse, devenant ainsi sa conscience. Depuis lors, le coq est, pour nous chrétiens, le symbole de la conscience chrétienne, une conscience droite grâce à la toute-puissance de l'amour du Christ. Et c'est ainsi que le coq qui, chaque matin, nous invite à demander pardon au Christ et à chanter ses louanges, en est venu à symboliser tous les Evangélistes, et notamment Saint Pierre en Europe centrale et Saint Jacques dans l'Europe de l'Ouest.

Comme tous les autres épisodes de la Passion, l'incident du coq s'inscrit dans le cheminement vers la crucifixion et la résurrection. Le coq en vient donc à symboliser non seulement le Christ Dieu Tout-Puissant, mais aussi Dieu sacrifié sur la Croix et Dieu glorifié dans sa résurrection. Aujourd'hui encore en Espagne, on retrouve cet aspect sacrificiel dans l'utilisation du coq comme victime d'un sacrifice collectif, lors des *corridos del gallo*, ainsi nommées par analogie avec les courses de taureaux (*corridos de toros*). Ces manifestations, qui ont lieu le premier dimanche de Carême, ou *domingo corredor* comme on l'appelle en Galice (nord-ouest de l'Espagne), sont en réalité une évocation de la Passion du Christ. En effet, certains de leurs éléments anthropologiques, comme la constitution d'un tribunal, avec juge, procureur et avocats, pour juger et condamner le pauvre coq avant son exécution (après celle-ci dans certaines localités), ou la lecture de ses dernières volontés à la fin du procès, montrent clairement que, dans cette

cérémonie, le coq symbolise bien le Christ victime (Gonzalez-Pérez 1985). Il est vrai qu'au fil du temps, dans beaucoup d'endroits, seule la *corrida* subsiste; ailleurs la lecture des dernières volontés existe toujours, mais c'est un homme déguisé qui remplace le coq (Gonzalez-Pérez 1987); et il faut bien admettre aussi que rares sont les personnes qui connaissent la signification de cette coutume. Le subconscient aurait-il meilleure mémoire? Le sacrifice du coq, comme tous les sacrifices animaux, se pratiquait déjà bien avant l'ère chrétienne; chez les Celtes, par exemple, le coq était tabou, et on ne mangeait sa chair que lors des rites religieux (Ross 1986). Mais, dans ce cas précis, le jugement et la lecture des dernières volontés révèlent la vraie nature de ce qui est représenté consciemment ou non, à savoir les paroles de la Cène, et l'emprisonnement, le jugement, la condamnation et la crucifixion du Christ.

Enfin, le coq symbolise aussi le Christ ressuscité dans cette antithèse spécifiquement chrétienne qui allie la résurrection et la mort. Ceci constitue, selon moi, une profonde mutation de la vieille conception païenne de la symbolique du chant du coq. Le paganisme, ayant remarqué que le coq chantait avant le lever du soleil - image de Dieu ou Dieu lui-même - en déduisit d'abord que le coq était le héraut du soleil, un prophète envoyé par Dieu pour annoncer sa venue; puis, que le coq pouvait lui-même donner des ordres à Dieu, ou du moins maîtrisait la langue magique qui forçait les dieux à l'action; et enfin, que dans tous les cas le coq et son chant jouaient un rôle important dans la marche quotidienne du dieu soleil dans les cieux, dans son lever et son coucher, dans le voilement et le dévoilement d'un porteur de lumière et de feu, qui disparaissait peu avant que la chauve-souris diabolique n'entame son vol crépusculaire, et qui réapparaissait peu après que le coq divin ait salué l'aube.

C'est cette dernière association qui nous intéresse ici. L'ensemble du monde païen voyait dans ce phénomène une allée et venue, une disparition et une réapparition, ou un sommeil et un réveil. Comme le souligne Vicente Risco dans *La Puerta de Paja* (1952), en fait il s'agit tout simplement de la prise de conscience du temps qui passe: "le temps de tous les hommes [...] est annoncé [...] par le chant du coq, sommeil et réveil, le lever et le coucher du soleil". Mais les Chrétiens occidentaux, nourris au mystère fondamental de la mort et de la résurrection du Christ ("si le Christ ne renaît pas, notre foi perd sa raison d'être") ont, depuis, traduit ce phénomène en termes de mort et de résurrection, pour projeter ensuite cette image dans le passé. Ne nous trompons pas. Un peuple païen pouvait et peut penser la vie en termes de naissance et de mort; mais il ne peut penser la vie en termes de mort et de résurrection. La résurrection est une notion parfaitement inassimilable pour un païen, surtout dans un contexte mythique. Le coq païen sacrifié meurt, et c'est tout. Un coq qui renaît, comme à Barcelos ou à Santo Domingo de la Calzada, est un coq chrétien, parce qu'il est l'image du Christ. Même la théologie musulmane a toujours souligné que le pouvoir de ramener un mort à la vie était le signe distinctif du prophète Jésus et de lui seul.

Ainsi le Christianisme a transformé le chant du coq, la voix du crieur annonçant la venue de la vie, en trompette de l'ange qui annonce la résurrection du Christ, et donc celle de nous tous. Ainsi le coq symbole de la conscience, commun à l'ensemble du monde païen (comme l'a remarqué Vicente Risco), est pour les Chrétiens quelque chose de plus. Le temps symbolisé par le coq chrétien est un temps eschatologique, la conscience symbolisée n'est pas simple vigilance, elle est prise de conscience d'un péché différent; le coq ne dénonce plus le vieux péché de l'amour illicite, mais le nouveau péché de ne pas pratiquer la charité comme le commande le Christ.

Venons en maintenant aux conclusions.

Première conclusion: le coq est le symbole universel du soleil, de la lumière, du feu, de la sagesse, de la protection et de la divinité en général. En découlent deux corollaires.

Premier corollaire : les autres sens qui pourraient apparaître dans la symbolique du coq ne sont que des aspects partiels ou complémentaires de la notion centrale de lumière - soleil - feu - Dieu, ou alors des emplois abusifs et anormaux, sans grande valeur culturelle dont on trouve maints exemples dans les modes d'expression de la culture dite moderne ou "progressiste", née il y a juste deux cents ans de la Révolution française. Ainsi, le célèbre coq français n'a pas le moindre fondement mythologique. Il était censé représenter le soldat napoléonien, vigilant, hardi, courageux (Aubier 1982); mais n'importe quel autre pays ou armée aurait pu à bon droit se l'approprier, puisque son utilisation comme symbole de la bravoure, laquelle remonte au moins au *gallus succinctus lumbos* du proverbe biblique d'Agur Bar Yaqué, fait partie du patrimoine universel de l'humanité. Les révolutionnaires français, que la Bible n'intéressait guère, ont simplement tiré parti d'un jeu de mots (le latin *gallus* signifie à la fois coq, onomatopée qui n'a pas d'équivalent dans les autres langues romanes, et gaulois), pour profiter du prestige attaché à la symbolique du coq. Le plumage de ce volatile fut en l'occurrence (comme toujours depuis dans les propos de la "gauche divine") l'habit du mouton sous lequel se cachait le loup révolutionnaire assoiffé de sang.

Second corollaire: il est à peu près certain que le coq a été d'abord et surtout un symbole du soleil. En sanscrit, langue sacrée des dieux indo-européens, la racine *gal* signifie "gorge"; à cause de sa gorge lobée, le coq domestique s'appelle *galegan* dans les textes indo-aryens anciens (McClain 1976). Le coq a donc toujours été défini comme la gorge qui annonce le soleil. Par ailleurs, la racine *galw*, qui en islandais donne *kalla* ("appeler") et en slavon *glasu* ("voix") signifie "appeler ou invoquer" (Ernout 1979); le coq était à l'origine considéré comme celui qui appelle, l'invocateur, la gorge qui invoque, le clairon qui appelle le soleil. Enfin la racine *glak* donne naissance, par exemple, à l'espagnol *gala*, *lacteo*, *lago*, et à bien d'autres mots qui se rapportent à l'idée de blancheur et de lumière (Chantraine 1968); le coq a été dès le début associé à l'invocation de la lumière. Peut-être la lumière qui joue dans un bol de lait. Peut-être la lumière que l'on aperçoit du fond d'une galerie ou d'un puits. Peut-être la lumière divine du disque solaire aveuglant, ou celle d'un étang qui reflète le ciel dans une clairière, ou la trouée lumineuse faite par la lune dans la voute céleste ou celle du rayon de lune à travers un nuage. Et la lumière du feu, le feu sauvage vomé par un volcan en éruption, ou le feu dompté d'un foyer creusé dans le sol, le feu de la terre. Le coq symbolise tout ceci dans la culture païenne, et aussi la divinité, relation d'autant plus facile à établir qu'il symbolise aussi la conscience ou le sens moral d'une personne ou d'un peuple; on peut dire avec Vicente Risco (1959) que "le coq incarne indubitablement la conscience vigilante" dans tout le monde hellénique. L'importance religieuse du coq est attestée par de nombreux documents pour tous les peuples indo-européens; elle est particulièrement marquée dans le zoroastrisme.

Deuxième conclusion: le coq est aussi un symbole chrétien; comme tel, il n'est pas étranger à la tradition commune. Mais la poésie chrétienne a nuancé et enrichi son symbolisme, en reprenant très justement son contenu expressif pour l'appliquer à la personne du Christ, si souvent appelé soleil et lumière en vingt siècles de liturgie chrétienne. Cette conclusion entraîne deux corollaires.

Premier corollaire: le coq chrétien symbolise principalement le Christ en relation avec le drame du reniement de Pierre, c'est-à-dire au point culminant de son Sacrifice, - Passion et Crucifixion - et de son Exaltation - Résurrection et Ascension. Dans la symbolique chrétienne, le coq est donc associé à l'idée du sacrifice accompli par et pour le peuple, et à celle de la résurrection des morts, qui nous concerne tous et chacun en particulier.

Second corollaire: en ressuscitant les coqs de Barcelos et de Santo Domingo de la Calzada, Saint Jacques vient en aide à des pèlerins innocents en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Cependant, la raison pour laquelle cet épisode s'est enraciné dans le folklore réside, à mes yeux, dans le fait que l'on y a vu la continuation de l'oeuvre évangélique de Saint Jacques. Par ces actes, Saint Jacques continuait à répandre l'Evangile, à annoncer que nous ressusciterons tous, et que, de même qu'il était, est, et sera toujours le messager du Christ pour tous ceux qui font le pèlerinage jusqu'à son tombeau, de même il sera notre avocat auprès du Christ au jour du Jugement dernier.

Conclusion finale: la symbolique du coq dans la tradition du Chemin de Saint Jacques ne s'oppose nullement aux sens que lui reconnaissaient auparavant la tradition judéo-chrétienne ou la culture païenne universelle; elle réaffirme plutôt cet ensemble de significations antérieures et l'enrichit.

L'IMAGE DE SAINT JACQUES A L'EPOQUE DE L'ARCHEVEQUE COMPOSTELLAN
BÉRANGER DE LANDORE (1317-1330) (résumé)

par Serafin MORALEJO (Espagne)

A l'échelle modeste de ce que son siècle réservait à Compostelle, la figure de l'archevêque Béranger de Landore offre des parallèles remarquables avec celle de son prédécesseur dans le siège Diego Gelmírez (1100-1140). S'il serait plus juste de parler d'une imitation consciente, un tel modèle lui fut d'abord imposé par la force même des événements. Comme Diego Gelmírez, Béranger de Landore s'est vu rejeté par ses sujets, même assiégé dans sa cathédrale, ce qui fournirait la matière à ses *Gesta*, où l'inspiration de la chronique gelmirienne dite *Historia Compostelana* est plus qu'évidente. La tâche ambitieuse de recompilation des chartes de l'Eglise compostellane, entreprise par le trésorier Bernard au temps de Gelmírez, ne serait reprise qu'en 1326 à l'initiative de Béranger, auquel reviennent les cartulaires dits *Tumbos B et C*. La même volonté de renouveler la splendeur des jours du premier archevêque compostellan se manifeste dans les trois copies dont le *Liber Sancti Jacobi* fut l'objet à l'époque de notre prélat. La première entreprise de son pontificat, une fois installé à son siège, fut enfin la mise en valeur d'une relique gelmirienne: le chef de saint Jacques le Mineur, qu'il revêtit d'argent émaillé.

Bien que d'une qualité artistique médiocre, les pièces issues du patronage de Béranger de Landore sont d'un grand intérêt du point de vue iconographique. Pour ce qui concerne l'image et le culte de saint Jacques, elles décèlent même une volonté programmatique dont on trouve déjà le germe sur le sceau qu'il se fit graver peut-être avant de quitter la cour d'Avignon pour le siège compostellan. Sur un champ clairsemé de coquilles, s'y dresse la Vierge à l'Enfant entre saint Dominique et saint Jacques pèlerin. Aux dévotions propres à l'ordre des dominicains - dont Béranger avait été le Maître Général - s'ajoute l'image et les enseignes du patron de son Eglise, dans une association qui se ferait encore plus étroite, allant jusqu'à l'assimilation, dans l'iconographie galicienne postérieure. En effet, l'image apostolique de saint Dominique, portant le livre des Evangiles et un bâton en tau - tel que sa *legenda* l'avait imaginé, investi par saint Pierre et saint Paul -, allait jouir d'une faveur toute exceptionnelle en Galice, ce qui ne saurait s'expliquer que par l'influence du type compostellan de saint Jacques en apôtre, avec le volume et le bâton de voyage. La présence consécutive de deux dominicains - Rodrigo González et Béranger de Landore - sur le siège compostellan, eut sans doute quelque chose à voir avec cette assimilation, compte tenu que le bâton en tau avait été aussi adopté comme attribut par ses prélats pour signifier leur prétendue lignée apostolique.

Ignorant encore les traditions de son Eglise, Béranger se fit peindre sur son premier sceau flanqué d'une mitre et d'une crosse en volute. Cinq ans après, en 1322, le tympan de Santa Maria a Nova, à Noia, nous le présente déjà avec le bâton jacobéen caractéristique, un symbole dont il se fit un fervent propagateur, l'offrant en cadeau aux pèlerins distingués. Sainte Isabelle de Portugal, pèlerine à Compostelle, reçut de l'archevêque une escarcelle et un bâton avec lesquels elle fut ensevelie. Son gisant, à Santa Clara de Coïmbre, la représente en effet avec un bâton en tau, tel que celui trouvé dans son tombeau à l'occasion de son procès de canonisation.

Pas moins exotique que la crosse en volute serait, pour Compostelle, l'image de saint Jacques en pèlerin que nous offre le même sceau. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, l'origine d'un tel type est absolument étranger aux traditions compostellanes. Les exemples apparents que nous en avons en Galice avant 1300 sont en réalité le fruit d'hybridations avec le type de l'apôtre évangéliste et c'est peut-être à Béranger de Landore qu'il faut attribuer la diffusion de cette nouvelle image, suivant des formules d'origine française.

La copie du *Liber Sancti Jacobi*, conservée à Salamanque, en est le témoignage. Si les exemplaires contemporains à Londres et au Vatican essaient de reproduire fidèlement le programme de son modèle - le premier même avec un instinct d'antiquaire pour ce qui concerne le style -, celui de Salamanque se permet de substituer une image de saint Jacques en pèlerin, inspirée de celle du sceau du prélat, à celle de l'apôtre comme "frère du Seigneur" que l'archétype compostellan présente à son incipit; et d'ajouter au colophon l'image toute anachronique du même apôtre en *miles Christi*, que celui-là ignorait.

Cette exposition de la "double nature" de saint Jacques, compagnon pacifique de ses pèlerins et chevalier terrible contre les infidèles, semble avoir été un thème favori de notre prélat. Une juxtaposition semblable apparaît sur le folio qui sert de frontispice au *Tumbo B*, issu aussi de son *scriptorium*. La vision pacifique de Jacques y est celle de son image en pierre, telle que les pèlerins la voyaient sur son autel, flanquée de celles de ses disciples. Quant à sa représentation en cavalier victorieux, c'est la première à Compostelle qui rend compte des circonstances de son combat. La scène se déroule devant une tour fortifiée et le destrier de l'apôtre chevauche sur les cadavres et les membres mutilés de ses ennemis.

On se dirait en présence de l'exemple le plus ancien connu de "Santiago Matamoros", mais la lecture des *Gesta* du prélat nous fait soupçonner que la tour soit celle de son château à la Rocha, plutôt que celles de Coïmbre ou Clavijo, et que les morts que son cheval terrasse soient les Compostellans soulevés contre son Seigneur, plutôt que des Maures. Les *Gesta* apportent en effet le témoignage de deux visions prémonitoires de saint Jacques en cavalier menaçant qui se seraient produites dans le château de la Rocha Forte à la veille du jour où les chefs des rebelles y furent exécutés. Les *Gesta* en comptent sept et c'est justement à sept guerriers qu'appartiennent les cadavres et membres représentés sur le frontispice du *Tumbo*.

La représentation homologue au *Calixtinus* de Salamanque, plaçant la cavalcade triomphale de saint Jacques sur un champ rectangulaire rouge parsemé de coquilles, vient à confirmer nos soupçons. Plutôt que d'une image de l'apôtre, il s'agit de la reproduction exacte de son gonfanon, tel qu'il nous est décrit un siècle après, très usé déjà, dans la relation du pèlerinage de Léon de Rosmihal. Or, c'est ce même gonfanon que les citoyens compostellans amenèrent en 1318, pour hisser à sa place celui du roi de Castille, lorsqu'ils se déclarèrent en révolte contre son Seigneur, c'est-à-dire saint Jacques dont l'archevêque n'était que le vicaire. L'insistance donc sur cette imagerie héraldique et militante doit être envisagée comme une revendication de l'étendard de saint Jacques que les rebelles avaient humilié. "EST PRESTANTE DEO IACOBI CERTAMINE VIT(ori)A": ce sont les mots accompagnant une autre image de saint Jacques en cavalier sur une matrice de sceau conservée au Museo

Arqueológico Nacional de Madrid, qui a pu aussi appartenir à Béranger de Landore ou à son chapitre. Le gonfanon de saint Jacques et les **tabulas** du sceau de sa ville apparaissent enfin dans les **Gesta** comme les gages et les symboles de la soumission finale de rebelles.

Il serait difficile de trouver une production artistique qui laisse aussi nettement transparaître les circonstances historiques dont son patron fut le protagoniste. Les traces d'un âge conflictif et violent se reconnaissent bien dans une imagerie militante et paradoxale, comme la "double nature" qui s'établit définitivement pour saint Jacques ou les profils allégoriques que les **Gesta** tracent pour le même archevêque dans l'une des visions dont il a été question ci-dessus. Béranger y apparaissait agenouillé aux pieds de saint Jacques cavalier, avec sa mitre et les habits de l'ordre des prêcheurs, tel que son premier sceau nous le montre, tenant d'une main une croix et de l'autre main une colombe blanche: les symboles "de la mortification de sa chair et de la sainteté de son âme". Si la colombe nous explique un certain nombre d'images galiciennes qui accordent à saint Dominique cet attribut - rarissime d'ailleurs -, la croix, déjà présente sur son sceau, nous amène aussi à évoquer les idéaux de croisade de Béranger, que le Calixtinus de Salamanque reflète encore avec des sanglantes scènes de martyre, absentes de l'archétype. Notre prélat trouva en fait sa mort en 1330 au cours d'une campagne contre le royaume de Grenade. La préparation de cette campagne fut l'une des missions pour lesquelles il avait été envoyé en Espagne treize ans auparavant, mais c'est dans une toute autre croisade, celle de regagner Compostelle pour saint Jacques, qu'il s'est vu engagé pendant les quatre premières années de son pontificat. Son origine française, rouergate, laissa sa trace, comme nous l'avons vu, sur l'image même du saint patron de son siège. Mais, en même temps - le dernier de ses paradoxes -, il semble avoir contribué à donner une couleur locale, jacobéenne, à l'image du fondateur de l'ordre dont il avait tenu le primat oecuménique.

Bibliographie :

M. C. DIAZ Y DIAZ, J. GARCIA ORO et al., **Hechos de don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago** (Santiago 1983); A. LOPEZ FERREIRO, **Historia de la S.M. Iglesia de Santiago de Compostela**, VI (Santiago 1903); S. MORALEJO, "La miniatura en los tumbos A y B", in: M.C. DIAZ Y DIAZ et al., **Los tumbos de Compostela** (Madrid 1985), pp. 43-62; A. STONES, "Four Illustrated Jacobus Manuscripts", in: **The Vanishing Past, Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler** (Oxford 1981), pp. 197-22.



Fig. 1: Sceau de l'archevêque Béranger de Landore (1317). Paris, Archives Nationales.



Fig. 2: Matrice d'un sceau compostellan de l'époque de Béranger de Landore. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.



Fig. 3: Tumbo B de la Cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle (ca. 1326).

LES INFLUENCES JACOBÉENNES DANS LA LÉGENDE DE ROCH DE MONTPELLIER,
SAINT PELERIN (*)

par Marco PICCAT (Italie)

Rochus confessor, né à Mons Pessulanus, est un saint qui occupe une place privilégiée parmi les nombreux que la tradition courante rapproche de Jacques le Majeur.

Limité au début à certains territoires, "le culte de Saint Roch, déjà répandu au XIVe siècle, devint européen au XVe. En 1414, les évêques réunis à Constance pour faire cesser la peste qui sévissait dans la ville, firent une procession en l'honneur de saint Roch : dès lors, on le voit invoqué dans tout le pays" (Reau, 1958).

Parmi les légendes correspondantes, celle qu'on suit dans cette étude est tirée de la Legenda Aurea de Jacques de Varagine. Il faut tout d'abord souligner l'important retard dans la transcription par rapport à la pratique de la dévotion et aux manifestations du culte réservées à Saint Roch, en particulier par les classes plus populaires. "Les biographies françaises ou italiennes, de caractère légendaire, ne datent que de la fin du XVe siècle" (ib. 1958) et les experts de l'hagiographie, qui se sont intéressés à ce saint, font remarquer combien il "était plus connu par la dévotion du peuple que par l'histoire de sa vie".

Ces éléments favorisent l'approche de la légende selon laquelle c'est entre les années 1295 et 1327 que se déroule l'existence humaine de Roch, né et mort à Montpellier. 1415 fut l'année de témoignage du premier prodige arrivé grâce à son intercession et en 1485 ses reliques furent transférées de Montpellier à Venise.

La note, plutôt brève, qui se trouve dans la Legenda Aurea concernant la vie de Saint Roch, reprend le canon habituel suivi par l'auteur de ce texte par l'intermédiaire de quelques épisodes fondamentaux choisis pour illustrer les événements à venir :

"De sancto Rocho confessore

Rochus confessor genere Narbonensis apud montem Pessulanum ex patre Joanne, matre libera progenitus annorum XII corpus suum coepit abstinentia castigare, qui mortuis parentibus amplissima hereditate pauperibus distributa a principatu se abdicans, oppidis paternis patruo commendatis, brevi veste indutus cum pileo, pera et baculo in Italiam peregrinus devenit, et quum Romam, Aquam pendentem, Cesenam aliaque plurima loca truci pestilentia vexata signo crucis liberasset, Placentiam eadem lue infectam ad quoddam aegrotantium hospitale devertit : Quibus omnibus similiter sanatis statim sinistra coxa

(*) A la base de cette recherche, il y a la considération très évidente de la grande affinité parmi les représentations et en particulier la volonté de vérifier la construction graduelle du canevas narratif typique de cet important segment de la littérature hagiographique. Le choix de la vie de Saint Roch, comme contribution d'ouverture à l'étude, est conséquent au retard évident de sa transcription. Ce texte rapporte en extrême synthèse la trame de l'étude présentée au Congrès de Viterbe, limitée à quelques thèmes et sans l'apport des notes.

sagitta transfigitur, sed post acerbam passionem salutem consecutus in Galliam armis tunc vexatam remeavit et in paterno captus oppido ut explorator carceri detruditur, in quo exacto quinquennio in maxima patientia et vitae austeritate dominum orans, ut invocantes nomen suum a saevissima pestilentia protegerentur, in pace obdormivit anno Domini MCCCXXVII, aetatis suae XXXII, XVI cal. septembr. ad cuius latus reperta est tabella his litteris inscripta : peste laborantes ad Rochi patrocinium confugientes contagionem illam truculentissimam evasuros significo. Quo a patruo cognito inter multas lacrymas peractis longo tractu exsequiis sanctum corpus tradidit sepulturae, aidem templum magni sumtus erigens".

Voyons maintenant les composantes essentielles de cette biographie.

a. Les premiers éléments de la vie du saint, outre les remarques essentielles constituées par les renseignements sur ses parents "ex patre Joanne, matre libera progenitus" concernent deux des devoirs particuliers de l'ascétique chrétienne "annorum XII corpus suum coepit abstinentia castigare" et "mortuis parentibus amplissima hereditare pauperibus distributa".

L'importance de la mortification du corps et la nécessité de l'aumône apparaissent, par exemple, dans les règles contenues dans la Prima Epistula Beati Pauli Apostoli ad Corinthio avec des signalisations appropriées : "Sed castigo corpus meum et in servitutum redigo : ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar" et "Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates".

Ce dernier point, c'est-à-dire l'importance du soutien aux pauvres, était déjà mentionné par les plus anciens livres de l'Ancien Testament. Le Liber Ecclesiastici signalait, à ce propos "Ne dedires maculam in gloria tua. In die consummationis dierum vitae tuae, et in tempore existus tui, distribue hereditatem tuam".

Les deux topos (discours exposés) et leurs principales variantes, très répandues dans le domaine de la littérature hagiographique et avec un ample renvoi patristique, prennent une importance particulière, même s'ils ne sont pas exclusivement recherchés parmi les nombreux saints que l'on classe par tradition, légende ou iconographie comme "pèlerins".

b. Dans ce cadre, la vocation au célibat s'ajoute avec surprise comme syntagme propre à la tradition déterminée. Un des exemples les plus connus concerne l'événement de saint Alexis (435), fils du noble Eufemianus, pèlerin en orient, qui s'enfuit de la chambre nuptiale et de son épouse "puella ex genere imperiali" en lui remettant "anulum suum aureum et rendam" avec les mots "Dominus sit inter nos". On peut faire une autre comparaison avec l'histoire de Thibaut d'Albe (1150), pèlerin à Compostelle qui, devant les demandes pressantes d'un père mourant "Te praeterea rogo, ut hanc meam filiam Veridam in uxorem tuam: quovinculo amoris et te et filium et filiam firmissime devinciatis...", s'éloigne en ayant promis de "virginalem castitatem retinere".

Cela arriva en effet dans les vies de saint Alexis, de saint Eldrad de la Novalesa (845), de saint Albert Agricola (1279) et de beaucoup d'autres encore.

c. Le thème qui suit et qui concerne le noeud central du personnage de Roch est le fait d'être "veste indutus cum pileo, pera et baculo" et de "peregrinus devenir". Donc l'expérience de pérégriner, qui depuis longtemps déjà était visualisée par un habillement précis de catégorie : "baculos et peras" est l'épisode fondamental qui est à la base de la tradition complexe et articulée du culte. Le "peregrinus devenir" est le signe tangible de l'appartenance à un groupe particulier et de l'adhésion à une attitude sociale précise. L'habit de pèlerin signifiait renoncer à la normalité, à la quotidienneté pour choisir le risque à l'intérieur d'une recherche guidée par l'espoir.

Pour saint Julien l'hospitalier (IVe siècle), la décision d'embrasser l'aventure du pèlerinage est la pénitence pour un homicide involontaire; tandis que pour saint Bobo (ou Bobone) (986), cette nécessité fait partie d'une série d'actions de miséricorde adressées en faveur de "orphanos et viduas". L'expérience humiliante de pauvreté "et induens se vestimenta vilissima coepit stare cum ceteris pauperibus" et l'identification dans un misérable "pauper et peregrinus" pour saint Alexis sont contemporaines à la prise d'habit de pèlerin. Pour saint Thibaut d'Albe (1150), la nécessité du pèlerinage est ressentie après une dure épreuve de son existence, "arrepto baculo, ad s. Iacobi Galiciae..."; pour sainte Savine de Troyes (1244), c'est la recherche de son frère qui la fait courir de village en village, tandis que sainte Brigitte de Suède (1373), pèlerine à Compostelle, est poussée par la volonté d'accélérer la conversion de son mari.

d. En revenant encore à la légende de Roch, la raison de son choix de pérégriner est l'ouverture de l'hôpital "hospitale devertit" pour l'assistance "ad quoddam aegrotantium".

A ce propos, la décision prise par saint Julien l'hospitalier et par sa femme d'ouvrir un hospice pour accueillir "peregrinos quosque, divites et pauperes", en particulier pour la défense des pèlerins en fuite des "predones et latrones", n'était pas très différente.

L'assistance fournie par les saints pèlerins aux autres confrères pouvait prendre divers aspects : de la défense des dangers humains et surnaturels, aux tentations morales ainsi qu'aux pièges de la nature.

L'apparition des pèlerins dans les chansons de geste est, par exemple, directement liée au premier de ces cas, puisque la tradition littéraire courante attend le soulagement du pèlerin fatigué contre les royaumes des païens coupables de diverses brutalités.

Une autre intervention possible n'est pas contre les hommes méchants, mais contre la nature même du mal, c'est-à-dire les diables. Dans ce sens, on place la protection que saint Bernard de Menton (1081) a toujours attribuée, d'après la légende aux pèlerins ou voyageurs de montagne, surtout à ceux qui étaient obligés de franchir le Mont-Joux. Dans le célèbre mystère qui raconte les origines de la tradition, les diables continuent à tourmenter les pèlerins allant à Rome jusqu'au moment où saint Bernard intervient et, tandis qu'un bourdon de pèlerins grandit et devient colonne infame pour les agresseurs, l'étole du saint se transforme en chaîne.

Une possibilité très riche de développement narratif est celle qui est fournie par les différents saints dans la protection des pèlerins contre les pièges naturels. C'est le cas, parmi d'innombrables autres, du géant Christophe envoyé par un ermite à protéger les "multi transeuntes" d'un fleuve dangereux. Une attention particulière est accordée au bâton de ce célèbre pèlerin des eaux à la fin de l'histoire lorsque, par volonté divine, celui-ci est l'objet d'un surprenant prodige : "cum baculum suum in terram fixisset, mane surgens invenit ipsum ad modum palmae, frondes et dactylos pertulisse". Plusieurs fois, la protection des pèlerins et des passants par des saints est évoquée avec une dévotion locale marquée. C'est le cas d'Arnaud de Matelice, Albert de Villa d'Ogna, Guillaume Fenoli, Felix de Cantafelice, Macaire d'Alexandrie et c'est toujours l'iconographie qui établit le rapport intime avec le monde des pèlerinages et qui suppose la garde exercée sur un parcours déterminé.

e. Mais pour revenir à la légende de Roch, considérons les derniers thèmes, en négligeant et en renvoyant à la place qui lui revient la raison de la contagion, élément-signe de l'importante inclusion du protagoniste dans le groupe de guérisseurs, et celle de la vie solitaire et de la nourriture céleste (qui au contraire nous le renvoie à de vieilles formules testamentaires) pour fixer une brève annotation aux topos finaux de l'incarcération et de la mort anonyme. En ce qui concerne Saint Roch, la vie explique comment, de retour au village natal, il fut "ut explorator carceri destruditur". Dans ce cas, il faut attribuer la non-identification, à cause du soupçon des concitoyens, au temps qui a changé l'aspect du jeune. On retrouve un précédent important dans la vie de Coloman de Melk (1012), prince royal d'Irlande, pèlerin en Terre Sainte, qui sur le chemin du retour est accusé d'être "explorator" parce qu'il est incapable de s'exprimer dans la langue du pays et ainsi condamné à mort. Pour ce qui concerne le dernier thème qui nous intéresse pour cette lecture de la vie de Roch, c'est-à-dire la mort anonyme, on est obligé de rappeler l'exemplum contenu dans la vie de saint Alexis, fondé sur l'archétype qui remonte à saint Jean Calibita.

En conclusion, la vie de Roch, d'après la version de la Legenda Aurea, dont on a vu quelques sujet, semble se révéler comme construite et sertie de thèmes communs aux vies d'autres célèbres saints pèlerins. Le retard, dont nous avons parlé au début de l'étude, pour ce qui concerne la transcription de la vie par rapport à la précocité de la diffusion du culte peut-il alors être une conséquence du processus de lente codification qui s'unissait, pour imitations et copies, à des noeuds de différente provenance et à l'origine partiellement étrangère au genre ? Le seul point particulièrement innovateur et précis, pas directement à rapprocher du contexte de la pérégrination jacobéenne, est pour Roch celui qui est relatif à l'épisode de la contagion, sujet qui pourrait constituer le noyau le plus ancien de la légende. Du moment qu'il était raconté sur les routes des pèlerins (Montpellier et régions italiennes concernées), il pouvait conditionner l'inscription de Roch au groupe des saints qui aidaient concrètement les pèlerins.

Du reste, le lien entre Saint Roch et Saint Jacques le Majeur, dont on analyse les vies individuellement, ne révèle aucun renvoi ou remarque directe, tandis que l'iconographie suggère un rapprochement important, trouve sa raison d'être exactement dans le contexte culturel propre des pèlerinages "ad loca sancta" et en particulier du "camino" à Compostelle.

Dans ce sens, le guérisseur de Montpellier pouvait être facilement joint au nombre des saints pèlerins pour participer, dans les variantes pas toujours secondaires du canevas narratif, au sort d'un groupe désormais stabilisé pour en prolonger le charme dans des dimensions nouvelles.

L'acquisition de Roch dans ce groupe était importante pour un genre qui, en s'imposant de nouveaux intérêts, avait besoin d'exemples toujours nouveaux et une assurance en plus pour les pèlerins, contre un danger comme celui de la contagion qui menaçait constamment la sécurité de leurs pas.

L'ORDRE ET LE PELERINAGE DE SAINT JACQUES

par Derek W. LOMAX (Royaume-Uni)

De tous les ordres militaires fondés dans l'Espagne médiévale, le plus grand, le plus riche, le plus puissant et le plus célèbre fut sans conteste l'Ordre de Santiago. Et naturellement on a toujours eu tendance à lui supposer des liens étroits avec le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle. C'est ainsi d'ailleurs que plusieurs Britanniques désireux d'écrire un ouvrage sur les chemins de Saint Jacques ont demandé à me consulter, persuadés qu'ayant fait quelques recherches sur l'Ordre je devais être un spécialiste de pèlerinage. Conclusion erronée, s'il en est: de tous les intervenants ici présents, c'est moi qui connais le moins la question, et si j'ose prendre la parole aujourd'hui, c'est seulement à la prière de mon bon ami le Professeur Caucci von Saucken, qui m'a demandé d'exposer ce que j'ai pu découvrir sur les relations entre les pèlerinages de Saint Jacques et son ordre militaire.

L'Ordre fut d'abord une confrérie religieuse de chevaliers. Fondée par le roi Fernand II de Léon, le 1er août 1170, à Cáceres, en Estrémadure, elle devait défendre la ville contre les Almohades et soutenir le souverain dans les campagnes qu'il menait dans cette province. La confrérie, qui avait à sa tête Pedro Fernández, s'appela d'abord "Congrégation des Frères de Cáceres". Puis le 12 janvier 1171, à la suite d'un accord conclu avec Pedro Gudesteiz, archevêque de Saint-Jacques-de-Compostelle, elle prit le nom d'"Ordre de Santiago". L'archevêque devint frère honoraire de l'Ordre, éleva son Maître à la dignité de chanoine honoraire de Saint Jacques, et consacra les frères "vassaux et chevaliers de Saint Jacques l'Apôtre pour combattre sous sa bannière pour l'honneur de l'Eglise et la propagation de la Foi". Il leur remit une bannière de Saint Jacques, et promit son appui: il les aiderait de ses conseils et leur fournirait armes, troupes et subsides. Pour leur part, les frères s'engageaient à défendre Albuquerque, possession de l'archevêché compostellan en Estrémadure. De toute évidence, l'Archevêque et le Maître voyaient dans cet accord le moyen de défendre ensemble les biens que l'Ordre et la cathédrale compostellane détenaient en Estrémadure, et notamment Cáceres, Albuquerque et Mérida. Diego Gelmírez, rappelons le, avait obtenu du Pape Calixte II l'érection du siège de Compostelle en archevêché en le persuadant d'y transférer les droits métropolitains dont avait joui l'évêché de Mérida à l'époque wisigothique, bien qu'au douzième siècle ce dernier ait entièrement disparu. Cependant, si les Chrétiens réussissaient à reprendre Mérida et à y rétablir l'ancien évêché, il était à craindre que les nouveaux évêques de Mérida consacrent leur temps et leur énergie à récupérer les droits métropolitains perdus et à réduire une fois de plus Saint Jacques au rang de simple évêché, sans aucun diocèse suffragant. L'on comprend donc bien pourquoi Pedro Gudesteiz voulait avoir le nouvel ordre militaire pour allié en Estrémadure. Cette alliance présida aux campagnes estrémaduriennes du XIIIe siècle, à la reconquête et à la repopulation de Mérida, et déjoua toutes les tentatives de rétablissement de l'évêché après 1230.

Les accords de 1171 étaient essentiellement une alliance entre le nouvel ordre militaire et le vieux siège compostellan, pour assurer la défense de leurs intérêts en Estrémadure. La bannière de Saint Jacques, le canonat de Compostelle et le titre de "vassaux de l'Apôtre" que l'archevêque conférait aux frères, n'étaient que

l'expression rituelle et liturgique de cette alliance. Tout comme d'ailleurs le changement de nom des frères de Caceres: cette appellation d'"Ordre de Santiago", et le choix de l'Apôtre comme saint patron étaient des aspects mineurs, encore que spectaculaires, de cette alliance.

Dès 1171, le nouvel Ordre se développe rapidement, s'étend aux autres royaumes chrétiens de la péninsule ibérique, et s'organise à peu près sur le modèle des autres ordres militaires, des Templiers notamment. En 1175, le Pape Alexandre III approuve officiellement le nouvel "Ordre de Santiago", sa Règle et sa Constitution, proclamant: "Tous vos efforts doivent tendre vers un but unique: combattre pour la défense du nom Chrétien". Nombre de documents de cette époque-là attestent en effet que l'Ordre a été créé pour lutter contre les Musulmans, "pour combattre toujours contre les ennemis de la croix du Christ pour la défense de la Chrétienté". Ils révèlent également les intentions des frères: d'abord la défense des territoires chrétiens contre les attaques des Almohades, puis une avance militaire qui détruirait le pouvoir politique musulman en Espagne, et enfin la conquête du Maroc et de Jérusalem.

L'Ordre avait-il aussi d'autres buts? Luciano Huidobro, dans son ouvrage Las peregrinaciones jacobeanas, indique que les chevaliers de l'Ordre "s'occupèrent dès le début de la protection des pèlerins", thèse qui apparaît dans beaucoup d'ouvrages modernes. Selon Altamira, par exemple, l'Ordre "a pris le nom de Santiago, parce que ses chevaliers se consacraient avant tout à la protection des pèlerins se rendant à Compostelle", avis que partagent bien d'autres auteurs dont Helyot, Woodhouse, Seward, Abram, Davies, Atkinson, Starkie et Pastor.

Bien sûr, cette idée est entièrement fautive. Les propos du Pape Alexandre III excluent, à l'évidence, toute autre mission que la lutte contre l'Islam; et pour les quatre siècles suivants, je n'ai trouvé aucun texte attestant que les frères de Santiago aient jamais défendu des pèlerins ou qu'ils en aient eu le devoir. Cette thèse n'apparaît pas davantage dans les milliers de documents conservés dans les archives de l'Ordre, non plus que dans aucune version de ses Règles et Statuts, lesquels avaient précisément pour but de définir les devoirs des frères, ni dans les premières histoires de l'Ordre, écrites par les commandeurs Orozco et Parra en 1488, et par Rades y Andrada en 1572. Selon moi, le silence total des documents vaut certitude: si le devoir de protection des pèlerins n'apparaît nulle part, c'est qu'il n'a jamais existé.

Les Templiers, eux, ont défendu les pèlerins allant à Jérusalem contre les attaques des Musulmans de Syrie et d'Arabie, cela ne fait aucun doute. Aussi j'incline à penser que ce sont les historiens des XVIIe et XVIIIe siècles qui sont à l'origine de cette erreur: voulant que l'Ordre de Santiago égale en prestige celui des Templiers, ils lui ont attribué la même mission de défense des pèlerins, négligeant le fait que c'est à Compostelle que ces derniers se rendaient.

Quels étaient donc les ennemis? Pour Helyot, suivi en cela par plusieurs auteurs qui manifestement n'ont pas regardé une carte, il s'agissait des "Maures qui faisaient obstacle à la dévotion des pèlerins allant à Compostelle". Or en 1170, cela faisait 173 ans qu'aucune troupe musulmane n'avait mis les pieds en Galice, et il n'y avait aucune forteresse musulmane à moins de 200 kilomètres d'un point

quelconque de la route des pèlerins; organiser sa défense contre de possibles attaques des Musulmans aurait été aussi inutile que de fortifier Ravenne contre de possibles attaques des Magyars. Cette idée de la menace musulmane est si absurde, que les historiens récents l'ont abandonnée, même si certains persistent à affirmer que les frères avaient le devoir de protéger les pèlerins.

Les plus prudents d'entre eux se gardent d'identifier ces ennemis hypothétiques. D'autres parlent de bandits ou de barons brigands. De fait, cette catégorie d'individus ne faisait sûrement pas défaut tout au long de la route. Mais aucun historien n'apporte la preuve que les frères de Santiago aient défendu, voulu défendre ou eu le devoir de défendre les pèlerins contre de tels ennemis. Nous pouvons donc conclure que cette mission n'a jamais figuré au nombre des devoirs et activités de l'Ordre de Santiago. Il s'agit là d'une légende moderne, dénuée de tout fondement, que je vous propose d'enterrer officiellement aujourd'hui ici à Viterbe.

Gardons-nous cependant d'en déduire que les frères n'avaient aucun rapport avec les pèlerinages. Certes, après l'accord de 1171, il y a peu de traces de visites de Maîtres ou de frères à Saint-Jacques-de-Compostelle, encore que beaucoup s'y soient probablement rendus. En revanche, l'Ordre joua un rôle très actif dans le développement des pèlerinages en administrant des hôpitaux de pèlerins, comme celui de San Marcos de León, près du pont où le chemin de Saint Jacques traverse le rivièrre Bernesga. C'est l'évêché de León qui assura l'entretien de ce pont jusqu'au milieu du XIIe siècle. Mais en 1152, la princesse Sancha fit don d'un terrain situé à proximité, pour que l'on y construise une église, un hôpital pour les pèlerins de Saint Jacques, et quelques maisons pour les pontonniers, hommes ou femmes, auxquels l'évêque confiait la responsabilité de l'entretien du pont. En 1171, l'hôpital était déjà en service, et le pont avait été dédié à Saint Marc; en 1172 le pontonnier nommé par l'évêque était remplacé par une confrérie religieuse, ou couvent de Saint Marc, dirigée par Suero Rodríguez.

Maintenant, j'aimerais vous poser à tous une question. Au XIIe siècle, dans diverses régions d'Europe, les cathédrales et les abbayes qui avaient jusque là assuré l'entretien des ponts, ont commencé à se décharger de cette mission sur des confréries laïques, qui généralement se donnèrent le nom de "fratres operis pontis", ou "frères bâtisseurs de ponts". La première confrérie que l'on connaisse en France à ce jour est celle du pont d'Avignon, fondée par Saint Bébézet peu après 1177, c'est-à-dire 6 ans après celle de San Marcos de León. Je n'ai pas trouvé d'exemple plus ancien d'une confrérie chargée de l'entretien des ponts, ni en Espagne, ni ailleurs. Il est donc possible que celle de San Marcos ait été la première en Europe. Voici donc ma question: quelqu'un ici a-t-il eu connaissance de l'existence d'une telle confrérie avant 1172 en Espagne, en Italie, en Allemagne ou dans tout autre pays? Dans la négative, n'y aurait-il pas lieu de commencer à considérer Suero Rodríguez comme l'un des grands novateurs religieux du XIIe siècle, aux côtés de Saint Norbert, Saint Gilbert, Hugh of Paynes et d'autres encore.

Mais arrêtons là cette digression et revenons à mon propos principal. Intégrée à l'Ordre de Santiago vers 1179, la confrérie de San Marcos devint l'un de ses couvents dépendants, composé exclusivement de religieux. En 1190, l'Ordre conclut avec l'évêque de León, un accord qui définissait leurs droits respectifs dans l'organisation du couvent. C'est peut-être la raison pour laquelle ce dernier réussit à conserver une certaine indépendance au sein de l'Ordre au cours des siècles suivants, et à garder ses propres archives et biens.

L'hôpital de San Marcos a probablement continué à accueillir les pèlerins par la suite, même si l'on ne trouve que peu de traces de cette activité dans ses archives jusqu'en 1442. Cette année-là eut lieu une inspection officielle suivie de la rédaction d'un rapport, le plus ancien dont on ait connaissance à ce jour. Ce document, que j'ai publié il y a 20 ans, montre que la discipline conventuelle s'était considérablement dégradée, et que l'hôpital de pèlerins, laissé dans le plus complet abandon, était devenu une étable envahie par le fumier. Il n'y avait pas de lits et pas un pèlerin n'y avait logé depuis longtemps. Les inspecteurs, agissant au nom du Maître de l'Ordre, nommèrent un nouvel administrateur, Pedro Alfonso, et établirent un projet de réforme: nettoyage complet de l'hôpital; installation de 12 lits, huit pour les hommes dans la pièce principale, et quatre pour les femmes derrière un paravent; organisation du ravitaillement, du blanchissage et du budget.

On ne sait si cette réforme porta ses fruits, car on ne dispose pour San Marcos d'aucun autre rapport d'inspection jusqu'au règne des Rois Catholiques. Et les livres d'inspection plus tardifs n'ont encore fait l'objet d'aucune étude systématique quant à l'état des hôpitaux. Je travaille actuellement à la publication de tous les documents médiévaux de San Marcos, y compris les rapports d'inspection, et espère pouvoir apporter quelque information sur la situation des hôpitaux à la fin du XVe siècle en une prochaine occasion.

En attendant, jetons un bref coup d'oeil aux autres hôpitaux de pèlerins tenus par l'Ordre. Celui de Santa María de Las Tiendas, près de Calzadilla de la Cueva, existait déjà en 1182, époque à laquelle il était dirigé par Bernardo Martín, probablement son fondateur. Celui-ci en fit don à l'Ordre de Santiago en 1190, précisant qu'il était destiné à l'hébergement des "pauvres du Christ". Un document de 1211 indique qu'au moins un quart des ressources de l'établissement doit être consacré à la nourriture et aux autres besoins des pèlerins et des pauvres. L'hôpital de Santa María de Las Tiendas a subsisté jusqu'au XIXe siècle. On en trouve la description dans des rapports d'inspection de la fin du XVe siècle. En 1670, Domenico Laffi écrit que c'est "un hôpital très grand et très riche... Ici, on donne aux pèlerins une ration de pain, de vin et de fromage". Mais on ne sait pas s'il en a toujours été ainsi, ou si c'est le résultat des réformes des Rois Catholiques.

Près de Las Tiendas, à Villamartín, se trouvait un autre hôpital fondé en 1196 par un seigneur, Tello Pérez de Meneses, pour héberger les lépreux et les "pauvres du Christ". Des pèlerins ont dû y loger, pour autant que la peur de la contagion ne les en ait pas dissuadés. Tello Pérez fit don de son hôpital à l'Ordre de Santiago, qui le maintint en activité jusqu'au XVIIe siècle, époque à laquelle il fut transféré à Villalcázar de Sirga. Las Tiendas et Villamartín étaient administrés par le même commandeur.

Ces hôpitaux étaient situés sur la route des pèlerins entre Carrión et Sahagún. Bien sûr, l'Ordre en avait d'autres plus proches de la frontière musulmane, à Tolède, Talavera, Cuenca et Teruel notamment, pour soigner les blessés de guerre et organiser le rachat des Chrétiens capturés par les Musulmans. Ils ont peut-être hébergé quelques pèlerins, qui, venant d'Espagne centrale et méridionale, se rendaient à Saint-Jacques-de-Compostelle par des itinéraires de pèlerinage que l'on connaît mal encore, mais à ce jour, je n'ai trouvé aucune trace de leur passage.

Signalons enfin que la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle détenait déjà au milieu du XIIIe siècle diverses possessions (hôpitaux et autres) hors d'Espagne, en France et en Italie notamment, dont, à ma connaissance, l'étude générale reste à faire. Il s'agit vraisemblablement de dons offerts à la cathédrale par de riches pèlerins originaires de ces pays. Il est néanmoins curieux que de tous les établissements religieux qui jalonnent la route des pèlerins entre Santa-Maria-de-Roncesvalles et Saint-Jacques-de-Compostelle, seuls ces deux-là aient su s'attirer autant de générosité. En 1254, l'archevêque Juan Arias de Santiago, et le Maître de l'Ordre, Payo Pires Correia, échangèrent un certain nombre de biens. Le Maître donna à l'archevêque la commanderie de Loyo et diverses autres possessions en Galice, et il reçut en retour la moitié de la ville de Mérida et plusieurs hôpitaux en Aquitaine, notamment celui de Pont d'Artigues, sur la route des pèlerins qui allait du Puy à Ostabat. L'histoire de ces hôpitaux est très complexe, et en dépit des recherches de M. Gutton et du Professeur Benito Ruano, de nombreuses inconnues subsistent quant au rôle joué par l'Ordre dans les étapes françaises du pèlerinage, d'autant plus que les livres d'inspection ne contiennent aucune information sur ces possessions gasconnes.

Je viens, il me semble, de poser plus de problèmes que je n'en ai résolus. Néanmoins j'espère avoir levé un certain nombre de doutes: l'Ordre de Santiago a été fondé uniquement pour lutter contre les Musulmans en Espagne. Il a commencé à étendre ses possessions et à assumer des missions annexes, tels la repopulation des terres reconquises, le rachat des captifs et la gestion des hôpitaux pour les pauvres, les lépreux et les pèlerins. Son lien avec Saint Jacques relève plutôt du hasard. Il s'agissait essentiellement d'une alliance militaire avec l'église de Compostelle, accord aux termes duquel l'Ordre se trouvait placé sous le patronage de Saint Jacques et en adoptait le nom. Partant de là, on pourrait alors étudier en quoi consistait ce patronage sur le plan du droit canon, de la liturgie, et comment il s'est exprimé dans l'art et la littérature. Gardons cela pour une autre fois. D'abord parce que cela concerne les rapports de l'Ordre avec son saint patron et non avec les pèlerinages. Ensuite parce que j'ai déjà assez abusé de votre patience. Merci.

L'ORDRE DES ANTONINS ET LES CHEMINS DE SAINT-JACQUES

par René de la COSTE-MESSELIÈRE et G. ALLAIN-LAUNAY (France)

Le 25 août 1989 s'est ouverte en l'Abbaye Saint-Antoine de Viennois (Isère) la première rencontre internationale des "Amis des Antonins". La conférence du Prof. Adalbert MISCHELEWSKI, auteur de l'ouvrage Grundzuge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (1), met en évidence d'une part le rôle des pèlerins de Saint-Jacques dans l'expansion rapide de l'Ordre dans toute l'Europe, d'autre part que, loin de se contenter de soigner le "mal de Saint-Antoine" (Ergotisme), les Antonins pratiquaient les "soins de l'âme et du corps" envers les malades, passants et pèlerins. Certains de leurs établissements sont déjà identifiés sur le "Chemin de Saint-Jacques" méridional, de Fribourg à Castrojeriz.

Le Prof. Italo RUFFINO, co-organisateur pour l'Italie, explique que l'Ordre des Antonins est déjà bien étudié en Italie du fait de sa fusion avec l'Ordre de Saint-Maurice et Saint-Lazare, dont les établissements sont très connus (Itinerari dell'ordine Mauriziano) (2).

En France, le rôle hospitalier de l'Ordre de Saint-Antoine n'a donné jusqu'ici lieu qu'à des recherches locales. Ainsi à Saint-Antoine même, où il y avait en dehors des hôpitaux pour "Ardents" un et peut-être deux hôpitaux Saint-Jacques et, hors agglomérations, deux "Maladières" (Amis de l'abbatiale Saint-Antoine), ou encore à Saint-Marc-la-Lande (Amis de Saint-Antoine de La Lande, Deux-Sèvres), etc.

Pourtant, on constate, par exemple sur le territoire français actuel, que le pèlerin allemand Hermann KÖNIG, d'après l'utile traduction française publiée dans le Bulletin de l'Association des Amis de Saint-Jacques helvétique, quitte la route longeant l'Isère pour bifurquer après Voiron, vers Saint-Antoine où il recommande un aubergiste allemand et signale l'opportunité de faire le change de monnaie (fin XVe siècle). Et bien d'autres établissements de l'Ordre de Saint-Antoine se révèlent être situés sur des "grands chemins" de Saint-Jacques eux-mêmes (Pont-Jaurat, Gironde ; Saint-Antoine, Gers ; etc) ou dans certaines régions plus que dans d'autres, sur des bretelles ou variantes.

D'où, pour la France, un début de recensement des traces antonines de pèlerinage avec identification sur cartes, mené en collaboration avec les associations citées par le Centre européen d'Etudes Compostellanes et dont le Colloque européen de Viterbe était l'occasion de donner un premier état en 1989. Direction de recherches qui pourrait par la suite être poursuivie dans les Archives de l'Ordre de Malte, avec lequel l'Ordre des Antonins dut en France fusionner peu avant la Révolution (1777).

A la fin du XIe siècle, un croisé rapporte de Terre Sainte des reliques de Saint-Antoine l'Egyptien, célèbre pour ses visions hallucinées lors de son séjour dans le désert au IVe siècle. Les Bénédictins de Montmajour recueillent d'abord ces reliques.

(1) Böhlau Verlag Köln-Wien, 1979

(2) Ordine Mauriziano, Torino 1988

A la même époque, se développent les "Frères de l'aumône" qui soignent les malades notamment les "démens bris" atteints ou du "mal des ardents" ou d'ergotisme qui donne des visions, répandu dans une grande partie de l'Europe. Ainsi fut fondée à Saint-Antoine en Viennois une confrérie de laïcs, mariés et célibataires qui, les reliques lui ayant été attribuées, vit accourir une foule de pèlerins et de malades (XIIe siècle).

Les pèlerins de Saint-Jacques, passant par la Vallée de l'Isère, contribuèrent à divulger l'organisation hospitalière et la thérapie des premiers "Antonins" et Antonines hors du Dauphiné vers Chambéry et Besançon en amont et en aval vers le sud ouest de la France par la Vallée du Rhône puis vers l'Allemagne d'une part, jusqu'à Rome (curie pontificale) et en Espagne de l'autre.

N.B.: L'exposé est complété et illustré par la projection d'un certain nombre de diapositives commentées.
L'enquête se poursuit actuellement avec des résultats dont une première partie (France-Ouest) devrait être en état d'être publiée en juin.

PROJET DE RECONSTITUTION DES INSTRUMENTS DU PORTAIL DE LA GLOIRE

par Carlos VILLANUEVA (Espagne)

Je me présente ici aujourd'hui, devant cette assemblée distinguée d'amis spécialistes de questions relatives à Saint-Jacques, comme le porte-parole d'une équipe de travail interdisciplinaire composée d'une dizaine de chercheurs de différentes nationalités dont l'objectif est la reconstitution des instruments du portail de la gloire de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle (1).

Il est clair que cet objectif, par son intérêt intrinsèque et parce qu'il rassemble des spécialistes de diverses parties du monde, est suffisamment attrayant pour que diverses institutions espagnoles l'aient généreusement cautionné. Il promet d'autre part de déboucher sur une révision complète de notre conception de la facture des instruments médiévaux, ainsi que du répertoire musical et des techniques d'interprétation, ce qui lui donne un intérêt particulier pour les chercheurs des différentes disciplines qui constituent notre équipe.

Néanmoins, le portail de la gloire peut, objectivement, aux yeux du profane donner l'impression que notre tâche est simple alors qu'elle nous apparaît complexe et profondément délicate. Ce sont précisément la grande beauté et la rare perfection des instruments que portent les vieillards de l'Apocalypse, le caractère moderne de la réalisation et de la conception sculpturales des attitudes des musiciens préparant leurs instruments pour le concert et tout le luxe de détails que nous offrent le Maître Mateo et son école, qui donnent une apparence de facilité à notre entreprise. Mais rien ne saurait être plus loin de la réalité.

1. HISTORIQUE ET MISE EN ROUTE DU PROJET

Le projet de reconstitution des instruments du portail répond tout d'abord à un besoin pour nous, interprètes de la musique de cette époque. Sans se concerter, et chacun de leur côté, les groupes de musique ancienne, parmi lesquels le groupe de musique de chambre de l'Université de Saint-Jacques, se sont procuré les instruments dont

-
1. L'équipe de ce projet se composait initialement des professeurs José Lopez-Calo, Carlos Villanueva et Serafín Moralejo, de l'Université de Saint-Jacques, ainsi que des facteurs d'instruments Francisco Luengo (Saint-Jacques), Carlos Paniagua (Madrid), Sverre Jensen (Norvège), Yves Darzizas et Christian Rault (France), et Ronald Zacharias Taylor (Grande-Bretagne), et les représentants des ateliers d'Orense, Lugo et Vigo: Manuel Brañas, Luciano Pérez et Ramón Rodríguez Casal, respectivement. Se sont joints à eux le professeur Pierre Bec (France), spécialiste de la terminologie musicale du Moyen-Age et Catherine Homo-Lechner (France), spécialiste d'archéologie musicale. Le patronage du projet a été assumé par la Fondation Barrié de la Maza, qui publiera également les actes de la rencontre de juin 1990 et assurera ensuite la présentation des instruments en concert.

ils avaient besoin en faisant réaliser dans leurs ateliers des copies approximatives des modèles du portail. C'est avec ces copies que nous avons franchi la première étape et réalisé nos enregistrements sans exigences trop rigoureuses quant la facture des instruments, à la technique d'interprétation ou au choix du répertoire.

Les nouvelles orientations de nos recherches théoriques et de celles d'autres chercheurs, les impératifs pratiques susmentionnés et les nouvelles hypothèses formulées ont été décrits dans l'ouvrage sur les instruments du portail (2) édité à l'occasion du huitième centenaire de la cathédrale, publication qui a été largement cautionnée et deviendra une référence indispensable pour les travaux ultérieurs sur ce thème.

Un deuxième pas en avant fut franchi au Congrès international sur le portail de la gloire organisé en septembre 1988 à Compostelle. Les participants se sont interrogés sur l'utilité et la viabilité du projet de fabrication des instruments et ont adopté les premières mesures concrètes en vue d'organiser une rencontre de chercheurs et d'artisans, qui eut effectivement lieu quelques mois plus tard lors du symposium réuni au Musée des pèlerinages en juillet 1989 et auquel participèrent une vingtaine de personnes. Les conclusions adoptées et les hypothèses théoriques que nous exposons plus loin témoignent de l'importance et de la portée de cette rencontre, dont les actes paraîtront incessamment.

a. En premier lieu, il a été décidé de fabriquer les instruments du Maître Mateo, en commençant par reconstituer le cadre de travail de l'époque. Compostelle abritera l'année prochaine le nouvel atelier où se réuniront maîtres et disciples de différentes parties du monde. Cette rencontre vise à permettre d'uniformiser les critères esthétiques et de construction, ce qui serait impossible entre différents ateliers de spécialistes oeuvrant dans leurs pays respectifs.

b. Chaque facteur se verra assigner un instrument dont il assurera la réalisation, avec l'aide d'élèves des différentes écoles de lutherie de Galice (3).

c. Les facteurs d'instruments disposeront pour la fabrication de matériaux autochtones; ils pourront ainsi se servir de bois séché et vieilli en Galice, ce qui garantira la solidité et la conservation.

d. Ils étudieront en observant le portail les problèmes de structure et de construction des instruments.

e. D'autres spécialistes de différentes disciplines (histoire de l'art, polychromie, décoration, etc.) seront invités à contribuer au projet par leurs connaissances et leur expérience dans des disciplines complémentaires.

2. VARIOS: El Portico de la Gloria. Musica. Arte y Pensamiento. Ed. Universidad de Santiago, 1988.

3. A l'heure actuelle, les trois écoles publiques de lutherie existant en Galice, qui se sont associées au projet, sont celles des communes de Lugo et d'Orense et l'atelier de l'Université populaire de Vigo, qui dépend du conseil municipal de cette ville.

f. Enfin, une fois la fabrication achevée, on préparera un répertoire approprié en s'efforçant de faire des instruments quelque chose de vivant, une réalité sonore: la réalité du concert du Cantique nouveau interprété par des groupes venant de Grande-Bretagne, de France, de Norvège et d'Espagne.

2. HYPOTHESES THEORIQUES

2.1. Description organique du portail

Il reste dans le portail de la gloire 21 instruments à cordes frottées ou pincées: 1 "organistrum", 8 fidules ovales, 4 fidules en forme de huit, 2 harpes, 2 psaltérions, 2 cithares et 2 luths. A part deux exceptions, une viole endommagée et une cithare incomplète, les instruments, soit 19 au total, sont parfaitement reproductibles.

Outre leur grande précision de détail et un fini très fiable, leur réalisation montre avec certitude que le sculpteur savait ce qu'il avait entre les mains. Ce ne sont jamais des structures symboliques ou fantastiques, fruits de son imagination, mais le résultat de l'observation directe d'instruments qui ont pu être utilisés dans le cérémonial du culte de l'Apôtre, quand ils ne sont pas, comme dans le cas des fidules ovales, l'oeuvre d'artisans qui taillaient aussi bien la pierre que le bois. En fin de compte, les techniques de sculpture employées se rapprochent par certains côtés de celles dont on se sert pour creuser et travailler les blocs de bois (avec la gouge et le marteau).

Il n'est pas facile de nous représenter les conditions d'autrefois, d'autant que nos exigences acoustiques, la nécessité d'un volume sonore pouvant remplir les grandes salles de concert, et nos propres capacités de percevoir le son, se sont notablement modifiées. Nos préférences vont à l'heure actuelle aux instruments de grande taille, à table fine, faits de bois dur et solide pouvant supporter les tensions, et pourvus de supports internes, instruments qui nous permettent de participer à une polyphonie claire et sonore, en rivalisant avec les voix des chanteurs. C'est dans ce sens qu'avaient travaillé jusqu'ici les interprètes et les facteurs d'instruments et c'est pour cette raison qu'ils avaient recouru à des techniques de fabrication propres à des époques postérieures: âme intérieure pour soutenir les pressions, tables avec barre harmonique, bois très résistants, manches inclinés pour résister à la tension, colle des tables, etc.

Mais telle n'est certainement pas la réalité que nous observons sur le document de pierre du portail et à laquelle nous devons nous attacher en raison, précisément, de la fiabilité et de la perfection du travail du sculpteur. Nous devons dorénavant nous en tenir à deux postulats fondamentaux: d'une part le portail de la gloire est le point de référence qui prime, et qui se substitue à nos idées toutes faites, d'autre part, le sculpteur ne se trompe jamais, et notre tâche est maintenant de retrouver le temps, l'espace et les techniques de facture du passé.

2.2. Nouvelles hypothèses

La morphologie des instruments du portail, les renseignements qu'ils nous apportent et les attitudes des musiciens, ainsi que les connaissances les plus récentes de l'organologie comparée nous ont convaincus de la nécessité de modifier ou au moins de réorienter nos hypothèses théoriques ou pratiques, ainsi que notre conception du fonctionnement acoustique des instruments.

2.2.1. Techniques de facture

Les nouveaux critères plus en accord avec la technologie du passé, qui résultent de nos observations et les réflexions de notre groupe de spécialistes nous conduisent à concevoir un type d'instruments à vibration de masse (par opposition aux instruments à vibration de membrane). La vibration de masse est due à des techniques de facture consistant à utiliser des blocs de bois taillés dans la masse, des matériaux assez tendres et une tension de cordes très faible, ou en tout cas plus faible que de nos jours.

En ajoutant à cela un certain nombre de conditions comme l'usage de cordes de boyau non filées et de chevalets peu élevés et le respect du nombre de cordes proposé par le sculpteur, nous pouvons formuler les premières conclusions théoriques qui déboucheront sur des conséquences pratiques évidentes, à savoir: utilisation obligatoire de cordes bourdons accompagnant une ou deux cordes chantantes, surtout quand le nombre de cordes est supérieur à trois; chevalets très bas et presque plats, ce qui confirme l'usage de bourdons, manches larges empêchant tout changement de position, etc.

Du point de vue de la facture, nous avons opté pour l'utilisation de systèmes d'assemblage évitant le plus possible l'usage de colle, de clous et d'autres moyens parfaitement admis à l'heure actuelle, mais inutiles pour des instruments taillés dans la masse dans lesquels la tension elle-même et l'encastrement des pièces suffisent pour maintenir la cohésion de l'instrument. En revanche ce n'est certainement pas le cas de l'organistrum, instrument très complexe qu'en raison de sa beauté et de son symbolisme le Maître Mateo a justement situé à la clé de l'arc central - entre l'ancienne loi et la nouvelle loi, pour harmoniser ce splendide concert mystique.

2.2.2. Techniques d'interprétation et répertoire

A tout ce que nous venons de dire sur les caractéristiques organiques des instruments, il faut ajouter les gestes des musiciens, la façon dont ils tiennent leur instrument qui nous conduisent à formuler des hypothèses fondamentales, par exemple sur la manière dont étaient accordées les trois ou cinq cordes des violes et les seize ou dix-sept cordes des harpes, et sur les douze touches de l'organistrum, nombre parfaitement symbolique mais cadrant tout à fait avec la théorie pythagoricienne des douze sons du monocorde. L'intérêt de notre source de renseignements atteint à son comble dans le cas du vieillard placé en deuxième position, qui dialogue avec son compagnon de lutrin tout en ajustant le chevalet de sa viole, peut-être pour accorder son instrument avec celui de son voisin sans avoir à bouger les chevilles.

Ce que nous enseigne l'observation des interprètes nous oblige à réviser nos techniques d'interprétation pour tenir compte du fait qu'il s'agit d'instruments de moindre volume et surtout, comme on l'a vu, d'instruments à vibration de masse convenant mieux à la musique monodique qu'à la musique polyphonique, avec parfois des bourdons ou des notes pédales qui conditionnent notablement le répertoire et même l'interprétation. Il est évident que ces réflexions, qui ont conduit les facteurs d'instruments à modifier si considérablement la facture des instruments médiévaux, devra trouver un prolongement chez les interprètes eux-mêmes dans le phrasé et l'ornementation des mélodies. En ce sens, nous commençons à nous demander sérieusement si, comme on le pensait jusqu'ici, la musique qu'est censé jouer l'orchestre de

portail - la première et splendide polyphonie du manuscrit de Calixte ou de Notre Dame - est la mieux adaptée aux caractéristiques des instruments mises en évidence par les recherches récentes.

En fait, les renseignements que nous possédons dans d'autres domaines culturels corroborent la théorie selon laquelle ces instruments ne conviennent pas à la polyphonie naissante mais appartiennent à un univers sonore dont le point culminant se trouve précisément dans l'expression plastique du portail et qui pourrait peut-être se retrouver dans l'interprétation de la musique de cour mélodique du XIIIe siècle, mais jamais dans la polyphonie de l'Ars Nova. C'est le cas, sans doute, pour l'organistrum, le psaltérion vertical ou les fidules en huit qui, à la fin du siècle, disparaissent pratiquement des portails et des miniatures pour faire place à des instruments plus souples et plus appropriés aux temps nouveaux. Les fidules ovales changent également de forme: les tables se rétrécissent, les chevalets s'élèvent et, en toute sécurité, les cordes se tendent.

2.3. Projet futur

Dans l'esprit du manuscrit de Calixte, qui nous rappelle que pendant la Vigile de l'Apôtre on écoutait des rotes britanniques, des violes allemandes, des lyres italiennes ou des cithares françaises, nous avons réuni une équipe nombreuse de spécialistes de toutes les régions de l'Europe afin de favoriser des échanges scientifiques nous permettant de fabriquer diverses répliques des instruments du portail que réalisa à son époque le Maître Mateo dans l'atelier de la place de l'Obradoiro, et ceci dans une Europe unie plus que jamais par un chemin de Saint-Jacques, revitalisé grâce à des initiatives comme celle qui nous unit ici à Viterbe. Un enjeu comme celui-ci acquiert une signification et un retentissement plus grands lorsqu'une dizaine de spécialistes de toute l'Europe viennent échanger leur savoir au cours de débats d'une grande utilité pour la connaissance des instruments médiévaux.

Il reste encore à étudier beaucoup de points, dont nous n'avons pas parlé faute d'informations et de connaissances suffisantes: l'ornementation, la polychromie, les matériaux nobles à associer à ces bois blancs, etc. Ce sont les étapes suivantes que nous désirons entreprendre après la prochaine rencontre au cours de laquelle nous construirons les instruments du portail et les ferons retentir lors d'un concert qui même s'il n'est pas celui du nouveau cantique (nous attendons encore la descente de la Jérusalem céleste), sera en tout cas une répétition pour la fin des temps, pour le jour où tout sera musique et harmonie des sphères, et dont l'Apôtre Jacques sera le témoin.

NOTES SUR

LE "CHANT DU GRAND VOYAGE DES PELERINS DE SAINT-JACQUES"

par Jochen RÖSSLER (Italie)

En cette occasion, je souhaite présenter l'étude d'une estampe intéressante offerte en 1961 par le musée Grossmann au Schweizerische Museum für Völkerkunde, Basel (1).

Il s'agit d'une estampe unique datant de 1813, dont le lieu d'origine est Brunnen en Suisse. Malheureusement, le nom de son auteur est inconnu puisqu'il est complètement effacé comme nous l'indique la fiche bibliographique. On peut également lire que cette estampe est une gravure sur bois fixée sur carton qui est visiblement incomplète. Elle mesure 42,5 cm sur 52 cm, ces dimensions sont donc considérables.

Une autre particularité que nous souhaitons souligner est le fait que l'estampe est divisée en deux parties: la partie centrale où différents personnages sont représentés avec des textes de part et d'autre des personnages centraux, et la partie inférieure de l'estampe.

Nous allons tout d'abord examiner le centre de l'estampe, c'est-à-dire les représentations de groupes ou de personnages isolés. Encore une dernière remarque, l'estampe porte un très long titre:

Der Grossheilige Jakob von Compostelle
Apostel in Galizien. Mit seinen heiligen
Gefahrten, Petrus, Paulus und Rochus und
Die Allerheiligste Familie Jesus, Maria
Josef (2).

Si l'on observe l'estampe de près, de gauche à droite dans la moitié supérieure du centre, nous pouvons voir une image très rare de saint Jacques portant les habits du pèlerin, à genoux en face de la croix, vénérant Jésus crucifié. Cette image porte le vers suivant:

Jesus Christus! Erbarm Dich Unser (3).

Dans la partie centrale supérieure, nous pouvons voir une autre image assez rare des membres de la Sainte Famille, représentés en pèlerins. Cette image est également accompagnée de vers:

Allerheiligste Familie Jesus Maria Josef
Erbarmet Euch unser, Bittet für uns (4).

-
1. Musée suisse d'Ethnologie, Bâle.
 2. Saint-Jacques-de-Compostelle, apôtre en Galice avec ses saints compagnons, Pierre, Paul et Roch et la Sainte Famille Jésus, Marie et Joseph.
 3. Jésus Christ, aie pitié de nous.
 4. Très Sainte Famille, Jésus Marie, Joseph
Aie pitié de nous, prie pour nous.

Dans l'angle supérieur droit de la partie centrale, on peut voir une représentation de saint Roch, également en habits de pèlerin ou plutôt comme saint Jacques-Pèlerin, que nous pouvons voir dans le milieu inférieur de la partie centrale. Nous pouvons affirmer qu'il s'agit de saint Roch, identifié par le chien sauvage qui l'attaque et lui mord la jambe et par la plaie profonde qu'il a à la jambe. Cette troisième image porte également un vers, pratiquement effacé et indéchiffrable:

Heiliger Rochus, bitte für uns (5).

Nous pouvons être certains de la véracité de cette invocation car elle apparaît également sous chacune des trois images suivantes, à savoir celle de saint Pierre, de saint Jacques et de saint Paul dans la partie inférieure du centre:

Heiliger Petrus! Apostel bitte für uns
Grossheiliger Jakobus! Apostel bitte für uns
Heiliger Paulus! Apostel bitte für uns (6).

En somme, ces gravures sur bois que nous avons examinées constituent déjà une unité organique.

Nous allons maintenant procéder à l'examen des deux textes situés à droite et à gauche de la partie centrale; puis nous étudierons les deux textes placés sous les figures centrales.

Les deux colonnes le long de la pièce centrale forment le corps d'une Wallfahrtslied, un chant de pèlerin comme le titre nous le révèle:

Das Hohe Lied von der Grossen Reise der
Pilgrimmen des Grossheiligen Jakobus (7).

Ce titre est suivi d'un autre titre plus court:

Nach der Melodie: Wenn Mein Schifflein
wird anladen (8).

Le texte que nous allons examiner en détail raconte l'histoire d'un groupe de pèlerins dont le nombre n'est pas spécifié, qui seraient partis d'Italie, embarquant dans le port de Blayer et qui, après une traversée assez difficile sur une mer agitée, accostent à Bordeaux d'où ils continuent leur voyage par voie de terre en passant par Bayonne et Biscaye, et par le mont San Adriano où ils se reposent une nuit. Puis, ils se rendent à León d'où il se dirigent vers San Marcos en passant par San Salvador, le mont Stun puis Saint-Jacques-de-Compostelle où leur long pèlerinage prend fin.

5. Saint-Roch, prie pour nous.

6. Saint Pierre! Apôtre, prie pour nous.
Saint Jacques, Apôtre, prie pour nous.
Saint Paul, Apôtre, prie pour nous.

7. Le chant du grand voyage des pèlerins de Saint-Jacques.

8. Sur l'air "Lorsque mon bateau accostera".

La lecture de ce récit nous permet de nous rendre compte des difficultés et des dangers auxquels ces pèlerins ont dû faire face. Cependant, lorsqu'ils parviennent à leur destination, Saint-Jacques-de-Compostelle, ils remercient et rendent hommage (comme se doit de le faire tout véritable pèlerin) au saint pour l'amour de qui ils ont entrepris ce long et dangereux pèlerinage où ils connurent souvent de dures épreuves. Ils remercient également Dieu, Notre Seigneur, qui les a protégés sur le chemin de Saint-Jacques.

Ce passionnant Wallfahrtslied (auquel nous nous référerons sous cette forme à partir de maintenant) est composé de dix-neuf strophes ayant la même versification:

A-B-B

Le texte est donc facile à mémoriser et peut être mis en musique.

D'autre part, il n'y a aucun doute sur le fait que ce Wallfahrtslied est un chant itinérant. Cette théorie est renforcée non seulement si l'on considère les différentes étapes que suivent les pèlerins pour atteindre leur destination mais surtout si l'on compare le Wallfahrtslied à un autre chant très célèbre, la Grande Chanson des pèlerins qui vont à Santiago. Cette fameuse chanson française de pèlerins commence avec les vers suivants:

Quand nous partîmes de France en grand désir

et décrit l'itinéraire d'un groupe français de pèlerins venant de Paris et se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle; le texte est riche en détails sur les villes, les villages et les diverses vicissitudes, etc., il se termine par l'arrivée des pèlerins à Saint-Jacques, comme Eusebio Goicoechea Arrondo et Pedro Echevarria Bravo l'ont respectivement signalé dans:

Rutas Jacobeas, Historia - Arte - Caminos; et

Cancionero de los Peregrinos de Santiago (ces travaux datant tous les deux de 1971).

Evidemment, la Grande Chanson des pèlerins a servi de modèle pour d'innombrables autres variantes; nombreuses sont celles qui nous restent, elles sont conservées dans des archives en France et également dans d'autres pays. Il existe une autre chanson de pèlerin tout aussi curieuse et originale: Les Parisiennes. Dans cette chanson de pèlerins, le pèlerin relate ses impressions les plus profondes depuis son départ de Paris jusqu'à son arrivée à Compostelle. Ainsi, Les Parisiennes peuvent être considérées comme la variante la plus proche et la plus connue; nous pensons que le Wallfahrtslied dont il est question dérive de la chanson Les Parisiennes, et qu'on peut le considérer comme une variante supplémentaire.

Vraisemblablement, les pèlerins italiens ont appris cette chanson quelque part sur la route de Compostelle. Une preuve de cette théorie nous est fournie à la lecture des premiers vers de la chanson:

Als wir in Italian abreisten (9)

et à nouveau au 16e vers:

Spanien ist Unser Vaterland
Uns Italiern Zusammen Allerhand (10)

Manifestement, le même texte a été repris par des pèlerins ou des voyageurs allemands dont la langue maternelle devait être l'allemand. Ces voyageurs, cependant, n'ont pas modifié les paroles de la chanson comme le prouve l'exclamation citée: "Spanien ist unser Vaterland Uns Italiern Zusammen allerhand."

Par conséquent, nous pensons qu'il s'agit d'un exemple typique de la transmission traditionnelle d'un thème, d'un sujet poétique, par des paroles ou par un manuscrit, d'un siècle donné au siècle suivant, d'une génération à l'autre sans que le sens original de ses variantes soit modifié.

La comparaison du Wallfahrtslied allemand avec sa version française prouve qu'il s'agit réellement d'une variante de la Grande Chanson des pèlerins ou d'un sujet poétique mis en musique et repris par la tradition. A cet égard, la chanson allemande offre de nombreuses analogies. Parfois, les vers des deux textes s'avèrent même identiques ou presque, par exemple:

Nous Changeâmes Tous en Doublon
Nos Beaux Louis

Zu Bayonne, Drang Uns Die Not Dermassen
Wir mussten Geld auswechseln lassen (11).

Dans les deux textes, une fois arrivés à Bayonne, les pèlerins se trouvent soudainement dans le besoin de changer leur argent. La chanson allemande ne précise ni la somme d'argent qu'ils durent changer, ni la monnaie, alors que le texte français est plus explicite. Lorsque les pèlerins arrivent à Biscaye, nous trouvons pratiquement les mêmes paroles dans les deux chansons (le sens des deux textes est identique):

Dans la Biscaye
C'est un pays rude à passer
D'un différent langage

Nach Biscayen wir uns wandten
Um zu gehen durch das Land
Da kommet man schwer zur Sache
Kennt man nicht die Landessprache

Dans les deux textes, il est dit que Biscaye est un endroit difficile à traverser, surtout si on ne comprend pas la langue.

10. L'Espagne est notre patrie
Pour nous Italiens Tout

11. A Bayonne, soudain dans le besoin
Nous dûmes changer notre argent

Par contre, en ce qui concerne le Mont San Adriano, on remarque une légère différence entre les vers de la chanson française des pèlerins et ceux du Wallfahrtslied allemand. Alors que le texte français parle d'un tunnel que les pèlerins doivent traverser, le texte allemand parle de la traversée la montagne. Les pèlerins allemands doivent d'abord se rendre au sommet de la montagne et s'y reposer une nuit. On note une différence considérable entre les deux textes au sujet de Burgos. Les pèlerins français déclarent avoir vu Jésus suant des gouttes de sang, ils sont convaincus de ce qu'ils ont vu. Par contre, les "Allemands" racontent seulement qu'ils en auraient été informés par l'intermédiaire de moines augustins qui vivent à Burgos. De plus, ils parlent à peine de transpiration et ne mentionnent jamais le mot "sang" ou "sueur".

A leur arrivée à León, aussi bien les pèlerins français que les pèlerins allemands relatent qu'ils ont vu des femmes sortir de leurs maisons pour écouter les douces mélodies des pèlerins.

Nous pourrions citer bien d'autres exemples d'analogies entre les deux chansons de pèlerins.

Enfin, une dernière remarque sur le texte situé en-dessous de l'image centrale de l'estampe; comme le titre l'indique, il s'agit d'une prière:

"Gebet um den glücklichen Familien und Hausseggen zu erlangen" (12).

A noter la division entre les deux parties de ce texte: la première partie est une invocation à la Sainte Trinité et à saint Pierre, Paul et Jacques pour qu'ils intercèdent auprès de Dieu; la seconde partie est une courte biographie des principales étapes de la vie de saint Jacques.

♩ ~ 66 frei im Rhythmus ♩ XV 6 Wann mein Schifflein

1. Wenn mein Schifflein sich will wenden in den Port der Ewigkeit,
 wenn mein Leben sich wird enden in dem letzten Seelenstreit,
 o Ma-ri-a, steh' zur Sei-te, laß mich dir emp-foh-len sein,
 leit mein Schifflein, hilf mir strei-ten,
 hilf, o lieb-ste Mut-ter mein, leit mein Schifflein,
 hilf mir strei-ten, hilf, o lieb-ste Mut-ter mein.

Varianten:

Str. 3 2. Str. 3. Str. Str. 2 Str. 3 Str. 3

Mag 412, Nr. 13 297

Aufnahme: Johann Fritz, Langenau,
 Weihnachten 1978
 Ort: Kakasd, Kom. Tolnau
 Sängerin: Maria Singer geb. Fritz,
 geb. 14.8.1910 in Kakasd
 Übertragung: G. Gröger, DVA, 1979

A 214791

U n g a r n ./.

Das hohe Lied von der großen Reide der Willigme des großheiligen Jakobus.

Der Große . . . Jakob,

von Compoelle, Koppel in Gbilleien.

Mit seinen heiligen Gefährten,

Petrus, Paulus und Rochus, und die allerheiligste Familie,

SESS, SESS, SESS

1. Als wir von Italien strecken, ... 2. Als wir von Italien strecken, ... 3. Als wir von Italien strecken, ... 4. Als wir von Italien strecken, ... 5. Als wir von Italien strecken, ... 6. Als wir von Italien strecken, ... 7. Als wir von Italien strecken, ... 8. Als wir von Italien strecken, ... 9. Als wir von Italien strecken, ... 10. Als wir von Italien strecken, ...



11. Als wir von Italien strecken, ... 12. Als wir von Italien strecken, ... 13. Als wir von Italien strecken, ... 14. Als wir von Italien strecken, ... 15. Als wir von Italien strecken, ... 16. Als wir von Italien strecken, ... 17. Als wir von Italien strecken, ... 18. Als wir von Italien strecken, ... 19. Als wir von Italien strecken, ... 20. Als wir von Italien strecken, ...

Gebet, um den glücklichen Familien, und häusl. Segen zu erlangen.

O du heiligste Dreieinigkeit, ... Gebet, um den glücklichen Familien, und häusl. Segen zu erlangen. ... O du heiligste Dreieinigkeit, ... Gebet, um den glücklichen Familien, und häusl. Segen zu erlangen.

LES CROIX DE DOMENICO LAFFI

par Anna Sulai CAPPONI (Italie)

Parmi les pèlerins italiens qui se sont rendus à Saint-Jacques-de-Compostelle, Domenico Laffi est considéré comme l'un des plus importants parce qu'il a laissé un récit détaillé de son voyage. Son importance ne se limite pas à la valeur d'un simple document historique ou à celle de ses qualités narratives, mais avant tout au fait que son auteur a effectué son pèlerinage en étant pleinement conscient que son action était utile à toute personne désireuse de vivre cette expérience et qu'il a contribué ainsi à la promotion des pèlerinages italiens.

En fait, le témoignage de Laffi est particulièrement intéressant dans la mesure où il offre une description précise et exacte du pèlerinage vers Compostelle à la fin du 17^e siècle.

Dans sa description, il souligne comment une partie des structures anciennes continue à survivre d'une certaine façon, en dépit de la crise de la chrétienté qui surgit avec la naissance des "Stati nazionali", le luthéranisme et le laïcisme. Dans la description de son voyage à Saint-Jacques-de-Galice, la réponse apparaît avec l'engagement profond de Laffi pour la vie culturelle et spirituelle qui voit le jour en Espagne suite à la Contre-Réforme. Cela ressort clairement de la réalité dans la laquelle il vit et qu'il observe avec grande attention et force détails.

Aussi bien en tant que pèlerin qu'en tant que prêtre, il incarne pleinement l'esprit du catholicisme contre-réformiste tout en restant un parfait pèlerin stimulé par les sentiments de la charité chrétienne et par le plaisir de voyager. La sensibilité pleinement intacte d'un religieux de cette époque est évidente chez Laffi.

Il apparaît que les polémiques protestantes et l'attitude plus circonspecte de l'église n'affecte pas la ferme intention de vivre entièrement une dévotion qui perdure à travers les siècles, et à laquelle il consacre la majeure partie de sa vie, ce qui est un signe de son adhésion profonde à la valeur de l'ancien rituel du pèlerinage.

Au luthéranisme qui raille et le culte des reliques et la valeur des indulgences, Laffi répond, comme il l'avait déjà fait lorsque la pratique du pèlerinage était critiquée, à sa manière subtile et silencieuse, et qui n'en est pas moins inefficace. En utilisant la première personne dans son récit, il superpose sa propre expérience personnelle pour éviter la critique.

En 1674, il rentre d'un troisième pèlerinage à Saint-Jacques avec deux croix, nouveaux liens indestructibles parmi ceux qui se sont créés entre l'Italie et l'Espagne, deux pays où la foi catholique prédominait et qui étaient donc culturellement très proches. Laffi crée les stimuli pour que d'autres témoignages du culte et de la dévotion des reliques puissent survivre de la même façon que les traces profondes de son pèlerinage.

L'un des épisodes les plus marquants du récit de son voyage est le témoignage qu'il offre de l'ouverture du sépulcre de l'apôtre. Le 15 novembre 1673, en présence du Viceroy Signore di Falsandagna, commence la restauration du sépulcre. Plusieurs morceaux de marbre

de différentes couleurs ont éclaté au moment de sa fermeture. Ces morceaux ont été recueillis et placés avec soin dans un calice en argent. Certains de ces morceaux ont été remis à Fabriciere Maggiore, chanoine et cardinal de la cathédrale, qui en donna à son tour à Domenico Laffi.

Fabricieri Maggiore et Laffi s'étaient déjà liés d'amitié lors de pèlerinages antérieurs. Ils commencent alors à échanger des cadeaux. Entre autres présents, Laffi rapporte d'Italie des tableaux de peintres italiens que Fabricieri lui avait expressément demandés; il lui apporte également une boîte ornée de fleurs de Bologne.

La possibilité d'assister à l'ouverture du sépulcre est un privilège rare. Par conséquent, le fait d'avoir reçu un cadeau à cette occasion est particulièrement flatteur pour Laffi qui attribue à ces morceaux de marbre la valeur de reliques précieuses pour avoir été proches du corps de l'apôtre pendant longtemps.

Laffi fixe lui-même ces petits morceaux de marbre sur une croix en argent réalisée spécialement à cet effet. Il offre cette croix à l'hospice de la confrérie de San Giacomo de Bologne à son retour, avec l'intention d'instaurer et de promouvoir le culte de l'apôtre dans les villes italiennes. Il explique son intention en déclarant qu'il a porté cette croix à Bologne "accio una si santa e devota croce sia dai fedeli venerata e dai suoi devoti riverita".

De plus, en présence de notables et de frères, il décide d'exposer la croix chaque année le jour de la fête de saint Jacques.

Selon les études réalisées par José Guerra Campos dans "Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apostol Santiago", la croix est effectivement arrivée à l'oratoire de la confrérie de San Giacomo de Bologne. Cette croix est restée la propriété de la confrérie pendant plus d'un siècle, jusqu'à ce qu'elle soit brisée avec la suppression de tous les ordres religieux qui s'instaura aux lendemains de l'occupation française.

La dernière donnée que nous possédons sur la confrérie de San Giacomo de Bologne remonte à 1798. C'est à partir de cette date que tous les documents concernant la croix disparaissent et que nous en perdons la trace. L'acte de dévotion concernant la croix en argent est signé par le notaire public Giuseppe Maria Lodi en présence du Vicaire Général Monsignor Antonio Ridolfi, qui procéda également à l'enregistrement de l'arrivée de la croix apportée par Laffi.

La deuxième croix provient de la ville espagnole Caravaca. Elle a été offerte par le cavalier Don Dionisio Mantovani qui était peintre royal à la cour d'Espagne. La renommée de Mantovani parvient même jusqu'à Manzolino (petite ville de la région d'Emilie-Romagne, entre Modène et Bologne) qui est sa ville natale et où réside sa famille.

Dans un document rédigé par Stefano Mengozzi, archiprêtre, il est écrit que Nicolo Mantovani, forgeron de Manzolino, décide de se rendre en Espagne pour y voir son frère. En 1666, Nicolo se met en route, accompagné de Don Morranti Conti, Francesco Magnani et Domenico Laffi. La même année, Don Dionisio Mantovani promet d'envoyer une croix à remettre à la paroisse de Manzolino et c'est à nouveau Domenico Laffi qui la rapporte en 1674. A son arrivée à Caravaca, Laffi découvre une croix en argent composée de deux bras et contenant un grand nombre de reliques qui fait l'objet d'un culte profondément ancré.

Comme Laffi le raconte lui-même, un miracle a apporté la croix dans la ville. Elle avait été apportée en 1232 par deux anges au prêtre Gimés Pérez de Xirimos, retenu prisonnier par le roi Zeit abu Zeit qui, désireux de voir un service liturgique, lui avait demandé de célébrer une messe. C'est pendant les préparatifs que Don Genesio (comme Laffi l'appellait) se rend compte qu'il a oublié de demander une croix. Mais il ne s'inquiète pas pour autant. Il fait confiance à la providence divine qui fera apparaître la croix devant lui, accomplissant un tel miracle que même le roi maure qui avait assisté à cet événement extraordinaire se convertit. Laffi nous dit que chaque croix qui est en contact avec celle de Caravaca acquiert les mêmes indulgences et les mêmes pouvoirs miraculeux que ceux que lui attribuait le pape Pie V, puis le pape Grégoire XV en 1622 et le pape Urbain VIII. A nouveau, Laffi prend position pour la foi catholique, insistant sur la description du miracle, des reliques que la croix contient, du culte que de nombreuses personnes vouent à la croix dans de nombreux pays, et sur les oraisons et prières que l'on doit faire pour obtenir l'indulgence.

La croix de Caravaca n'est pas la croix d'origine mais elle possède les mêmes pouvoirs miraculeux. Elle a été faite tout spécialement et a été remise à Laffi pour qu'il la ramène chez lui. Son histoire est assez différente de celle du sépulcre, orné de morceaux de marbre; mais le sort a décidé que cette croix aussi devait disparaître. La croix arrive en procession solennelle le 14 mai 1674, la seconde fête du Dimanche blanc.

L'arrivée de la croix et son placement dans l'église de San Bartolomeo "con gran devozione", sont relatés comme suit en italien:

"Memorie varie appartenenti alla chiesa parrocchiale di San Bartolomeo di Manzolino raccolte dalli Reverendi Signori Parrochi che vissero in tali epoche Don Sabbatini, Don Stefano Mengozzi, Don Ghelfi et Don Poggi, propieta dell'archivio parrocchiale di Manzolino dal 1608 al 1759".

Cette croix était estimée à 75 scudi "per essere di argento e per la fattura".

Tout le monde se précipite pour voir la croix apportée en ville dans une procession solennelle du clergé menée par Laffi portant habits de pèlerin. On trouve également dans les mêmes archives le certificat de la croix, que Laffi traduisit lui-même de l'espagnol en italien avec un acte notarié de Don Giuseppe Marria Lodi, notaire public, et avec les signatures des témoins Pietro Fontani et Carlo Mengozzi.

Ce certificat offre une description détaillée de la croix ainsi que des nombreuses reliques qu'elle contient, à savoir:

- morceaux de bois de la Sainte-Croix de Jésus-Christ;
- morceaux d'étoffe dans laquelle Jésus enfant était enveloppé;
- morceaux du voile de la Vierge Marie bénie;
- ossements de sainte Anne, la mère de Marie;
- ossements de saint Pierre et Paul, apôtres, saint Laurent, saint Blaise, évêque et martyr, de saint Antoine, abbé, de la Vierge sainte Thérèse;
- morceaux d'étoffe trempée dans le sang de saint Carlo Borromeo;
- morceaux du bois de la croix de sainte Thérèse.

De plus, on peut lire que la croix est ornée sur sa partie avant, qu'il y a une image de la Sainte Vierge Marie dans du cristal qui est suspendue à une corde en soie blanche, fixée par un sceau.

En 1738, d'après le "Libro antico delle spese fatte per la chiesa di San Bartolomeo di Manzolino dall'anno 1711 all'anno 1787" (1), 28 scudi et 7 decimi ont été dépensés pour la restauration de l'intérieur en argent de la croix de Caravaca et pour la restauration de la croix elle-même. Un siècle plus tard, en 1774 exactement, le certificat des reliques est à nouveau cité.

En bref, jusqu'à il y a quelques années encore, la croix est restée à Manzolino où le culte et la procession avaient lieu chaque année en mai.

Elle est considérée comme une "relique rare et inestimable" comme l'a affirmé en 1972 le curé Arturo Fabbri. Fabbri explique que les habitants de Manzolino ont toujours vénéré la croix, spécialement à l'époque des calamités et pour obtenir des indulgences. Il parle également de l'archiprêtre Don Marsiani pour qui la croix était tellement précieuse qu'il ne la sortait qu'à l'occasion des processions, des bénédictions, des tempêtes ou à d'autres événements extraordinaires.

Le père Don Gaetano Giunti a commandé un dais rouge devant être utilisé exclusivement à l'occasion de la procession de la Sainte-Croix le 3 mai, jour où elle était exposée sur un autel flanqué de deux candélabres en argent. Ce dais existe toujours, bien qu'en mauvais état et il ressemble à une grande ombrelle. Malheureusement, la croix disparaît plus ou moins entre 1960 et 1970, et les habitants de Manzolino s'en souviennent encore avec grande émotion et rappellent le culte qui y est lié. Puisqu'elle a disparu assez récemment, nous avons essayé de trouver quelques témoignages par le Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici de Modène et Reggio Emilia (Conseil des arts et du patrimoine historique de Modène et Reggio-Emilie). Le résultat est cependant assez décevant car les travaux de catalogage n'ont commencé qu'au début des années 70 et à cette époque, la croix avait certainement déjà disparu.

En rapportant la croix avec lui il y a trois siècles, Laffi a réussi ce qu'il s'était proposé de faire: créer un nouveau culte pour la relique, pour l'indulgence, née en Espagne et liée à ce pays. Ceci n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de la mobilité des cultures et des civilisations qui s'est fait jour le long du pèlerinage jacquaire.

Il est impossible de savoir si la croix a définitivement disparu ou non. Dans une lettre où il informe l'archiprêtre de la disparation de la croix, Fabbri écrit: "En écrivant ces mémoires, j'ai appris la triste nouvelle de la disparition de la relique de la Sainte-Croix de Manzolino. Personne ne sait comment et quand cela s'est produit. Le fait est que Manzolino a maintenant perdu son inestimable relique espagnole, si imprégnée d'histoire et richement remplie d'indulgences. Que tous les saints dont les reliques sont contenues dans cette croix intercèdent auprès de Dieu et de la Vierge Marie pour que la croix réapparaisse et soit rendue à Manzolino. Nous prions tous énergiquement pour qu'elle revienne dans notre église. Cher archiprêtre, nous te prions de chercher partout, de tout retourner, mais de trouver la croix et de la mettre en lieu sûr".

(1) Ancien livre de dépenses tenu et conservé par l'église de San Bartolomeo de 1711 à 1774.

RÉCITS ORAUX, RÉCITS ÉCRITS DU CHEMIN DE SAINT-JACQUES

par Hortensia VIÑES (Espagne)

1. Un roman de Bandello

L'écrivain piémontais Matteo Bandello (1480-1562) est un compilateur d'histoires et de traditions qui, vues de l'extérieur, d'autres langues et d'autres coordonnées espace-temps, paraissent très intéressantes (1). Bandello doit sa célébrité artistique avant tout au fait d'avoir fait connaître l'histoire véronaise de Roméo et Juliette (2), si magistralement reprise par le génie anglais de la scène W. Shakespeare. Cependant, un autre petit roman moins connu du grand public, le roman 43 de la seconde partie de *Le nouvelle*, ne mérite pas moins d'éloges. Histoire qui pourrait être simplement intitulée *la Duchesse de Savoie*.

Fixons notre attention sur cette nouvelle de Bandello puisqu'on y parle du pèlerinage à *San Giacomo di Galizzia*, à Saint-Jacques-de-Compostelle, comme quelque chose de vivant et de connu. Dans ce récit sont décrits les chemins terrestres d'Italie vers Saint-Jacques, sommairement il est vrai, mais de façon véridique, ainsi que les routes maritimes. On raconte le voyage de retour des pèlerins de la haute noblesse, probablement des personnages historiques. On relate également la façon dont le pèlerinage était réalisé : vêtements et escorte, où nous découvrons une casuistique réelle en décelant des problématiques communes à beaucoup de pèlerins d'aujourd'hui, à la fin du XXe siècle.

Le roman auquel nous nous référons, selon l'épigraphe de Bandello, est ainsi résumé :

"Amore di don Giovanni de Mendoza e de la Duchessa di Savoia con vari e mirabili accidenti che vi intervengono".

On a beaucoup discuté l'historicité et la véracité des écrits de Bandello. En complétant les indices de son texte avec l'information historique qui se dégage de ses expressions, la narration acquiert toute sa force et nous recrée un monde ancien, dont nous arrivons à comprendre le relief en écartant ainsi le soupçon d'une trame ourdie pour un simple passe-temps. On ne peut pas non plus détacher le discours de Bandello de son propre monde qui, bien qu'en partie virtuel, se montre en beaucoup d'occasions (3).

2. Un espace européen d'intercommunication

Le roman représente une promenade à travers l'Europe. Les lieux géographiques mentionnés, bien qu'ils ne soient pas décrits, constituent une carte vivante dont les toponymes, liés à des situations réelles de personnages, prennent forme, mouvement et arôme culturel. On peut parler dans tout le récit d'un espace européen de l'intercommunication. Peut-être y est-on poussé par le fait que le thème du Chemin de Saint-Jacques soit le point de départ de l'action de l'histoire. C'est-à-dire que le Chemin de Saint-Jacques agit comme le facteur de l'action "sine qua non". Il se peut que la philosophie exprimée par l'auteur dans la dédicace en soit aussi la cause.

"Gli uomini talora si riscontrano, ma le montagne non già mai".

Les hommes, êtres libres, êtres fondamentalement spirituels puisqu'ils possèdent une âme immortelle ayant un destin inaliénable à accomplir, une nécessité de se créer, de se former, de se sauver, au cours du chemin de la vie biologique, sont les voyageurs de projets insoupçonnés, en grande partie occultes. Ce sont eux qui tracent les chemins et les parcourent, ou qui refont les chemins tracés. Eux, gli uomini, die Menschen, les hommes, peuvent se rencontrer ma le montagne non già mai.

La Nature a des lois fixes à des années lumière de la rapidité et mobilité que fournit l'esprit humain (4).

Ces idées exprimées par Bandello dans son adage, qui montre la supériorité humaine sur les autres règnes de la Nature, sont, comme l'on sait, centrales pendant la Renaissance (5).

3. Le pèlerinage à Saint-Jacques dans le roman

La Duchesse de Savoie, la più bella donna di tutto Ponente, soeur du roi d'Angleterre, duchesse consort, vit à Turin. Habite-t-elle le Palais Madama ? Elle rencontre l'Espagnole Isabel de Mendoza, un après-midi, à l'une des portes de la ville fortifiée, quand elle sort pour se promener dans sa voiture sur les rives du Pô. Elle trouve en elle un exemple de pèlerine noble à pied, puisqu'Isabel de Mendoza allait d'Espagne à Rome pour faire il romeaggio. La Duchesse, après des prières répétées, obtient la permission de son mari, le Duc de Savoie, d'aller accomplir le voeu de prier devant les reliques de l'Apôtre Saint-Jacques et de faire le pèlerinage à pied.

"Facevano un bellissimo vedere le sue scellenti peregrine con si onorevole compagnia d'uomini e di donne, tutti a piede e vistiti in abito de peregrino. Avevano bene con loro alcuni carriagi che gli portavano dietro letti ed altre commodità. Andarono adunque per lor giornate, e passate le nevose Alpi e la Provenza, pervennero ai monti Pirinei. Per lo contado di Rossiglione travarcarono in Ispagna, tuttavia caminando a picciole giornate" (6).

L'itinéraire décrit correspond à celui allant d'Italie à Saint-Jacques-de-Compostelle. Le motif de dévotion du pèlerinage de la Duchesse n'est qu'une excuse. Ce qu'elle cherche, femme jeune, dynamique et imaginative, c'est à connaître Don Juan de Mendoza dont elle a entendu de grands éloges, entre autres de sa beauté : "uno dei più bei giovini che oggidi si sappia" (7).

La Duchesse de Savoie, héroïne de Bandello, fait partie d'une suite de pèlerins allant à Saint-Jacques pour différentes raisons, déjà mentionnées dans la littérature comme celle des célèbres "rapazas" chantées dans le Recueil Vaticano, 458 :

"A Santiagu en romeria ven
el rei madre e prazme de coracon
por douas cousas, se Deus me perdon,
en que tenho que me faz Deus gran ben
Ca veer-ei el rei, que nunca vi,
e meu amigo que ven con el i."

3.1. La coutume du novendiale

Bandello mentionne la coutume du novendiale devant les reliques de l'Apôtre Saint-Jacques, coutume qu'accomplit religieusement la Duchesse de Savoie. Le Duc, d'autre part, après mûre réflexion, trouve imprudent d'avoir laissé partir sa femme, soeur du roi d'Angleterre, à pied pour Saint-Jacques. Il s'embarque sur des bateaux qu'il a fait venir de Nice, probablement à Gênes, et arrive par mer à Saint-Jacques, le dernier jour du novendiale de sa femme, en utilisant la route maritime par le détroit de Gibraltar.

3.2. Autres itinéraires européens

Le roman offre d'autres itinéraires européens en rapport avec l'action et le dénouement du drame mais qui coïncident à leur tour avec des routes de pèlerinage. Ainsi, par exemple, le voyage à Turin de don Juan de Mendoza, déguisé en religieux, pour obtenir une confession de la Duchesse et confirmer son innocence. Plus tard, entièrement vêtu de blanc resplendissant, armé comme Saint-Georges, il défie dans la plaine du Pô les calomniateurs de la Duchesse et Princesse et vainc le traître, le Comte de Pancalieri, dans un tournoi qui restitue sa renommée à l'innocente Duchesse.

En dehors du voyage à Saint-Jacques-de-Compostelle, les lieux de séjour du Duc, souvent absent pour défendre le roi français et combattre les Allemands, ne sont pas précisés.

Il faut citer la route maritime allant d'Espagne en Angleterre et retour, à l'occasion des fiançailles de la fille du roi anglais avec l'héritier de Castille, le prince d'Espagne.

4. Datation de l'histoire

L'histoire se passe à l'époque du bisafeul du médecin de Francisco Sforza, second duc de Milan. Cette donnée nous permet de la situer approximativement dans la seconde moitié du XIVe siècle.

5. Variantes de l'histoire dans la littérature espagnole

Le roman de Bandello, auquel nous nous référons, sert de base, selon la critique, à une oeuvre dramatique espagnole d'Alonso Ventura de la Vega, intitulée "La Duchesse de la Rose" et qui, antérieurement, sert de base à une narration du Valencien Juan de Timoneda (1583) dans *El Patrañuelo*, Patraña VII;

Dans le petit roman de Juan de Timoneda, la Duchesse de Savoie va se convertir en Duchesse de la Rose, tout comme dans le drame d'Alonso Vega, et elle devient en outre la fille du roi du Danemark.

Don Juan de Mendoza deviendra le comte Astre et le comte Pancalieri, Palestino. Les traits fondamentaux de l'histoire vont rester dans l'oeuvre du Valencien Juan de Timoneda : pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, amour naissant de la Duchesse, trahison et calomnie d'un courtisan, déguisement en religieux du chevalier défenseur de la Duchesse et confession de cette dernière. Tout y est, le repentir du traître, le tournoi au jugement de Dieu, l'éclat de don Juan de Mendoza ou Comte d'Astre et la mort du Duc bien que les circonstances en soient différentes.

Il faut dire, en l'honneur de la vérité, que l'histoire de Bandello est infiniment plus riche, intéressante et vraisemblable. Timoneda interprète l'histoire comme un drame d'honneur, aspect d'ailleurs logique chez un Espagnol de l'Empire.

Le pèlerinage à Saint-Jacques est beaucoup moins décrit par Timoneda. La seule chose que nous savons du voyage, c'est que la pèlerine visite Astre, ville hypothétique. Ce toponyme est-il une déformation d'Arles et d'Asti, toutes deux villes de l'itinéraire italien ? Ou simplement une invention littéraire, Astre = Adstra, nom symbolique de la Voie Lactée ?

Le nom de la Duchesse de la Rose lui vient-il d'une légendaire dénomination de la consorte du Comte Rosso, Alexandre VII de Savoie ? Ou cela est-il dû à la proximité du mont Rose dans les Alpes piémontaises ?

6. Les traces du Chemin de Saint-Jacques dans la culture européenne

Ainsi, le Chemin de Saint-Jacques apparaît une fois de plus dans la culture européenne, dans ce cas précis chez un écrivain italien de la Renaissance, Il Bandello, et chez un autre, lui Espagnol, Juan de Timoneda. Bandello nous apporte dans sa narration un accent de dialecte piémontais en concurrence avec le toscan déjà prestigieux alors.

Nous voyons dans le conte des protagonistes qui parlent différentes langues européennes. Ainsi, l'Espagnol Juan de Mendoza parle un parfait italien de sorte qu'il ne passe pas pour étranger en Italie même. Sa soeur aussi, la veuve pèlerine romane, parle italien et la Duchesse de Savoie, Duchesse de la Rose, soeur du roi d'Angleterre, outre l'italien, a appris à parler l'espagnol en Angleterre.

Notre histoire est un nouveau témoignage des rapports du Chemin avec la vie personnelle de nombreux Européens, ici les Européens du XIVe siècle, et aussi à l'époque des auteurs cités (XVe et XVIe siècles). Cet ample chapitre fait le lien des récits du Chemin de Saint-Jacques dont ils forment l'histoire, entre autres oeuvres La Chanson de Roland, Roncevaux, la Prise de Pampelune, Chanson d'Agolant, Gudrun, etc.. Dans le théâtre classique espagnol, outre l'oeuvre de Tirso de Molina, La Romera de Santiago, nous trouvons 27 allusions au pèlerinage chez Lope de Vega. Ces courants d'intérêt arrivent jusqu'à nos jours. Pour citer un nom, ajoutons celui du polygraphe et romancier Alvaro Cunqueiro (8). Si nous voyons cette Europe du XIVe siècle dans beaucoup de ses aspects comme un panorama impossible à reproduire, il n'en va pas de même pour la donnée réelle du pèlerinage à Saint-Jacques, à pied ou par mer. Pèlerinage par les chemins et sentiers européens actuels, à la recherche existentielle de l'identité humaine. Sillons profonds tracés à l'image de l'empreinte, au premier siècle, de Saint Jacques le Majeur, comme chemin personnel de salut. Chemins divins, surnaturels et humains. Ayant marqué la littérature, la musique et l'architecture, le relief du profil de nombreuses vies humaines connues et inconnues.

7. Le Chemin de Saint-Jacques à la fin du XXe siècle

Le Chemin de Saint-Jacques que nous, Européens, contemplons aujourd'hui, en cette fin du XXe siècle, comme la nouvelle lumière d'un désir de solidarité, de paix et progrès chez nos peuples, est évidemment une voie de profondes connaissances et d'espoir ouvert dans nos idiosyncrasies communes où, d'une façon cohérente et vraiment solidaire, il faut sans retard collaborer avec une humaine générosité pour obtenir que l'homme soit réellement un frère de l'homme.

Notes

1. BANDELLO, M. : Le novelle, a cura di Bruno Cagli, Ed, San Pietro, Milano, s.a.
BANDELLO, M. : Novelas escogidas, version de José Feliú, Illustration de F. Gomez Soler, Barcelona 1884.
2. Ibid. BANDELLO a cura di Bruno Cagli, T. 3, novela 9 : La sfortunata morte di due infelicissimi amanti che l'uno di veleno e l'altro di dolore morirono, con vari accidenti. Novela dedicata a Meser Girolano Fracastoro poeta e medico.
3. Cfr. HISTORIA DELA HUMANIDAD : Desarrollo cultural y científico, Ed. Planeta, Barcelona 1977, T. IV, XI y XII. También HAUSER, A. : Historia social de la Literatura y el Arte, Ed. Guadarrama 1967, T. I.
4. Sobre la creatividad del hombre confrontese : HUARTE DE SAN JUAN : Examen de Ingenios, DESCARTES : El discurso del método, CHOMSKY, N. - El lenguaje y el entendimiento y COSERIU, E. : El hombre y su lenguaje.
5. HISTORIA DE LA HUMANIDAD, cit. cfr. T.V.
6. BANDELLO a cura di Bruno Cagli, cit. pag. 176-177.
7. Ibid. pag. 172.
8. CUNQUEIRO, A. : Los otros caminos, Barcelona 1988, Cfr. aussi CELA, C.J. : Del Miño al Bidasoa, Barcelona 1961 - Notas de un vagabundaje.

LES CHEMINS DE SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE EN CHAMPAGNE DU CENTRE :
XIIe-XIVe SIECLE

par Bruno DECROCK (France)

Nous avons choisi d'étudier les traces du pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle à l'intérieur d'une zone que nous appellerons la Champagne du centre. Celle-ci correspond au coeur de la Champagne en ses limites du XIIe siècle. Elle comprend les actuels départements de la Marne, de l'Aube, le sud du département de l'Aisne et le nord du département de la Haute-Marne (carte n° 1).

Notre exposé part de deux constatations.

La première est relative aux particularités du culte de l'apôtre Saint-Jacques-le-Majeur en Champagne. Il y est assez peu rendu, notamment en Champagne du nord (seulement trois lieux dits Saint-Jacques dans le département de la Marne). Mais surtout le saint patronage de Saint-Jacques n'a été choisi que tardivement au Moyen Age, pendant le XIIe siècle et la première moitié du XIIIe siècle, soit pendant la période de plus grand succès du pèlerinage de Compostelle. Sur les 14 mentions les plus anciennes du vocable Saint-Jacques trouvées dans le centre de la Champagne, 9 appartiennent au XIIe siècle (carte n° 2) : fondation de la paroisse Saint-Jacques de Reims en 1183, de la paroisse de Saint-Jacques Saint-Imoges au XIIe siècle certainement (1), de la chapelle Saint-Jacques de Château-Thierry en 1120 ; premières mentions connues du faubourg Saint-Jacques de Troyes en 1176 et du prieuré clunisien s'y trouvant en 1205 (peut-être dès 1134 : note 2), de la paroisse Saint-Jacques-aux-Nonnains à Troyes en 1182, du prieuré-cure Saint-Jacques-le-Majeur de Bucey-en-Othe en 1180 (l'église se trouvait proche du château, sur le chemin menant à Fontvanne, à l'actuelle N60. Cette paroisse daterait effectivement de la fin du XIIe siècle : note 3), du prieuré-cure Saint-Jacques-le-Majeur de Maraye-en-Othe en 1174, et du prieuré Saint-Jacques de Joinville en 1190 ; la paroisse de Villers-sous-Châtillon possède une église au choeur du XIIe siècle au vocable Saint-Jacques.

Quatre autres mentions des plus anciens vocables Saint-Jacques de Champagne appartiennent à la première moitié du XIIIe siècle : fondation de l'abbaye cistercienne de femmes Saint-Jacques proche de Vitry-en-Perthois en 1234 ; premières mentions de la chapelle Saint-Jacques de Châlons-sur-Marne en 1245, de l'ermitage Saint-Jacques-de-l'Ermitage vers 1250 ; et la chapelle Saint-Jacques de la Veuve avait été construite au début du XIIIe siècle (4). Reste la chapelle Saint-Jacques de Courville, pour laquelle nous n'avons pas trouvé de mention plus ancienne que celle figurant dans le pouillé du diocèse de Reims antérieur à 1312 (édité par Auguste Longnon, 1907-1908).

Autre "coïncidence" pour le moins étonnante, beaucoup de ces lieux appelés Saint-Jacques ont été installés soit "extra muros" (Reims, Châlons-sur-Marne, le faubourg et le prieuré de Troyes), soit "extra castrum" (Courville), soit "juxta pontem" (Château-Thierry), ou en périphérie de ville (Saint-Jacques-aux-Nonnains de Troyes) ; l'abbaye cistercienne de femmes Saint-Jacques a été installée à 500 mètres à l'extérieur de Vitry-en-Perthois et Saint-Jacques-de-l'Ermitage se trouve à 500 mètres de Pont-sur-Seine. Toutes situations qui permettent de rejeter à l'extérieur des centres villes l'accueil aux migrants de toutes sortes.

Bien entendu, ces villages, paroisses et autres chapelles Saint-Jacques étaient placés sur des chemins les desservant. Mais bon nombre d'entre eux sont installés à la croisée de routes importantes (Reims, Châlons, Troyes : les deux quartiers Saint-Jacques, l'abbaye cistercienne proche de Vitry-en-Perthois, Joinville), ou desservait une des routes principales de la Champagne au Moyen Age (Courville, Château-Thierry, Saint-Imoges, la Veuve, Bucey-en-Othe), ou bien un pont (Courville, Reims, Villers-sous-Châtillon, Château-Thierry, Saint-Jacques- l'Ermitage, le faubourg et le prieuré Saint-Jacques de Troyes, Joinville). Il apparaît dès lors certain que l'on peut voir dans ces lieux appelés Saint-Jacques dès les XIIe-XIIIe siècles, des stations d'accueil privilégié pour tous les "nomades" du Moyen Age.

Ces divers indices nous sont apparus assez probants pour nous autoriser à considérer ces lieux dédiés à Saint-Jacques comme des aires de repos situées prioritairement sur les chemins les plus utilisés par les pèlerins de Compostelle, sinon des aires de repos où ils s'arrêtaient fréquemment.

La deuxième constatation est également tout à fait particulière à la Champagne du centre. Il existe dans notre région une grande densité de porches-galeries charpentés qui ont été bâtis entre 1140/1150 (celui de Cauroy-les-Hermonville serait le plus ancien) et le milieu du XIIIe siècle (Corroy et Sarry notamment) ; ils présentent tous une succession de baies ou d'arcades en façade qui les ont parfois fait comparer à des galeries de cloître. Or il n'existe que deux autres régions où l'on retrouve de ces édifices accolés aux églises : dans le Gâtinais (région de Nemours)... et dans le nord de l'Espagne. Certains de ces porches espagnols étaient situés sur le chemin de Compostelle donné par le Guide (San Michel de Escalada à 30 kms au sud-est de Leon) ou sur le chemin par la côte (San Salvador de Valdedios à 30 kms à l'est d'Oviedo), et le porche de Vandières (proche Villers-sous-Châtillon) ressemble beaucoup à celui de Santa Christiana de Barriosuso (province de Burgos). Et n'oublions pas que le porche de La Madeleine de Vézelay inauguré en 1132 était appelé l'"Eglise des pèlerins". De plus, la seule statuette se trouvant sous un porche en Champagne (à ma connaissance) est une représentation de ... Saint-Jacques (à Lentilles : porche en bois mi-XVIe siècle ; département de l'Aube, 12 kms au nord-est de Brienne-le-Château).

Aussi, nous admettons que les porches-galeries de Champagne ont été construits pour abriter les passants et notamment ceux se rendant à Compostelle.

Ces deux préceptes établis, voici quels sont les itinéraires qui nous ont été suggérés par ces indices. La carte n° 3 donne l'emplacement des lieux médiévaux dénommés Saint-Jacques, et les routes qu'ils desservent, et nomme les porches-galeries de Champagne (+). La carte n° 4 résume les informations fournies par les indices ci-dessus en établissant des propositions de cheminements (5).

Itinéraires attestés (plusieurs "indices" sur le même parcours) :

Reims - Epernay : quartier Saint-Jacques de Reims, un porche-galerie fin XIIe siècle à Champfleury, paroisse Saint-Jacques de Saint-Imoges (dont le patron était l'abbaye d'Hautvillers, également située sur ce parcours, vers Epernay, et qui dut posséder un porche au XIIe siècle).

Reims - Mareuil-sur-Ay par la voie romaine supposée : quartier Saint-Jacques de Reims, un porche-galerie fin XIIe siècle à Cormontreuil, un porche-galerie fin XIIe siècle (disparu) à Mareuil-sur-Ay avant le passage de la Marne.

Reims - Cloyes-sur-Marne (au sud de Vitry-le-François) : quartier Saint-Jacques de Reims, chapelle Saint-Jacques de la Veuve, chapelle Saint-Jacques de Châlon-sur-Marne. Après Châlons-sur-Marne, l'itinéraire ancien paraît suivre l'actuel GR 14 : un porche-galerie début XIIIe siècle à Sarry, un porche-galerie dès le début du XIIIe siècle à Saint-Amand-sur-Fion, un porche à Saint-Lumier-en-Champagne, abbaye Saint-Jacques sous Vitry-en-Perthois, un porche-galerie fin XIIe siècle à Cloyes-sur-Marne. Tracé qui, depuis Châlons-sur-Marne, suit exactement la vallée de la Marne.

Fismes - Port-à-Binson (anciennement Pont-à-Binson) : chapelle Saint-Jacques à Courville et, proche Port-à-Binson, paroisse Saint-Jacques à Villers-sous-Châtillon, un porche-galerie fin XIIe siècle à Vandières, idem devant l'église priorale de Binson.

Itinéraires probables :

- Tout d'abord la continuation logique vers Sézanne des itinéraires Reims - Epernay, Reims - Mareuil-sur-Ay et Fismes - Port-à-Binson.
- Ensuite les surgeons de l'itinéraire Reims - Cloyes-sur-Marne :
 - * au nord de Châlons-sur-Marne en longeant la Marne (un porche-galerie première moitié du XIIe siècle à Jâlons);
 - * sous Châlons-sur-Marne, en longeant le Coole (chapelle Saint-Jacques au château de Vaugency) ; rivière qui se raccorde à la voie romaine menant à Bar-sur-Aube par Corbeil quelque 7 kms au sud de Vaugency;
 - * entre Châlons-sur-Marne et Vitry : en suivant la Moivre (porche-galerie début XIIIe siècle à Coupéville) ;
 - * entre Cloyes-sur-Marne et Joinville (où l'on dénombre un prieuré situé proche l'Hôtel Dieu et un porche-galerie fin XIIe siècle à Suzannecourt à 1 km à l'est);
 - * vers l'est de Vitry-en-Perthois sur la route de Bar-le-Duc (un porche-galerie fin XIIe siècle à Ponthion).
- Puis un morceau d'itinéraire partant de Fismes et allant à Mareuil-en-Dôle (un porche-galerie fin XIIe siècle) par une route mentionnée par l'itinéraire de Bruges.
- L'itinéraire traversant Château-Thierry du nord au sud (chapelle Saint-Jacques à côté du pont de la Marne) et menant de Soissons à Montmirail.
- L'itinéraire partant de Fère-Champenoise et aboutissant à Troyes (un porche-galerie XIIIe siècle à Corroy, idem à Faux Fresnay, faubourg et prieuré Saint-Jacques à Troyes).
- Un morceau d'itinéraire centré sur le passage de la Seine à Pont-s-Seine (Saint-Jacques-de l'Ermitage), lequel était utilisé par la voie romaine menant de Meaux à Troyes par Trois Maisons et le faubourg Saint-Jacques de Troyes.
- Un morceau d'itinéraire passant par Maraye-en-Othe et reliant les actuelles N60 et N77.
- Un morceau d'itinéraire longeant le cours de l'Aube au sud de Troyes jusqu'à Bar-sur-Seine (un porche-galerie fin XIIe siècle à Courtenot).

On voit très nettement que la direction générale des itinéraires trouvés est nord-sud. Quelques villes semblent jouer le rôle de noeuds jacquaires en Champagne : Fismes, Reims, Châlons-sur-Marne, Vitry-en-Perthois, Joinville et Troyes. Et certains sites paraissent avoir été des lieux de passage obligés privilégiés : Château-Thierry, Port-à-Binson, Epernay et Mareuil-sur-Ay, Pont-sur-Seine. Le raccord avec les chemins de direction générale est-ouest situés aux marges se faisait, à l'est par l'intermédiaire de la vallée de la Marne, et à l'ouest par le réseau routier existant qui est attiré par les villes de Sens et de Meaux (et par delà de Paris). En résumé : un cheminement nord-sud au centre de la Champagne, et est-ouest en ses marges.

Un moyen pour nous de vérifier la validité de nos hypothèses a consisté en l'examen de la géorépartition des lieux postérieurs au XIVe siècle, rendant un culte particulier à Saint-Jacques et des quelques porches de construction soignée plus récents. La carte n° 5 situe les mentions médiévales et nomme les mentions nouvelles plus récentes. La carte n° 6 donne les itinéraires sur lesquels se répartissent toutes ces mentions. On retrouve les mêmes cheminements que précédemment, mais, bien entendu, leur tracé est moins lacunaire.

- Le cheminement jusqu'à Sézanne, déjà sous-jacent, est ici attesté (un porche-galerie fin XVe siècle à Montmort, un autre XVIe siècle à Baye).

- Le passage de la Seine par Rhèges (chapelle Saint-Jacques) confirme la liaison Troyes-Fère-Champenoise ou Sézanne).

- La liaison Ferté-Gaucher ou Sézanne - Pont-sur-Seine déjà évoquée est elle aussi confirmée (église Saint-Jacques et Saint-Christophe de 1520 à Dival au nord de Villenauxe-la-Grande).

- L'utilisation de la route entre Nogent-sur-Seine et Troyes, déjà sous-entendue par le passage de Pont-sur-Seine est mieux certifiée (un porche à Saint-Aubin, chapelle Saint-Jacques à la Fosse Cordouan).

- Le tronçon passant à Maraye-en-Othe est confirmé (hameau Croix-Saint-Jacques mentionné en 1761 à Saint-Mards-en-Othe) et précisé en son cheminement sud (lieu-dit Saint-Jacques à Ervy-le-Châtel).

- Le cheminement par l'Aube au sud de Troyes est également attesté (7 porches "rustiques" entre Verrières et Virey-s/s-Bar, Chapelle Saint-Jacques et Saint-Christophe à Clérey) et cette fois-ci jusqu'à les Riceys (chapelle Saint-Jacques).

- Enfin le cheminement le long de la Marne est attesté jusqu'à Larzicourt (ferme Saint-Jacques mentionnée en 1860) et Ecollement (chapelle Saint-Jacques mentionnée par Cassini). Ceci permet de préciser que le passage de la Marne s'effectuait entre Larzicourt et Arrigny.

Les seules nouveautés apparemment propres à l'époque moderne ne sont qu'au nombre de deux :

- La première nouveauté est toute relative. Il s'agit de l'itinéraire partant de Châlons-sur-Marne et filant vers l'est par la voie romaine (autel Saint-Jacques de 1542 à Notre Dame de l'Epine, chapelle Saint-Jacques-le-Majeur à Herponval avant la Révolution : note 6, lieu-dit Saint-Jacques à Dampierre-le-Château). Cet itinéraire n'est pas une surprise, la chapelle et le quartier Saint-Jacques de Châlons-sur-Marne lui font face.

- Le seul itinéraire entièrement nouveau est celui qui se raccorde au cheminement par l'Aube au sud de Troyes et qui passe à Chaource (chapelle et faubourg Saint-Jacques hors les murs mentionnés au XVIIe siècle) et Coussegrey (chapelle Saint-Jacques détruite sur la route de Troyes) et qui file ainsi vers Tonnerre.

Les seules conclusions complémentaires apportées par l'examen des mentions postérieures sont l'ajout de la ville de Sézanne à la liste des noeuds jacquaires de la Champagne, et la présomption en tant que tel pour la ville de Provins. L'attraction de Paris prédomine dès les marges occidentales de la Champagne.

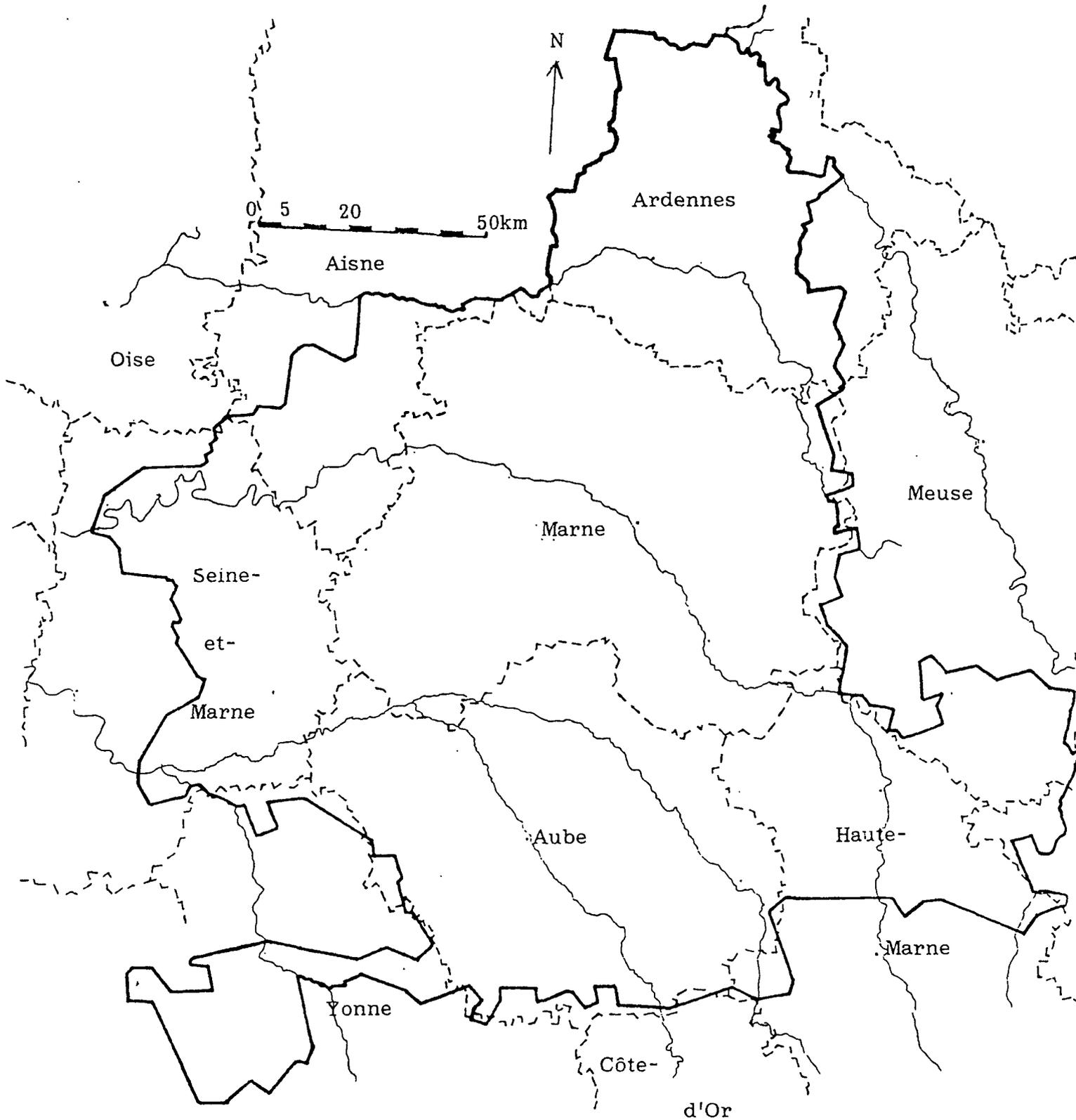
Mais rien n'est venu contredire notre conclusion générale : orientation nord-sud des cheminements des pèlerins de Compostelle passant par le centre de la Champagne, orientation est-ouest aux marges ; dès le cours de la Marne à l'orient, et dès les villes de Meaux et Provins à l'occident.

Pour la Champagne du centre l'attraction de Vézelay semble donc primordiale.

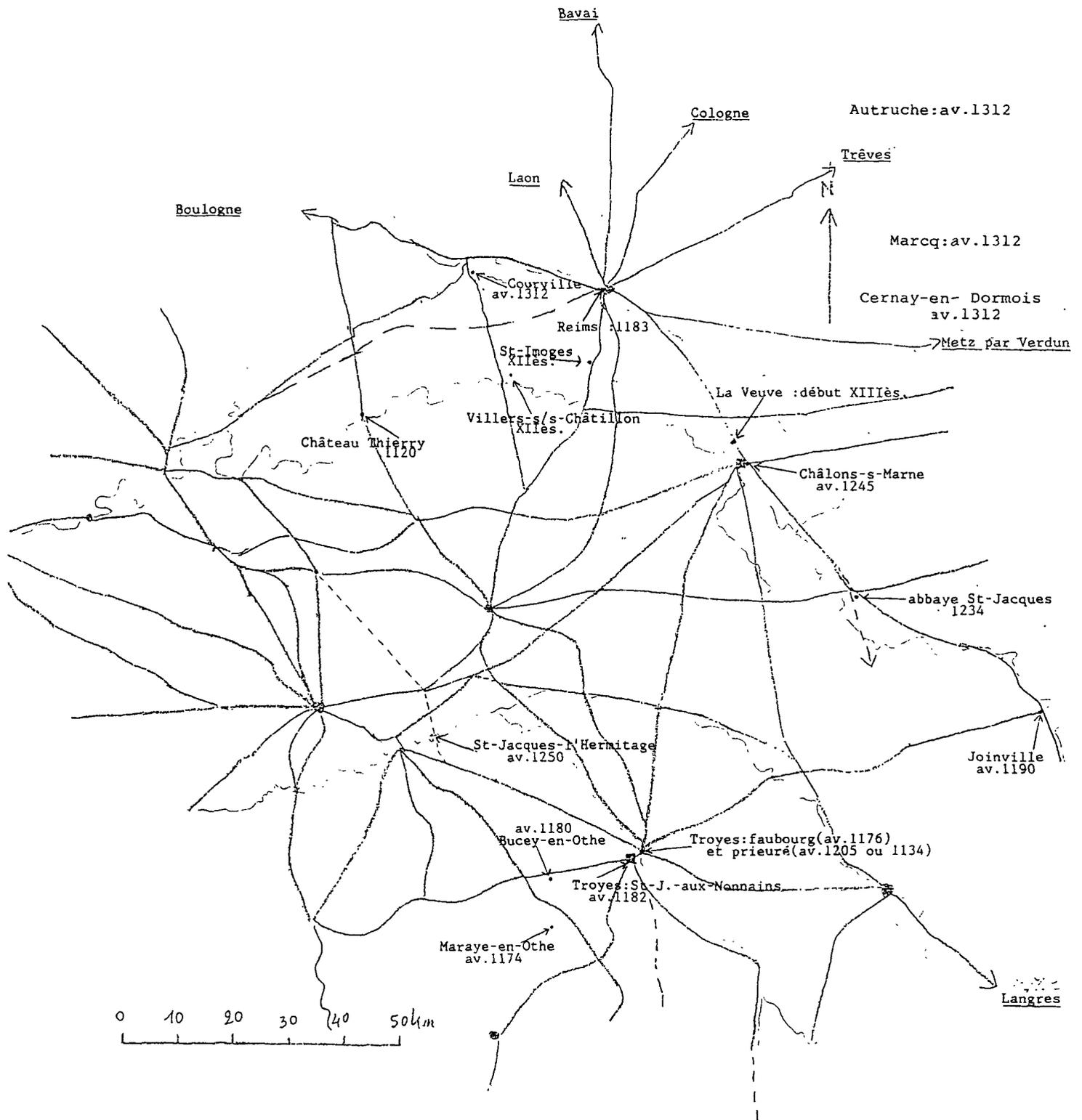
Notes

1. Henri JADART, Charles GIVELET, Louis DEMAISON : "Répertoire archéologique de l'arrondissement de Reims. Canton d'Ay", in Travaux de l'Académie de Reims, vol. 88, 1889-1890, t. II, page 280. Première mention de Saint-Imoges en 1207 (Saintemoige).
2. Alphonse ROSEROT : "Dictionnaire historique de la Champagne méridionale", page 1360.
3. Ibid., page 261/2.
4. Jean-Pierre RAVAUX : "La Champagne et les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle", Musée municipal de Châlons-sur-Marne, exposition : 26 mai-2 septembre 1984, page 8.
5. Le fonds de carte a été établi d'après l'ouvrage de Jean Mesqui : "Les routes de la Brie et la Champagne occidentale : histoire et techniques", Revue générale des routes et des aérodromes, 1980, notamment la fig. 10.
6. Abbé PAULET : "Le Chemin de Saint-Jacques en Champagne", in Annales de Notre Dame de l'Epine n° 43, juillet 1965, page 18.

Le comté de Champagne au XII^e siècle
et les départements de l'époque contemporaine.

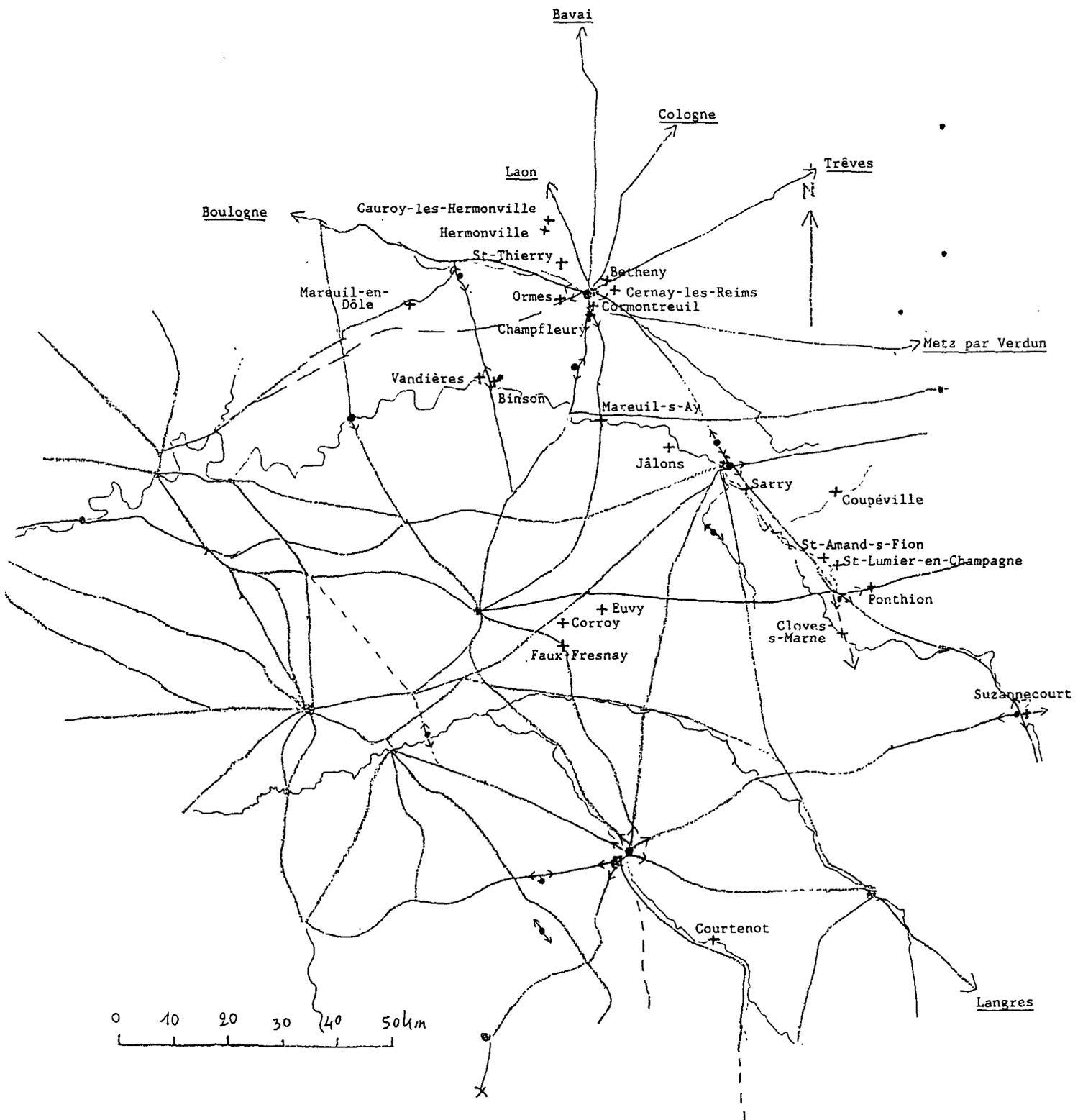


Carte 1



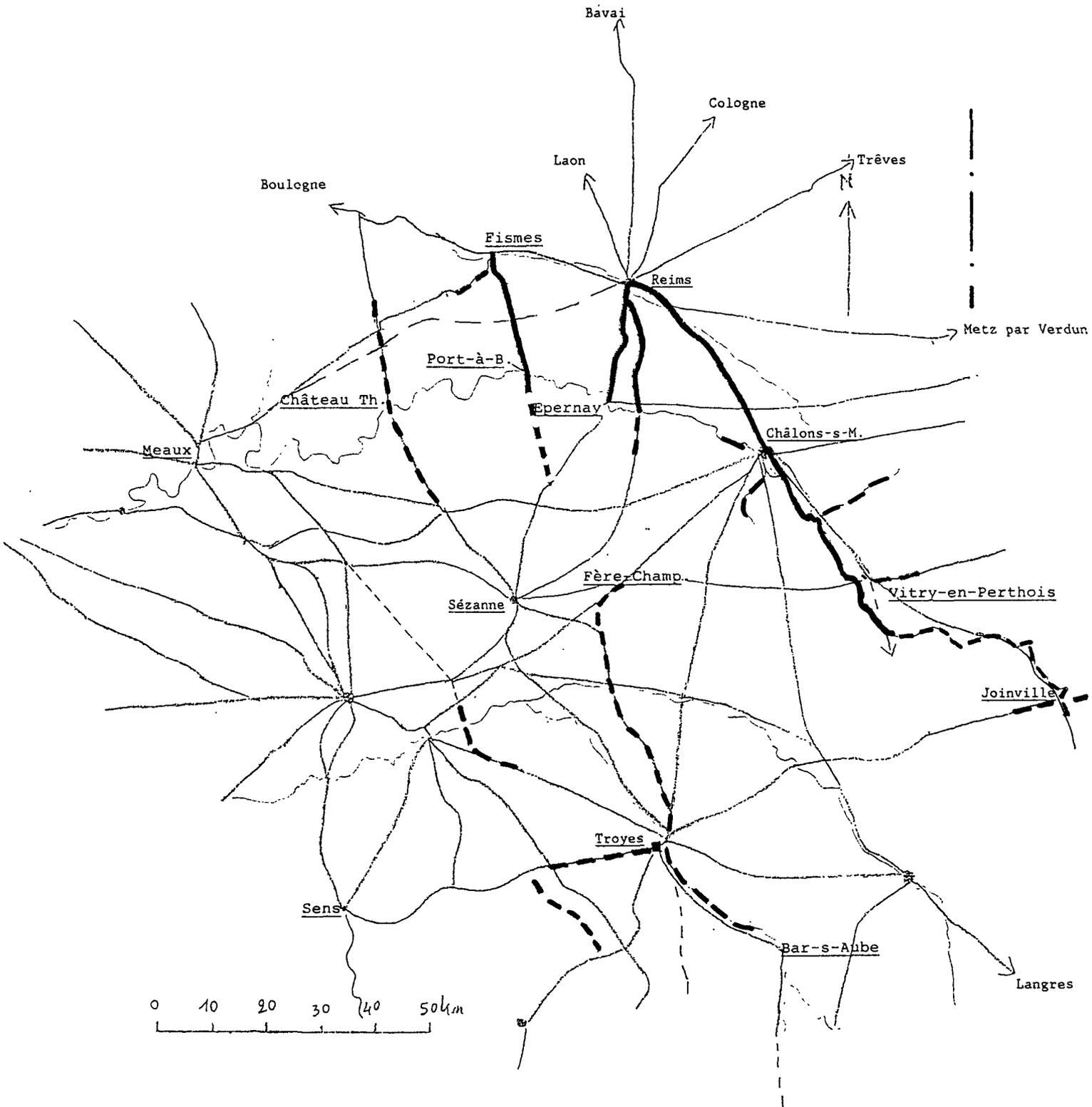
Mentions les plus anciennes du vocable St-Jacques en Champagne.

Carte 2

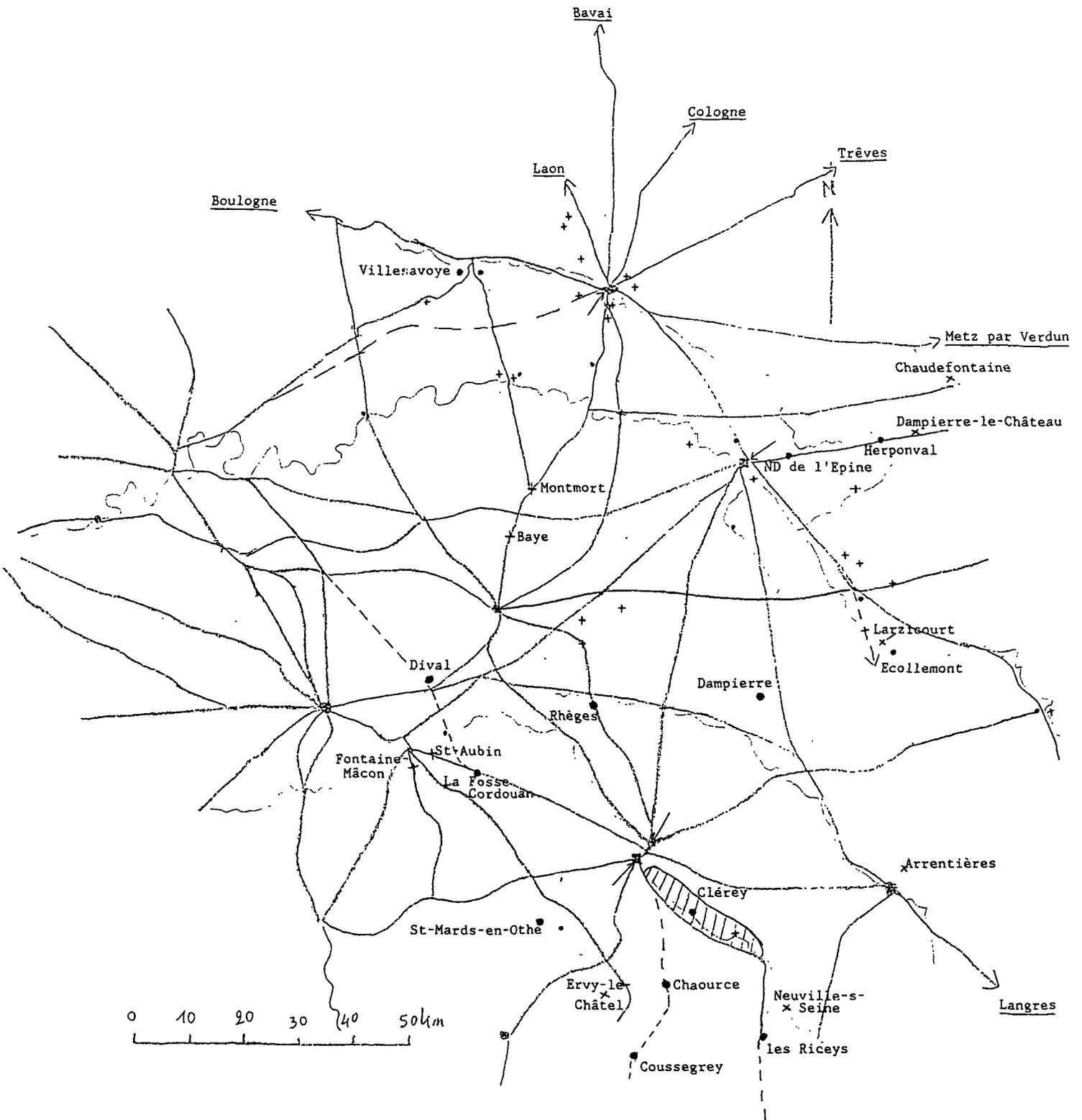


Porches-galleries mi-XII^e - mi-XIII^e s. de Champagne (+)
(avec situation des vocables anciens "St-Jacques" cités carte 2)
→ : routes desservies par ces lieux "St-Jacques".

Carte 3



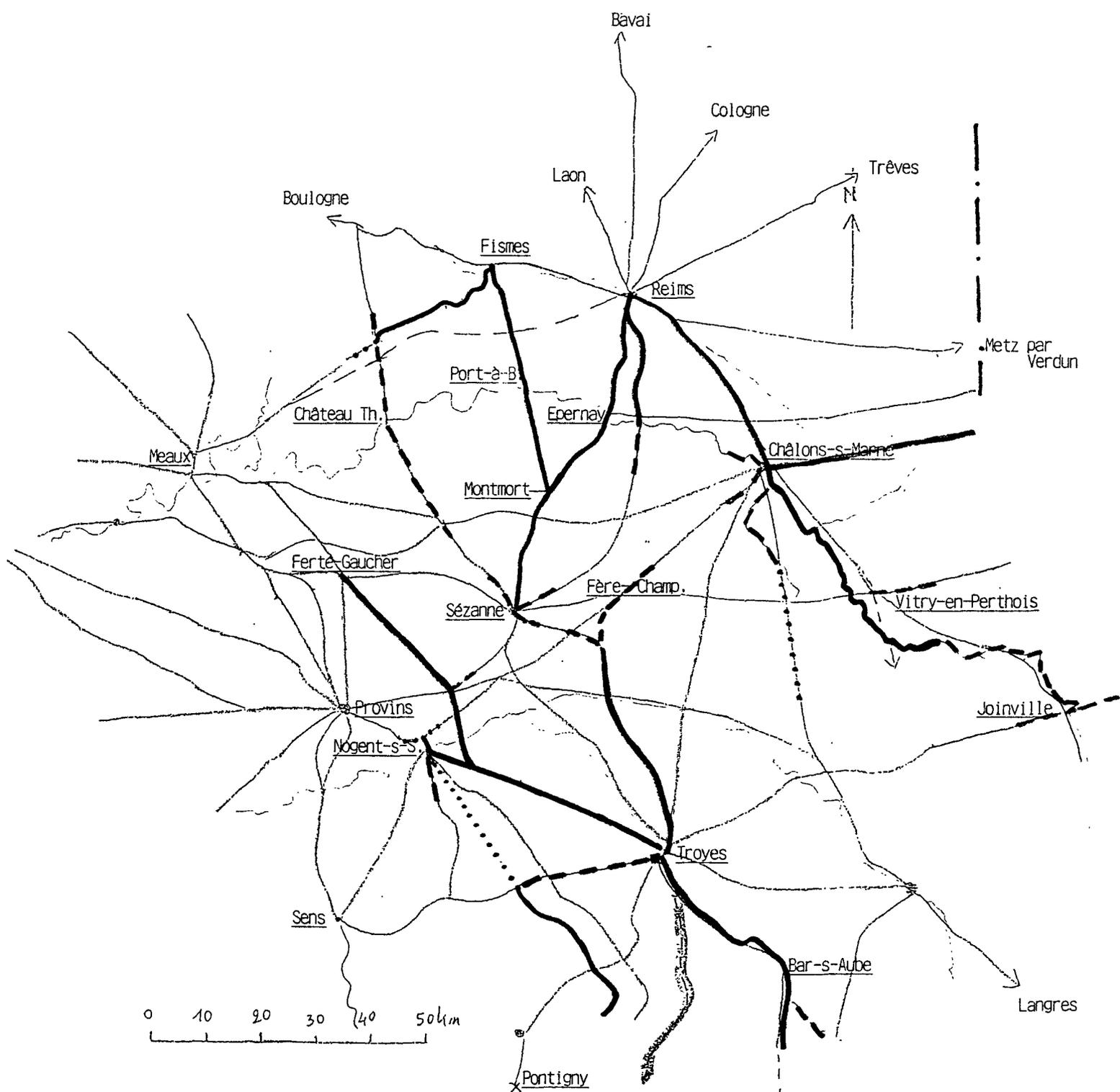
Proposition d'itinéraires champenois menant à Compostelle
(carte établie d'après les seules mentions médiévales).
Carte 4



Mentions postérieures au Moyen Age du vocable "St-Jacques"
et situation des mentions médiévales citées aux cartes 2 et 3

- + : porches
- x : lieux-dits
- : chapelles, paroisses et autels.
- ▨ : zone à porches "rustiques".

Carte 5



Proposition d'itinéraires champenois menant à Compostelle
(carte établie d'après les mentions médiévales
ajoutées des mentions plus récentes).

Carte 6

LES INFLUENCES CULTURELLES DU PELERINAGE A SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE EN SCANDINAVIE ET DANS LES PAYS BALTES

par Christian KRÖTZL (Finlande)

Y a-t-il des influences culturelles du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle même dans le grand Nord, qui était au Moyen Age aux confins du monde civilisé-chrétien, à des milliers de kilomètres de la Galice ?

Pendant tout le Moyen Age, la Mer Baltique fut plutôt un facteur unifiant que séparant, surtout pour les relations non-politiques, c'est-à-dire commerciales et culturelles. Il est donc juste, à mon avis, de traiter le Danemark, la Suède, la Finlande (ce dernier pays faisant alors partie de la Suède) et la Livonie, c'est-à-dire le territoire qui comprend actuellement l'Estonie et de la Lettonie, comme unité en ce qui concerne les influences culturelles des pèlerinages à Saint-Jacques-de-Compostelle. Dans une phase ultérieure, on pourra également y intégrer la Lithuanie et les territoires allemands, que j'ai laissé de côté pour ne pas trop élargir le sujet de ma communication.

Dans celle-ci, je pars d'un concept de culture large, qui prend en considération tant les traits de la haute culture traditionnelle que ceux de la culture populaire. Les pèlerinages constituent une forme de migration, parallèlement à d'autres formes de migration, tels que les voyages d'études, de commerce, d'administration etc. Bien sûr, les buts étaient différents et les motivations multiples mais ces différentes formes de migrations avaient des traits communs.

Bien qu'ils aient subi des développements politiques différents, les pays autour de la Mer Baltique formaient au Moyen Age une unité culturelle dans des domaines importants. La Mer Baltique ne les séparait pas, mais plutôt les unissait.

Pendant la période viking, on peut parler d'une dominance commerciale et parfois aussi politique des Vikings suédois dans les parties septentrionales de la Mer Baltique ; les Pays Baltes étaient pour eux le point de départ pour entrer dans les fleuves russes, surtout la Neva, la Dvina et le Dnjepr, qui menaient vers la Mer Noire, vers Constantinople et Bagdad.

Les pays scandinaves entrèrent à partir du Xe siècle dans le monde chrétien, ce qui signifia pour le Danemark, la Norvège et la Suède aussi l'établissement de forts pouvoirs centralisés royaux. La Suède conquiert et christianisa la Finlande à partir du XIIe siècle, bien que ce pays ait déjà connu des influences chrétiennes de l'est, de Byzance et Novgorod.

Les Pays Baltes furent conquis et christianisés à partir du XIIe siècle par des chevaliers allemands. En 1201, ils fondèrent la cité de Riga. Les Danois conquièrent les parties septentrionales de l'Estonie en 1219 et les cédèrent en 1346 à l'Ordre Teuton. Les

Estoniens se rebellèrent plusieurs fois, la dernière grande rébellion ayant eu lieu en 1343, mais ils ne purent pas empêcher la soumission des paysans libres au régime féodal très sévère des Allemands. La Lituanie put cependant maintenir son indépendance contre les attaques de l'Ordre Teuton et des croisés venus de toute l'Europe et accepta la foi chrétienne seulement en 1386.

Mais les liens commerciaux jouèrent un rôle plus important pour les relations culturelles. Le système de la Hanse émergea à partir du XIIe siècle et contrôla les échanges dès le XIIIe siècle. Riga et Reval appartenaient à la Hanse, et dans les cités de la Finlande et de la Suède, les commerçants et artisans allemands constituèrent longtemps la couche sociale dominante.

Les Scandinaves, c'est-à-dire les Vikings, furent parmi les premiers visiteurs étrangers de la côte galicienne et de Saint-Jacques-de-Compostelle. Au début, c'est-à-dire aux IXe et Xe siècles, peut-être encore au XIe siècle, ils vinrent sans doute davantage comme pilliers que comme pèlerins, mais ils étaient déjà attirés par les rumeurs du pèlerinage. Les premiers vrais pèlerins étaient des croisés scandinaves qui faisaient, dès le début du XIIe siècle, escale en Galice pendant leurs voyages en Palestine, comme par exemple le roi norvégien Sigurd en 1108. Jusqu'au XIVe siècle, les sources font état de nobles, qui viennent pour la plupart de la Norvège, du Danemark et de l'Islande, mais aussi de la Suédoise Ingrid de Skänninge. En 1341-43, Sainte Brigitte de Suède fit un pèlerinage à Saint-Jacques en compagnie de son mari.

Parallèlement au développement européen, on peut constater aussi en Scandinavie une participation de plus en plus active des basses couches sociales, dès le début du XIVe siècle. Ce développement se manifeste aussi dans la multitude des motivations pour aller à Saint-Jacques : dévotion, guérison, ordre testamentaire - même dans des cercles royaux, comme ce fut le cas du roi Magnus et des reines Blanche et Margaretha - et assez souvent comme pénitence. On a même des informations qui témoignent de la combinaison des motifs de dévotion ou pénitence avec le commerce en Espagne. Des confraternités de Saint-Jacques se sont également constituées en Scandinavie.

Parmi les insignes de pèlerinage retrouvés en Scandinavie, les coquilles de Saint-Jacques constituent le groupe le plus important : on a déjà trouvé 123 coquilles médiévales à 37 endroits différents en Scandinavie. La majorité des coquilles médiévales dans toute l'Europe ont été trouvées en Scandinavie.

Les Scandinaves utilisaient tant les voies terrestres que les voies maritimes, attestées dans les documents et dans des itinéraires danois et islandais.

D'après les sources écrites médiévales des Pays Baltes, qui ne sont pourtant pas encore entièrement publiées, les premières informations concernant les pèlerinages à Saint-Jacques datent seulement du XVe siècle, la première indication remontant à 1429. Des citoyens de Reval avaient promis de faire des pèlerinages à Saint-Jacques et à Rome en cas de sauvetage lors d'une tempête. En 1524-1527, un membre de l'Ordre Teuton alla à Jérusalem, Rome,

Saint-Jacques-de-Compostelle et Lüttich (S. Hubertus) pour accomplir un voeu. Par ailleurs, il semble que le chevalier ait utilisé le même voyage pour entretenir des contacts de caractère politique et économique de l'Ordre Teuton sur la Péninsule ibérique. On trouve quelques cas de pèlerinages posthumes, ordonnés dans les testaments et plusieurs cas de commutatio voti, c'est-à-dire du remplacement d'un pèlerinage à Saint-Jacques par d'autres oeuvres de piété.

Certains pèlerinages sont mentionnés indirectement. Dans l'inventaire des livres et biens de Reinhold Korner de Reval figurait en 1507 un "corallus rosarius cum 6 lapideis deaureatis, ex capite sancti Jacobi". Dans les fouilles du monastère de Sainte Brigitte à Reval, dont la magnifique façade de l'église s'est conservée jusqu'à nos jours, on a trouvé une coquille de Saint-Jacques, que pourtant l'archéologue estonien n'a pas reconnue comme telle, bien qu'on puisse clairement voir dans l'image publiée les trous pour l'appliquer au chapeau ou aux vêtements.

Mais le pèlerinage à Saint-Jacques n'est pas le seul à apparaître si tard dans les sources baltes, les pèlerinages faits à l'intérieur de la Livonie (Croix Saintes de Neuhausen et de Reval, les reliques de la cathédrale de Dorpat, Riga, etc.) et dans les régions plus proches (Aachen, Wilsnack, etc.) sont mentionnés pour la plupart seulement au XVe siècle.

Pour ce qui est du XIVe siècle, on a quelques indications de pèlerinages à Rome et d'un pèlerinage pénitentiel en 1312 à Rocamadour, dont on conserve même un insigne de pèlerin, trouvé à Reval. Le choix de Rocamadour s'explique par le fait que le Pape Innocent III avait mis la Livonie en 1215 sous la protection de la mère de Dieu. On peut seulement supposer que ces pèlerins de Riga, ainsi que d'autres qui n'ont pas laissés de traces dans les sources, soient allés par la même occasion à Saint-Jacques-de-Compostelle.

En général, les informations directes ou indirectes de pèlerinage à Saint-Jacques en Livonie concernent surtout la couche sociale dominante des Allemands et sont beaucoup moins nombreuses qu'en Scandinavie, y comprise la Finlande. Des recherches ultérieures pourraient quand même changer cette impression encore préliminaire.

Les traces des influences culturelles des pèlerinages à Saint-Jacques sont considérables surtout en Scandinavie, mais aussi dans les Pays Baltes, et laissent supposer un nombre bien plus élevé de pèlerinages que celui mentionné dans les sources écrites. Il n'est pourtant pas possible de discerner clairement les influences des pèlerinages de celles du culte de Saint-Jacques. Il faut les traiter ensemble pour en tirer des conclusions.

On trouve encore partout en Scandinavie des églises et chapelles, dont Saint-Jacques est le patron, et au Moyen Age, il y en avait encore davantage. Le Danemark en compte le plus, puis suivent la Suède et la Finlande. En Suède, il y avait des églises de Saint-Jacques dans les cités les plus importantes comme Stockholm, Skara, Visby, Söderköping. La Finlande, située aux confins du monde chrétien au Nord et à la limite de l'influence de l'église de Rome à l'Est, compte neuf églises ou chapelles, c'est-à-dire une partie considérable (presque 10%) des églises et chapelles médiévales.

De même, on trouve encore dans toute la Scandinavie des sculptures et images de Saint-Jacques, dont une trentaine même dans la lointaine Finlande. On pense par ailleurs que des sculptures de Saint-Jacques en bois y ont été fabriquées en série.

La coquille de Saint-Jacques est assez souvent représentée dans l'armoire et sur les cloches d'églises des Pays Scandinaves.

Les historiens d'art ont relevé dans plusieurs églises importantes du Danemark et de la Suède des influences artistiques et architecturales de la cathédrale de Saint-Jacques ou d'autres églises au long du chemin de Saint-Jacques. En Scandinavie, il y a plusieurs endroits dont les noms laissent penser à des influences du pèlerinage galicien. Saint-Jacques et la Galice sont mentionnés souvent dans les sagas et collections de légendes des pays scandinaves.

Bien que l'église luthérienne se soit opposée à toutes les formes du culte des saints, Saint-Jacques a laissé des traces profondes dans la poésie et la tradition populaire de la Finlande, qu'on a notés par écrit longtemps après la Réforme, pour la plupart seulement au XIXe siècle, et qui constituent partiellement une tradition vivante encore aujourd'hui. Le jour de Saint-Jacques est dans la vie des paysans une importante limite, et on attribue à Saint-Jacques des pouvoirs considérables sur les animaux, sur le succès de la moisson et le déroulement du temps. On nommait Saint-Jacques dans la poésie populaire finlandaise "Chapeau large" (leveälakkinen, leveähattu, törölakki), ce qui est clairement une référence à son chapeau de pèlerin. Dans des endroits possédant une église de Saint-Jacques, on a conservé des habitudes locales. A Renko, il y avait des grands marchés le jour de Saint-Jacques que l'église luthérienne ne put supprimer qu'en 1675. A Rymättylä, ce marché annuel existait encore au XVIIIe siècle. On nommait Saint-Jacques aussi "Ukko", qui est le nom du dieu suprême de la mythologie ancienne de la Finlande, surtout dans l'est de la Finlande. Ce fait témoigne de l'importance qu'on attribuait à Saint-Jacques comme saint.

Pour les Pays Baltes, la documentation est nettement moins volumineuse que pour la Scandinavie, de sorte qu'il n'est pas encore possible d'établir avec certitude l'extension des influences culturelles. Par conséquent, les remarques suivantes sont encore préliminaires.

Dans le territoire de l'Estonie, il y avait au Moyen Age trois églises et trois chapelles dédiées à Saint-Jacques. Ainsi ce dernier se rangeait après des saints comme Jean (7/13), Michel (7/5), Catherine (5/6), Martin (7/4), Anne (2/9), Nicolas (5/4), Marie-Madeleine (5/3), Laurent (3/5), Georges (2/5) et Pierre (4/2). Les églises de Saint-Jacques étaient pourtant situées dans d'importantes régions de l'Estonie médiévale. Une des églises les plus importantes de Saint-Jacques en Scandinavie, celle de Visby sur l'île de Gotland, où il y avait dès le XIIe siècle une confraternité de Saint-Jacques, était soumise en 1225 à l'évêque de Riga. Un fait intéressant est que le monastère des soeurs cisterciennes de Riga se trouvait près de l'église de Saint-Jacques de Riga et il se nommait "monasterium sancti Dei genetricis et virginis Mariae ac Sancti Iacobis Rigensis".

Jacques, comme nom de personne, est répandu dans les documents de la Livonie dès le XIVe siècle. On trouve en Estonie aussi quelques noms de lieu formés avec Jacques tels que Jakobsberg, Jakobshof, Jakobsruhe, Jaagubi.

En ce qui concerne les images et sculptures de Saint-Jacques comme pèlerin et les représentations de la coquille, par exemple dans les armoiries des Pays Baltes, des recherches supplémentaires sont encore nécessaires.

Pour des raisons historiques, on peut constater des différences dans la profondeur des influences culturelles du pèlerinage à Saint-Jacques : un premier groupe, avec une participation sociale large et des influences culturelles profondes, est constitué par le Danemark, l'Islande et la Norvège, un second groupe, avec une participation sociale large et des influences culturelles un peu plus faibles, par la Suède et la Finlande tandis que la Livonie forme le troisième groupe, dont les caractères plus exacts sont encore à rechercher. Quoi qu'il en soit, les traces des influences culturelles du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle autour de la Mer Baltique sont considérables et ont été un facteur important pour l'intégration de ces régions dans la culture européenne commune.

Bibliographie

- ALMAZAN, Vicente: Gallaecia Scandinavia. Introducción ó estudio das relacións galaico-escandinavas durante a Idade Media. Vigo 1986.
- ANDERSSON, Lars: Pilgrimsmärken och vallfart. Medeltida pilgrimskultur i Skandinavien. Lund Studies in Medieval Archeology 7, Kumla 1989.
- ARBUSOW, Leonid: Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland. Leipzig 1921.
- JOHANSEN, Paul: Das Wunder von Neuhausen in Estland, dans "Zeitschrift für Ostforschung" 3 (1954), pp. 416-422.
- JOHANSEN, Paul: Rocamadour et la Livonie, dans "Annales du Midi", LXXVIII (1961), pp. 230-231.
- KRÖTZL, Christian: Om nordbornas vallfarder till Santiago de Compostela, dans "Historisk Tidskrift för Finland" 72 (1987), pp. 189-200.
- VAHTRE, Lauri: Keskaegsete maakirikute ja-kabelite nimipühakute kajastumine Eesti rahvakultuuris, dans "Kleio" 1/88, Tartu 1989, pp. 31-45.

ALESSANDRIA DELLA PAGLIA ET SAN GIACOMO DELLA VITTORIA
(25 juillet 1391)

par Clementina Sarah LAGUZZI (Italie)

La fête de Saint Jacques (San Giacomo) du 25 juillet 1391 fut célébrée en grande pompe par les habitants d'Alessandria. C'est en effet à ce jour glorieux pour l'histoire de la ville que remonte une victoire fameuse, brillamment remportée par un capitaine à la solde des Visconti - Jacopo del Verme - contre les troupes françaises menées par l'un des plus vaillants guerriers de Charles IV: Jean III, comte d'Armagnac.

Alessandria était dominée depuis longtemps par les seigneurs de Milan puisqu'en 1316 déjà, la ville s'était soumise à Matteo Visconti. Bien que cette allégeance fût plus tyrannique que bénéfique, Alessandria avait réussi à conserver une certaine autonomie administrative et profitait du bien être économique lombard. Les états des Visconti qui, en dépit de toute logique unitaire, avaient bien souvent été partagés entre les neveux de Giovanni, retrouvèrent une relative cohésion lors de l'avènement de Gian Galeazzo, comte de Vertus.

Le "monstre tartare" (c'est ainsi que Coluccio Saluti désigne Gian Galeazzo dans une lettre envoyée le 6 novembre 1390 au comte d'Armagnac et où le grand chancelier exprime la satisfaction de la République devant la venue en Italie des troupes françaises pour repousser l'immonde guivre (*) dans sa tanière), le monstre tartare donc, voulait alors étendre ses territoires "le long de la dorsale des Appenins jusqu'aux zones les plus reculées de la Péninsule" après s'être victorieusement avancé vers l'est et vers le Pô. Florence, inquiète des progrès de Gian Galeazzo, lui opposa non seulement une ligue défensive composée de la Toscane, de la Romagne et des Marches, mais demanda aussi son aide à la France.

C'est en la personne du comte d'Armagnac que se concrétisa cette aide, mais ce dernier ne réussit cependant pas à franchir les murs d'Alessandria et c'est après un bain de sang qu'il s'arrêta aux portes de la ville, repoussé par Jacopo del Verme - le capitaine à la solde de l'immonde guivre - aidé, selon les historiens de la ville, par la jeunesse d'Alessandria et en premier lieu par Andreino Trotti. Celui-ci sortit par la Porte de Marengo et, en attaquant l'ennemi par l'un des flancs, il contribua de manière décisive à la victoire. C'était le jour de la fête de Saint Jacques qu'avait eu lieu la bataille et que les étrangers avaient été vaincus, Jacopo del Verme ayant remporté une "victoire totale et admirable" selon l'expression de Muratori dans les *annali d'Italia* (Annales d'Italie), victoire qui sera plus tard célébrée par l'Arioste dans son *Roland furieux*.

L'on comprendra aisément l'immense joie de la population en général et de Jacopo del Verme en particulier. C'est si vrai que de grandes fêtes furent immédiatement célébrées dans toutes les villes situées sur les terres des Visconti. Même si selon toute probabilité on ne mesura pas pleinement à ce moment-là l'importance de cette victoire, il est utile de rappeler que cette bataille empêcha durant un siècle toute invasion étrangère.

(*) Le blason des Visconti est orné d'un serpent

De fait, si la tentative du comte d'Armagnac s'était avérée victorieuse, il aurait immédiatement été suivi par le roi Charles VII, son souverain, ce qui aurait eu des conséquences qu'il est facile d'imaginer. Au lieu de cela, Jacopo del Verme put célébrer sa victoire en faisant élever une église consacrée au glorieux Saint Jacques d'Espagne. L'église prit d'abord le nom de San Giacomo Apostolo (Saint Jacques l'Apôtre) et ensuite celui de San Giacomo della Vittoria (Saint Jacques de la Victoire). L'église fut dotée de rentes conséquentes. A la même époque, au-delà de la rivière - le Tanaro - l'on apposa à la gauche de la porte de la ville, permettant l'accès au vieux quartier de Borgoglio, une plaque de marbre disparue en 1790 et portant une inscription commémorative afin de rappeler aux générations futures le souvenir de la victoire :

MCCCXCI DIE XXV
IN FESTO SANCTI IACOBI. ALEXANDRIA IUVENTUS IN CONFLICTUM POSUIT
COMITEM ARMENIACUM IN CASTRIS CONSTITUTUM EXISTENTE CAPITANEO D.
JACOBO VERME

Plus tard, l'on grava une autre inscription, qu'on peut lire aujourd'hui encore, sur le fronton de l'église :

ANNO XPI MCCCLXXXI DIE XXV IULII
FESTA S.TI IACOBI APOST. ALEXANDRIA IUVENTUS DUCE IACOBO VERMENSIS
EXERCITUM COMITIS AREMORICAE PROFLIGAVIT, ET TEMPLUM HOC LOCO
AEDIFICATUM DIVO IACOBO DICAVIT QUOD AD HOC VICTORIA DE VICTORIA
APPELLATUR

Dans un premier temps, ce furent les Augustiniens conventuels qu'on appela pour officier à l'église (1405). Ils obtinrent par une bulle papale de Martin V (17 mai 1427) la charge de l'Ospedale di pellegrini di San Cristoforo di Porta Genovese (Hôpital des pèlerins de Saint Christophe de la Porte de Gênes). L'ordre des augustiniens ayant été aboli en 1802, la propriété de l'hôpital passa aux Pères Servi di Maria qui en sont encore les actuels détenteurs.

Gian Galeazzo, quant à lui, avait ordonné par un décret en date du 22 juillet 1392 que "sa trésorerie veillerait à pourvoir chaque année l'église de San Giacomo d'un "palio" afin d'orner l'autel et que quatre lires impériales payables à l'église seraient prélevées sur le trésor de la ville d'Alessandria".

Il exempta en outre les prêtres voués au service de l'église de San Giacomo et l'ensemble du clergé de la ville de tout impôt.

Si, comme nous l'avons vu plus haut, je me suis attardée sur un fait militaire particulier à l'origine de l'église de San Giacomo, c'est précisément parce que c'est l'événement qui lie le plus étroitement le nom de l'apôtre à la mémoire d'Alessandria. En réalité, le culte de Saint Jacques à Alessandria est à mettre en relation avec le phénomène du pèlerinage et donc avec celui du passage des pèlerins. De fait, la fondation de l'hôpital des pèlerins par Guglielmo et Ogerio (fils de Dulio Gambarini d'où l'origine de la famille des Duli) date de l'année 1335.

L'acte de fondation fut rédigé le 3 mai 1350 au Couvent de San Giacomo d'Alto Passo, à Lucques, dont le tout nouvel hôpital dépendait. Sa fondation fut ratifiée par une bulle papale d'Innocent III le 30 mai 1489.

Une branche de la famille Gambarini s'était établie à Lucques et, en 1456, l'un des membres de cette noble maison - Pietro Ludovico - fut fait Podestat et épousa une Guidiccioni. Ainsi, la désignation du Recteur de l'hôpital de San Giacomo de Alessandria revenait alternativement aux Gambarini de Alessandria et de Lucques.

Au XVIIIe siècle, la branche d'Alessandria s'étant éteinte, l'évêque de Rossi s'employa auprès des nobles frères Gambarini de Lucques - Francesco Ottavio, Eusebio Maria et Giulia Cesare - afin qu'ils acceptent la suppression de l'hôpital et la construction d'un nouvel établissement destiné aux pauvres d'esprit démunis (Poveri Pazzarelli). La fusion de l'hôpital de San Giacomo et de celui des Pazzarelli fut approuvée par une bulle pontificale de Pie VI du 2 décembre 1778 et par une patente royale de Victor-Amédée le 9 mai 1780. L'administration en fut confiée à la Confrérie de la Santissima Trinità et le nouvel hôpital fut destiné à offrir asile aux malades mentaux les plus pauvres.

Nous pouvons donc déduire que le flux des pèlerins en route pour Saint-Jacques-de-Compostelle devait encore être au XIVe siècle très important puisque la Maison Mère d'Altopascio envisagea sérieusement l'opportunité de fonder une filiale à Alessandria.

Le choix du lieu ne fut pas le fruit du hasard. La ville était et est encore un carrefour routier. Il ne faut pas oublier que l'un des noyaux ruraux primitifs, Marengo, dont l'unification conduit en 1168 à l'édification de la ville guelfe d'Alessandria, tire son nom de la "Via Marenca", c'est-à-dire voie maritime. Cette route partait des rives du Pô et menait à la mer en traversant les territoires de Serravalle Scrivia-Gênes, de Gavi (dont la paroisse abrite une importante église romane antérieure à 1172 et consacrée à Saint Jacques), de Voltaggio-Gênes, de Ovada-Voltri, ou en traversant celui de Acqui-Spigni-Savone. C'est à Acqui que la "Via Marenca" rejoignait la Via Aemilia Scauri.

Le territoire de Marengo était aussi un temps traversé par la voie romaine qui reliait directement Tortona à Asti. A mi-chemin, était située Villa del Foro où aboutissait une autre voie romaine provenant de Valenza et de Lomello. A la décadence de l'empire correspond celle des voies antiques : ainsi, le carrefour se déplaça à Marengo puis à Alessandria, ce qui entraîna la percée d'une nouvelle route dite "via aquexana" parce qu'elle conduisait vers Acqui. "Celle-ci, pour arriver à son terme devait nécessairement se diriger vers Marengo et en traverser le territoire. A cet ensemble de phases et à la multiplication des relations routières correspond, à l'âge lombard, l'apparition du carrefour routier et du lieu-dit Marengo, rendu célèbre mille ans plus tard par une victoire napoléonienne." A ceci s'ajoute le fait que, de par la difficile traversée du Pô, les pèlerins qui, du sud et de l'est de l'Italie, arrivaient à Parme, poursuivaient souvent leur route en passant par Plaisance, Tortone, Voghera, Alessandria, Asti, Moncalieri, Novalesa et entraient en France par le Col du Moncenis à moins que ce ne soit par le Col de Montgenèvre à partir duquel il leur était facilement possible de gagner Avignon ou Arles et de rejoindre ainsi la "via tolosana" qui menait à Saint-Jacques-de-Compostelle. Le pèlerin anonyme qui en 1477 quitta Florence pour se rendre sur la tombe de l'Apôtre suivit cet itinéraire. Une fois franchi le Col du Moncenis, il passa par Grenoble et emprunta la vallée de l'Isère avant de rattrapper la "via tolosana" à Montpellier. Dans les lignes extrêmement concises de son journal de

voyage, nous lisons à propos d'Alessandria le jugement suivant : "Alessandria della Paglia, une grande ville malfamée: aux portes de la ville coule une large rivière. On passe sur un pont et de là on va aux bullettes".

L'on ne peut pas dire que la ville lui ait fait bonne impression, surtout si l'on considère que son journal n'est constitué que de peu de notes dans lesquelles il ne s'attache que brièvement sur les villes les plus importantes en les définissant, on l'aura constaté, à l'aide d'un lexique très pauvre. Il ne fait aucune allusion à l'hôpital de San Giacomo, en activité depuis plus d'un siècle et dont le Recteur, comme l'écrit Ghilini, devait être un homme aux moeurs et à l'intégralité exemplaire. Le Recteur devait distribuer tout ce qui restait après le passage des pèlerins qui pouvaient demeurer durant trois jours et trois nuits et auxquels l'on procurait des soins et l'on offrait de la nourriture en abondance. D'autre part, la protection accordée aux pèlerins devait être particulièrement généreuse, vu le nombre très important des confréries qui assuraient ce service aux pèlerins et étaient présentes dans la ville depuis sa fondation.

Pour conclure, nous reviendrons rapidement sur l'iconographie de Saint Jacques que l'on décèle dans les rares témoignages que nous offre l'église della Vittoria (de la Victoire). En effet, au cours du temps, l'hôpital changea de siège et fut transformé. De ce fait, il n'en reste pas le moindre témoignage. L'on peut dire que l'iconographie est celle de l'apôtre dans sa représentation de pèlerin. Sur la façade de l'église, on remarquera en effet, entre deux colonnes, deux tables de pierre, supports de deux bas-reliefs. A gauche, Saint Jacques en apôtre avec à la main le bâton de pèlerin. A droite, Saint Christophe. A l'intérieur de l'église, l'on notera la représentation de Saint Jacques Apôtre sur un vitrail du XIXe siècle. Une bien modeste statue en plâtre et de récente facture, présentée au public le 25 juillet lors de la fête de Saint Jacques, représente le saint en apôtre avec son bâton de pèlerin et sa gourde. L'on notera en outre le "galero", ce chapeau caractéristique que portaient les pèlerins et sur lequel étaient cousues deux coquilles-saint-Jacques.

NOTE SUR LE CULTE DE SAINT JACQUES A TRIESTE

par Francisca CRUZ ROSON (Italie)

A Trieste - où j'enseigne à l'université locale depuis 1974 - on trouve des vestiges d'une tradition de culte à Saint Jacques. Au cours de recherches effectuées il y a peu de temps dans les archives municipales, j'ai découvert un document, dont vous trouverez ci-après une traduction.

Au très honorable Ces. Reg.

Une très humble pétition
concernant notre chapelle de Saint Jacques et Saint Roch, située sur
notre domaine de Ponzano.

Nous avons eu connaissance qu'on a résolu de démolir l'église ou, plus
précisément, la chapelle de Saint Jacques et Saint Roch, qui se trouve
sur notre domaine de Ponzano.

A ce sujet, nous déclarons très respectueusement que cette chapelle a
été édiflée à la demande de notre ancêtre, c'est-à-dire, respective-
ment, notre arrière grand-père et arrière grand-père, Didio de
Giuliani, à ses propres frais, en l'année 1602, comme on peut le voir
par l'inscription au-dessus du portail.

Cette chapelle n'est aucunement édiflée en un lieu public et ne donne
pas sur une voie publique où chacun pourrait y entrer à sa guise
lorsqu'elle serait ouverte, mais se trouve, au contraire, entièrement
située sur notre propriété, de sorte que nul ne saurait y pénétrer
sans franchir l'enceinte de ladite propriété, à condition que la
grille en soit ouverte.

Cette chapelle a toujours été réservée à notre usage et à celui de nos
familles; on y célébrait la messe à l'occasion de nos retours de
voyage.

Cette chapelle ne jouit d'aucune dotation et nous pourvoyons
entièrement à son entretien. Etant donné cet état de choses, nous
avons bon espoir, et soumettons en conséquence la présente requête,
que cette chapelle soit confiée à nos soins, comme nous avons appris
que cela s'est fait de diverses autres qui se trouvent sur des
domaines privés.

Nous envisageons pour cette chapelle un usage qui nous a déjà été
suggéré: c'est qu'à l'occasion de la fête de Saint Jacques, il se
tienne un pèlerinage annuel, ou Semegn, avec une grande réunion de
foule.

Nous voudrions répondre sur ce point qu'un Semegn n'est pas un
véritable pèlerinage régional: dans ce dernier genre de pèlerinage, la
Compagnie du scapulaire, de l'ancienne Archiconfrérie du Très Saint
Sacrement, allait le matin, en procession conduite par le Très
Révérend Chanoine de l'église rurale dédiée au Saint qu'on honorait,
entendre la Sainte Messe; après quoi, on lisait l'Evangile au dehors,
et le retour se faisait de même en procession, et toute la journée, on
pouvait se rendre à cette église pour y bénéficier d'une indulgence.

Tel n'était pas le cas de l'église de Saint Jacques à Ponzano, comme en témoigne la déclaration ci-jointe: il n'y avait pas de pèlerinage à la chapelle, précisément parce qu'elle nous appartenait, et que nous y organisions des offices entièrement à nos frais et sur nos revenus personnels.

Certes, il y avait une contribution des fidèles, mais elle était laissée à leur entière discrétion, conformément à une ancienne coutume: jadis, en effet, la fête de Saint Jacques était chômée et les gens, profitant de ce loisir, ont commencé à venir à la chapelle, inaugurant ainsi une tradition. A cette occasion, on leur offrait du vin du tonneau - contre paiement de la taxe publique sur les produits comestibles qui était en vigueur.

Cependant, comme il se produit un grand rassemblement le jour de la Saint Jacques, il nous était possible d'interdire l'accès à quiconque et d'empêcher l'entrée, dans la cour elle-même et, par conséquent, dans la chapelle.

On pouvait donc ainsi prévenir et détourner une trop grande foule.

La chapelle restera à notre usage privé exclusif et demeurera certainement telle qu'elle est, ainsi que nous l'avons fait savoir à MM. de Picardo Antonello de Francolsperg, Civrani, Rossetti et au Chanoine Conti.

Nous espérons ainsi l'accomplissement de nos vœux et de nos attentes.

Trieste, le 16 août 1784

Giovanni Batta Giuliani
Antonio Gerardo Giuliani

Nous déclarons ici que nous avons été confrères, et plusieurs fois juges, du Scapulaire de l'Archiconfrérie du Très Saint Sacrement. Lors des fêtes consacrées à Sainte Anne, Sainte Marie-Madeleine, Saint Bartholomée et Saint André, la plupart des membres de la confrérie, communément appelés baptistes, se rendaient en procession aux églises ci-dessus, sous la conduite d'un Très Révérend Chanoine, qui y célébrait la Sainte Messe et lisait l'Evangile au dehors de l'église.

Le jour de la fête de Saint Jacques, ladite Compagnie du Scapulaire n'assistait à la messe, ni ne se rendait dans aucune église ou chapelle de ce nom située à Ponzano, dans le domaine de MM. de Giuliani.

Ce que savent tous les membres de la Compagnie.

En bonne foi.

Trieste, le 14 août 1784

Andrea Fister
Casparo Fecondo
Giuseppe Babech

Nous prêtres, dont les noms suivent, nous portons garants de la véracité de l'attestation ci-dessus des Frères de l'Archiconfrérie du Saint Sacrement maintenant dissoute, dans la mesure où l'un ou l'autre d'entre nous avait coutume de les accompagner; ce, en bonne foi.

Trieste, le 16 août 1784

Bernardino Camnick
Doyen du Chapitre

*
* *
*

Malgré la requête soumise au capitaine représentant l'Empire autrichien, la chapelle a été détruite. Je poursuis actuellement des recherches parmi les archives municipales, dans l'espoir de trouver la réponse de ce capitaine à la famille Giuliani. Si j'y réussis, j'ajouterai une deuxième partie historique au document ici reproduit pour le prochain colloque.

PARME ET LE CHEMIN DE SAINT-JACQUES

LA "SOCIETA DI SAN GIACOMO DI GALIZIA"

par Gabriele NORI (Italie)

L'étude qui suit illustre les tout premiers résultats d'une recherche, débutée depuis peu, sur l'assistance offerte par la ville de Parme aux XIIe-XVe siècles aux pèlerins qui transitaient le long de la Via Emilia (1).

A cette époque, il y avait à Parme de nombreux hospices qui, bien que chacun fût dirigé avec ses propres règles, vivaient tous grâce aux donations, aumônes et dîmes ou aux revenus acquis de manières différentes (héritage, donation, achat) (2).

Parmi ces instituts, le plus important était l'Ospedale Rodolfo Tanzi, ensuite dit Ospedale della Misericordia, déjà existant en 1201 et qui acquit bientôt une grande importance (3). Dans la seconde moitié du XVe siècle, et en particulier à cause de la peste de 1468, il se trouva, malgré ses rentes consistantes, dans l'impossibilité d'assister les nombreux malades. D'où la demande, présentée par les personnes âgées de la commune de Parme au Duc de Milan et Seigneur de Parme, Galeazzo Maria Sforza, de demander au pape l'union de tous les hospices de la ville et de la campagne à l'Ospedale Rodolfo Tanzi, union accordée par Sixte IV par bulle du 4 décembre 1471, mais publiée seulement le 24 juillet 1482 (4).

Ainsi, au fur et à mesure que se rendait vacante la charge du recteur d'un institut, ce dernier était uni au Rodolfo Tanzi, jusqu'au moment où l'on arriva à la fusion des cinquante-huit établissements du territoire parmesan : hôpitaux, hospices et oratoires (5).

Pendant cette phase d'aggrégation, les archives des divers instituts furent probablement déposées dans les archives de l'Ospedale Rodolfo Tanzi et là classées selon d'autres critères, faisant perdre ainsi trace des groupes documentaires originaux (6).

Si l'on considère aussi que quelques hospices furent unis, avant la fusion dans l'Ospedale Rodolfo Tanzi, à d'autres instituts, religieux ou d'assistance, on peut bien comprendre combien il est difficile de reconstituer leurs archives.

Le premier stade de la recherche est donc dédié à l'examen attentif des archives de l'Ospedale Rodolfo Tanzi, déposées dans l'Archivio di Stato de Parme, pour repérer et reconstituer, si possible, même par la présence d'éventuels anciens indicatifs d'archives, les dépôts de provenance.

Parmi ces hospices, il y avait celui de la Società di San Giacomo di Galizia, qui s'occupait de l'assistance des pèlerins qui se rendaient à Saint-Jacques-de-Compostelle (7).

Etant donné qu'il nous reste un Statuto de cet institut, j'ai décidé de commencer mon enquête sur l'assistance des pèlerins à Parme par cette Società. Malheureusement, même ses archives, pour les événements évoqués, sont aujourd'hui dispersées.

Actuellement, le peu de documents que j'ai repéré sur l'hospice de San Giacomo di Galizia, dit même de capite pontis, outre le Statuto de 1339, dont je parlerai sous peu, sont conservés pour la plupart dans les archives de l'abbaye de San Giovanni Evangelista de Parme (8), dans celles des Ospizi civili (9) et du Comune di Parma (10) (toutes déposées dans l'Archivio di Stato de Parme).

Pour reconstruire l'histoire de cette institution, il faudra travailler sur ce matériel insuffisant, si on ne peut en trouver d'autre : il s'agira de vérifier des données souvent non appuyées sur des confrontations documentaires ou obtenues de toute façon avec des critères pas toujours sûrs.

La présence de cet hospice comme d'autres à Parme et dans son territoire est due à l'importance que cette ville avait à l'intérieur du réseau routier des pèlerinages.

Depuis longtemps ont été menées des recherches approfondies sur les tracés médiévaux qui, en traversant les Apennins, menaient à Rome (11). En simplifiant au maximum, il y avait trois voies directrices le long desquelles se déplaçaient les pèlerins : à partir de l'est le tracé Forli, Arezzo, Rome; celui de Bologne, Florence, Sienne, Rome; enfin celui de Borgo San Donnino, Fornoue, Passo Bardone (Cisa), Lucques, Sienne, Rome: ce dernier était connu auparavant comme Strada di Monte Bardone, puis comme Via Francigena (12). Ces trois parcours se raccordaient avec la Via Emilia, que les pèlerins suivaient jusqu'à Plaisance, où ils la quittaient pour continuer le long d'une autre route, d'origine romaine, qui menait à Pavie. Ici le parcours bifurquait en donnant lieu à deux tracés, qui menaient l'un au col du Mont-Genèvre (ou du Mont-Cenis), pour terminer dans la Via Tolosana et l'autre, qui était la continuation de la Via Francigena, au col du Grand-Saint-Bernard.

Déjà dans ce tableau, tracé à mailles très larges, on réussit à identifier une zone à peu près triangulaire, dont les sommets sont Parme, Borgo San Donnino et Fornoue, parcourue par un nombre très important de pèlerins, qui pouvaient trouver assistance non seulement dans les trois localités citées, mais aussi dans d'autres villages voisins (13).

Parmi eux, il y avait des pèlerins qui se rendaient à Saint-Jacques et qui avaient à Parme un abri qui leur était réservé, avant d'affronter les risques d'un voyage qui se déroulait dans des terres lointaines, à la limite entre le monde chrétien et le monde musulman.

Dans cette ville, en effet, s'était constituée, probablement déjà au cours du XIIIe siècle, quand le pèlerinage à Saint-Jacques avait atteint son apogée, une société laïque, dite de San Giacomo di Galizia, fondée par un groupe de Parmesans, qui étaient déjà allés ou avaient l'intention de se rendre à la tombe de l'apôtre Jacques. Ceux-ci se réunissaient dans l'église de Saint Jacques capite pontis (14), déjà existante au XIIe siècle, dépendante de l'abbaye de San Giovanni Evangelista de Parme, située sur la grande route de Santa Croce, c'est-à-dire sur la Via Emilia. A côté de cette église fut ensuite ouvert un hospice pour donner assistance aux pèlerins, qui allaient à Saint-Jacques.

Le **Statuto** de la **Società** ("Liber Societatis consortii pelegrinorum beati sanctii Jacobi apostolli Gallicie" est le début) remonte à 1339, aujourd'hui conservé à la **Biblioteca Palatina** de Parme, dans le fond **Manoscritti misti B 24**, encore inédit (15). Il s'ouvre, au premier feuillet, avec une belle image qui représente un miracle de saint Jacques : un jeune pèlerin, abandonné par ses compagnons, meurt à cause de la fatigue du voyage. Un autre pèlerin, qui était resté avec lui, invoque le secours de l'apôtre, qui lui apparaît, "quasi miles insidens equo". Après avoir fait ressusciter le mort, saint Jacques les met sur son cheval blanc et les conduit directement "in monte Gaudii" (16). Sur l'illustration paraissent les symboles classiques du pèlerinage à Saint-Jacques : le bourdon, la coquille et la pèlerine.

Le **Statuto** est divisé en trois parties : la première renferme "statuta, ordines ac nomina illorum... dicti Consorci"; la deuxième "nomina, pronomina et cognomina hominum qui... iverunt ad visitandum altare... apostolli... in civitate de Compoxiterris"; la troisième, enfin "terras, res et possessiones ipsorum", avec l'indication des limites et des localités où elles sont situées.

Les premières dispositions concernent les devoirs du **massarius**, chef du **Conorzio**, qui jouissait d'une ample liberté dans l'administration des propriétés de celui-ci, et des **primicerii**, ses collaborateurs, élus tous entre les associés, appartenant aux seules trois portes de Parme, **Santa Cristina** et **Nuova** (17), pendant la réunion générale en temps de carême. Le **Statuto** établissait même que les pèlerins de passage et les pèlerins infirmes fussent logés et nourris pendant trois jours.

Peu d'années après, en 1359, même l'hospice de Saint Jacques fut soumis à l'abbaye de **San Giovanni Evangelista** et y resta jusqu'en 1471, quand la commune de Parme décida de proposer l'union déjà mentionnée de tous les hôpitaux de la ville et de la campagne à l'hôpital **Rodolfo Tanzi** (18).

A ce moment, l'hospice de Saint Jacques cessa d'exister comme institution autonome. Ce ne fut qu'un siècle plus tard que naquit à Parme une autre association laïque afin de secourir les dévots qui se rendaient à Saint-Jacques. Elle eut une vie difficile jusqu'aux premières années du XIXe siècle, quand elle fut dissoute et les maigres rentes furent données en dot à de pauvres jeunes filles.

Notes

1. Sur les routes de pèlerinage du Parmesan, cf. A.C. QUINTAVALLE, La Strada Romea, Parma, 1975 ; ID., Romanico mediopadano : strada, città, ecclesia, Parma, 1978.
2. Sur les hôpitaux du Parmesan, cf. M. PELLEGGRI, Gli xenodochi di Parma e provincia dagli inizi al 1471, Parma, 1973.
3. Sur l'histoire de cet hôpital, aujourd'hui siège de l'Archivio di Stato de Parme, cf. N. PELICELLI, Stori dell'Ospedale Maggiore, Parma, 1935 ; P.L. DALL'AGLIO-C. TROMBARA, Cenni storici e bibliografici sull'antico Ospedale di Parma, Parma, 1956 ; M.O. BANZOLA, L'Ospedale vecchio di Parma, Parma, 1980.

4. Sur le retard de la publication, cf. DALL'AGLIO-TROMBARA, Cenni storici, pp. 12-13.
5. Une liste des instituts se trouve dans le Libro Morello, un grand livre de l'Hôpital, probablement de 1492, conservé à la Biblioteca Palatina de Parme, Manoscritti parmensi, n° 1626 (publiée en : A. PEZZANA, Storia della città di Parma, Parma, 1837-1859, t. I, doc. n° XXX).
6. Les archives de cet Hôpital, conservées à l'Archivio di Stato de Parme (ASPr), ont été rangées en 1977 (cf. Inventario degli antichi ospizi di Parma par M. BERGOMI).
7. Sur cette Società cf. PEZZANA, Storia di Parma, t. I, pp. 249-250; PELLEGGRI, Gli xenodochi, pp. 78-81; FELICE DA MARETO, Chiese e conventi di Parma, Parma, 1978, p. 112.
8. ASPr, Conventi e monasteri, San Giovanni Evangelista, liasses 115 et 222.
9. Cf. note 6.
10. ASPr, Archivio del Comune, liasse 1925.
11. Cf. La Via Francigena nel Senese. Storia e territorio par R. STOPANI, Firenze, 1985; R. STOPANI, Le grandi vie di pellegrinaggio del Medioevo. Le strade per Roma, Firenze, 1986; ID., La Via Francigena, Firenze, 1988; P. GUIDOTTI, Le strade transappenniniche bolognesi nel Duecento, Bologna, 1988; O. MUZZI-R. STOPANI-TH. SZABO, La Valdelsa, la Via Francigena e gli itinerari per Roma e Compostella, Firenze, 1988; en particulier sur les routes qui menaient à Saint-Jacques cf. Guida del pellegrino di Santiago par P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano, 1989, pp. 7-31.
12. Cf. QUINTAVALLE, Romanico mediopadano, p. 58.
13. Cf. QUINTAVALLE, La strada Romea, p. 2, planche.
14. A. SCHIAVI, La diocesi di Parma, Parma, 1925-1940, vol. II, pp. 420-421.
15. L'édition de ce manuscrit, préparée par qui écrit, sera publiée dans les actes du Congrès de Viterbe de 1989.
16. Le miracle est narré dans le deuxième livre du Liber Sancti Jacobi : cf. Acta sanctorum, juillet, t. VI. p. 49; cf. même : Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus par A. MORALEJO, C. TORRES et J. FEO, Santiago de Compostela, 1951, pp. 342-344; sur le Liber et, notamment, sur le quatrième livre connu comme Guide du pèlerin, cf. Guida del pellegrino (cf. note 11).
17. Une liste partielle de ces personnages a été publiée par PEZZANA, Storia di Parma (cf. note 7).
18. La notice est extraite du Libro Morello (cf. note 5).

LES RECITS DE VOYAGE EN TANT QUE PRINCIPALE
MOTIVATION DES PELERINAGES ITALIENS
VERS SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE

Paolo G. CAUCCI von SAUCKEN (Italie)

Les témoignages directs rapportés dans les principaux journaux ou récits de voyage et autres mémoires constitueront l'outil essentiel de notre tentative de donner un aperçu de l'itinéraire des pèlerins italiens en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Nous essaierons également d'apporter une brève description des principaux itinéraires italiens du pèlerinage ad limina sancti jacobi.

En raison de sa récurrence, il semble possible de donner une définition de ce que l'on pourrait appeler le "Cammino italiano a Santiago de Compostela" ainsi que de ses principales variantes. Le premier récit de voyage italien, et peut-être européen, relatif à un pèlerinage jacquaire est l'initerario marciano. Ce dernier apparaît dans un document remontant à la première moitié du XIV^e siècle et conservé à la Biblioteca Marciana à Venise. Cet itinéraire constitue pour nous un champ de recherche particulièrement riche, puisqu'il s'agit probablement du premier écrit attestant l'existence de Santo Domingo de la Calzada et de son miracle sur "les potences, le pèlerin et le coq". La description sommaire de ce pèlerin anonyme fait état de la présence à Santo Domingo "du coq et de la poule", ce qui constitue de toute évidence une référence au célèbre miracle.

Mais, élément pour nous particulièrement intéressant dans la perspective d'établir le principal itinéraire jacquaire emprunté par les pèlerins italiens, ce document présente un itinéraire mixte, effectué tantôt par voie maritime, tantôt par voie terrestre. Il s'agit là encore d'un témoignage extrêmement précieux, surtout en ce qui concerne la portion de ce voyage effectuée par bateau.

Parti de Venise, puis ayant dépassé Florence, notre pèlerin, chose inhabituelle se dirige à présent vers Pise. Nous ignorons toutefois la façon dont il rejoint la prochaine étape qu'il nous indique, Portovenere; en tout état de cause, situé à la point extrême de la péninsule qui ferme le golfe de La Spezia, Portovenere se trouve nettement en retrait de tout itinéraire pouvant être couvert par route.

De plus, toutes les étapes suivantes de son itinéraire sont des ports de mer - Gênes, Savone, Albenga, Porto Maurizio, Monaco et Nice - et ce, jusqu'à Villeneuve Loubet où il débarque et reprend sa route par voie de terre pour rejoindre Arles puis, par la via tolosana, le col de Roncevaux et enfin Compostelle, dessinant ainsi un parfait Camino de Santiago.

Plus complexe et plus riche en informations est pour nous le Viaggio d'andare a San Jacopo di Galizia publié en 1472 par Lorenzo et encore récemment attribué à Francesco Piccardi. Conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, il a dernièrement fait l'objet d'une édition critique par Giovanna Scalia, qui a montré que son véritable auteur était Lorenzo (curé de la paroisse San Michele, à Castello, dans le diocèse de Fiesole), lequel avait transcrit en huitains ("ottava rima") le fruit de ses voyages en Terre sainte (Viaggio d'andare al Sepolcro) et à Saint-Jacques-de-Compostelle (Viaggio d'andare a Santo Jacopo di Galizia).

Lorenzo, parti de Florence, rejoint l'antique Via aurelia par Prato, Pistoie et Lucques, pour suivre lui aussi la côte jusqu'à Avignon et prendre le même chemin que celui décrit dans l'Itinerario marciano - la via tolosana, puis, par Roncevaux, le Camino de Santiago.

Le récit de Lorenzo abonde en indications topographiques: il fait état de 255 sites et indique même plus d'une fois les hospices, les ponts et autres que rencontreront les pèlerins, les bons et les mauvais gîtes, les péages à acquitter ainsi que les difficultés attachées aux différentes étapes du pèlerinage. Lorenzo accorde dans son récit une large place à la description des tombeaux de saints, aux reliques et aux dévotions à accomplir.

Un troisième récit de voyage, datant également des dernières années du XVe siècle et dû à un pèlerin anonyme, est conservé dans un manuscrit de la Cornell University Library à Itaca. Comparé aux deux récits précédents, il contient des informations encore plus détaillées et indique déjà de façon certaine une évolution du genre qui laisse entrevoir ce que sera l'apogée de la littérature de voyage, dont nous trouvons le premier exemple italien dans l'Itinerario da Venetia a santo Jacobo di Galitia de Bartolomeo Fontana. Parti de Florence, notre pèlerin se dirige immédiatement vers Bologne, pour ensuite gagner Modène, Plaisance, Asis, traverser les Alpes par le col du Mont-cenis et enfin visiter le fameux sanctuaire de Saint Antoine de Vienne, dans le Dauphiné, détour fréquemment emprunté par les pèlerins italiens.

De fait, ce manuscrit dit vouloir dar lume a chi volesse andare à Santo Antonio en se rendant à la Motte Saint-Didier puis, de là, en allant rendre visite au glorioso apostolo messere sancto jacopo.

Quittant la Motte, notre pèlerin atteint facilement la vallée du Rhône qu'il descend jusqu'à Pont-Saint-Esprit pour ensuite continuer jusqu'à Montpellier sur la via tolosana qu'il suit jusqu'à Roncevaux, maintenant devenu le principal col pyrénéen emprunté par les pèlerins, même méridionaux, en route vers Saint-Jacques, et ce au détriment du col du Somport mentionné dans le Liber sancti Jacobi. Le manuscrit donne une description complète du camino de Santiago avec une extension jusqu'au Finistère - une fin de pèlerinage habituelle pour ceux qui avaient obtenu le "pardon" à la cathédrale et avaient continué leur voyage jusqu'au bout du monde connu.

La description du chemin du retour nous fournit une indication peut-être utile pour mieux cerner ce que nous appelons le "Cammino italiano a Santiago de Compostela". Le manuscrit parle en effet de la via dritta et più pressa (la route la plus directe et la plus rapide) pour regagner Florence. C'est précisément ce Cammino dritto que nous rencontrerons très souvent en sens inverse et que décrivent les principaux récits de voyage. C'est ce même itinéraire qui est suivi ici, mais une fois parvenu à Montpellier, le pèlerin gagne Avignon (infino al fiume è del re di Francia e la cipptà è del papa) pour ensuite traverser les Alpes par le col du Mont-Genève et redescendre en Italie par la vallée de Suse.

Un quatrième récit nous fournit, grâce à un manuscrit conservé à la Biblioteca Riccardina, des informations d'une plus grande utilité. Pour Renato Delfiol, qui a étudié et transcrit ce texte, il s'agit d'un récit publié dans les dernières années du XVe siècle.

Ecrit par un pèlerin anonyme, ce texte fait état d'un itinéraire qui nous apparaît exemplaire pour Compostelle: de même que dans le récit précédent, cet itinéraire est qualifié de "direct", anticipant à ce titre sur l'Itinerario qu'écrira Bartolomeo Fontana au siècle suivant. C'est ainsi que notre anonyme pèlerin toscan entame son voyage à Florence et séjourne à Pistoie, où il conseille de prendre gîte à l'Hosteria della Spada; mais nous pensons que la véritable raison de son séjour dans cette ville est d'y faire ses dévotions aux reliques de l'apôtre conservées à la cathédrale.

De Pistoie, il poursuit vers Lucques, ce qui constitue un témoignage intéressant sur l'utilisation jacquaire de la via francigena qui relie Lucques à Plaisance par le col de Cisa - lequel permet la traversée des Apennins - Pontremoli et Berceto. Quittant Plaisance, notre pèlerin longe la riche gauche du Pô, traversant Stradella, Voghera, Alessandria, Asti, Moncalieri et Rivoli. Après une étape obligatoire au monastère de Saint-Antoine (de l'ordre du même nom) - où les pèlerins trouvaient l'assistance qui leur serait accordée tout au long de leur traversée des Alpes -, il traverse la vallée de Suse et le Mont-Cenis pour arriver à Saint-Antoine de Vienne. Gagnant alors Valence, il suit la vallée du Rhône jusqu'à Avignon d'où il rejoint la via tolosana et le Camino de Santiago qui mène à Leon; il y fait un crochet vers Oviedo, pour visiter l'église de San Salvador où sont conservées des reliques de la plus haute importance pour la dévotion des pèlerins. De San Salvador, il parvient enfin à Saint-Jacques-de-Compostelle par la route des Asturies, plus directe. L'itinéraire ainsi accompli s'achève par une pointe au Finisterre, défini avec difficulté comme le bord de l'"océan ténébreux". Notre pèlerin s'en retourne en empruntant le Camino de Santiago en sens inverse, puis le "cammino dritto".

En raison de ses imprécisions et de son manque de continuité, le Viaggio di San Giacomo de Gaugello, récemment publié par Anna Sulai Capponi, présente moins d'intérêt pour ce qui est de la définition de l'itinéraire jacquaire du "Cammino italiano". Son aspect le plus intéressant réside sans doute dans le fait que nous sommes là aussi en présence d'un témoignage de pèlerinage partiellement effectué par mer. De fait, Gaugello s'embarque sur un bateau qui le transporte jusqu'en Flandres, à Bruges, où il entame son pèlerinage vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Parti du nord, il suit tout naturellement la via turonese, traverse les Pyrénées à Roncevaux et s'engage ensuite sur le Camino de Santiago. Mais plus intéressant pour nos recherches apparaît son itinéraire de retour - un chemin parcouru par un pèlerin à la fois sage et énigmatique dont les longues digressions philosophiques et historiques occupent la majeure partie du manuscrit.

Le XVI^e siècle apparaît comme une époque totalement imprégnée par le pèlerinage jacquaire - une période quelque peu contradictoire qui, tout en essayant de préserver la continuité de la dévotion à Saint-Jacques, montre des signes de crise évidents - essentiellement due à la controverse entre Luthériens et Réformés - et voit se modifier considérablement le nombre des voyageurs se déplaçant vers l'ouest.

L'Europe, et plus particulièrement l'Italie, connaissent toutefois à cette époque un épanouissement de la littérature de voyage, remarquable tant par ses qualités littéraires que par les témoignages qu'elle nous transmet. En Italie, Bartolomeo Fontana, humaniste vénitien, voyageur, curieux, en même temps que pèlerin convaincu, publie à l'occasion de l'année sainte de 1550 l'itinerario o vero viaggio da Nenetia a Roma ... seguendo per ordine di Roma fino a santo Jacobo in Galitia Finibus Terre ...

Cet "Itinerario" de Fontana décrit un pèlerinage qui s'achève à Saint-Jacques-de-Compostelle en 1538. Il s'agit d'un texte d'une importance considérable, et tout d'abord parce que Fontana associe au cours de son voyage les principales dévotions de son temps: sanctuaires mariaux tels que ceux de Lorette, Saragosse et Montserrat; sanctuaires franciscains tels que ceux d'Assise et de la Verna; visite à Rome, capitale de la Chrétienté; et enfin, pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, avec pour corollaire l'étape de San Salvador d'Oviedo et la visite du Finisterre.

L'itinéraire suivi par notre pèlerin porte la marque de cette dévotion complexe, qui n'est sans doute pas étrangère au désir qu'il exprime d'acquérir une expérience complète de la vie. C'est ainsi que Fontana quitte Venise pour se rendre tout d'abord à Rome, par Lorette et Assise; c'est là le véritable point de départ de son pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Il s'engage ensuite sur la via francigena, qu'il quitte à Sienne pour aller visiter La Verna et Camaldoli; après Florence, il traverse les Apennins entre Firenzuola et Loiano, pour faire étape à Bologne, Modène, Parme et Plaisance. A Milan il décide de traverser les Alpes par le col du Mont-Genève, mais doit abandonner cette idée car celui-ci est infesté de troupes débandées. Il s'engage donc sur la via todesca, traverse le Saint Gothard et parvient à Dijon, d'où il descend la vallée du Rhône jusqu'à Arles. Il emprunte ensuite la via tolosana mais, une fois parvenu à Narbonne, il pénètre en Catalogne, visite Barcelone, longe l'Ebre, fait halte à Montserrat et Saragosse, et se rend ensuite à Valladolid et Leon. Mais il évite là encore de choisir le chemin le plus direct vers Saint-Jacques-de-Compostelle et se rend à Oviedo pour suivre la côte atlantique jusqu'au Finisterre, en passant par Muggia, et c'est de l'ouest qu'il arrive à Saint-Jacques-de-Compostelle.

Ainsi que le montre le cas de l'itinéraire décrit au paragraphe précédent, il est pratiquement impossible de définir un cammino italiano a Santiago de Compostela, ce dont Fontana est parfaitement conscient, qui se sent lui-même à plusieurs reprises obligé de préciser quel est le vero cammino dritto di San Giacomo. Nous nous trouvons une fois de plus en présence d'une mention explicite d'un cammino dritto menant d'Italie à Saint-Jacques-de-Compostelle. Fontana y fait allusion à divers moments de son récit, et tout d'abord à Milan lorsqu'il se trouve contraint d'emprunter le long détour par le nord; après en avoir exposé les raisons, il ajoute: "... ma il vero cammino dritto de S. Giacomo era di andare in Avignone, per la via che qui sotto descrivo ..." (mais la véritable route directe pour Compostelle consistait à rejoindre Avignon, par l'itinéraire suivant); il nous fournit alors une description précise de cet itinéraire, dont les étapes seront Novare, Verceil, Turin, la vallée de Suse, le col du Mont-Genève, Briançon, Embrun, Tallard, Mormoiron et Avignon.

Arrivé en Avignon, notre pèlerin complète la description de ce qu'il appelle le "gran cammino" ou encore "vera strada anticamente usitata da peregrini" par l'énumération détaillée des différentes étapes de la via tolosana, du passage des Pyrénées par le col de Roncevaux, puis de la totalité du Camino de Santiago. Telle est la route que, sur le chemin du retour, Fontana appelle à plusieurs reprises le "cammino dritto".

Nous sommes donc en présence d'un témoignage d'une importance considérable, puisqu'il constitue une preuve manifeste de l'existence d'un nouvel itinéraire pour le pèlerin de la Renaissance, curieux et attiré par les nouvelles dévotions en même temps que par les souvenirs

qu'il a recueillis concernant une route principale vers Saint-Jacques-de-Compostelle, appelée cammino dritto, gran cammino, vera strada anticamente usitata da peregrini, strada grande battuta da romieri, gran camino antico.

Dans le courant de la seconde moitié du XVIIe siècle, c'est cette même route qu'emprunte Domenico Laffi, auteur de l'oeuvre la plus importante de la littérature de voyage italienne, et sans doute de toute la littérature relative aux pèlerinages jacquaires. Son Viaggio in Ponente a San Giacomo di Galizia e Finisterre, qui connut plusieurs éditions dès 1673, représente la source de toutes nos connaissances sur les pèlerinages jacquaires au XVIIe siècle.

L'itinéraire suivi par Laffi est à nouveau le cammino dritto di San Giacomo décrit par Fontana, dont il ne semble pas s'écarter puisque tous deux empruntent le col du Mont-Genèvre pour rejoindre Avignon, Toulouse, Roncevaux et enfin le Camino de Santiago. Tous deux se réfèrent à une tradition plus ancienne apparemment fixée dans la mémoire des pèlerins italiens en route pour Saint-Jacques-de-Compostelle.

Cette tradition persiste d'ailleurs encore à la fin du XVIIIe siècle, ainsi que le montre le Viaggio di San Giacomo di Galizia, anonyme paru à Bologne en 1785. Cet ouvrage renferme un petit guide pratique à l'usage des voyageurs et des pèlerins: Viaggi per varie parti del mondo. Con il viaggio di San Giacomo e di Gerusalemme. Ce guide, très certainement inspiré du récit de Laffi, témoigne du fait que, à la fin de l'ère des Lumières et quelques années seulement avant que n'éclate la Révolution française, il existait encore des pèlerins qui avaient besoin d'un guide pour se rendre à Saint-Jacques-de-Compostelle.

On constate d'autre part au XVIIe siècle un renouveau des pèlerinages jacquaires. C'est ainsi que, parmi les derniers récits de voyage, celui de Nicolò Albani ne présente guère d'intérêt pour nos recherches puisque l'élément nouveau que l'on peut déceler dans ces derniers récits est constitué par cette nouvelle conception du voyage-pèlerinage, souvent dicté par le désir de "voir le monde". Albani lègue à la postérité un journal en deux volumes, plein d'une authentique dévotion et signe évident de son vif intérêt pour l'Espagne et le Portugal de son temps.

Notons également les récits de voyage à Saint-Jacques-de-Compostelle de Cosme de Médicis (1666), et l'abondante production dans ce domaine des cercles diplomatiques italiens résidant dans la péninsule ibérique; parmi ces récits figure celui de Bartolomeo Bourdelot et Giovan Battista Confalonieri, qui décrivent avec force détails leur itinéraire de Lisbonne à Saint-Jacques-de-Compostelle, où tous deux s'installent quelques temps.

Pour conclure, soulignons tout d'abord que non seulement il existait en Italie des itinéraires spécifiquement jacquaires, mais que l'on avait également clairement conscience de l'existence d'un itinéraire italien menant à Saint-Jacques-de-Compostelle, itinéraire que Fontana désigne clairement par l'expression Cammino dritto di San Giacomo, mentionné dans la plupart des sources utilisées jusqu'à présent.

La structure axiale de cet itinéraire était constituée par la via francigena, qui permettait au pèlerin de le rejoindre en divers points et de remonter la péninsule. C'est ainsi par exemple

qu'à Plaisance les pèlerins venus de Venise ou de la côte adriatique pouvaient s'engager sur cette via francigena, qui obliquait ensuite vers l'ouest pour longer la rive droite du Pô en traversant Alessandria, Asti et Moncalieri. Le passage des Alpes pouvait s'effectuer par le col du Mont-Genèvre, lorsque les pèlerins n'avaient pas choisi de traverser celui du Mont-Cenis pour pouvoir ensuite visiter le sanctuaire de Saint-Antoine à Vienne. En tout état de cause, ces deux routes se rejoignaient à Avignon, et l'on gagnait alors la région d'Arles, où les pèlerins pénétraient sur le réseau des routes compostellanes, avec diverses possibilités de bifurcation: Narbonne, Toulouse, Roncevaux. De là, le Camino de Santiago conduisait souvent le pèlerin jusqu'au Finisterre.

Mais il existe un autre itinéraire, longeant la côte et abandonnant la via francigena à Sarzana ou Lumi pour suivre ensuite la côte ligurienne par l'ancienne Via aurelia des Romains. Cet itinéraire, appelé via della costa, débouche dans la région d'Avignon et Arles, où les pèlerins se joignaient alors à ceux qui avaient choisi la via delle Alpi. Il existait bien sûr d'autres chemins qui menaient d'Italie à Saint-Jacques-de-Compostelle. Certains facteurs, les uns économiques, les autres liés à la signification particulière de cet endroit, sont à l'origine d'au moins deux détours importants: à partir du XIIIe siècle, de nombreux pèlerins quittent la via francigena à Poggibonsi et traversent les Apennins après avoir visité Florence - ce que firent également de nombreux pèlerins aux XVe et XVIe siècles qui, venus de Plaisance et Milan, s'engageaient sur la via delle Alpi à Turin. Enfin, un certain nombre d'éléments nous permettent d'éclairer quelque peu cette pratique consistant à effectuer une partie du trajet par la voie maritime, à suivre la côte ligurienne ou à se rendre directement à Barcelone, ainsi que cela fut surtout le cas dans les derniers temps de ce pèlerinage. Nous sommes toutefois convaincus que le Cammino italiano a Santiago de Compostela, par les mentions qui en sont faites, a effectivement existé en tant que tel, et nous avons tenté d'en donner un aperçu à partir des témoignages précis fournis par les pèlerins à travers leurs journaux et leurs récits de voyage.

A N N E X E

"LES TRACES DU PELERINAGE A SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE
DANS LA CULTURE EUROPEENNE"

Viterbe (Italie), 28 septembre au 1er octobre 1989

"THE TRACES OF THE SANTIAGO DE COMPOSTELA PILGRIMAGE
IN EUROPEAN CULTURE"

Viterbo (Italy), 28 September to 1 October 1989

LISTE DES PARTICIPANTS / LIST OF PARTICIPANTS

AUTRICHE / AUSTRIA

Dr. Franz-Heinz HYE, Senatsrat, Stadtmagistrat Innsbruck, Stadtarchiv
Innsbruck, Badgasse 2, A-6020 INNSBRUCK

BELGIQUE / BELGIUM

Prof. Albert d'HAENENS, Collège Erasme, Place Blaise Pascal 1,
B-1348 LOUVAIN LA NEUVE

Prof. Françoise HIROUX, Historienne, Université de Louvain-la-Neuve,
Groupe de Recherches et d'Etudes sur la Communication
Culturelle (GRECC), Collège Erasme, 1 place Blaise Pascal,
B-1348 LOUVAIN LA NEUVE

M. Georges MAUGUIT, Professeur de littérature, Maison de la Mémoire et
Institut de l'Ilon Saint-Jacques de Namur, Rue des Bas-Prés 6,
B-5000 NAMUR

FINLANDE / FINLAND

M. Christian KRÖTZL, Assistant de recherche, Institut d'histoire,
Université de Tampere, B.P. 607, SF-33101 TAMPERE

FRANCE

M. Alain d'ANTIN de VAILLAC, Directeur de la Culture, de la
Communication, du Tourisme et des Sports, Région
Midi-Pyrénées, Conseil Régional, 22 avenue du Maréchal
Juin, 31400 TOULOUSE

M. Olivier CÉBE, Délégué Général pour les Régions du Sud de la France
sur les Chemins de Saint-Jacques, Château de Ferrières,
81260 FERRIERES

M. René de la COSTE-MESSELIERE, Les Ouches, 79500 MELLE

- M. Bruno DECROCK, Chargé d'étude à l'Inventaire Régional, 8 rue du Temple, 51100 REIMS
- M. Frédéric DEVAL, Directeur exécutif, Fondation Européenne du Chemin de Saint-Jacques, 22 rue Tourlaque, 75018 PARIS
- M. Jean PASSINI, Chargé de mission - Itinéraires géohistoriques, Fondation Européenne du Chemin de Saint-Jacques, 22 rue Tourlaque, 75018 PARIS
- M. Jean POITROT, Délégué départemental des "Amis de Saint-Jacques-de-Compostelle" et des "Amis de Saint-Jacques-en-Aquitaine", Avenue Blanche Peyron, 47400 TONNEINS
- M. Yves SAINT-LEGER, Membre de l'Association Régionale AQUITAINE, Rue de l'Eglise, 64260 BESCAT

GRECE / GREECE

- Dr. Constantin VASSILAKIS, Société d'Etudes Traditionnelles "Civilisation Byzantine", 5 rue Themistocleous, GR-15342 AGHIA PARASKERI DI ATTICOS

REPUBLIQUE FEDERALE D'ALLEMAGNE / FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY

- Dr. Klaus HERBERS, Achalmstrasse 12, D-7450 HECHINGEN-SICKINGEN, RFA
- M. André LARIVIERE, International Peace Pilgrimage, Auguste-Supper Strasse 18, D-7140 LUDWIGSBURG, RFA
- Dr. Alfred PFEIL, Amt für Volksbildung, Volkshochschule Frankfurt am Main, Hochstraße 49, D-6000 FRANKFURT AM MAIN, RFA
- Prof. Robert PLÖTZ, Niederrheinisches Museum, Uhland Strasse 10, D-4178 KEVELAER, RFA
- M. Herbert SIMON, Sankt-Jakobusbruderschaft Düsseldorf, Melanchthonstr. 24, 5000 KÖLN 80, RFA
- Mme Anna-Maria STEGMAIER, Archiv für Pilgerwege, Hans-Thoma-Str. 30, D-7141 LUDWIGSBURG, RFA

ITALIE / ITALY

- Mme Chiara D'AFFLITTO, Direttrice del Museo Civico - Pistoia, Piazza Duomo, 1, I-51100 PISTOIA
- M. Enzo ANCARANI, Via Prada 3, I-01100 VITERBO
- M. Giancarlo BACIARELLO, Via dei Vasellai 8, I-01022 BAGNOREGIO (VT)
- M. Lino BERTELLI, Associazione Pro Altopascio, Piazza Vitt. Emanuele 23, I-55011 ALTOPASCIO (Lucca)
- Mme Monica BOESSO, Associazione Italia-Francia per l'Europa, Via Ginesio 33 bis, I-04010 BASSIANO

- Mme Liana CALORE, Via Marini 5, I-01100 VITERBO
- Mme Anna Sulai CAPPONI, Centro Italiano Studi Compostellani, Via del Verzaro 49, I-06100 PERUGIA
- Prof. Franco CARDINI, Via Biancospini 22, Candeli-Vallina Bagno a Ripoli, I-50012 FIRENZE
- Prof. Paolo CAUCCI von SAUCKEN, Presidente del Centro Italiano di Studi Compostellani, Via del Verzaro 49, I-06100 PERUGIA
- M. Angelo CAVALLO, Università della Tuscia, Via del Pergolato 7, I-01100 VITERBO
- Mme Marilena CECCHINI, Amm.ne Prov.le Viterbo, Via XXIV Maggio 32, I-01100 VITERBO
- Mme Marina CEPEDA FUENTES, Via Germanico 24, I-00192 ROMA
- M. Alessandro CHIERICI, Via Burlamacchi 11, I-20135 MILANO
- M. Marcello Alberto CRISTOFANI della MAGIOME, Maestro e Duca della Milizia del Tempio, Castella della Magiome, I-53036 POGGIBOMSI (Siena)
- Prof. Maria Francisca CRUZ ROSON, Istituto di Lingue Str. Moderne, Piazzale Europa 1, I-34100 TRIESTE
- M. Gianfranco FAPERDUE, Agenzia ANSA, Via C. Minciotti 3, I-01100 VITERBO
- Mme Luana FEDERICI, Centro Catalogazione Beni Culturali, Amm.ne Prov.le di Viterbo, Via Saffi, I-01100 VITERBO
- M. Giuseppe FORLITI, Via C. Pisacane 6, I-01100 VITERBO
- Prof. Antonietta FUCELLI, Centro Italiano Studi Compostellani, Via del Verzaro 49, I-06100 PERUGIA
- Mme Lucia GAI, Centro Italiano di Studi Compostellani-Perugia, Via Mameli 20, I-51100 PISTOIA
- M. Francesco GIORGIO, Via Legnano 59, I-87075 TREBISACCE (CS)
- Prof. Lidice GOMEZ MANGO, Consilium Pro Laicis, Via delle Grazie 3, I-00193 ROMA
- Prof. Lourdes GROSSO GARCIA, Fundacion "Fernando Rielo" Roma, Via Giuseppe Palombini 8, I-00165 ROMA
- Prof. Michèle GUERET-LAFERTE, c/o LOMBARDI, Via Galvani 33 B, I-00153 ROMA
- Mlle Clementina Sarah LAGUZZI, Centro Italiano Studi Compostellani, Via Aspromonte 30, I-15100 ALESSANDRIA
- M. Guido LANDUCCI, Corso Italia 74, I-01100 VITERBO
- Prof. Benedetto LO CASCIO, Università di Tuscia, I-01100 VITERBO
- Mme Elena MANZONI DI CHIOSCA, Corso G. Garibaldi 75, I-20121 MILANO
- M. Claudio MAZZA, Esperto Ufficio Naz. CEI per il Turismo, Via Mercede 55, I-ROMA

Rev. Carlo MAZZA, Conf. Episcopale Italiana, Circonvallazione, Avrelia 50
I-ROMA

Mme Fiorella MELANDRI, Via Camporesi 7, I-48100 RAVENNA

Prof. Massimo MIGLIO, Preside della Facoltà di Lingue e Letterature
Straniere, Università della Tuscia, I-01100 VITERBO

M. Alberto MIRALLI, Via S. Lorenzo n° 7, I-01100 VITERBO

P. Tito MONANNI, Azione Cattolica Italiana, I-01010 ISCHIA DI CASTRO (VT)

M. Gabriele NORI, Archivio di Stato - Parma, Via M. d'Azeglio 45,
I-43100 PARMA

M. Mattia PACILLI, Associazione Italia-Francia per l'Europa,
Via Ginesio 33, I-04010 BASSIANO

Mme Maria Gabriella PALMISCIANO, Centro di Catalogazione dei Beni
Culturali, Amm.ne Prov.le, Via Saffi, I-01100 VITERBO

Mme Irene PELLEGRINI, Via Rivierasca 7, I-SPILIMBERGO (PN)

M. Corrado PESCE, Corso Appio Claudio 17, I-04022 FONDI (LT)

M. Sandro PETRUCCI, Università di Cagliari, Via C. franceschi Ferrucci 30,
I-62100 MACERATA

M. Marco PICCAT, Ricercatore Università di Torino, Via Mattatoio 48,
I-12037 SALUZZO

M. Bruno PINI, Via Nino Bixio 1, I-48100 RAVENNA

M. Carlo M. PONZI, Il Messaggero, Via Marconi 17, I-01100 VITERBO

Mme Alessandra RAGONESI, Via Iginio Garbini 52, I-01100 VITERBO

M. Fabrizio D. RASCHELLA, Università della Tuscia, Facoltà di Lingue,
Via Siena 28, I-50047 PRATO

Prof. Gian Battista RICCI, Via Cestello 4, I-40124 BOLOGNA

Prof. Aurelio RIZZACASA, Associazione Culturale "Matteo Giovannetti",
Via Monte Cervino 127, I-01100 VITERBO

M. et Mme Elio ROBERTO, Villa "O Paradeisos", I-14020 COSSOMBRATO (AT)

M. Jochen RÖSSLER, Centro Italiano Studi Compostellani, Via A. de
Gasperi 12, I-06100 PERUGIA

M. Marco RUIZ, Mercedes-Benz Italia Spa, Via Campo dell'Elba 12,
I-00138 ROMA

M. Eugenio SANGUINETI, Via Due Arni 19, I-56100 PISA

Mme Giovanna SCALIA, Centro Italiano di Studi Compostellani, Via del
Verzaro 49, I-06100 PERUGIA

M. Mario SORDI, Viale Arcadia 41, I-51100 PISTOIA

Prof. Renato STOPANI, Via della Pergola 52, I-50122 FIRENZE

- M. et Mme TAVONI, Centro Italiano Studi Compostellani, Via Fonti Coperte 28, I-06100 PERUGIA
- M. Alfonso URRECHUA LIBANO, Fundacion Fernando Rielo - Roma, Via G. Palombini 8, I-00165 ROMA
- Mme Catherine VELLETRI, Coop. "Casa Mia", Via della Stazione, I-04022 FONDI (LT)
- M. Sante VINCENTI, Via Papa Nicolo III n° 13, I-01030 S. MARTINO AL CIMINO (VT)
- M. Marcello ZOLI, Museo Civico e Archivio Storico del Comune di Sutri, Via Ciro Nispi Landi 31, I-01015 SUTRI (VT)

ESPAGNE / SPAIN

- M. Angel Luis BARREDA FERRER, Coordinadora Española de Asociaciones del Camino de Santiago, Plaza Marques de Santillana 10, E-34120 CARRION DE LOS CONDES (Palencia)
- M. Felix BENITO-MARTIN, Ministerio de Cultura, Instituto de Conservacion y Restauracion de Bienes Culturales, c/El Greco n° 4, E-MADRID
- Mme Mercedes CHILLON IGELMO, Asociacion "Camino de Santiago" de Palencia, Plaza Marques de Santillana 10, E-34120 CARRION DE LOS CONDES (Palencia)
- Mme Gema CLEMENTE MOMO, Asociacion de Amigos de los Caminos de Santiago de Guipuzcoa, Avda Gral. Zumacacarregui 4, E-20008 SAN SEBASTIAN
- Prof. Manuel DIAZ Y DIAZ, Rua Nueva 24, E-SANTIAGO DE COMPOSTELA
- M. Xerardo ESTEVEZ FERNANDEZ, Alcalde, Ayuntamiento Santiago de Compostela, Plaza del Obradoiro, E-SANTIAGO DE COMPOSTELA (Excusé)
- Prof. Jesus FERNANDEZ HERNANDEZ, Vicepresidente Fundacion "Fernando Rielo", Hermosilla 5-3°, E-28001 MADRID
- Prof. Ramiro FERNANDEZ SANTOS, Obispado de Palencia, c/Real, E-34448 VILLALCAZAR DE SIRGA (Palencia)
- M. Jaime GARCIA RODRIGUEZ, Vicario - Delegado Camino Santiago, Catedral Arzobispado, E-SANTIAGO DE COMPOSTELA
- Prof. Eusebio GOICOECHEA ARRONDO, Plaza de Cartaya 1, Primero D, E-28004 MADRID
- Prof. José Luis GONZALEZ PAREDES, Observador UPM (Universidade Madrid), Andres Mellado 78, E-28015 MADRID
- M. Fernando IMAZ MARROQUIN, Asociacion Amigos Caminos Santiago de Guipuzcoa, Doctor Camino 5-6, E-SAN SEBASTIAN
- M. F. LOPEZ ALSINA, Universidad de Santiago de Compostela, E-SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mme Maria-Natividad MARCILLA SALDAÑA, Asociacion "Camino de Santiago"
de Palencia, c/ Los Ricos, E-34448 VILLALCAZAR DE SIRGA
(Palencia)

Mrs Elisabeth MELCZER, Instituto Internacional, Syracuse University,
c. Miguel Angel 8, E-28010 MADRID
(a remplacé le Prof. William MELCZER)

M. Serafin MORALEJO ALVAREZ, Universidad de Santiago de Compostela,
Departamento Historia del Arte, E-15703 SANTIAGO DE
COMPOSTELA

M. Celestino PEREZ DE LA FRIETA, Il Capitolo della Catedrale de
Santiago de Compostela, Ruedas 30, E-SANTIAGO DE COMPOSTELA

M. Francisco PUY-MUÑOZ, Universidad de Santiago de Compostela,
c/Ourense 9-4°, E-15701 SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mme Isabel RONCAL BARAIBAR, Asociacion de Amigos del Camino de
Santiago en Navarra, Pso. De Belzeta n° 1, E- CICUR-MENOR,
NAVARRA

Prof. José SANCHO RODA, Ministerio de Cultura, Instituto de Conservacion
y Restauracion de Bienes Culturales, c/El Greco N° 4, E-MADRID

Prof. Hortensia VINES, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de
Ciencias de la informacion, Avenida de la Baja Navarra 10,
E-31003 PAMPLONA

Prof. Alejandro ULI BALLAZ, Asociación de Amigos del Camino de
Santiago de Zaragoza, P° de cuellar 10-18, E-50006 ZARAGOZA

M. Carlos VILLANUEVA, Universidad de Santiago, Palacio de S. Jeronimo,
Pl. Obradoiro, E-15703 SANTIAGO DE COMPOSTELA

SUISSE / SWITZERLAND

Mme Theresa HERZOG, Toggenburgerstrasse 12, CH-9500 WILL

Dr Peter KLEMENSBERGER, Schaufelbergerstrasse 44, CH-8055 ZÜRICH

M. Pierre PILLER, Amis du Chemin de Saint-Jacques Suisse, Chemin
de la Chau, CH-1261 GENOLIER

Prof. Alfred SCHMID, Président de la Commission fédérale des Monuments
Historiques, 1 rue du Simplon, CH-1700 FRIBOURG

ROYAUME UNI / UNITED KINGDOM

Miss Laurie DENNETT, Confraternity of St. James, 24 Andrews House, The
Barbican, GB-LONDON EC2Y 8AX

Prof. Derek W. LOMAX, Department of Hispanic Studies, University of
Birmingham, GB-BIRMINGHAM B15 277

SAINT-SIEGE / HOLY SEA

Monseigneur Stanislaw RYLKO, Chef de l'Office de la Section Jeunesse
du Conseil Pontifical pour les Lafcs, CITE DU VATICAN

SECRETARIAT DU CONSEIL DE L'EUROPE / SECRETARIAT OF THE COUNCIL OF EUROPE

Direction de l'Environnement et des Pouvoirs Locaux / Direction of
Environment and Local Authorities

M. José Maria BALLESTER, Chef de la Division de la Conservation
intégrée du Patrimoine Historique / Head of Division for
integrated Conservation of the Historic Heritage

Mme Olöf OLAFSDOTTIR-ERGUN, Administrateur, Division de la
Conservation intégrée du Patrimoine Historique /
Administrator, Division for integrated Conservation of
Historic Heritage

Mlle Claudine NONNENMACHER, Secrétariat

Sales agents for publications of the Council of Europe
Agents de vente des publications du Conseil de l'Europe

AUSTRALIA / AUSTRALIE

Hunter Publications, 58A, Gipps Street
AUS-3066 COLLINGWOOD, Victoria

AUSTRIA / AUTRICHE

Gerold und Co., Graben 31
A-1011 VIENNA 1

BELGIUM / BELGIQUE

La Librairie européenne SA
244, rue de la Loi, B-1040 BRUSSELS

CANADA

Renouf Publishing Company Limited
1294 Algoma Road
CDN-OTTAWA ONT K1B 3W8

CYPRUS / CHYPRE

MAM
The House of the Cyprus Book
PO Box 1722, CY-NICOSIA

DENMARK / DANEMARK

Munksgaard
Book and Subscription Service
PO Box 2148
DK-1016 COPENHAGEN K

FINLAND / FINLANDE

Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 1, PO Box 218
SF-00381 HELSINKI

GERMANY / ALLEMAGNE

Verlag Dr. Hans Heger
Herderstraße 56
Postfach 20 13 63, D-5300 BONN

GREECE / GRÈCE

Librairie Kauffmann
Mavrokordatou 9, GR-ATHENS 106 78

ICELAND / ISLANDE

Bókabúð Máls og menningar
Laugavegi 18, IS-REYKJAVIK 101

IRELAND / IRLANDE

Government Stationery Office
Publications Section
Bishop Street, IRL-DUBLIN 8

ITALY / ITALIE

Libreria Commissionaria Sansoni
Via Duca di Calabria, 1/1
Casella Postale 552, I-50125 FLORENCE

LUXEMBOURG

Librairie Bourbon
(Imprimerie Saint-Paul)
11, rue Bourbon
L-1249 LUXEMBOURG

MALAYSIA / MALAISIE

Library Building
University of Malaya
PO Box 1127, Jalan Pantai Baru
59700 KUALA LUMPUR

NETHERLANDS / PAYS-BAS

InOr-publikaties, PO Box 202
NL-7480 AE HAAKSBERGEN

SDU Staatsdrukkerij/Uitgeverij
Christoffel Plantijnstraat 2
Postbus 20014
NL-2500 EA DEN HAAG

NEW ZEALAND / NOUVELLE-ZÉLANDE

GP Publications Ltd
33 The Esplanade, PO Box 33-900, Petone
NZ-WELLINGTON

NORWAY / NORVÈGE

Akademika, A/S Universitetsbokhandel
PO Box 84, Blindern
N-0314 OSLO

PAKISTAN

Tayyab MS Commercial Services
PO Box 16006, A-2/3, Usman Ghani Road
Manzoor Colony, PAK-KARACHI-44

PORTUGAL

Livraria Portugal, Rua do Carmo, 70
P-1200 LISBON

SPAIN / ESPAGNE

Mundi-Prensa Libros SA
Castelló 37, E-28001 MADRID

Librería Internacional Aedos
Consejo de Ciento, 391
E-08009 BARCELONA

Llibreria de la Generalitat
Rambla dels Estudis, 118
E-08002 BARCELONA

Llibreria de la Generalitat de Catalunya
Gran Via Jaume I, 38, E-17001 GIRONA

SWEDEN / SUÈDE

Aktiebolaget CE Fritzes
Regeringsgatan 12, Box 163 56
S-10327 STOCKHOLM

SWITZERLAND / SUISSE

Buchhandlung Heinemann & Co.
Kirchgasse 17, CH-8001 ZURICH

Librairie Payot,
30, rue des Côtes-de-Montbenon
CP 3212 CH-1002 LAUSANNE

TAIWAN — HONG KONG

SINGAPORE / SINGAPOUR
Mappamundi Taiwan
7 Fl. 258, Nanking E. Rd.
Sec. 3 Taipei, TAIWAN ROC

TURKEY / TURQUIE

Librairie Haset Kitapevi AS
469, Istiklâl Caddesi
Beyoglu, TR-ISTANBUL

UNITED KINGDOM / ROYAUME-UNI

HMSO, Agency Section
51 Nine Elms Lane
GB-LONDON SW8 5DR

**UNITED STATES and CANADA /
ÉTATS-UNIS et CANADA**

Manhattan Publishing Company
1 Croton Point Avenue, PO Box 650
CROTON, NY 10520

STRASBOURG

Librairie internationale Kléber
1, rue des Francs-Bourgeois
F-67000 STRASBOURG

Librairie des Facultés
2-12, rue de Rome
F-67000 STRASBOURG

Le colloque à l'origine de cette publication fait suite à celui qui s'est tenu à Bamberg (Allemagne) en 1988 et précède celui de Porto (Portugal), du 10 au 12 novembre 1992.

Ces trois rencontres s'inscrivent dans le programme lancé par le Conseil de l'Europe pour revitaliser les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, afin qu'ils deviennent le premier itinéraire culturel européen. Le programme vise l'identification des anciennes voies de pèlerinage sur l'ensemble du territoire européen, la restauration du patrimoine architectural et culturel accumulé par dix siècles de mouvances vers Compostelle, dont les voies et les chemins empruntés par des pèlerins venus de tous les pays de l'Europe sont vite devenus un espace de rencontre et de connaissance mutuelle, où s'est forgée en bonne partie l'identité culturelle européenne.

Les éditions du Conseil de l'Europe

ISBN 92-871-1956-2