



# *Através do olhar do Outro*

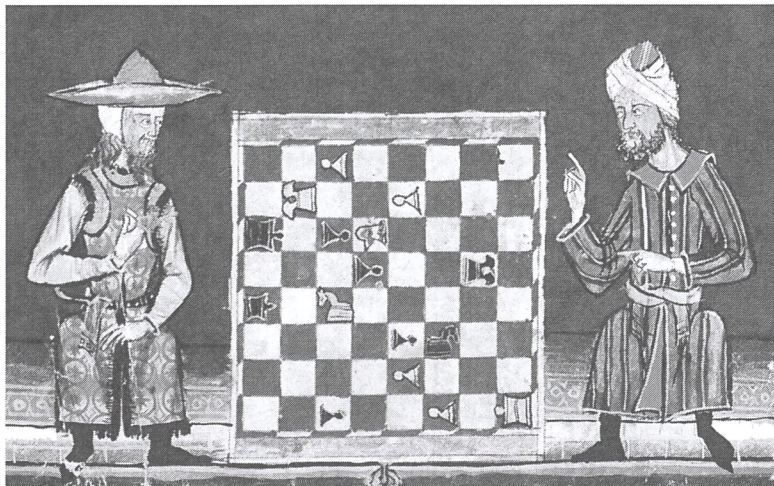
*Reflexões acerca da sociedade  
medieval europeia (séculos XII-XV)*

José Albuquerque Carreiras, Giulia Rossi Vairo  
e Kristjan Toomaspoeg (eds.)









# *Através do olhar do Outro*

*Reflexões acerca da sociedade  
medieval europeia (séculos XII-XV)*

---

# *À travers le regard de l'Autre*

*Réflexions sur la société médiévale  
européenne (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*

José Albuquerque Carreiras, Giulia Rossi Vairo  
e Kristjan Toomaspoeg (eds.)

## **FICHA TÉCNICA**

### **Título**

Através do olhar do *Outro*  
Reflexões acerca da sociedade medieval europeia  
(séculos XII-XV)

### **Editores**

#### **Coordenadores**

José Albuquerque Carreiras  
Giulia Rossi Vairo  
Kristjan Toomaspoeg

### **Data**

Julho 2018

### **Edição**

Instituto Politécnico de Tomar

### **Design**

Gabinete de Comunicação e Imagem  
Instituto Politécnico de Tomar

### **Impressão**

Europress, Lda.

### **Depósito Legal**

443688/18

### **ISBN**

978-989-8840-23-3

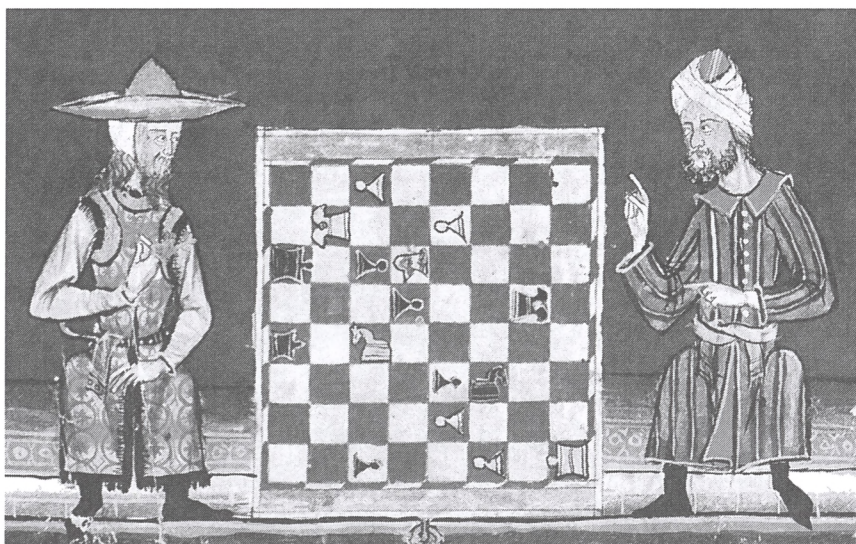
### **Tiragem**

150 exemplares

### **Apoios**

Fundação para a Ciência e Tecnologia  
Instituto de Estudos Medievais

Obra financiada pelos Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Programa Fundo de Apoio à Comunidade Científica e do Projeto Estratégico do Instituto de Estudos Medievais com a referência UID/HIS/00749/2013



## **Apoios**

Fundação para a Ciência e Tecnologia  
Instituto de Estudos Medievais

## **Colaboração**

Centro de Investigação e de Estudos em Belas Artes  
Convento de Cristo

## **Edição**

Instituto Politécnico de Tomar

TOMAR  
2018





## ÍNDICE

Apresentação	9
Présentation	11
<i>Extra Ecclesiam nulla salus?</i> Libertà e “liminarietà” della Grazia	
PIERLUIGI LIA	13
De la définition d’une “nation” juive au Moyen Âge: approche sémantique	
JULIETTE SIBON	45
Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l’Occident médiéval (XIII <sup>e</sup> – XIV <sup>e</sup> siècles)	
MAREK TAMM	57
La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all’Italia meridionale	
FULVIO DELLE DONNE	79
La place de la chevalerie comme vecteur de rapprochement interconfessionnel dans l’Orient des croisades	
PIERRE-VINCENT CLAVERIE	113
El “otro” en la cartografía bajomedieval: aportaciones desde la lectura de los mapas	
SANDRA SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ	135
L’immagine dell’Altro nella scultura medievale funeraria europea: la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo	
GIULIA ROSSI VAIRO	157

Modelos de piedade ou agentes de poder: dicotomias sobre a mulher medieval construídas através do olhar do “Outro”	
JOANA RAMÔA MELO	203
Mujeres “otras”: deslindes (medievales y contemporáneos) del homoerotismo femenino	
RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ	235
L’image de l’Autre: la notion, la perception, l’image et la réalité quotidienne de l’altérité dans le monde médiéval	
KRISTJAN TOOMASPOEG	257
Notas Biográficas	279

## APRESENTAÇÃO

O presente volume oferece a publicação das actas do colóquio internacional celebrado em Tomar, no Convento de Cristo, entre 3 e 5 de Novembro de 2016. Este encontro teve como ponto de partida uma ideia muito simples: a constatação de que, ao longo do tempo, sobretudo depois da Idade Média e especialmente na nossa época, a incompreensão das diferenças culturais e religiosas recíprocas foi e continua a ser uma fonte de mal-entendidos, conflitos e guerras. Durante as duas últimas décadas, a investigação científica tratou questões ligadas à coexistência ou, inversamente, ao conflito de civilizações na Idade Média, focalizando-se sobre a temática do Outro, entendido como o inimigo ou o antagonista.

O colóquio inseriu-se nesta corrente de estudos, propondo contudo uma abordagem diferente e mais pormenorizada. Com efeito, concentrou-se sobre um aspecto mais específico da temática, sobre a percepção do Outro, do Próximo, culturalmente estruturado sobre bases diferentes, politicamente dominante ou submetido (cristãos e muçulmanos, gregos e latinos), rebelde (heréticos) ou simplesmente vizinho (comunidade judia), pertencendo a um grupo religioso ou étnico ou a uma categoria social distinta (monge, estrangeiro, cavaleiro, viajante, etc...), num “jogo de espelhos” e de olhares cruzados.

Este encontro procurou evitar reflexões genéricas sobre temáticas como a tolerância ou a conflitualidade na Idade Média, propondo, pelo contrário, uma exploração da percepção do Outro e/ou do Diferente de si, documentada por casos concretos, algumas vezes atípicos, e acompanhada por “julgamentos”, aspirações, normas, curiosidades – que se podem expressar por exemplo em textos literários, jurídicos ou através de obras de arte – sobre o ser e sobre o comportamento das comunidades ou das pessoas observadas.

O colóquio teve uma abordagem pluridisciplinar e transversal e foi organizado sobre uma base de grandes blocos temáticos em diálogo entre eles: *Para uma definição de inclusão e exclusão do Outro; O Outro como*

*expressão de Proximidade; o Outro por antonomásia: a Mulher.* Desta maneira, vários campos de investigação, como a história medieval *tout court*, a história da arte, a história do género, a literatura, a geografia e a teologia foram reunidas num conjunto coerente.

O colóquio contou com a participação de doze especialistas provenientes de Espanha, Estónia, França, Itália e Portugal – dez textos são publicados no presente volume –, representando sectores de investigação e tradições científicas diferentes. Cada autor trabalhou sobre a sua própria temática, encontrando correspondências e confirmações nas propostas dos outros investigadores, o que acabou por criar uma comunhão de intenções, desejável mas não automática. Quer os trabalhos apresentados durante o colóquio quer as discussões que se seguiram às apresentações permitiram uma actualização do estado da investigação e o lançamento de um conjunto de ideias originais e inovadoras.

Sem nos querermos evidenciar, podemos constatar que o volume, considerado no conjunto da produção historiográfica sobre a matéria, oferece uma contribuição muito coerente e sistemática e quase inédita sobre a percepção do Outro. Isso deve-se à origem dos autores, entre os melhores especialistas dos seus domínios, mas também à vontade de examinar a temática desde as raízes, num amplo arco do tempo e num vasto espaço geográfico.

Este colóquio e o presente volume devem a sua existência ao patrocínio de uma série de instituições que ofereceram o seu apoio aos organizadores e aos quais apresentamos os nossos vivos agradecimentos: o Convento de Cristo, que disponibilizou os espaços para o colóquio, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o Instituto Politécnico de Tomar, o Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e o Centro de Investigação e Estudos em Belas Artes da Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa.

Os editores

## PRÉSENTATION

Le présent volume offre la publication des actes du colloque international tenu à Tomar, dans le Convento de Cristo, du 3 au 5 novembre 2016. Cet encounter eut comme point de départ une idée très simple: la constatation que, au cours du temps, surtout depuis le Moyen Âge et spécialement à notre époque, l'incompréhension des différences culturelles et religieuses réciproques a été et continue à être la source de malentendus, conflits et guerres. Durant les dernières deux décennies, la recherche scientifique a traité des questions liées à la coexistence ou, au contraire, au conflit de civilisations au Moyen Âge, en se focalisant sur la thématique de l'Autre, entendu comme l'ennemi ou l'antagoniste.

Le colloque s'est inséré dans ce courant d'études, en proposant toutefois une approche différente et plus détaillée. En effet, il s'est concentré sur un aspect plus spécifique de la thématique, ou bien sur la perception de l'Autre, du Prochain, culturellement structuré sur des bases différentes, politiquement dominant ou soumis (chrétiens et musulmans, grecs et latins), rebelle (hérétiques) ou simplement voisin (communauté juive), appartenant à un groupe religieux ou ethnique ou à une catégorie sociale diverse (moine, étranger, chevalier, voyageur etc.), dans un "jeu de miroirs" et des regards croisés.

Cet encounter a cherché d'éviter des réflexions génériques sur des thématiques comme la tolérance ou la conflictualité au Moyen Âge, en proposant, au contraire, une exploration de la perception de l'Autre et/ou du Différent de soi, documentée par des cas concrets, quelquefois atypiques, et accompagnée par des "jugements", aspirations, normes, curiosités - qui peuvent être exprimés par exemple dans des textes littéraires, juridiques ou à travers les œuvres d'art - sur l'être et sur le comportement des communautés ou des personnes observées.

Le colloque eut une approche pluridisciplinaire et transversale et était organisé sur la base de grands blocs thématiques en dialogue entre eux: *Pour une définition de l'inclusion et de l'exclusion de l'Autre; L'Autre*

*comme expression de Proximité; L'Autre par antonomase: la Femme.* De cette manière, plusieurs champs de recherche, comme l'histoire médiévale tout court, l'histoire de l'art, l'histoire du genre, la littérature, la géographie et la théologie ont été réunis dans un ensemble cohérent.

Le colloque a vu la participation de douze spécialistes provenant d'Espagne, Estonie, France, Italie et Portugal – dix textes sont publiés dans le présent volume –, représentant des secteurs de recherche et des traditions scientifiques différentes. Chaque auteur a travaillé sur une propre thématique, en trouvant des correspondances et des confirmations dans les propositions des autres chercheurs, ce qui a fini par créer une communion d'intentions, souhaitable mais pas automatique. Aussi bien les travaux présentés durant le colloque que les discussions ayant suivi les présentations ont permis un ajournement de l'état de recherche et le lancement d'une série d'idées originales et innovatrices.

Sans vouloir se vanter, on peut constater que le volume, placé dans l'ensemble de la production historiographique sur le sujet, offre un aperçu très cohérent et systématique et quasiment inédit sur la perception de l'Autre. Cela est dû à l'adresse des auteurs, parmi les meilleurs spécialistes de leurs domaines, mais aussi à la volonté d'examiner la thématique depuis ses racines, dans un ample arc du temps et dans un espace géographique vaste.

Ce colloque et le présent volume doivent leur existence au soutien d'une série d'institutions qui ont offert leur soutien aux organisateurs et dont on adresse nos vives remerciements: ainsi le Convento de Cristo, qui a offert les lieux pour le colloque, la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, l'Instituto Politécnico de Tomar, l'Instituto de Estudos Medievais de la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de l'Universidade Nova de Lisboa et le Centro de Investigação e Estudos em Belas Artes de la Faculdade de Belas Artes de l'Universidade de Lisboa.

Les éditeurs

## *Extra Ecclesiam nulla salus?* Libertà e “liminarietà” della Grazia

PIERLUIGI LIA

L'individuazione dell'altro, dell'estraneo, dello straniero, del nemico, è istanza antropologica originaria che presiede all'identificazione e alla salvaguardia di sé. Al di là delle determinazioni individuali, ogni società ha definito forme proprie di identificazione, suscettibili di continue modificazioni a seconda dei tempi e dei propri equilibri interni<sup>1</sup>. Il tema è noto e non chiede di essere richiamato qui nemmeno per sommi capi.

L'interesse del colloquio spazia temerariamente sul tema dell'alterità nel Medioevo occidentale. Orizzonte amplissimo su cui mi interrogherò da teologo, per provare a evidenziare il profilo dell'alterità caratteristico dell'antropologia cristiana.

La visione antropologica cristiana ha profondamente segnato il Medioevo, tuttavia, proprio il Vangelo attesta un'opposizione radicale tra pensiero di Dio e pensiero degli uomini che culmina nel mistero della croce di Cristo (cfr. *Mc* 8,33). Opposizione destinata a segnare l'intera storia

---

<sup>1</sup> BIANCO, Alessia (org.), *Otherness / Alterità*, Aracne, Roma, 2012, p. 29. Come cercherò di fare emergere, diversamente da quanto suggerisce Carmelina Urso nel suo pregevole studio «Gli stranieri nell'alto Medioevo», *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, 10, 2011, pp. 27-57, ritengo che, per quanto rilevante, il criterio etnico non sia motivo determinate. BORST, Arno, *Barbari, eretici, artisti nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 15-28, 126-154; DEPREUX, Philippe, «Princes, princesses et nobles étrangers à la cour des rois mérovingiens et carolingiens: alliés, hôtes ou otages?», in *L'étranger au moyen âge*, XXX<sup>e</sup> Congrès de la S.H.M.E.S. (Göttingen, juin 1999), Paris 2000, pp. 133-154; GEARY, Patrik J., «Etnic identity as a institutional construct in the early Middle Ages», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 113, 1983, pp. 15-26. *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, LVIII, Spoleto, 2011; GANSHOF, François Louis, «L'étranger dans la monarchie franque», in *Recueils de la société J. Bodin*, X, vol. 2: *L'étranger*, Bruxelles, 1958, pp. 5-36; ripreso criticamente da LE JAN, Régine, «Remarques sur l'étranger au haut Moyen Âge», in Jean-Pierre JESSENNE (org.), *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, Université Charles de Gaulle-Lille III, Villeneuve d'Ascq, 1996, pp. 23-32.

fino al suo compimento escatologico. Se questo è vero, per abbondanti che siano le tracce della visione evangelica nella storia e per quanto forte sia la spinta dell'antropologia cristiana a favore di una trasformazione del più spontaneo immaginario antropologico, possiamo da subito mettere in conto che la sua affermazione non solo non sia pacifica, ma non sia neanche preponderante. Proverò a evidenziare come il Medioevo conosca una determinante, irrisolta tensione tra una visione dell'altro caratterizzata da diffidenza, opposizione, esclusione, e una difficile, minoritaria, ma pervicace visione cristiana per la quale il mondo intero è teatro dell'opera salvifica di Dio che riconcilia tutti gli uomini.

In relazione poi al taglio specifico con cui il convegno considera la presenza dell'altro, cioè lo sguardo, dico subito che, per quello che io capisco, il Medioevo cristiano non è interessato allo sguardo che altri rivolge dall'esterno verso la cristianità. Di questo proverò a suggerire i motivi e le implicazioni. Cercherò però anche di mostrare come, lì dove la visione cristiana è riuscita a scalzare o relativizzare la visione comune, si è potuto conoscere all'interno della semiosfera<sup>2</sup> della *Christianitas* medievale uno "sguardo altro" sull'uomo e sulla storia, estremamente rilevante per la speranza di bene.

Nella realtà della storia gli elementi oppositivi sono certamente quelli che occupano un posto quantitativamente preponderante e che implacabilmente permeano le reazioni e seducono le istituzioni. Tuttavia, e questa è la tesi, nella trama delle dinamiche sociali e nel tessuto intellettuale della *Christianitas* medievale, quindi in moltissimi individui di ogni classe e

---

<sup>2</sup> Il neologismo è dovuto notoriamente a Jurij M. LOTMAN, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Padova, 1985. Mi sembra particolarmente utile anche nel nostro caso, in quanto individua un intero universo semantico rispetto al quale l'estraneità è totalmente indecifrabile e priva di reali agganci d'interesse. Mentre tutto ciò che può essere fatto oggetto di attenzione e comunicazione, quindi di decifrazione, è già entrato a farne parte. Questo vale anche e a *fortiori* per Dio, l'Altro per eccellenza, che, nel caso del cristianesimo, innanzitutto ha preso posto irrettabilmente tra gli uomini e si è legato al suo popolo, ma ha anche determinato la struttura semantica, grammaticale e sintattica della semiosfera cristiana e del suo strutturale rapporto con l'alterità.



formazione, permane vivo e operante il senso dell'urgenza di una condizione della vita tra gli uomini improntato dalla rivelazione del Dio cristiano.

### ***I. La tensione prodotta dalla rivelazione cristiana***

L'antropologia determinata dalla rivelazione cristiana scombina strutturalmente tutte le coordinate spontanee di relazione all'alterità e quindi i canoni dell'identificazione e della salvaguardia di sé<sup>3</sup>. Il Medioevo, da questo punto di vista, può essere letto come la storia di una tensione mai risolta tra la percezione spontanea dell'opposizione all'altro, con il suo valore ad un tempo identificativo e difensivo, e la rivelazione biblico-evangelica con l'antropologia che questa comporta. Per questa ogni uomo deve essere riguardato a partire dallo sguardo di Dio, l'Altro per eccellenza, che però ha preso casa tra gli uomini e s'identifica con ogni uomo, a partire dai più deboli e diseredati, dai sofferenti, dagli stranieri e dai pellegrini. Le pericopi evangeliche che parlano del giudizio finale sono emblematiche e la tradizione delle opere di misericordia le ha tradotte in indirizzo etico determinate.

Individuo innanzitutto in modo estremamente sintetico il nocciolo della rivoluzione cristiana a proposito dei criteri a) di individuazione, quindi b) di salvaguardia e c) di conservazione.

a) Paolo è preciso<sup>4</sup>: non c'è più giudeo né greco, schiavo né libero, uomo né donna, ma tutti voi siete uno in Cristo (*Gal 3,26-28*). Ecco sovvertiti

---

<sup>3</sup> La rivelazione cristiana, a sua volta, è significativamente debitrice della tradizione biblica che assume e sviluppa. Secondo la Bibbia fin dal giardino dell'Eden la condizione umana si è profondamente perversita e Dio da allora opera incessantemente al suo riscatto giungendo a prendere carne tra gli uomini. Non possiamo analizzare qui la visione dell'altro nella Bibbia, ma rimando almeno a due sintetici lavori: STEFANI, Piero, *La radice biblica. La Bibbia e i suoi influssi sulla cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano, 2003 e Commissione di dialogo ebraico-cattolico romana, *L'immagine dell'altro*, s.l., s.d.

<sup>4</sup> Ancora oggi è interessante la panoramica che Ernst TROELTSCH ha disegnato quanto alla rilevanza del pensiero paolino per la definizione della *societas* cristiana: TROELTSCH, Ernst, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1941, pp. 75-107.

i criteri consueti d'identificazione. L'identità di ciascuno si definisce positivamente in virtù di una collocazione all'interno del corpo cristiano che fa capo a Cristo e con questi a Dio. In questo corpo ogni dotazione personale, quindi ogni differenza, serve l'utilità comune (cfr. *1Cor* 12,7).

b) Ecco che il criterio di salvaguardia è scalzato. Gesù è esplicito, proponendo l'amore per il nemico, la disponibilità a porgere l'altra guancia o a dare la tunica a chi chiede il mantello. L'intuizione profonda è che il nemico da combattere per la propria salvezza sia interiore e che la guerra sia una *metanoia* (cfr. *Rm* 7,9).

c) Il principio di conservazione, come *ratio* profonda dell'opposizione che ha fatto della legittima difesa un assioma indiscutibile, viene delegittimato dall'affermazione della necessità di dare la propria vita per l'altro, incondizionatamente. Questo non a motivo di un disinteresse per la vita, ma a motivo di una diversa comprensione della vita e dell'identità corporea stessa nel suo complesso equilibrio tra carne e spirito. Anche a questo livello l'evidenza dell'opposizione tradizionale all'altro viene radicalmente sconvolta.

I tre aspetti che ho sinteticamente rilevato non fanno che declinare la verità di Dio e dell'uomo che Gesù ha inteso rivelare. Dio è relazione d'amore *en arkè*, crea il mondo nell'effusività del suo amore e lo compie nell'uomo creato a sua immagine e somiglianza, dunque, ontologicamente qualificato da relazionalità amante. Il concetto stesso di alterità è radicalmente ricompreso a partire dalle relazioni intradivine e dal rapporto tra Dio e l'uomo. L'altro è questione originaria del cuore di Dio e quando l'altro, l'uomo, è stravolto dal peccato, le viscere di misericordia (cfr. *Lc* 1,78) muovono Dio a cercarlo instancabilmente per riscattarlo e salvarlo.

Questa visione è inevitabilmente in contrasto con il comune vissuto antropologico. Il Vangelo è preciso al riguardo: il pensiero di Dio si contrappone a quello degli uomini (cfr. *Mc* 8,33). Tutti. Ecco perché il confine dello scontro è interiore all'uomo, mentre ogni confine esteriore è delegittimato. Ma ecco anche perché la forza di attrazione delle istanze spontanee nell'uomo è antropologicamente preponderante e la storia del

cristianesimo   storia della tensione tra due antropologie inconciliabili. L'aspetto pi  significativo da studiare di questa storia   esattamente l'emergere di ci  che contraddice o critica la spontanea propensione alla contrapposizione all'altro, alla stigmatizzazione del diverso, alla lotta contro il nemico<sup>5</sup>. L  si riconosce il carattere proprio della coscienza cristiana che, ancorch  minoritaria, costituisce una provocazione pressante alla coscienza comune, che pur movendosi in direzione contraria, si trova insistentemente a fare i conti con questa<sup>6</sup>. In questo senso, a livello di analisi storica   poco interessante continuare a sottolineare le varie pratiche ostracizzanti che hanno segnato i dieci secoli del Medioevo. Queste sono "naturali"; molto pi  interessante   scorgere come la fede evangelica ha interagito con le istanze maggioritarie o smascherandone la malignit  o costringendo ad elaborare teorie di compromesso che, se nulla tolgono alle nefandezze compiute, molto ci dicono sulle dinamiche del pensiero, della ricerca della verit  e della giustizia, sui meccanismi di ridefinizione delle relazioni sociali e di qualificazione culturale della coscienza morale ispirate dal Vangelo.

---

<sup>5</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 32 III, 29, CCL 38, 272-273.

<sup>6</sup> Cos , tra infinite contraddizioni, la cultura occidentale, viene in certo modo plasmata dal cristianesimo. Si pensi alla rilevanza della diffusione del concetto di persona e poi dell'ospitalit  monastica, degli ospizi, degli Hôtel-Dieu e del pellegrinaggio. La geografia e la sociologia dell'Europa medievale sono profondamente segnati da un immaginario improntato dall'antropologia evangelica che riconosce nello straniero, nel povero e nel malato Cristo stesso che chiede di essere accolto e accudito. Tra la sconfinata letteratura ricordiamo GUGLIELMI, Nilda, *Il medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalit  nei secoli XI-XIV*, Citt  Nuova, Roma, 2001; OHLER, Norbert, *I viaggi nel Medio Evo*, Garzanti, Milano, 1988; MAZZI, Maria Serena, «Gli inutili: miserabili e vagabondi», in EAD., *Vita materiale e ceti subalterni nel Medioevo*, Ed. dell'Orso, Alessandria, 1991, pp. 275-296; EAD., *Oltre l'orizzonte. In viaggio nel Medioevo*, Gribaudo, Torino, 1997; DE NICOL , Maria Lucia, *Homo viator. Alberghi, osterie, luoghi di strada dal Trecento al Cinquecento*, S.I., s.n., Fano 1997; Sergio GENSINI (org.), *Viaggiare nel Medioevo*, Pacini, San Miniato (Pisa), 2000; MAZZI, Maria Serena, «I viaggi dei poveri e degli emarginati», *Ibidem*, pp. 317-338. Sugli ospedali segnalo il bello studio di S CULA, Didier, «L'h pital médiéval, un lieu sacr ? Approche iconologique d'un monument embl matique: l'Hôtel-Dieu de Beaune», in VOYER, Cécile, SPARHUBERT,  ric (orgs.), *L'image médiévale: fonctions dans l'espace sacr  et structuration de l'espace culturel*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 93-125.

## II. *Extra Ecclesiam nulla salus*

Suggerisco di andare a considerare questa tensione nella vicenda della formula *Extra Ecclesiam nulla salus*, che in modo paradigmatico, raccoglie il tema della salvezza cristiana, il senso dell'esclusione e della perdizione, l'identità della Chiesa e l'immagine del confine. Formula tutt'altro che perspicua, malgrado l'apparenza, tanto da assumere nei secoli significati anche radicalmente contrastanti. Raccolgo sinteticamente qualche emergenza dalla storia, per dare evidenza alla tensione che ho indicato all'interno della *Christianitas* medievale<sup>7</sup>.

La formula fa la sua comparsa nel III secolo per dire l'universale volontà salvifica di Dio. Il riferimento primo è Noè, salvato da Dio, che non può rassegnarsi all'annientamento degli uomini causato dal peccato<sup>8</sup>. Noè non appartiene a un popolo eletto, ma per la sua giustizia diviene causa di salvezza del genere umano. L'arca è immagine efficace di quest'evento salvifico e, solo per contrasto, segna il confine della perdizione. In questa ripresa della figura veterotestamentaria da parte dei Padri, riconosciamo la limpida attestazione della fede in Gesù unico, universale mediatore della salvezza di Dio per gli uomini: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (*At* 4,12). In riferimento a questo si devono decifrare tutte le affermazioni che fanno della fede lo strumento per attingere alla salvezza offerta a tutti.

La prospettiva non si presta a fraintendimenti e si presenta necessariamente come una buona notizia: un Evangelo. Né ci sarebbe stata necessità di fraintenderla fin tanto che fosse stata recepita da ciascuno a

---

<sup>7</sup> Per lo studio analitico della formula rimando all'ottimo lavoro di SESBOÛÉ, Bernard, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, San Paolo, Cinisello B, 2009. Segnalo anche: CANOBBIO, Giacomo, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia, 2009.

<sup>8</sup> I riferimenti patristici sono innumerevoli. Se ne può considerare una rassegna in: DULAEY, Martine, *Des forêts de symboles. L'initiation chrétienne et la Bible*, Librairie générale française, Paris, 2001, pp. 191-212.

partire dalla consapevolezza della propria necessità di salvezza e della medesima necessità che, in infiniti modi, accomuna tutti gli uomini. Del resto, come ribadisce Pietro: «Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto» (At 10,34-35). Dunque: la salvezza di Dio è universalmente offerta nella persona del Figlio e per l'accesso a questa salvezza non ci sono preclusioni antropologicamente rilevanti. L'appartenenza al popolo cristiano non è discriminante a priori. Al contrario, al popolo dei salvati appartiene chiunque pratica la giustizia e ha timore di Dio<sup>9</sup>.

Il problema si pone non appena la questione della salvezza si istituzionalizza: l'arca viene ad identificare l'istituzione ecclesiastica e la determinazione della fede è legata a protocolli di adesione istituzionale. È il pensiero degli uomini che torna a farsi valere a dispetto del Vangelo e usando fraudolentemente il Vangelo. Lì immediatamente si fa strada la preoccupazione dell'identità da parte del soggetto istituzionale e, in esso, di chi vi appartiene. Il confine dell'arca comincia a diventare rilevante per tracciare la differenza dagli altri per la definizione del soggetto istituzionale e a tutto vantaggio dell'esclusività delle sue prerogative. I protocolli di appartenenza istituzionalizzati possono naturalmente variare in continuazione: sarà il battesimo oppure l'obbedienza al pontefice romano, ma costituiranno un requisito ineludibile dell'identificazione dell'istituzione medesima e della sua relazione con ogni altro soggetto. Le differenze tra questi protocolli non sono che variazioni interne allo schema antropologico oppositivo. Il processo di irrigidimento istituzionale è progressivo e discontinuo, ma ogni passo compiuto viene a qualificare l'istituzione che patisce di ogni obiezione come attentato alla propria l'identità. Si pensi emblematicamente alla Riforma gregoriana, alla bolla *Unam Sanctam*<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> In *Mc* 16,16 è la fede la condizione della salvezza e non l'adesione formale alla Chiesa sancita dal battesimo, che, semmai, ne è una conseguenza. I passi analoghi lo confermano: *Lc* 8,12; *Gv* 1,12-13; 3,15-16.18.36; 5,24; 6,29.35.40; 7,37-38; 11,25-26; 12,46; 20,31; *At* 10,43; 13,39.46; 16,30-32; *Rm* 3,6; 4,24; 10,9-14; *2Tes* 1,8; 2,12; *Eb* 10,38-39; *1Pt* 1,21; 3,21; *IGv* 5,10-13.

<sup>10</sup> Bonifacio VIII, 18 novembre 1302; DENZINGER, Heinrich, SCHÖNMETZER, Adolf, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Roma, 1976.

alla definizione ottocentesca dell'infallibilità pontificia<sup>11</sup>. Ma quello che mi importa sottolineare è che l'irrigidimento è determinato dal modello antropologico oppositivo che spontaneamente muove il processo di identificazione e che nelle istituzioni ha più facile gioco. Rispetto a questo le istanze evangeliche combattono ad armi impari, tanto più se l'istituzione tende ad identificarsi con la salvezza evangelica stessa. Il sano rigore che i Padri chiedevano per ottenere la salvezza, rigore coerente con la sua rilevanza esistenziale e l'implicazione della libertà nell'adesione a Cristo, si tramuta impercettibilmente nell'individuazione di requisiti istituzionali complementari ad una giuridicizzazione della salvezza medesima.

Nel Sinodo di Quierzy dell'853 è nitida la resistenza alla radicalizzazione della tesi della doppia predestinazione:

*Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (1Tim 2,4), licet non omnes salventur. [...] Christus Jesus D. N., sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis eius mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem at pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur (Gal 5,6)*<sup>12</sup>.

Ma il processo di identificazione della Chiesa nella Sede Apostolica romana, con la complementare focalizzazione della fede che salva nell'obbedienza al Papa, è già rigorosamente definito nel *Dictatus Papae* di Gregorio VII (1078):

*Catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae*<sup>13</sup>. Bonifacio VIII notoriamente così radicalizza la formula: *Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam*

---

<sup>11</sup> Conc. Ecum. Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, 18 luglio 1870, Denz. Sch., 3050-3075.

<sup>12</sup> Denz. Sch., 623-624.

<sup>13</sup> Proposizione XXVI.

*nec salus est, nec remissio peccatorum, [...] Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis*<sup>14</sup>.

Come è noto, l’irrigidimento dell’*Unam Sanctam* corrisponde al *climax* dello scontro istituzionale del pontificato di Bonifacio VIII e, nel quadro di questo irrigidimento, la formula *extra Ecclesiam* diviene una sorta di emblema dogmatico dell’*auctoritas* rivendicata dalla chiesa romana. Come tale sarà chiamata a giustificare, quale evidenza indiscutibile, gli interventi contro gli eretici e gli scismatici. La salvezza, paradossalmente, da Evangelo di Dio per l’uomo si è trasformata in arma di coazione. Rispetto a questo profilo dogmatico le resistenze evangeliche possono essere individuate solo grazie ad un attento esame critico dei testi e a un articolato lavoro ermeneutico. Sesboué lo ha esaurientemente mostrato a proposito del concilio di Firenze<sup>15</sup> che, al confine del Medioevo, afferma:

*Firmiter credit, profitetur et praedicat, “nullos extra catholicam Ecclesiam existentes (intra cath. e. non exs.), non solum paganos”, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, “qui paratus est diabolo et angelis eius”(Mt 25, 41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et ieiunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturiant. “Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit”*<sup>16</sup>.

Proprio la necessità di questo lavoro ermeneutico che deve sempre più laboriosamente scavare oltre l’apparente perspicuità del dettato testuale e l’invasività lapidaria delle formule, attesta significativamente l’inestricabile

---

<sup>14</sup> *Denz. Sch.*, 870-875.

<sup>15</sup> Cfr. SESBOUÉ, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza*, cit., pp. 73-88.

<sup>16</sup> *Denz. Sch.*, 1351.

tensione che qualifica la *Christianitas* medievale, ma anche la mitezza evangelica a fronte del peso istituzionale.

Per quanto attiene direttamente al nostro tema faccio qui una sottolineatura che mi sembra rilevante: come accennato e come avrò modo di mostrare ancora, la *Christianitas* medievale non poteva coltivare nessun interesse e nessuna attenzione per la parola o per il giudizio dei non credenti. Tuttavia una volta stabilita l'universale volontà di salvezza di Dio in Cristo e riconosciuta la fede come intenzione corrispondente da parte dell'uomo, l'articolazione del sapere della fede come pure della comunione cristiana potevano presentare infinite sfumature e punti di vista. Il popolo di Dio, depositario della retta fede nella sua interezza e complessità, poteva recepire, approfondire e sviluppare innumerevoli sollecitazioni. Si pensi alla varietà liturgica, alle prospettive politiche e sociali, ai richiami al cristianesimo primitivo o alle prospettive imperiali, si pensi all'ascetismo anacoretico e al monachesimo. L'irrigidimento giuridico rende l'istituzione sempre più sorda e ostile a tutto quanto non si presenta immediatamente nella forma della sottomissione e quindi dell'iscrizione nel proprio ordine. Se la salvezza diviene un arma e non più una grazia e se l'obbedienza della fede diviene obbedienza alla *potestas* ecclesiastica, lo spazio per un confronto fecondo si riduce e viene relegato ai margini dell'istituzione medesima, che diviene sempre meno ricettiva rispetto ai segnali che da lì provengono. Lo sguardo dai margini diviene sempre più sospetto e la condanna all'esteriorizzazione assomiglia sempre più ad una condanna all'Inferno anticipato che priva di ogni diritto di parola e di ogni diritto civile.

### ***III. Censura istituzionale e confine interno alla Chiesa***

In realtà questo processo di “estraneazione” che priva di rilievo lo sguardo dell'altro è ancora più radicale, in quanto viene a tracciare progressivamente un confine interno alla *Christianitas* medesima che priva ampie masse del diritto di parola e di giudizio. Si tratta del confine tra il clero e i laici. Emblematico è il caso della Pataria milanese, dove il laicato



  portatore delle istanze evangeliche a fronte dell'istituzione ecclesiastica<sup>17</sup>. Questa, da principio solidale con quelle istanze che promuove e armonizza nel programma di riforma che la coinvolge, giunge poi ad una sostanziale marginalizzazione dell'attore laico. La riforma gregoriana infatti, come   noto, ha due anime: da un lato promuove una qualificazione evangelica della *Ecclesia* con particolare attenzione al ministero ecclesiastico, dall'altra si prefigge di dare un pi  preciso assetto alle istituzioni gerarchiche, organicamente ricondotte a un papato avviato verso la sua potente fisionomia monarchica. Sul primo versante alimenta radicalismi sul piano delle idee religiose e delle esperienze evangeliche. Ma nell'ottica del secondo versante, il movimento riformatore evangelico, ampiamente diffuso nel laicato, si rivela difficile da governare centralmente in modo subordinato alla costruzione istituzionale. L'istituzione ecclesiastica si qualifica facendo leva sulla contrapposizione che si polarizza su clero e che si risolve in una progressiva marginalizzazione del polo laicale. Il contrasto, a seconda dei casi, pu  giungere fino all'estromissione dal *corpus* ecclesiale nella forma della censura per eresia. Le istanze espresse dalla parte esclusa, divengono per ci  stesso sospette, malgrado si appellino espressamente al Vangelo, e l'istituzione diviene sorda a loro riguardo. Il soggetto laicale implicato cessa di essere soggetto significativo del *corpus* ecclesiale, a favore di una pratica identificazione della Chiesa col *corpus* clericale, ai margini del quale sta un laicato anonimo e indifferenziato che, non avendo voce in capitolo sulle questioni inerenti alla religione e alla fede<sup>18</sup>, non ha nessuna parola rilevante all'interno della *Christianitas*.

<sup>17</sup> VIOLANTE, Cinzio, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. Vol. 11. Istituto storico italiano per il Medio Evo, Spoleto, 1955; ID., *La Pataria e la "militia Dei" nelle fonti e nella realt *, Vita e Pensiero, Milano, 1992; SPINELLI, Giovanni, *Il sacerdozio ministeriale nella predicazione della Pataria milanese*, s.n., Roma, 1975; GOLINELLI, Paolo, *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Jaca Book, Milano, 1998; LEYSER, Karl, «Am Vorabend der ersten europ ischen Revolution», *Historische Zeitschrift*, 1993, pp. 1-28.

<sup>18</sup> GREGORIO IX nella bolla di scomunica di tutti gli eretici, Catari, Patarini, Poveri di Lione, Arnaldisti, del 25 giugno del 1231 afferma: *Firmiter inhibemus ne cuique laice persone liceat publice vel privatim de fide catholica disputare; qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur*; da P. FREDERIQUE, Paul, *Corpus documentorum Inquisitionis Haereticae pravitatis Neederlandicae*, vol. I, 1025-1520, p. 78.

Il modello di vita cristiana coerente con il proprio fondamento evangelico, consapevole della propria identità teologica, responsabile ed esperibile da tutti a prescindere da qualunque *status* o *ordo* preme per una forma di chiesa corrispondente<sup>19</sup>. La cultura ecclesiastica, clericale e gerarchica, fa leva sull'appropriazione esclusiva al *genus clericorum* di tutto quanto riguarda la salvezza delle anime e il rapporto degli uomini col divino e col sacro<sup>20</sup>. La “lotta per le investiture” di fatto era stata guidata da valori biblici e di risveglio evangelico, e facendo leva su questi si era configurata come lotta per la *libertas ecclesiae*. Ma nel XII secolo le pressioni della base sull'istituzione a favore della qualità di vita del clero, spinte fino alla violenza fisica e al disconoscimento del valore dei sacramenti celebrati da ministri indegni, forzano l'equilibrio istituzionale. Tanto più in quanto intervengono nel merito dell'efficacia sacramentale e mettono in questione l'intera architettura del sistema ecclesiastico. La struttura gerarchica è direttamente implicata nel giudizio sul clero quasi fosse sottoposta alla giurisdizione dei laici. Ecco la reazione e la condanna di eresia, eresia di disobbedienza. L'istituzione ecclesiastica riattiva dunque l'antico discorso antiereticale e ideologizza gli eretici su un piano marcatamente simbolico, quali minaccia per l'ordinamento salvifico e dunque per la convivenza collettiva della *Christianitas*. In questo modo il potere ierocratico si staglia in tutta la sua eminenza sociale e politica. Contro questa visione politica si levano solo scarse voci, immediatamente represses, tra le quali, altissima, quella di Arnaldo da Brescia.

---

<sup>19</sup> Cfr. MERLO, Grado Giovanni, *Eretici del Medioevo. Temi e paradossi di storia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 13-16.

<sup>20</sup> Un interessante contributo di Jérôme Baschet evidenzia come questa evoluzione del rapporto tra chierici e laici – tra universo sacro e profano – che porta all'interno del *corpus* ecclesiale il confine che prima separava interno ed esterno, si traduce chiaramente nell'evoluzione delle architetture e del lessico decorativo delle chiese. La partizione interna diviene rilevantissima proprio a seguito della riforma gregoriana. Tuttavia, anche a questo livello, riusciamo a leggere le tracce della tensione che rivela le due istanze opposte che si misurano all'interno dell'architettura ecclesiale plasmandone l'immaginario. Cfr. BASCHET, Jérôme, «L'image et son lieu: quelques remarques générales», in VOYER, SPARHUBERT (orgs.), *L'image médiévale: fonction dans l'espace sacré*, cit., pp.179-204.

A questo proposito, Merlo giustamente sottolinea come si sia giunti all'equiparazione giuridica e ideologica dell'eresia al *crimen lesae maiestatis*, con obiettiva confusione di piani<sup>21</sup>. Equiparazione resa possibile dal fatto che il *regimen christianum* unificava nel suo potere un ordinamento sociale e le finalità soteriologiche cristiane, come ragione e fine dell'ordinamento medesimo. Ne viene uno scontro necessariamente totale, mortale, ma anche insuperabilmente impari: l'intero *corpus* della *christianitas* è chiamato a raccolta contro gli antagonisti della *potestas* ecclesiastica per la propria autodifesa che fa tutt'uno con la salvezza eterna. Il prezzo è la radicalizzazione del confine interno e la introiezione entro il confine della Chiesa della censura di ogni parola rilevante in ordine alla fede, alla salvezza e, quindi, a tutto quanto concorre a determinare l'identità sociale di questo *corpus* stesso. Da Gregorio VII la Chiesa romana si impone come unica detentrica della *recta fides*, dell'ortodossia teologica ed ecclesiologica, assicurando a questa *auctoritas* la più ampia portata sociale e politica. L'obbedienza al vescovo di Roma diviene criterio inappellabile per la salvezza<sup>22</sup>. Siamo passati da una visione in cui il confronto era tra il mondo e Dio, in cui "l'altro" era Dio stesso che varca i confini del mondo degli uomini e si incarna per la salvezza di tutti, a una visione in cui il Papa è sempre più strettamente associato a Cristo, ma in una marcata presa di distanza dal mondo degli uomini grazie alla definizione di una sequenza di confini sempre più stretti. Confini che segnano gradi di distanza dal centro della salvezza e che si traducono, almeno nell'immaginario, in gradi di esclusione. La censura rispetto a ogni sguardo esterno, non solo alla *Christianitas*, ma al *genus clericorum* e, ultimamente, al Papa stesso inquadrato in questa visione istituzionale, diviene quasi ossessiva. Ben si comprende il sospetto e l'avversione inquisitoria nei confronti dei poveri predicatori itineranti che violano le regole e i confini dell'ordinamento ecclesiastico, quindi sociale. In questo senso si può accogliere la tesi di

---

<sup>21</sup> Cfr. MERLO, *Eretici del Medioevo*, cit., p. 94.

<sup>22</sup> Anche TOMMASO è preciso nell'affermare eretica ogni deviazione rispetto all'autorità magistrale che fa capo al Pontefice: *si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Summa Theologiae*, II - IIae, q. 11, a. 2.

Paolini secondo cui lo scontro fra Chiesa ed eretici non fu per sua natura né propagandistico, né strumentale, ma fu impatto tra valori divergenti o contrapposti, a livello religioso, ecclesiologico, ma anche culturale e sociale<sup>23</sup>. Però, il livello del contrasto che io cerco di evidenziare qui, è il più radicale: riguarda la tensione interna alla Chiesa tra quello che il Vangelo chiama il pensiero di Dio e il pensiero degli uomini. Questa tensione rende l'istituzione sostanzialmente inabile all'ascolto d'altri e la radicalizzazione interdice l'ascolto quasi dogmaticamente. L'istituzione ecclesiastica sembra sempre più incapace di capire le istanze che sorgono spontaneamente dal popolo cristiano che dovrebbe servire e di cui finisce con l'essere estranea. In certo modo è come se allo Spirito di Dio fosse interdotta la possibilità di agire liberamente nel suo popolo e l'istituzione ne avesse di diritto il monopolio esclusivo.

#### ***IV. L'immaginario della crudelitas***

Proviamo ora a precisare meglio il senso dell'irrelevanza del giudizio e della parola stessa di coloro che stavano ai confini del *corpus* ecclesiale e oltre questi, in relazione all'immaginario condiviso nei secoli che stiamo considerando. A riguardo mi sembra particolarmente illuminante il concetto di *crudelitas*, anche perché ci offre strumenti utili per comprendere il ruolo delle immagini bestiali e delle razze mitologiche che, non per caso, possiamo riconoscere in elementi architettonici liminari come capitelli, barbacani e portali<sup>24</sup>. Paolo afferma:

---

<sup>23</sup> Cfr. PAOLINI, Lorenzo, *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel Medioevo*, BUP, Bologna, 2013, p. 38. Rimando anche alle belle pagine di ZUMTHOR, Paul, *La lettera e la voce. Sulla "letteratura" medievale*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 101-108 e con lui, all'opera di Etienne Delaruelle che forse per primo qualificò le eresie come «religione popolare» in contrasto con la religione dei chierici.

<sup>24</sup> Faccio senz'altro riferimento all'analisi competente di TODESCHINI, Giacomo, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2007, cap. I., pp. 15-78. Più diffusamente a proposito dell'immaginario condiviso si può vedere: STRICKLAND HIGGS, Debra, *Saracens, demons, and Jews: making monsters in medieval art*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

*Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia: et ipse a nemine iudicatur. Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum? nos autem sensum Christi habemus. (1Cor 2,14-16).*

Pier Lombardo, commentando Paolo, considera la resistenza della parte animale dell'uomo a comprendere le cose dello Spirito di Dio e scrive:

*Si autem non possunt cognoscere sensum Domini, ergo nec nostrum, quia nos qui jam ultra homines sumus, unus spiritus cum Deo, habemus sensum Christi, fide certa tenentes ea quæ Christi sunt<sup>25</sup>.*

Nella tradizione latina<sup>26</sup> *crudelitas* stigmatizzava la natura ferina di uomini che, in vario modo, mostravano disprezzo per il bene comune e per la reputazione pubblica, ed erano per ciò stesso giuridicamente inaffidabili. Il passaggio in ambito cristiano è abbastanza immediato: la *crudelitas* viene a riguardare il disprezzo per l'ordine della Chiesa e per i suoi pastori. Ma in forza di una progressiva stratificazione di temi, anche la resistenza pervicace alla conversione, l'incapacità di riconoscere la verità della rivelazione di Dio e l'ordine cristiano della società e del mondo, sono riconosciute come indice di *crudelitas*, che diviene sinonimo di mancanza

---

<sup>25</sup> PETRUS LOMBARDUS, 191, *Collectanea in Omnes Divi Pauli Apostoli Epistolas, Pars I, In Epistolam I ad Corinthios, PL 1553 B-C.*

<sup>26</sup> Il Cristianesimo s'innesta sulla poderosa tradizione della romanità. Per quanto abbia consapevolmente di rappresentarne la coscienza critica, proprio a motivo dell'irriducibile novità evangelica, per altro verso ne riconosce l'iscrizione in un disegno provvidenziale. D'altra parte non può non essere sensibile all'ordine antropologico e sociologico che questa aveva consegnato al mondo. Ecco di nuovo i termini della tensione che stiamo considerando. Urso giustamente annota: «I confini territoriali, d'altronde, erano allora in continuo divenire. Si era ormai ben lontani dalla consapevolezza tutta romana di vivere in un territorio delimitato da un *limes* che faceva da spartiacque con il mondo esterno, con il mondo della diversità. Lo straniero era stato collocato a lungo, prima che si verificassero sempre più intensi e devastanti contatti fra barbari e romani, nei luoghi marginali, che erano in realtà i luoghi dell'immaginario, lontani "culturalmente" e "territorialmente" dalla *civilitas* classica. Il romano, posto al centro geografico del mondo, nella zona favorita dalle condizioni climatiche, era "naturalmente" perfetto e giusto»: Urso, «Gli stranieri nell'alto Medioevo», cit., pp. 27-28.

di intelligenza. L'inaffidabilità sociale fa così tutt'uno con l'inaffidabilità intellettuale. Il pagano, che resiste allo Spirito di Dio, unica fonte di intelligenza autentica, come pure l'eretico, lo scismatico, l'ebreo, sulla scorta della lettera di Giuda, si separano da se stessi dal consorzio umano, come animali<sup>27</sup>. L'animalità ferina, associata all'immagine dei quadrupedi, è contrapposta alla dignità dell'uomo che cammina nella postura eretta e così la ferinità interpreta necessariamente anche la mancanza di *rectitudo* antropologica e morale<sup>28</sup>. L'animalità connota dunque la marginalità sociale, religiosa, intellettuale e si contrappone all'umanità<sup>29</sup> che si identifica, pur con infinite sfumature, con la *communitas fidelium*. *Communitas* in cui lo stesso Spirito di Dio è l'ispiratore del linguaggio umano capace di testimoniare la verità e di tessere le relazioni qualificanti il tessuto sociale (cfr. *1Cor* 2,13). Questa incapacità dell'intelligenza relega i *crudeles* nella selva oscura e li condanna poi al luogo di reclusione eterna di quelli che «hanno perduto il ben dell'intelletto»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intellegere; quia spiritaliter examinatur. Spiritalis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur* (*Gd* 19). Il processo di emarginazione sociale ha dunque un profilo giuridico, ma riguarda più complessivamente e spontaneamente l'immaginario che ne costituisce la vera natura. Da questo punto di vista il timore per la natura ferina si associa alla ridicolizzazione del diverso già caratteristica nella Roma di Plinio. Tale ridicolizzazione, che accompagna la marginalizzazione, ha particolare rilievo iconografico. A proposito si veda: HALSALL, Guy, «Funny foreigners: laughing with the barbarians in late antiquity», in Id., (org.), *Humour, history and politics in late antiquity and the early middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 89-113.

<sup>28</sup> È tema che attraversa tutta la letteratura medievale e che ho studiato in modo particolare a motivo della sua rilevanza nel pensiero e nell'opera di Bernardo di Chiaravalle. Cfr. LIA, Pierluigi, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Impruneta (FI), 2007, pp. 41-59.

<sup>29</sup> Sulle «combinazioni barbarica *crudelitas* e *feritas* [...] che connotano i popoli stranieri all'insegna di una selvaggia ferocia, antitetica ai valori di *humanitas* attribuiti alla propria civiltà» da Gregorio Magno, con la Urso rimando a RICCI, Cristina, «“Langobardorum episcopus”? I Longobardi nell'esperienza pastorale di Gregorio Magno», in Marcello ROTILI (org.), *Tardo antico e alto medioevo. Filologia, storia, archeologia, arte*, Arte tipografica, Napoli, 2009, pp. 63-65.

<sup>30</sup> DANTE, *Inferno* III, 18. Si ricorderà che Dante definisce Lucia che manda a riscattare Dante dalla selva «Nimica di ciascun crudele» (*Inf* II,100), mentre i riferimenti alla bestialità si moltiplicano per significare il male infernale, la fatica dell'intelletto e la viltà che piega l'uomo.

In realtà, una volta definita questa contrapposizione, appare chiaro che anche all'interno della *Christianitas* vi sono molti che hanno ridotte capacità di intelligenza e, quanto più la Chiesa viene ad identificare la parte rilevante del mondo, tanto più diventa evidente che al suo stesso interno questa divisione è consistente.

Ecco dunque affermarsi l'immagine di un magistero pastorale che ha la conoscenza spirituale della verità e che, per questo, ha la capacità e il compito di ammaestrare il popolo e di giudicare le varie forme di ignoranza<sup>31</sup>. L'immagine della *Christianitas* che si disegna schematicamente vede al centro i vescovi e a cerchi concentrici verso la periferia uomini che sono sempre più prossimi all'animalità, avvolti nelle nebbie sempre più dense della selva. All'esterno tutti coloro che hanno rifiutato pervicacemente la verità cristiana. In questo senso si può affermare senza troppi problemi che davvero la *Christianitas* raccoglie tutti gli uomini. Chi non si lascia raccogliere è una bestia o una fiera. Ecco da un lato la mancanza di interesse per tutto quanto proviene dall'esterno della *societas* cristiana. L'altro non è semplicemente altro, ma è tale perché manca di intelligenza, è inaffidabile e qualitativamente diverso dagli uomini. La sua presenza ai margini del consorzio umano, può essere istruttiva e forse anche necessaria in quanto consente agli uomini di considerare adeguatamente il valore della propria condizione e della luce intellettuale, che a loro viene dalla rivelazione cristiana che hanno avuto la grazia e la responsabilità di accogliere, spronandoli ad una sempre maggiore obbedienza alla verità cristiana.

Emblematico, in questo senso, il caso degli Ebrei. Per essi era quasi impossibile ipotizzare una totale esclusione dal consorzio degli umani dato che la promessa di Dio è irrevocabile e considerata la determinazione con cui Paolo assicura sulla loro salvezza finale (cfr. *Rm* 11), ma certamente la loro incapacità di riconoscere Cristo li porta ai margini della convivenza cristiana e li espone a dileggio e vessazioni. Il segno di Caino implica il divieto di uccidere gli ebrei, ma i cristiani devono trarre utile dalla considerazione degli ebrei, la cui marginalità umiliata, subalterna, esposta, è un monito alla necessità di coltivare la fede e la sua intelligenza<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> L'appoggio scritturistico è di tutto rilievo: *ICor* 3,1-3; *Eb* 5,12; *IPt* 2,2.

<sup>32</sup> Cfr. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli*, cit., pp. 26-28.

## V. Il portale centrale di Vézelay

Individuata questa marginalità ferina provo a soffermarmi su una testimonianza prestigiosa, dal punto di vista artistico, della visione cristiana della redenzione e della salvezza cosmica realizzata da Cristo. Si tratta del celebre portale centrale dell'Abbaziale della Madeleine a Vézelay (1120-1132)<sup>33</sup> dove riconosciamo nitida la visione cristiana scevra da preoccupazioni di affermazione istituzionale. Se è vero che c'è una spontanea resistenza antropologica di fronte all'altro che comporta una sua marginalizzazione anche nella *Christianitas*, non è men vero che una coscienza dell'opera della redenzione lavora incessantemente al suo interno e non manca di farsi riconoscere.

Maria Maddalena aveva annunciato per prima la resurrezione agli apostoli. Sulle sue labbra sta il primo annuncio post pasquale dell'Evangelo della salvezza cristiana, destinato a giungere fino agli estremi confini della terra. Il grande movimento cosmico dell'annuncio della salvezza evangelica, che coinvolge gli apostoli, prende le mosse dalla Maddalena. Siamo dunque al cuore della dinamica salvifica che prorompe dal Vangelo e ritengo che questa debba essere la prospettiva di lettura del grande portale dell'Abbaziale che le è dedicata.

Al centro grandeggia il Cristo pasquale che, in particolare nella tradizione giovannea, compie l'opera che il Padre gli ha affidato donando lo Spirito. Riconosciamo anche il tema iconografico forte delle mani del Risorto che effondono i raggi dello Spirito. Il *Sole di giustizia*, l'*Oriens ex alto* (Lc 1,78), prorompe come vita risorta e verità in un gesto poderoso di invio dello Spirito che coinvolge gli apostoli e gli evangelisti. Per quanti siano i riferimenti evangelici di questa visione, tutti forti e variamente declinati dalla tradizione iconografica, mi sembra però che la visione teologica del portale sia ispirata dalla grande teofania di *Abacuc* 3 che cominciamo a considerare dai vv. 3-4:

---

<sup>33</sup> Per un'acuta lettura del timpano, che però accolgo solo in parte, rimando a SIMI VARANELLI, Emma, «“Diversi, non adversi”. L'interpretazione del timpano della Pentecoste di Vézelay», *Arte medievale*, 2, 2002, pp. 55-76.



*Deus ab austro veniet,  
et Sanctus de monte Pharan:  
operuit c elos gloria ejus,  
et laudis ejus plena est terra.  
Splendor ejus ut lux erit,  
cornua in manibus ejus:  
ibi abscondita est fortitudo ejus.*

Questi versetti avevano polarizzato l'attenzione di san Gerolamo che li cita nella sua *Epistola* 53 a Paolino, dedicata allo studio delle Sacre Scritture, per stigmatizzare il profeta Abacuc:

*Abacuc "luctator" fortis et rigidus, stat super costodiam suam, et figit gradum super minitionem, ut Christum in cruce contempletur, et dicat: "Operuit coelos gloria ejus, et laudis ejus plena est terra. Splendor ejus ut lux erit, cornua in manibus ejus: ibi abscondita est fortitudo ejus" <sup>34</sup>.*

Abacuc profetizza che la conoscenza della gloria del Signore dovr  colmare la terra come le acque ricolmano il mare (cfr. *Ab* 2,14) e che la misericordia del Signore farà irruzione nel tempo, esattamente nel mezzo dell'anno:

*Domine, opus tuum, in medio annorum vivifica illud;  
in medio annorum notum facies:  
cum iratus fueris, misericordi  recordaberis. (Ab 3,2)*

A questo zenit della storia, il Signore in persona compare folgorante di Gloria, sostituendo il fulgore del sole. Le sue mani, simbolo della potenza operante di Dio, irraggiano luce. E prosegue:

*Ante faciem ejus ibit mors,  
et egredietur diabolus ante pedes ejus.  
Stetit, et mensus est terram;  
aspexit, et dissolvit gentes,  
et contriti sunt montes s culi:  
incurvati sunt colles mundi ab itineribus  ternitatis ejus.  
[.] Qui ascendes super equos tuos, et quadrig  tu  salvatio. (Ab 5,8)*

---

<sup>34</sup> HIERONYMUS, *Ep. 53, De studio Scripturarum*, PL 22, 546-547.

Ecco, dunque, la gloria del Signore Salvatore incedere nell'universo come un auriga solare e aprirsi una via nelle grandi acque.

Mi sembra molto probabile, oltre che intrigante, non solo che il testo di Abacuc sia il vero ispiratore del portale, ma che, come suggerisce Jérôme Poulenc in uno studio che solo la sua morte ha ingiustamente consegnato alla letteratura minore<sup>35</sup>, il commento di Gerolamo ad Abacuc<sup>36</sup> abbia guidato la sua realizzazione. Visione dell'opera salvatrice della luce della parola di Dio nella storia del cosmo, quella che caratterizza il commento di Gerolamo, ove Cristo è auriga di un carro da guerra di luce, trainato dagli apostoli. La luce della parola è potente irrompere di vita che compie la sua cavalcata vittoriosa e libera le nazioni dall'abisso delle grandi acque in cui l'antico serpente le teneva incatenate.

Non posso qui addentrarmi nella lettura meticolosa del portale e provo ad evidenziare solo quello che interessa direttamente il nostro tema. Porto l'attenzione, innanzitutto, sull'irruzione del Cristo trionfatore che spacca il confine del tempo e dello spazio. Si tratta di una visione relevantissima che tornerà a mostrarsi decisiva anche a proposito di quanto dirò più avanti su Dante. La questione del confine è questione imprescindibile per l'uomo: la vita è chiusa entro i suoi confini e i confini sono principio di individuazione. Come abbiamo visto il sé e l'altro si qualificano in ordine a confini e il confine è luogo dell'alterità, dell'incontro e dell'esclusione, dell'accoglienza e della censura. Confini determinanti per il definirsi della coscienza dell'uomo sono il circolo del tempo e quello dello spazio, della vita e della morte, del terreno e del divino. Il Vangelo cristiano è destinato agli estremi confini, nella loro irriducibile indeterminatezza: destinazione ambigua in quanto in certo modo il Vangelo e la sua destinazione modellano i confini del mondo in modo conforme all'incontenibilità dell'amore di Dio e dell'incontenibilità della sua vita trinitaria eterna. Il Dio cristiano, che, pure, ha fissato i confini (cfr. *Ps* 73,17), non è soggetto ai confini (cfr. *1Re* 8,27). La sapienza dell'uomo si misura con il proprio confine,

---

<sup>35</sup> Cfr. POULENC, Jérôme et Bernard, *Le Christ véritable soleil éternel du monde. Le Tympan de la Basilique de Vézelay*, s.l., s.d.

<sup>36</sup> HIERONYMUS, *Commentariorum in Abacuc Prophetam Libri Duo*, PL 25, 1273–1338A.

sapendo della sapienza divina che non ha confini (cfr. *Ps* 146,5). Ecco che il riconoscimento del confine e del suo rimando alla trascendenza divina   questione capitale del cristianesimo, dell'annuncio del Vangelo, dell'opera del mondo, della sua redenzione e della speranza della salvezza. Non possiamo che riconoscere i confini e obbedire ad essi, ma riconoscendo che l'obbedienza ai confini   obbedienza al Dio che li ha posti e li infrange per la salvezza dell'uomo, per chiamare l'uomo e la storia ad un compimento che trascende e trasfigura i confini medesimi o, come direbbe Dante, ad una dimora «che solo amore e luce ha per confine»<sup>37</sup>. Credo che ci troviamo di fronte a un determinante principio ermeneutico cristiano della storia e del cosmo, del tempo e dello spazio.

Ecco dunque a Vézelay la cesura capitale del ciclo liminare dello zodiaco, realizzata in modo da sottolineare l'irruzione del sole di giustizia nel mezzo dell'anno. La sua irruzione rompe la circolarit  del tempo e dello spazio. Se *Annus* e *Mundus* potevano essere trasfigurati in rappresentazioni cristologiche, la cosa era resa possibile solo in forza di una visione di spazio e tempo nell'ottica del pleroma della *historia salutis* in cui la creazione in Cristo   perfettamente realizzata nel suo compimento escatologico. Al contrario, la circolarit  dell'implacabile ritorno   artificio diabolico che incatena la creazione. Nel tempo circolare il confine si trasforma da principio di individuazione creaturale in sentenza mortale. Significativamente, nella narrazione biblica del peccato delle origini, la tentazione si presenta come reinterpretazione del principio di individuazione: perversione dell'umano che vuole identificarsi con Dio, sottraendosi alla trascendenza della sua alterit  salvifica. Senza l'irruzione di Dio nella storia, che   evento coerente con la discontinuit  di principio e compimento, la circolarit  cosmica   tragico incatenamento. Sovviene a questo proposito la Bibbia di S. Castore (Coblenza), sec. XI, dove il Cristo pantocratore troneggia sopra l'Anno di cui   scritto: *Annus non stabilis sua post vestigia currit*. Il sole   generatore del tempo: *Ipse Dies nihil est nisi quod praesentia solis* ed   il sole divino a riscattare il tempo dalla sua imperfezione con la perfezione del sua presenza.

---

<sup>37</sup> DANTE, *Paradiso* XXVIII, 54.

A Vézelay, sopra la testa di Cristo il cane, l'acrobata e la sirena, immagini delle potenze maligne che aggiogano gli uomini: avarizia, orgoglio e lussuria, sono rappresentati come figure di rotazione, perennemente aggrigate dal loro stesso *turbillon*, che pretenderebbe di comandare la rotazione del cosmo. Ma l'irruzione del Cristo li disancora dal movimento cosmico. Se consideriamo lo zodiaco osserviamo che l'alternanza dei segni e dei lavori dei mesi si inverte tra aprile e maggio e poi tra agosto e settembre per far sì che il cancro e il leone fiancheggino l'asse del Cristo. In questo modo individuano esattamente la "porta solstiziale estiva". Delle due porte astronomiche di comunicazione tra la terra e il cielo quella del Cancro era la *Porta hominum*<sup>38</sup>: porta di accesso alla terra e alla storia, porta dell'Incarnazione, ma anche della *Parousia*. A fianco del cancro la luna calante: *Sol et luna steterunt in habitaculo suo*, profetizza Abacuc (*Ab* 3, 11). In quel giorno, secondo Isaia, la luna sarà splendente come il sole e la luce del sole sarà sette volte più forte (cfr. *Is* 30,26). La creatura sarà liberata dalla caducità per godere della libertà della gloria dei figli di Dio (cfr. *Rm* 8,21). Cristo tiene il posto del sole e della luna (cfr. *Is* 60, 19) e i dodici apostoli stanno al posto dello zodiaco ciascuno portando i suoi frutti in un tempo redento. Siamo di fronte alla visione dell'irruzione della salvezza di Dio nella vicenda degli uomini.

Lo zodiaco, qui, è stato trattato in modo da denunciare il carattere ingannevole del tempo e degli intendimenti dell'uomo. Lo stesso leone, simbolo solare, diviene diabolico e va in giro cercando chi divorare (*IPt* 5-8). Il toro, l'ariete e il cancro *desinunt in piscem*, come la sirena seduttrice, e ingannano l'uomo. La bilancia, simbolo della giustizia, è rappresentata come una folle. L'immagine dell'uomo che si spoglia in inverno – a gennaio – è tratta dal libro dei Proverbi associata a quella di chi abbia un piede slogato<sup>39</sup>. Interessante il commento di Rabano Mauro che ebbe amplissima ricezione anche per la ripresa che ne fece la *Glossa ordinaria*.

---

<sup>38</sup> Quella del Capricorno era la *Porta animae*, quindi anche porta del ritorno dell'anima a Dio. L'immaginario del Purgatorio dantesco, non a caso, s'inscrive nell'emisfero Australe.

<sup>39</sup> *Dens putridus, et pes lassus, / qui sperat super infideli in die angustiae, / et amittit pallium in die frigoris: Pro* 25,19-20.

*Dens putridus, et pes lassus, qui sperat super infideli in die angustiae, et amittit pallium in die frigoris. Et Ieremias ait: Maledictus qui spem suam ponit in homine, et ponit carnem brachium suum. Qui recte denti putrido et pedi lasso comparatur, quia qui illud unicum hominis bonum, hoc est, adhaerere Deo, ponere in Domino Deo spem suam nescit, iste nec vitae percipere cibum, nec ad mansionem potest desideratae salutis pertingere, et talis amittit pallium in die frigoris, quia etsi in serenitate vitae praesentis habitu religionis videtur indutus, ubi tamen districtio iusti iudicii ingruerit nudus omnimodis ab ornatu iustitiae parebit, nec eorum consortio dignus, de quibus scriptum est: Beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet et videant turpitudinem eius (Apoc. XVI)<sup>40</sup>.*

Ritroviamo qui rappresentata la stoltezza di chi non riconosce in Dio il suo vero bene associata a quella dell'uomo di religione che sembra ben vestito dell'abito religioso, ma che, al momento del giudizio si rivelerà nudo, indegno di coloro di cui l'Apocalisse scrive: «Beati coloro che vegliano e conservano le proprie vesti per non essere trovati nudi».

Il confine del tempo è dunque qui associato al confine della sapienza, della conoscenza della verità teologica, una dimensione fortemente antropologica del tempo dell'uomo sedotto dal peccato.

La cesura escatologica del Cristo glorioso interessa anche alcune delle creature mostruose, mezzo umane e mezzo ferine che il cristianesimo aveva ereditato dalla tradizione più antica<sup>41</sup>. È interessante che mentre Agostino si interrogava sulla loro appartenenza al genere umano e sul loro

---

<sup>40</sup> RABANUS MAURUS, *Expositio in Proverbia Salomonis*, PL 111, 763.

<sup>41</sup> Come segnala CARRARA, Enrico, «Popolazioni favolose» in Angiola Maria ROMANINI (org.), *Enciclopedia dell'Arte medievale*, Treccani, Roma, 1998, la prima compiuta e vasta documentazione è contenuta negli *Indica* di Ctesia di Cnido, V/IV sec. a.C. Superando e ampliando Erodoto (*Storie* 3, 97-106; 4, 44), che a sua volta aveva preso da Ecateo di Mileto (VI sec. a.C.), Ctesia aprì di fatto la strada ai racconti di Megastene, che seguirono alla spedizione in India di Alessandro Magno (327-324 a.C.). Ma il testo cui l'immaginario medievale è più direttamente debitore è notoriamente il *Physiologus*. Per il senso di un'interpretazione xenofoba si veda ROSSI-REDER, Andrea, «Wonders of the Beast: Medieval Monsters and Xenophobes», *Medieval Feminist Forum*, vol. 16, n.1, 1993, pp. 24-27.

significato teologico<sup>42</sup>, il portale di Vézelay li iscrive semplicemente nel cosmo segnato dal male, che viene raggiunto e sovvertito dalla potenza salvifica del Risorto glorioso. Sono abitatori del confine, essi stessi chiamati a stupirsi dell'apparire prodigioso di Dio che fa gridare di gioia oriente e occidente (cfr. *Ps* 64,9). Per la visione del portale non c'è che un'opposizione: quella tra il mondo schiavo del male e Dio. La sua potenza di salvezza è destinata all'intero mondo ed è affidata all'opera apostolica (cfr. *Mt* 28,20). Gli apostoli, però, sono infallibilmente condotti da Cristo, auriga vittorioso, nella penetrazione cosmica fino agli estremi confini della terra, estremi confini che attraversano ogni uomo, se è vero che le grandi acque del male sovrastano tutta la terra<sup>43</sup>:

*Egressus es in salutem populi tui,  
in salutem cum Christo tuo:  
percussisti caput de domo impii,  
denudasti fundamentum ejus usque ad collum (Ab 3, 13).*

Se questa è l'opposizione determinate che relativizza tutte le altre, e si tratta dell'opposizione radicale attestata dal Vangelo, l'opposizione riguarda il mondo e Dio. Il mondo si oppone a Dio e cerca in ogni modo di marginalizzarlo e la crocifissione del suo Cristo fuori della città (cfr. *Eb* 13,12) ne è la evidenza più tragica. Ma l'evento cristologico, nella sua potenza escatologica, è evento del varco teologico inteso a giudicare il mondo nella sua interezza e a riscattarlo dal potere del male. L'uomo deve imparare a vedere la verità del mondo e la propria nel riflesso della luce teologica che s'irradia nel Vangelo cristiano. Le distinzioni tra gli uomini e le loro avversioni reciproche, qualunque sia la loro ragione, devono essere iscritte in quest'unica autentica prospettiva storico-escatologica,

---

<sup>42</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XVI, 8.

<sup>43</sup> Questa consapevolezza cristiana non si limita a Vézelay. È la tesi che cerco di sostenere. È perciò interessante riconoscere cinocefali non solo tra gli aguzzini di Gesù, ma anche in miniature che mostrano gli Apostoli mentre predicano ai popoli della terra dopo la discesa dello Spirito Santo, come nei salteri Chludov (c. 19r), Barberini (cc. 28r/v), Teodoro (cc. 19v e 20r), in un manoscritto conservato a Roma (BAV, Vat. gr. 1927, c. 29v, del sec. XII), in un evangeliario armeno del 1262 (Baltimora, Walters Art Gall., 539, c. 379r).

che comporta una costante ricomprensione del ruolo dei confini. Ogni figura liminare, ricettacolo di marginalit  di diversissima natura,   a priori destinataria dall'opera salvifica di Dio. Ecco che, come papi, prelati e re possono essere perduti, gli abitatori dei confini e delle periferie possono essere redenti. Il giudizio degli uomini riguardo a coloro che istintivamente paiono centrali o marginali deve essere estremamente cauto.

Dante lo ricorda puntualmente:

«Non creda donna Berta e ser Martino,  
per vedere un furare, altro offerere,  
vederli dentro al consiglio divino;  
ch  quel pu  surgere, e quel pu  cadere» (*Pd XIII*, 139-142).

Cos  come non ha timore ad attribuire la bestialit  a prelati indegni dell'identit  cristiana:

«Cuopron d'i manti loro i palafreni,  
s  che due bestie van sott'una pelle:  
oh pazienza che tanto sostieni!» (*Pd XXI*, 133-135).

## ***VI. Il Manfredi di Dante***

E vengo dunque a chiudere con Dante e propriamente con il Canto di Manfredi<sup>44</sup>. Rinuncio con rammarico alla seduzione dell'allodola che canta per Rifeo troiano<sup>45</sup>, che mi limito a ricordare a conferma coraggiosissima di quanto sto cercando di mostrare: c'  un'economia della salvezza che configura in profondit  la storia e di fronte alla quale i credenti devono imparare a stupirsi. L'ordine della storia vi   profondamente implicato

---

<sup>44</sup> DANTE, *Purgatorio* III.

<sup>45</sup> DANTE, *Pd. XX*. FUMAGALLI, Edoardo, *Il giusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche*, Olschki, Firenze, 2012. SCOTT, John A., «Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo (Par. 20)», *Studi Danteschi*, 1989, pp. 187-192. BATTISTINI, Andrea, *La retorica della salvezza*, Il Mulino, Bologna, 2012; ID., «"Rifeo troiano" e la riscrittura dantesca della storia ("Paradiso", XX)», *Lettere Italiane*, 42, 1990, 1, pp. 26-50; PEIRONE, Luigi, «Rifeo ("Par." XX 68)», *Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi*, XIII, 2012, pp. 177-180.

fin dalla creazione e anzi fin dal cuore di Dio, tuttavia gli strumenti di cui gli uomini possono approfittare per la sua decifrazione sono deficitari e non riescono a scrutare che la superficie. Sì, essi stessi non possono che muoversi sul confine dell'opera cosmica della grazia. Lo devono sapere per un adeguato esercizio del giudizio. Per imparare a riconoscersi sul confine da cui sono chiamati a traguardare in direzione dell'alterità misericordiosa di Dio. La verità, nella sua profondità, intreccia contemplazione e obbedienza; solo queste danno esatta consistenza ontologica all'ordine della storia dell'uomo e dunque all'opera storica della Chiesa. La storia non contraddice la grazia, ma la grazia la fonda, la trascende e la compie, per questo occorre obbedire all'ordine storico della grazia. Questo è certamente l'ordine della *Christianitas*, ma in quanto tale chiede obbedienza al mistero di Dio che lo conferma coerentemente anche e proprio nella sua trasgressione, che il nostro sguardo di Berte, di Martini, di uomini anche sapienti, non è in grado di scrutare.

Neppure Rifeo ha uno sguardo da "straniero" sull'ordine cristiano: Dante infatti lo scopre più profondamente partecipe del mistero della grazia cristiana di molti cristiani. Rifeo, paradossalmente, ci guarda e guarda la storia della salvezza dall'occhio stesso dell'Aquila divina, ed è scrutando in quello sguardo che il credente Dante riesce a guardare ordine della storia e ordine della grazia come l'unico ordine di Dio che salva.

Il Canto di Manfredi mi sembra però particolarmente illuminante, per le nostre considerazioni, perché, come è noto, Manfredi muore scomunicato. La sua voce ci giunge, in certo modo, da oltre il confine della Chiesa. Se anche dobbiamo tenere fermo che la scomunica, come ogni pena ecclesiastica, era comminata a favore della conversione del reo e quindi nel quadro attrattivo di quella visione che ho cercato di mostrare, tuttavia Manfredi era morto scomunicato. Quindi, a rigore, dovrebbe essere iscritto tra i dannati, questi sì eternamente posti fuori dall'ordine della salvezza. E invece Manfredi è sulla via della salvezza eterna e, come ogni purgante, ha uno sguardo particolarmente acuto sulla storia. Sguardo illuminante, ma, anche nel suo caso, illuminante perché autenticamente cristiano. Uno sguardo cristiano che mostra la vera qualità del confine. La giustizia del



confine che traccia e interpreta l'ordine storico-antropologico nella luce esatta della verità teologica.

Io ritengo che Dante confermi e perfezioni il quadro che abbiamo cercato di descrivere<sup>46</sup>.

Cominciamo ad osservare dove avviene l'incontro tra Dante e Manfredi. Siamo prossimi al confine del Purgatorio. Manfredi fa parte infatti del primo gruppo di purganti con cui il pellegrino s'intrattiene dopo aver lasciato l'Inferno. Alle sue spalle dunque il vero confine, quello della libertà dell'uomo che si sottrae all'opera della misericordia di Dio, negandosi alla grazia e vietandosi la salvezza. Per così dire, il confine invalicabile da Dio stesso, se non in qualità di Signore della libertà la cui giustizia rende eternamente giustizia alla libertà che gli si consegna o gli si nega, che obbedisce alla grazia o alla grazia si oppone. Questo è per così dire il vero confine ontologico, il confine dell'onnipotenza salvifica di Dio. In prossimità di questo confine, Dante costruisce la sua narrazione visionaria: incontra le anime più distanti da Dio tra quelle che s'inscrivono nell'ordine della misericordia accolta, le più dissimili nella *regio dissimilitudinis* determinata dal peccato riconosciuto alla luce della grazia<sup>47</sup>. Dunque il contesto è quello del cammino della penitenza e della purgazione che si realizza alla luce della verità del Dio che salva. Un contesto che fa dunque pienamente i conti con l'identità storico-corporea dell'uomo per condurla alla sua perfezione eterna, quella della perfetta somiglianza con Dio che si compie trasumanando nell'intimità teologica. Di questa identità eterna è parte costitutiva il legame con la Chiesa militante e la destinazione a

---

<sup>46</sup> A distanza di molti anni continuo a trovare convincente l'articolo di LA FAVIA, Louis M., «Per una reinterpretazione dell'episodio di Manfredi», *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 91, 1973, pp. 81-100.

<sup>47</sup> La definizione della condizione del peccato come *regio dissimilitudinis* e quindi come uno stato di vita dell'uomo che, proprio in quanto tale, configura il suo mondo, il suo immaginario, è di Agostino (AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim* 7, 10, 16), ma viene ripresa dai maestri medievali. Ho studiato analiticamente la sua valorizzazione nell'opera di Bernardo di Chiaravalle in cui assume un ruolo rilevante in: LIA, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, cit., pp. 159-184.

quella trionfante. Ma mentre nell'esistenza storica la destinazione a quella trionfante è intuita solo in modo visionario, *per speculum et in aenigmate* (1Cor 13,12), come promessa del compimento trasfigurante della Chiesa terrena, qui, alla luce della verità di Dio, appare chiara l'insuperabile consistenza storica dell'appartenenza all'*ordo christianorum* gerarchico, ma anche il giudizio divino che mostra non solo il male che affligge ogni credente purgante, ma il male che affligge l'istituzione ecclesiastica stessa. Questa, del resto, è gravata da tutti i peccati e da tutto il male dei suoi figli e non ne è travolta solo in forza della sua vocazione teologica, della sua destinazione infallibile al compimento eterno in cui si riconoscerà trasfigurata. Io ritengo che questa prospettiva teologica sia determinante per comprendere oltre all'incontro con Manfredi, tutte le coraggiose parole di giudizio sulla Chiesa che Dante ci fa ascoltare fino all'ultimo atto del Paradiso. L'Alighieri non è un annientatore dell'istituzione ecclesiastica e del suo ordine, è un credente che riconosce che il mistero dell'Incarnazione comporta l'inscindibile legame tra eternità di Dio e vicenda dell'uomo e che l'istituzione è carne dell'incarnazione di Dio. Ma proprio per questo la carne deve passare attraverso un mistero di morte e di resurrezione, mistero di giudizio alla luce della verità teologica. Questo solo configura la verità eterna, vagliando tutto, anche l'istituzione ecclesiastica, come oro nel crogiolo, proprio per configurarne la verità eterna. È in quest'ottica autenticamente cristiana che deve essere ricompresa ogni alterità e ogni intelligenza della verità. Dante ci mette dunque in grado di prendere consapevolezza del più sofisticato scambio di sguardi che l'uomo possa sperimentare: quello che si realizza nella verità, in forza dello sguardo di Dio che rende gli sguardi reciproci degli uomini eccezionalmente acuti, fino a diventare capaci di fare la verità su loro stessi, sulla loro storia e sul mondo intero. In questa prospettiva l'alterità è condizione determinante della verità, così come questa si realizza nella reciprocità degli sguardi, generata dalla reciprocità teologica trinitaria. Nell'intimità trinitaria infatti l'uomo è chiamato a specchiarsi fin da principio e poi, nitidamente, nel compimento escatologico.

Ma veniamo a Manfredi. Credo si possa dire che il nocciolo della narrazione insista proprio sulla giustizia della scomunica e quindi

sull'intervento giuridico di esclusione da parte dell'autorità ecclesiastica. Manfredi infatti riconosce il suo peccato in perfetta umiltà e si riconosce nel cammino di purgazione che sta compiendo in forza della grazia, grazia che agisce non a dispetto o contro l'ordine istituito, ma a favore dell'uomo. La grazia che ha istituito a favore dell'uomo quello stesso ordine. Cosicché nessuna autorità istituita ha potere sull'ordine stesso, perché non ha potere sulla grazia che lo origina e che lo compie, ma la grazia custodisce la *ratio* dell'ordine ed opera instancabilmente a favore dell'uomo che la riconosce e ad essa si consegna. Per questo «ciò che è impossibile agli uomini non è impossibile a Dio»<sup>48</sup>. Non è un intervento *ex machina* che sovverte l'ordine, ma è miracolo coerente con la *ratio* teologica dell'ordine storico, che è dunque miracolo di grazia esso stesso. Questo, a dispetto dei fraintendimenti degli uomini, del loro peccato: papi, vescovi, principi o persone comuni che siano.

La scomunica, nei suoi vari gradi, è pena canonica che ratifica la rottura della comunione cristiana: *a fraterna societate, ab ipso corpore Christi*. Qualora lo scomunicato non si lasci riconciliare con la Chiesa, confermando così la propria esclusione, l'esito non può essere che *l'aeternae mortis damnatio*. Già il Decreto *De anathematis vinculo* di papa Gelasio I (495), a questo riguardo, è minuzioso e puntuale<sup>49</sup>. Come abbiamo ricordato poco sopra, il limite della libertà dell'uomo è invalicabile da Dio stesso. Questo è il confine supremo e la scomunica si misura con questo confine e a suo modo lo evidenzia, lo canonizza. Lo radicalizza esistenzialmente e quindi giuridicamente, perché l'uomo se ne assuma tutta la responsabilità. Responsabilità in ordine alla sua identità eterna e quindi alla sua eterna salvezza o dannazione. La pena ecclesiastica, esattamente in tal senso, è

---

<sup>48</sup> Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27.

<sup>49</sup> *Denz. Sch.*, 349. Il testo è costruito in modo che sia chiara la possibilità di errore della Chiesa, possibilità che tornerà ad essere ribadita chiaramente da Innocenzo III nel 1199 (*Innocentii III PP. Regestorum*, PL 214, 600-601), inoltre afferma precisamente l'intento penitenziale della pena canonica e il nesso tra assoluzione e pentimento. Cfr. PL 59, 102-110.

sempre finalizzata al ravvedimento<sup>50</sup>, ma nessuno ha potere di riscattare chi non lo voglia. Solo la libertà personale può far fronte ed emendare le scelte della libertà che hanno qualificato l'identità personale. Questo è il senso del Purgatorio cristiano e certamente del *Purgatorio* di Dante. Grande visione della verità dal confine estremo del tempo della vita e del peccato, dal confine dell'identità personale storica<sup>51</sup>. Visione della verità di sé che fa la verità cristiana della storia<sup>52</sup>.

Sottolineo qui ancora la complementarietà, ma anche la diversità tra le due economie: quella storica e quella teologica. L'istituzione ecclesiastica ha il compito inderogabile di servire l'ordine mondano, senza poter attingere direttamente alla verità di Dio. Deve dunque giudicare, consapevole della fallibilità del suo giudizio e della necessità di rimandare insistentemente oltre se stessa quanto alla giustizia e all'efficacia del proprio giudizio. Tutto questo era noto a Dante e ai suoi contemporanei. Il giudizio della Chiesa, diversamente da quello di Dio, può essere sbagliato, quindi non determina necessariamente e per virtù propria la dannazione. Il pentimento dell'uomo libera dalla colpa personale *apud Deum*, ma non dalla sentenza disciplinare *apud homines*, che può essere rimossa solo dalla Chiesa. Questa non può scrutare l'intimo di Dio e può poggiarsi solo su elementi che

---

<sup>50</sup> Particolarmente chiaro un brano di Girolamo da Rivalto che devo a La Favia, «Per una reinterpretazione dell'episodio di Manfredi», cit., p. 85. «Diede anche Cristo a' pontefici non solamente di potere legare, come detto e, ma di potere eziandio sciogliere; ma a scioglierti è mestieri che ci sia tue e Iddio, che senza te non ti può assolvere creatura. Tutt'i papi e vescovi non ti potrebbero assolvere se tu non ti vogli. [...] E però tu medesimo ti leghi e ti sciogli; perocché se tu hai così disposta la volontà, dicoti che sei sciolto anzi che sia al prete, e se non potessi avere prete o che ti morissi, si se' assolto quanto a Dio; e questo si mostra per molti esempi, e per la scrittura; e Iddio ancora non ti iscioglierebbe senza te», *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto*, a cura di Enrico NARDUCCI, G. Romagnoli, Bologna, 1867, p. 48. Si veda anche: AUGUSTINUS, *Contra Epistolam Parmeniani*, PL 48, col. 92. Per un'efficace considerazione di tali questioni e per la relativa bibliografia rimando senz'altro alle preziose pagine di LA FAVIA, «Per una reinterpretazione dell'episodio di Manfredi», cit.

<sup>51</sup> È quanto ho cercato di mostrare nel mio studio *Poetica dell'amore e conversione. Considerazioni teologiche sulla lingua della Commedia di Dante*, Olschki, Firenze, 2015, pp. 220-223.

<sup>52</sup> *Decretales Gregorii IX*, Liber V, Tit. XXXIX, Cap. XXVIII.

comprovino il ravvedimento del peccatore. Lo sottolineo perché ribadisce che la prospettiva di Dante non è in polemica diretta contro l'istituzione ecclesiastica in quanto tale, ma si colloca e ci colloca nella prospettiva della superiore visione (mistica) della verità di Dio che diviene visione della verità personale e visione della verità dell'istituzione, quindi della Chiesa stessa nell'ottica del compimento teologico escatologico. Solo a questo titolo la visione dantesca lancia alla Chiesa un monito per ogni qual volta l'irrigidimento istituzionale la renda cieca rispetto al suo preciso ruolo ministeriale, per tutte quelle volte che i suoi ministri identifichino sconsideratamente il mistero salvifico con l'istituzione e l'istituzione con se stessi. Questo è male, è peccato, e sfregia l'istituzione, oltraggiando il mistero della misericordia divina.

In questo quadro Manfredi confessa il suo peccato e la sua confidenza nella misericordia di Dio, offrendo al lettore una di quelle riprese in volgare del testo scritturistico che ingemmano la *Commedia*. Qui il riferimento è al *Salmo 50*, salmo penitenziale per eccellenza. In «orribil furo li peccati miei» (v.121) ascoltiamo: *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci* (v. 6); la bontà infinita ha sì gran braccia, che prende ciò che si rivolge a lei (vv. 122-123) traduce: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam* (v. 3); «io mi rendei / piangendo, a quei che volentier perdona» (vv. 119-120) dice: *cor contritum et umiliatum Deus non despicies* (v. 19); le *ossa humiliata* (v. 10) sono le ossa disperse fuor del regno (vv. 127-129) che per la misericordia divina attendono ora di esultare. In questo modo Manfredi penitente è emulo di Davide. Confronto tanto più forte se si tiene conto della presentazione che Dante fa del personaggio: «biondo era e bello e di gentile aspetto» (v. 107) che è calco diretto della prima descrizione biblica di Davide quando si presenta a Samuele: *Misit ergo, et adduxit eum. Erat autem rufus, et pulcher aspectu, decoraque facie* (1Sam 16,12). Questo confronto conduce qui, inevitabilmente, alla ratifica della visione dantesca della monarchia imperiale: lo sguardo liminare di Manfredi iscrive la monarchia imperiale dantesca all'interno del cammino di salvezza che gli uomini compiono nella

storia. Siamo proprio all'inizio del *Purgatorio* e la monarchia imperiale, nella persona del suo ultimo erede, sta in prossimità del confine remoto. Questo significa che deve molto emendarsi dei suoi errori, non meno di quanto non lo debbano fare i rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica, significa anche che la teoria di Dante, come il poeta stesso, deve compiere un lungo cammino di perfezionamento. Ma, come sappiamo, proprio questa visione politica, passata al vaglio della verità di Dio potrà essere accolta, trasfigurata, in Paradiso. Credo che ci troviamo di fronte alla più articolata visione dell'antropologia cristiana, quindi del tema dell'alterità, del giudizio, della salvezza e della perdizione, del confine del mondo, della storia, dei popoli. Il Medioevo l'ha pazientemente e faticosamente elaborata, malgrado le sue innumerevoli contraddizioni. Dante ne ha avuto una straordinaria consapevolezza in forza della sua visione mistica, del suo scambio di sguardi con il Figlio di Dio – con l'Altro per eccellenza della vicenda del mondo – e ha provato a raccontarcela.

# De la définition d'une "nation" juive au Moyen Âge: approche sémantique<sup>1</sup>

JULIETTE SIBON

«Ladite secte et nation juive», telle est la formule employée dans les lettres patentes du roi de France Louis XII, lorsqu'il ordonne l'expulsion des juifs de tout le comté de Provence, en 1500 puis en 1501<sup>2</sup>. Bien que largement balisée par Colette Beaune dans les années 1980<sup>3</sup>, l'étude de la «nation» demeure un thème singulier pour les médiévistes, dans la mesure où sa matérialité médiévale – au sens où nous concevons la nation aujourd'hui – est mise en doute<sup>4</sup>. Pour les chrétiens comme pour les juifs, il n'est pas question – du moins pas avant le XV<sup>e</sup> siècle – de définir la ou les nation(s) comme un principe spirituel, à la fois souvenirs d'un passé lointain, voire mythique, et désir de constituer un groupe cimenté par ces souvenirs.

Notre connaissance de l'existence des juifs médiévaux en Occident latin, fondée sur une dense historiographie composée de sommes et de monographies bâties sur des sources de nature variée, nous préserve de cet écueil: les juifs médiévaux ne s'identifient pas à un territoire commun, ne parlent ni n'écrivent de langue particulière – pas même l'hébreu –, et se

---

<sup>1</sup> Cette communication est la synthèse personnelle des actes du colloque *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, organisé par l'auteur et par Claire Soussen, tenu à Paris en janvier 2015, parus dans SIBON, Juliette et SOUSSEN, Claire (éd.), *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, numéro spécial de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 234-2/2017, auquel ont participé Ram Ben-Shalom, Claude Denjean, Sylvie Anne Goldberg, Céline Martin, Judith Olszowy-Schlanger, Adeline Rucquoi et Pierre Savy.

<sup>2</sup> IANCU-AGOU, Danièle, *Les Juifs de Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Institut historique de Provence, Archives communales de Marseille, Aix-en-Provence, 1981.

<sup>3</sup> BEAUNE, Colette, *Naissance de la nation France*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 27-29; SIBON, Juliette, *Chasser les juifs pour régner. Les expulsions par les rois de France au Moyen Âge*, Perrin, Paris, 2016, pp. 200-205.

<sup>4</sup> GILLI, Patrick, «Conclusions», dans *Nation et nations au Moyen Âge*. Actes du XLIV<sup>e</sup> Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 327-336.

singularisent finalement par des parcours complexes, au sein de communautés qui présentent autant de caractéristiques communes que de différences<sup>5</sup>. Finalement, leurs sentiments d'appartenances sont multiples, leurs positions sociales et leurs modes de vie très variables selon les lieux et les époques, leurs conceptions de l'orthodoxie juive diverses et débattues – non sans virulence parfois<sup>6</sup> –, et leurs solidarités toute relatives<sup>7</sup>.

Pour autant, lors du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, tenu à Prague au printemps 2013, consacré au thème *Nation et Nations au Moyen Âge*<sup>8</sup>, Claude Denjean, professeur à l'Université de Perpignan, Claire Soussen, maître de conférences à l'Université de Cergy-Pontoise, et moi-même, avons proposé une réflexion à partir d'un corpus de sources et d'un répertoire élargis, en tentant de cerner la ou les définitions possibles de "nation" dans le contexte juif médiéval, à partir d'un faisceau de questions prospectives: si la ou les nations juives, ou la ou les nations des juifs, existaient, résultaient-elles des mesures de discrimination visant à les distinguer au sein de la société majoritaire? Étaient-elles aussi le fruit d'une construction théorique juive, prolongée ou non dans la réalité vécue? Autrement dit, les juifs se pensaient-ils comme un tout immanent et pérenne en chrétienté latine, ou même comme une entité politique spécifique? Réciproquement, de conserve ou exclusivement, la société majoritaire, à savoir les théologiens et les pouvoirs politiques, laïques et ecclésiastiques, les définissait-elle et les reconnaissait-elle ainsi? Dans ce cas, était-ce en vertu d'autres critères que celui de l'infidélité<sup>9</sup>?

---

<sup>5</sup> DENJEAN, Claude, «*Universitas et natio. La fides des juifs dans les villes ibériques à la fin du Moyen Âge*», dans SIBON et SOUSSEN, *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 337-358.

<sup>6</sup> Voir les querelles religieuses et philosophiques qui ont divisé le monde juif occidental, autour de l'œuvre de Maïmonide dans les années 1240, puis des études en philosophie au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>7</sup> Voir, par exemple, SIBON, Juliette, «La communauté juive de Marseille au début du XIV<sup>e</sup> siècle: un refuge pour les exilés de France?», dans Danièle IANCU-AGOU (ed.), *Philippe le Bel et les juifs du royaume de France (1306)*, Cerf, Paris, 2012, pp. 175-186.

<sup>8</sup> *Nation et Nations au Moyen Âge*, cit.

<sup>9</sup> DENJEAN, Claude, SIBON, Juliette et SOUSSEN, Claire, «La nation juive à la fin du Moyen Âge. Mythe ou réalité? Fantasme ou utopie?», dans *Nation et Nations au Moyen Âge*, cit., pp. 287-298.



Ce premier travail, publié en 2014, nous a semblé très suggestif, au point de mériter d'être approfondi dans le cadre du colloque *Les juifs et la nation au Moyen Âge*<sup>10</sup>.

Pourquoi s'intéresser à la question et chercher à cerner ce que serait la nation juive au Moyen Âge ? D'abord, les sources latines, vernaculaires et hébraïques, livrent tout un lexique de termes qui méritent d'être confrontés. Dans le registre institutionnel et politique, latin et vernaculaire, le terme *natio*, qui somme toute se fait rare, et que l'on trouve surtout dans la législation des princes, peut être associé à des formules connexes qui fourmillent dans les documents latins: *collecta*, *aljama* en péninsule Ibérique, *communitas* et *universitas judeorum*. Dans le registre théologique, celui de la polémique en particulier, le lexique se complète des termes de *populus iudeorum* ou *populus israelitici*, *stirps*, *gens*, *generatio*<sup>11</sup>. Enfin, dans les deux registres, les auteurs font un usage différencié des termes *hebreus* et *judeus*. *Hebreus* est connoté positivement: dans les sources narratives, il est laudateur et renvoie aux hommes de l'Ancien Testament, considérés comme les préfigurations de l'Eglise. Chez les notaires, il est plus technique et renvoie à la langue et à la culture, au droit hébraïque. *Judeus*, en revanche, est souvent péjoratif, pour désigner les adeptes d'une religion fautive et inférieure, qu'ils soient juifs du temps de Jésus, juif propédeutique ou juif de chair et d'os. Chez les notaires, cependant, il est d'un emploi neutre, juridique.

De même, le répertoire hébraïque, celui des sources littéraires – chroniques et textes polémiques –, fournit tout un lexique de termes et de formules connexes au mot hébreu nation, *'ouma*, tel *moledet* («terre natale»), *am* («peuple»), *klal Yisrael* («tout Israël») voire des formules exégétiques comme *ché'érit Yisrael* («restes d'Israël») et *qehillah qedouchah* («communauté sainte»). En négatif, les documents hébraïques expriment un sentiment d'appartenance singulière lorsqu'ils parlent des

---

<sup>10</sup> Voir n. 1.

<sup>11</sup> RUCQUOI, Adeline, «Les juifs dans les écrits castillans : peuple, genre ou nation ?», dans SIBON et SOUSSEN, *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 359-384.

*oumot ha-'olam* («les nations du monde») ou *goyim* («les peuples») par opposition à Israël<sup>12</sup>.

Ensuite, le cadre légal en Occident latin discrimine les juifs de manière ambivalente : théoriquement inférieurs car infidèles, ils se voient reconnaître la bonne foi (*bona fides*) à titre individuel et parfois collectif, ainsi que les moyens de défendre leurs intérêts et de compter dans la vie politique de la cité et du royaume<sup>13</sup>. A l'échelle du royaume, ils sont *judei regni, judei nostri* ou *servi camere*, – trois formules qui ressortissent à une même situation légale, celle de la juridiction du prince –, et à l'échelle de la cité, en revanche, ils sont *habitatores, cives* ou *extranei*, statuts juridiques bien distincts<sup>14</sup>. Au sein de la diaspora, ils sont *sefardim* ou authentiques héritiers des juifs d'al-Andalus parmi les juifs du Midi de la France, ou encore juifs de Provence face à leurs coreligionnaires du Nord de la Loire, dits, non sans mépris dans ce contexte, *tsarfatim*<sup>15</sup>. En effet, les juifs médiévaux manifestent des sentiments d'appartenance multiples et emboîtés, qui les rapprochent et les distinguent à la fois de la société majoritaire comme du reste des juifs de la diaspora.

Ainsi, l'étude permet de penser à nouveaux frais la position d'extériorité des juifs et leurs modalités d'insertion dans la société majoritaire, non pour affirmer l'emboîtement de leurs identités, déjà posé dans les lignes qui précèdent, mais pour réinterroger les textes à partir d'une analyse sémantique croisée, et pour s'intéresser à la manière dont ces identités multiples étaient pensées, perçues, vécues. Le corpus vaste et complexe peut être interrogé

---

<sup>12</sup> OLSZOWY-SCHLANGER, Judith, «Israël et les Nations du monde dans les actes juridiques hébraïques médiévaux», dans SIBON et SOUSSEN, *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 255-271.

<sup>13</sup> SIBON, Juliette, *Les juifs de Marseille au XIV<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris, 2011; EAD., «Peut-on croire en la parole du juif ? L'homme d'affaires juif à Marseille dans les relations économiques au XIV<sup>e</sup> siècle», dans Monique COTTRET et Caroline GALLAND (ed.), *Croire ou ne pas croire*, Éditions Kimé, Paris, 2013, pp. 241-260; EAD., «Les juifs et la contestation politique au bas Moyen Âge. Midi de la France, Couronne d'Aragon, Sicile», dans Gilles LECUPPRE (ed.), *La contestation. Moyen Âge et Temps modernes*, Éditions Kimé, Paris, 2016, pp. 135-158.

<sup>14</sup> DENJEAN, Claude et SIBON, Juliette, «Citoyenneté et fait minoritaire dans la ville. Étude comparée des juifs de Marseille et de la Couronne d'Aragon au bas Moyen Âge», *Revue d'Histoire urbaine*, 32, 2011, pp. 73-100.

<sup>15</sup> Voir *infra*.

en trois temps. Premièrement, les sources hébraïques permettent-elles de saisir dans quelle mesure, à quelle échelle et dans quel contexte les juifs se pensent singuliers ? Attestent-elles la volonté d'auto-détermination d'un groupe immanent et pérenne ? Deuxièmement, le vocabulaire mobilisé par les théologiens chrétiens et les penseurs de l'entourage des princes est-il le signe de la définition d'un groupe marginalisé, voué au rejet à l'échelle du royaume voire de la chrétienté ? Troisièmement, à partir des actes de la pratique, publics – actes notariés, procès – et privés – documents liés à la gestion des affaires –, dans les législations et la jurisprudence, peut-on esquisser un arsenal sémantique destiné à contraindre toujours plus et au service d'une radicalisation des mesures "antijuives"?

Rappelons que ces questions font toujours débats dans le champ dit des "études juives". Or, les enjeux historiques sont forts. La démarche a pour ambition de saisir les linéaments de l'ambivalence unanimement admise et constatée par les historiens de la condition des juifs en chrétienté, mais dont la compréhension demeure insuffisante.

### ***Dans les sources hébraïques***

Le répertoire de termes hébraïques offre surtout un socle à partir duquel explorer la conscience d'appartenir à un groupe intermédiaire "entre peuple et communauté", c'est-à-dire entre le peuple juif et la communauté locale d'appartenance. L'idée traditionnellement répandue dans l'historiographie selon laquelle, sans aucun doute, les juifs médiévaux, bien que dispersés, constituaient assurément une nation cimentée par la foi, la solidarité confessionnelle, l'attachement à un passé commun et, plus généralement, à des racines culturelles profondes, trouve rarement écho dans les sources juives médiévales. En revanche, plus nombreuses sont les traces qui témoignent de particularismes volontairement cultivés au sein de la diaspora.

Dans ses recherches sur les juifs de Manosque (1241-1329), Joseph Shatzmiller ouvrait des pistes en s'interrogeant sur les significations données

par les juifs médiévaux au terme *Tsarfat* (France)<sup>16</sup>. Ainsi au XIV<sup>e</sup> siècle, Kalonymos ben Kalonymos, originaire d'Arles, considérait les *tsarfatim* comme différents de lui. Shatzmiller notait que le terme "Provence" ne recouvrait alors pas pour les juifs du bas Moyen Âge une réalité géographique et politique. Il se définissait à partir d'autres critères, difficiles à préciser, et dont les plus tangibles et les mieux connus étaient les différences dans les rites de prière et une discipline intellectuelle fondée, pour les *tsarfatim*, sur les études talmudiques, et pour les juifs du Midi, sur l'ouverture aux sciences profanes, qui n'aboutissait d'ailleurs pas à l'abandon des études talmudiques. Cette distinction était connue dans le monde non-juif, comme le souligne Shatzmiller, à partir d'un manuel d'inquisiteur faisant la distinction entre les *judei provinciales* et les *judei gallici*.

Le colloque de janvier 2015 a permis d'examiner la question d'une "nation juive italienne" au tournant de l'époque moderne, "nation juive italienne" à laquelle le Talmud semble donner consistance, en évoquant les usages des *bene Romi*<sup>17</sup>. Le mot même d'*italqi* (italien), en hébreu, vient du latin *Italicum* et l'italianité juive crée un sentiment d'appartenance commune, appuyé parfois sur une connaissance savante de la culture antique et de la culture italienne du temps. La participation des juifs à la culture renaissante se fait par l'humanisme, qui est lui-même un creuset d'italianité. Mise à mal par l'immigration juive – en particulier celle, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, des prêteurs juifs allemands, puis celle des juifs expulsés du royaume de France en 1306 et en 1394 –, l'italianité juive est néanmoins attestée à la fin du Moyen Âge. Qui plus est, des juifs natifs d'autres parties de l'Occident (monde germanique, France, péninsule Ibérique) y adhèrent pleinement.

Ainsi, à la fin du Moyen Âge, l'"italianité" effective des juifs paraît renforcée par la situation des juifs à l'échelle de l'Occident latin: tandis que dans le reste de l'Occident, le XIV<sup>e</sup> siècle est l'époque des exils, des

---

<sup>16</sup> SHATZMILLER, Joseph, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge, 1241-1329*, Mouton & Co, Paris, 1973.

<sup>17</sup> SAVY, Pierre, «Entre peuple et communauté : une nation juive d'Italie au XV<sup>e</sup> siècle?», dans SIBON et SOUSSEN, *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 297-314.

massacres consécutifs à la peste, des conversions forcées et massives, le judaïsme italien se voit préserver, même après la création des ghettos à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Un jeu de mots classique et ancien consiste même à lire dans *Italia* les trois mots hébraïques *i*, *tal* et *Yah*, et à faire ainsi de la péninsule «l'île de la rosée de Dieu». L'Italie est identifiée comme un espace, et elle est aimée; les juifs qui y résident se sentent appartenir à un plus vaste ensemble que celui de leur communauté.

La structuration d'une institution supra-communautaire donne lieu à des réunions de délégués italiens et témoigne, dans une certaine mesure, du sentiment naissant de former une communauté d'échelle nationale avant la lettre, non sans résistances internes d'ailleurs: les rabbins locaux s'opposent – et ce, encore au XVI<sup>e</sup> siècle – à la reconnaissance d'un "grand-rabbinat" de fait. Finalement, l'idée d'une nation juive italienne est effective dans le domaine des relations avec la société majoritaire (les conciles) bien plus que dans celui de la vie intérieure des communautés (régie par le rabbinat). Elle naît dans l'interaction avec les papes et, plus généralement, avec la société majoritaire chrétienne. Elle va de pair, de façon "positive", avec la Renaissance et le mouvement des idées, mais elle doit aussi beaucoup à l'hostilité des pouvoirs et de la société majoritaire, et d'abord à la polémique chrétienne sur les juifs et le judaïsme.

### ***Chez les penseurs chrétiens***

Dans l'exégèse chrétienne, en effet, on rencontre l'idée de "nation" appliquée à l'entité juive au travers des termes *populus*, *gens* et *stirps iudeorum*, que les spécialistes s'autorisent à traduire dans certains contextes exégétiques par "nation juive". L'expression est alors utilisée pour désigner la globalité que constitue "l'autre", le minoritaire, celui qui a refusé de reconnaître la Vérité du christianisme. Pour l'exégète ou le polémiste, les juifs se caractérisent avant tout par leur infidélité à l'égard de l'alliance divine.

Au XIII<sup>e</sup> siècle les *Etymologies* sont traduites en langue vulgaire et elles servent désormais à la législation des monarques. Or Isidore de Séville et les sources hispaniques des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles en général emploient des termes qui enferment les juifs dans une communauté constituée autour de l'infidélité, termes que Céline Martin classe, par commodité, en deux registres: civique et ethnique, d'une part (*populus, plebs, gens, natio*), religieux d'autre part (*secta, superstitio*)<sup>18</sup>. Et le fait que le judaïsme soit *superstitio* ou *secta* est tout à fait secondaire: pour ces auteurs, en effet, le groupe juif existe déjà comme tel, distinct de tous les autres *populi* et *gentes* par sa Loi et par la circoncision, conservées intactes sous le régime romain païen, puis chrétien. Ainsi, la judéité consiste en l'appartenance à un peuple, et ne saurait désigner autre chose. C'est pourquoi, baptisés et sincèrement convertis, ils n'en conservent pas moins leur appellation de *iudaei*, qui est une désignation ethnique et non religieuse.

Si les rois de Castille, qui puisent à ces sources, usent surtout du terme de *judei* lorsqu'ils légifèrent sur les juifs – comme tous les autres monarques d'Occident –, Alphonse X les définit également comme *gens*<sup>19</sup>. Quant aux auteurs d'ouvrages de polémique, jusqu'à la fin du Moyen Âge, ils ne considèrent pas que les juifs soient une nation. Ils les définissent comme une *generatio* ou un *genus*, c'est-à-dire qu'ils ont une origine commune, et qu'ils constituent un lignage conformément à cette origine commune; qu'ils furent, et sont, un "peuple", à savoir un groupe humain lié par une loi et par le désir de vivre ensemble, mais qu'ils ne possèdent pas de territoire en propre. Tout en faisant partie des Castillans et donc de la "nation" castillane, ils en diffèrent.

D'ailleurs, les défenseurs des *conversos* soutiennent que, de par leur conversion, ils doivent être pleinement intégrés à la communauté des habitants du royaume. Leurs adversaires, en revanche, prétendent les maintenir dans un statut juridique inférieur, semblable à celui qui régissait

---

<sup>18</sup> MARTIN, Céline, «Les juifs wisigothiques, un peuple hérétique», dans SIBON et SOUSSEN, *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 315-335.

<sup>19</sup> RUCQUOI, «Les juifs dans les écrits castillans», cit.

les non-chrétiens. Ils arguent qu'ils ne sont effectivement pas des chrétiens mais des hérétiques. Ils leur appliquent donc toutes les prescriptions légales qui s'appliquent aux juifs, voire celles qui accablent les hérétiques lorsqu'ils sont accusés de "judaïser".

Cependant, au cours de cette même période, le terme de "lignage" connaît, en Castille, un glissement sémantique et il devient primordial dans les textes du XV<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. La question du sang se confond alors avec celle de lignage. C'est par le sang que se transmettent vices et péchés. Mais c'est aussi le sang du Christ qui lave les péchés. En conséquence, la propreté de l'âme requiert d'abord le baptême, qui lave les péchés, puis une vie vertueuse: et la qualité du lignage pourra être estimée à partir du nombre de générations vertueuses. Ainsi, le Castillan se confond désormais avec le vieux chrétien, c'est-à-dire avec le descendant d'une longue lignée purifiée dans le christianisme depuis la venue du Christ. Le juif, lui, n'est donc plus un Castillan. Les appellations de "peuple" ou de "nation" qui lui sont appliquées en font désormais un étranger. Quant aux *conversos*, qui ne peuvent se targuer d'un "haut lignage", ils ne peuvent pas non plus être des Castillans à part entière à la fin du XV<sup>e</sup> siècle.

Le contexte politique dans lequel se construit l'exclusion des *conversos* doit toutefois être considéré, à l'échelle locale qui plus est, à l'instar de ce que Béatrice Perez a montré dans sa thèse sur Séville publiée en 2007<sup>21</sup>: le pouvoir de Ferdinand d'Aragon rencontre alors de nombreuses oppositions, en particulier au sein des élites vieilles chrétiennes, au point que les monarques ne convoquent plus les Cortès. Ecarter les Nouveaux chrétiens des charges municipales avec l'appui de l'Inquisition et les spolier de leurs biens et de leur argent permet de former une clientèle d'Etat, pourvue des charges libérées et généreusement récompensée pour ses services à venir et son désormais soutien à la centralisation monarchique.

---

<sup>20</sup> RUCQUOI, «Les juifs dans les écrits castillans», cit.

<sup>21</sup> PEREZ, Béatrice, *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques*, Champion, Paris, 2007.

***Dans les actes qui définissent et révèlent la “nation” vécue ou non au quotidien***

*Natio* est l’expression désignant les juifs qui négocient le montant de la taille dans un texte issu du registre de la taille des juifs de Provence et daté du 26 juillet 1348. Le passage relate des massacres qui auraient abouti à réduire la “nation” juive à néant ou presque (*ipsorum natio est quasi reducta ad nichilum*)<sup>22</sup>. Au cours de la sixième année du règne de Jeanne, les syndics de l’Université des juifs du comté obtiennent une baisse du montant de la taille de 2000 à 1000 livres. Ils prétextent alors la mortalité consécutive à la maladie, ainsi que les actes perpétrés «en certains lieux du comté», où des chrétiens se sont dressés armés contre les juifs «au point de réduire leur nation à néant»<sup>23</sup>.

Comment comprendre cette occurrence de *natio*, remarquable par sa rareté? Paradoxalement, la reconnaissance de la *natio* des juifs dans le cadre des négociations autour de la fiscalité pourrait recouvrir une dimension intégratrice. Serfs de la Chambre royale, *semper fisco regio deputati*, selon la formule du *fuero* de Teruel, 1176, qui inaugure un modèle appelé à s’étendre en Occident latin, les juifs sont pleinement acteurs du patriotisme fiscal élaboré au sommet de l’État à la fin du Moyen Âge, par les derniers Capétiens d’abord. Aussi ne sont-ils pas catégoriquement exclus de cette nation-là, profane, ni purement et simplement considérés comme des étrangers<sup>24</sup>.

La réalité est cependant complexe. Par exemple, leur position théorique d’extériorité ne les écarte pas des entrées solennelles étudiées

---

<sup>22</sup> SHATZMILLER, Joseph, «Les juifs de Provence pendant la Peste noire», *Revue des études juives*, 133, 1974, pp. 457-480.

<sup>23</sup> *Ibidem*. La communauté juive de Toulon fut entièrement massacrée le 13 avril 1348 et les juifs furent victimes de violences collectives à Riez, Moustiers, Mézel, Estoublon et Digne à la fin du mois d’avril, puis à Manosque, Forcalquier et La Baume au mois de mai.

<sup>24</sup> SIBON, Juliette et SOUSSEN, Claire, «Introduction», EAED., *Les juifs et la nation au Moyen Âge*, cit., pp. 219-235.



par Noël Coulet dans les années 1970, moments de manifestations de loyalisme envers les pouvoirs établis<sup>25</sup>. Le texte le plus ancien qui atteste la place des juifs dans le déploiement de la société urbaine à l'occasion des visites royales est la description par Grégoire de Tours de l'entrée à Orléans de Gontran – roi mérovingien mort en 592. Loin d'être mis à l'écart, les juifs ont leur rôle : ils participent à la grande marche de la cité qui accueille le maître et occupent un lieu déterminé afin de l'acclamer et de manifester fidélité et reconnaissance de sa souveraineté. À l'origine signe de l'intégration des juifs dans la collectivité publique, leur place dans le cérémonial civique évolue cependant au cours du Moyen Âge. Or, tout semble basculer à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, quand la mise en scène introduit désormais l'accusation du judaïsme comme fausse croyance.

Mais, ce que les sources littéraires et iconographiques laissent entendre trouve des contradictions dans les documents de la pratique, qui invitent à reprendre l'interprétation de ce changement de mise en scène. Seule l'aire méridionale peut être éclairée de ce point de vue. Dans les villes du Midi, nul doute que les juifs, exclus de la *christianitas* sont, en revanche, partie intégrante de la communauté civique. Dans le comté de Provence, par exemple, ils ont officiellement le statut de "citoyen". Certes, des restrictions dégradent leur citoyenneté. Mais elles sont souvent plus symboliques qu'opérantes dans les faits. En théorie citoyens de seconde zone, *sine suffragio*, les juifs sont, en pratique, des citoyens actifs qui servent la cité et qui, le cas échéant, ont même voix au chapitre, et entrent officiellement au service de la cité en dépit des interdits canoniques et de ceux de la législation des princes<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> COULET, Noël, «De l'intégration à l'exclusion. La place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Âge», *Annales. Economie, Société, Civilisation*, 34/4, 1979, pp. 672-683.

<sup>26</sup> DENJEAN et SIBON, «Citoyenneté et fait minoritaire», cit.

## ***Conclusion***

On ne saurait donc conclure qu’à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au début du XVI<sup>e</sup> siècle, Charles VIII et Louis XII eurent pour programme d’exclure de la nation France une *natio judeorum* perçue de manière univoque comme un corps étranger menaçant la cohésion nationale en gestation. On ne saurait non plus réduire la décision d’expulsion à un programme de purification religieuse, bien que le texte des lettres patentes de Louis XII prétende viser à «nettoyer tous nos dits pays de cette secte et nation»<sup>27</sup>. Malgré le mythe d’une origine commune, les juifs formaient plusieurs “nations” dans une société médiévale conçue comme un assemblage hétérogène de diverses communautés, définies par des privilèges qui les singularisaient. Quel que soit le corpus envisagé, “nation” et les formules et concepts connexes constituent finalement un répertoire subtil et ambivalent, riches de nuances, puisés dans des registres – théologiques et politiques – qui peuvent se faire écho ou non, se nourrir l’un l’autre ou non, et dont les usages et les finalités ne condamnent pas forcément les juifs au rejet de la société chrétienne. Finalement, l’approche sémantique de la question conduit à affiner la chronologie traditionnelle de la radicalisation de l’hostilité dont les juifs firent l’objet en monde chrétien occidental et à repousser à l’extrême fin du Moyen Âge, et en péninsule Ibérique en particulier, la définition d’un groupe étranger dans le contexte de la construction des royaumes “nationaux”.

---

<sup>27</sup> SIBON, Juliette, *Chasser les juifs pour régner. Les expulsions par les rois de France au Moyen Âge*, Perrin, Paris, 2016.

# **Naissance de la persécution sémiotique: la création des signes distinctifs des minorités sociales et religieuses dans l'Occident médiéval (XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècles)**

MAREK TAMM

## ***Introduction: pour une analyse sémiotique de la société médiévale***

La société de l'Occident médiéval est caractérisée, en particulier depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, par une aspiration de plus en plus grande de rendre visible la position ou la fonction de ces membres. Le procédé le plus fréquent, c'est d'imposer des restrictions et des prescriptions vestimentaires<sup>1</sup>, mais souvent on a eu recours aussi à des signes distinctifs que les gens devaient porter sur leurs vêtements ou ailleurs. Bronislaw Geremek parle à ce propos de la «nature sémiotique» de la culture médiévale: «Au Moyen Âge, la condition sociale des individus était marquée par des signes extérieurs caractéristiques. Ce principe [...] faisait partie de la sémiotique de la culture médiévale». Dans son étude sur les marginaux au Moyen Âge, il brosse un tableau général de la “ségrégation sémiotique” dans la société chrétienne:

---

<sup>1</sup> Voir par exemple JÜTTE, Robert, «Stigma–Symbole: Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)», *Saeculum*, 44, 1993, pp. 65-89; PIPONNIER, Françoise, MARINE, Perrine, *Se vêtir au Moyen Âge*, Adam Biro, Paris, 1995, pp. 139-170; JARITZ, Gerhard, «Social Groupings and the Languages of Dress in the Late Middle Ages», *The Medieval History Journal*, vol. 3, n. 2, 2000, pp. 235-259; VON MOOS, Peter, «Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel», dans Id. (dir.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der Vormoderne*, Böhlau, Cologne, 2004, pp. 123-147; BARTHOLEYNS, Gil, «Gouverner par le vêtement: naissance d'une obsession politique», dans Jean-Philippe GENET et E. Igor MINEO (dir.), *Marquer la prééminence sociale*, Publications de la Sorbonne, École française de Rome, Paris-Rome, 2014, pp. 215-232.

«Certains signes avaient un caractère symbolique, telle l'oreille coupée, stigmaté de voleur. Mais c'était l'habit qui constituait la marque extérieure principale d'appartenance à une catégorie sociale. Les haillons recouvrant un corps presque dénudé signalaient qu'on avait affaire à un mendiant [...]. À l'égard des juifs, faciles pourtant à reconnaître grâce à leurs habits caractéristiques (sur les territoires germaniques, c'était entre autres un chapeau pointu), le Lateranum IV de 1215 introduisit l'obligation de porter un signe distinctif qui, s'étant propagé dans les pays chrétiens, revêtit un caractère diffamant. Le devoir de porter un insigne concernait aussi, dans plusieurs pays, les prostitués, tenues outre cela de respecter des prescriptions vestimentaires très strictes. Les hérétiques, eux, devaient porter, en signe de pénitence, des vêtements sur lesquels, devant et derrière, se trouvait l'image de la croix. Une des punitions consistait à les exposer en public, coiffés d'une mitre et marqués de la lettre 'H'»<sup>2</sup>.

Cette dimension sémiotique de la société médiévale n'a jamais été étudiée d'une manière systématique et comparative. Il existe, bien entendu, un grand nombre des études sur les cas particuliers des signes distinctifs, notamment sur les marques imposées aux Juifs, mais il y a très peu de travaux qui essaient d'analyser le phénomène d'une manière plus générale. Le premier et le dernier essai a été fait par Ulysse Robert (1845-1903), dans une étude préliminaire et descriptive, publiée en 1891 et intitulée *Les signes d'infamie au Moyen Âge. Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques*<sup>3</sup>. On peut également signaler quelques articles sur le rôle des signes matériels dans la culture

---

<sup>2</sup> GEREMEK, Bronislaw, «Le marginal», dans Jacques LE GOFF (dir.), *L'Homme médiéval*, Seuil, Paris, 1994, p. 411. Voir aussi RUBIN, Miri, «Identities», dans Rosemary HORROX et W. Mark ORMROD (dir.), *A Social History of England, 1200–1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 383-412, ici pp. 397-400.

<sup>3</sup> ROBERT, Ulysse, *Les signes d'infamie au Moyen Âge. Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques*, Honoré Champion, Paris, 1891 (publié auparavant dans *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 49, 1888, pp. 57-172).

médiévale en général<sup>4</sup> et aussi quelques travaux importants sur des signes des distinctions spécifiques<sup>5</sup>.

Depuis quelque temps, nous menons un projet de recherche qui veut proposer une analyse sémiotique de la société médiévale aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. Nous envisageons une étude qui analysera à la fois des différentes théories des signes<sup>6</sup> et des pratiques signifiantes les plus importantes au cours du Moyen Âge central. Ce projet est inspiré notamment par des travaux de l'École sémiotique de Tartu (ou Tartu-Moscou), surtout ceux de Youri Lotman (1922-1993), fondateur de la sémiotique culturelle<sup>7</sup>. Un part majeur du projet consiste d'analyser des signes distinctifs matériels inventés depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, en s'inspirant d'une remarque importante dans les *Thèses de la sémiotique culturelle*, publiées par Lotman et ses collègues en

---

<sup>4</sup> Voir, par exemple, KLANICZAY, Gábor, «Fashionable Beards and Heretic Rags», dans ID., *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 50-78; MELLINKOFF, Ruth, *Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, 2 vols, University of California Press, Los Angeles, 1993 ; BEREND, Nora, «Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: The Regulation of Non-Christian Cloathing in Thirteenth-Century Hungary», *Révue Mabillon*, n.s., 8 (69), 1997, pp. 155-176; ALTHOFF, Gerd, «Die Kultur der Zeichen und Symbole», *Frühmittelalterliche Studien*, 36, 2002, pp. 1-17; BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam, «Medieval Identity: A Sign and a Concept», *The American Historical Review*, 105, n. 5, 2000, pp. 1489-1533; EAD., «Semiotic Anthropology: The Twelfth-Century Approach», dans Thomas F. X. NOBLE et John VAN ENGEN (dir.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 426-467.

<sup>5</sup> Voir les références ci-dessous, notamment les notes 9, 10, 22, 31. Pour des raison techniques et d'espace, nous ne discutons pas dans cet article les sources iconographiques des signes distinctifs.

<sup>6</sup> Pour l'introduction, voir Umberto ECO et Constantino MARMO (dir.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, John Benjamins, 1989; BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam, «Signs, Theory of», dans *Dictionary of the Middle Ages: Supplement 1*, Charles Scribner's Sons-Thompson-Gale, New York, 2004, pp. 581-587.

<sup>7</sup> Voir en français, textes choisis et présentés par Youri M. LOTMAN et Boris A. OUSPENSKI, *Travaux sur les systèmes de signes: École de Tartu*, Complexe, Bruxelles, 1976; LOTMAN, Youri, *La Sémiosphère*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, 1999; ID., *L'Explosion de la culture*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, 2004. Voir aussi HELLER, Sarah-Grace, «Semiotics of Culture», dans Albrecht CLASSEN (dir.), *Handbook of Medieval Studies*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, t. 2, pp. 1233-1253.

1973: «Il est particulièrement intéressant d'étudier différents systèmes des signes artificiels qui poursuivent une régularité maximale»<sup>8</sup>.

Pour avoir une idée générale et schématique des signes distinctifs dans la société médiévale, on peut proposer une esquisse typologique suivant, en sachant bien qu'il ne s'agit qu'un instrument de travail de la nature idéale-typique. En gros, il existe trois types de signes distinctifs au Moyen Âge: les signes positifs, négatifs et neutres. Ces trois types peuvent être divisés à leur tour en trois sous-catégories: signes matériels, naturels et corporels. Cela nous donne donc neuf types principaux de signes distinctifs : les signes positifs matériels, comme la croix du croisé<sup>9</sup> ou enseigne de pèlerin<sup>10</sup>, les signes positifs

---

<sup>8</sup> USPENSKII, Boris A., IVANOV, Vjacheslav V., TOPOROV, Vladimir N., PJATIGORSKII, Aleksandr M., LOTMAN, Youri M., «Theses on the Semiotic Study of Cultures (as Applied to Slavic Texts)», dans Jan VAN ENG (dir.), *Structure of Texts and Semiotics of Culture*, Mouton, La Haye-Paris, 1973, pp. 1-28, ici p. 27.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, DE MÉLY, Fernand, «La croix des premiers croisés», *Revue de l'art chrétien*, 1890, pp. 3-12; BRUNDAGE, James Arthur, «'Cruce signari': the rite of taking the cross in England», *Traditio*, 22, 1966, pp. 289-310 (repris dans ID., *The Crusades, Holy War and Canon Law*, Ashgate, Farnham, 1991, ch. VII); PASTOUREAU, Michel, «La coquille et la croix: les emblèmes des croisés», dans Robert DELORT (dir.), *Les croisades*, Seuil, Paris, 1988, pp. 132-139; CAROFF, Fanny, «La croix préchée et la croix du croisé. Le moment de la prise de croix dans les manuscrits enluminés du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles», *Revue Mabillon*, n.s. 12 (73), 2001, pp. 65-96; CONSTABLE, Giles, «The Cross of the Crusaders», dans ID., *Crusaders and Crusading in the Twelfth Century*, Ashgate, Farnham, 2009, pp. 45-9; FLORI, Jean, *La croix, la tiare et l'épée. La croisade confisquée*, Payot, Paris, 2010, pp. 154-166.

<sup>10</sup> Voir, par exemple, KÖSTER, Kurt, *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostrassen, Saint Léonard, Rocamadour, Saint Gilles, Santiago de Compostela: schleswiger Funde und Gesamtüberlieferung*, K. Wachholtz, Neumünster, 1983; BRUNA, Denis, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1996; HAASIS-BERNER, Andreas, *Pilgerzeichen des Hochmittelalters*, Würzburg, [Bayerische Blätter für Volkskunde], 2003; DE KROON, Marike, «Medieval Pilgrim Badges and Their Iconographic Aspects», dans Sarah BLICK et Rita TEKIPPE (dir.), *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles: Texts*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 385-403; KOLDEWEIJ, Jos, «Notes on the Historiography and Iconography of Pilgrim Souvenirs and Secular Badges», dans Colum HOURIHANE (dir.), *From Minor to Major. The Minor Arts in Medieval Art History*, Index of Christian Art, Department of Art and Archaeology, Princeton University, in association with Penn State University Press, Princeton, 2012, pp. 194-216.

naturels, comme tonsure<sup>11</sup>, les signes positifs corporels, comme stigmates<sup>12</sup>; puis, les signes négatifs matériels, comme la rouelle juive ou la croix des hérétiques, les signes négatifs naturels, comme c'est souvent le cas de la barbe<sup>13</sup> ou de la peau noire<sup>14</sup>, les signes négatifs corporels, comme tatouage<sup>15</sup>; et finalement, les signes neutres matériels, comme les jetons des pauvres<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Voir, par exemple, JAMES, Edward, «Bede and the Tonsure Question», *Peritia*, 3, 1984, pp. 85-98; BARTLETT, Robert, «Symbolic meanings of hair in the Middle Ages», *Transactions of the Royal Historical Society*, 6<sup>th</sup> series, 4, 1994, pp. 43-60; WADE, Susan W., «Gertrude's tonsure: an examination of hair as a symbol of gender, family and authority in the seventh-century *Vita* of Gertrude of Nivelles», *Journal of Medieval History*, 39, n. 2, 2013, pp. 129-145.

<sup>12</sup> Voir, par exemple, PURKIS, William J., «Stigmata on the First Crusade», dans Kate COOPER et Jeremy GREGORY (dir.), *Signs, Wonders, Miracles. Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Boydell & Brewer, Woodbridge, 2005, pp. 99-108; WARR, Cordelia, «Visualising stigmata: stigmatic saints and crises of representation in late medieval and early modern Italy», *Studies in Church History*, 47, 2011, pp. 228-247; MUESSIG, Carolyn, «Signs of Salvation : The Evolution of Stigmatic Spirituality before Francis of Assisi», *Church History*, 82, 2013, pp. 40-68; Gábor KLANICZAY (dir.), *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea. Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 2013; TAMMINEN, Miikka, «The Crusader's Stigmata: True Crusading and the Wounds of Christ in the Crusade Ideology of the Thirteenth Century», dans Christian KRÖTZL, Katariina MUSTAKALLIO et Jenni KUULIALA (dir.), *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages: Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, Ashgate, Farnham, 2015, pp. 103-118.

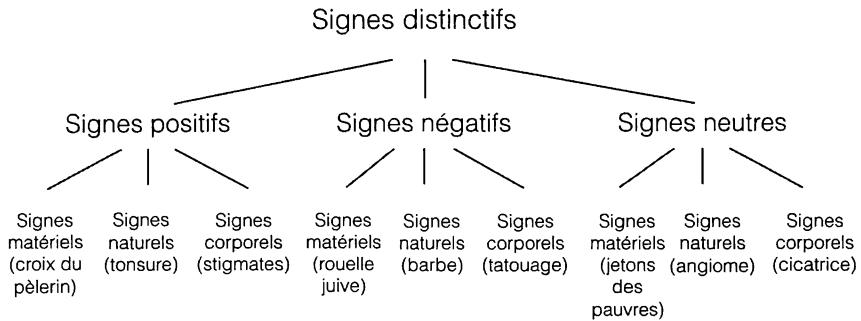
<sup>13</sup> Voir, par exemple, CONSTABLE, Giles, «Introduction», dans *Apologiae duae, Gozechini epistola ad Walcherum, Burchardi, ut videtur, abbatis Belevallis Apologia de barbibus*, éd. Robert B. C. HUYGENS, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 47-150.

<sup>14</sup> *Black skin in the Middle Ages. La peau noire au Moyen Âge*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Florence, 2014.

<sup>15</sup> Voir par exemple BRUNA, Denis, *Piercing: sur les traces d'une infamie médiévale*, Textuel, Paris, 2001; LE BRETON, David, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Métailié, Paris, 2002, pp. 28-30.

<sup>16</sup> Voir par exemple ILISCH, Peter, «Ein Bettlerzeichen der Stadt Münster - Zeugnis für die „offene Armenfürsorge“ um 1600», dans Franz-Josef JAKOBI, Hannes LAMBACHER, Jens METZDORF et Ulrich WINTER (dir.), *Stiftungen und Armenfürsorge in Münster vor 1800*. Münster, Aschendorff, 1996, pp. 160-168; GROEBNER, Valentin, «Mobile Werte, informelle Ökonomie. Zur „Kultur der Armut“ in der spätmittelalterlichen Stadt», dans Otto-Gerhard OEXLE (dir.), *Armut im Mittelalter*, Jan Thorbecke, Ostfildern, 2004, pp. 165-187; ici pp. 180-184; LEIMUS, Ivar, «Kodusandi märk – tõend vaestehoolekandest Tallinnas 16. sajandil», dans Id. (dir.), *Räägime asjast*, Eesti Ajaloomuseum, Tallinn, 2008, pp. 32-39.

ou enseignes des maisons<sup>17</sup>, les signes neutres naturels, comme l'angiome ou les taches de rousseur, et les signes neutres corporels, comme la cicatrice<sup>18</sup>, dans le plupart des cas (**fig. 1**).



**Fig. 1.** Signes distinctifs dans la société médiévale: une esquisse typologique

Dans le présent article, je me limite à l'analyse des signes matériels négatifs et sur leur rôle dans les pratiques de l'exclusion et dans la construction des "autres" dans la société médiévale. Le propos de ce texte bref et préliminaire, c'est de décrire à grands traits l'histoire de ces signes particuliers et d'essayer d'expliquer leur émergence et leur fonction dans la société médiévale. Autrement dit, l'objectif principal de cet article, c'est d'essayer de rendre explicite un phénomène fondamentale, née au XIII<sup>e</sup> siècle (et qui a connu un sinistre avenir au XX<sup>e</sup> siècle), que nous appelons la "naissance de la persécution sémiotique". En reprenant les mots de Dominique Iogna-Prat, nous aimerions «essayer d'appréhender la "logique de chrétienté" à l'œuvre dans l'exclusion de la différence et ainsi tenter de

<sup>17</sup> Voir par exemple CAMILLE, Michael, «Signs of the City. Place, Power, and Public Fantasy in Medieval Paris», dans Barbara A. HANAWALT et Michal KOBIALKA (eds.), *Medieval Practices of Space*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, pp. 1-36.

<sup>18</sup> Voir, par exemple, KIRKHAM, Anne et WARR, Cordelia, «Introduction: Wounds in the Middle Ages», dans EAD. (dir.), *Wounds in the Middle Ages*, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 1-14.



comprendre comment la persécution et la diabolisation de l'Autre ont pu devenir "une nécessité structurale" pour la société chrétienne»<sup>19</sup>. L'article se divise en deux parties: dans un premier temps, je vais décrire à grands traits l'histoire des signes de distinction imposés depuis le XIII<sup>e</sup> siècle aux minorités religieuses et sociales, et dans un deuxième temps, je vais essayer d'expliquer brièvement l'émergence et la fonction de ses signes, en proposant l'idée de la "naissance de la persécution sémiotique" dans l'Occident médiévale au début du XIII<sup>e</sup> siècle.

### *Les signes de distinction négatifs au Moyen Âge*

Comme c'est bien connu, depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle, les juifs, les musulmans ou les Sarrasins et les hérétiques ont été soumis à l'obligation de porter sur leurs vêtements un signe extérieur destiné à les faire reconnaître et distinguer du reste de la société. Bientôt cette obligation a été étendue aux lépreux, aux prostitués, aux fous et aux autres minorités sociales et religieuses. Mais il faut souligner qu'il n'y a pas eu de programme de ségrégation par l'adoption d'un signe distinctif commun à toute la chrétienté médiévale. D'un pays à l'autre, souvent même d'une cité à l'autre et plus encore d'une période à l'autre, et d'une minorité à l'autre les signes étaient aussi variés que les groupes qu'ils devaient distinguer.

Il faut rappeler aussi que les signes distinctifs négatifs ne sont pas une invention chrétienne. Pour la première fois, l'imposition d'une marque distincte est signalée dans les pays d'Islam et remonte au VIII<sup>e</sup> siècle. Dans les statuts du calife Omar II (717-720), et à sa suite dans la législation de Haroun al-Rachid (en 807) les "infidèles" juifs et chrétiens sont astreints au port d'une pièce d'étoffe sur le vêtement, jaune pour les premiers et bleue pour les derniers<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, Flammarion, Paris, 1998, p. 32.

<sup>20</sup> FAGNAN, Edmond, «Le signe distinctif des Juifs au Maghreb», *Revue des études juives*, 28, 1894, pp. 294-298; IANCU, Carol, «Les signes distinctifs: la rouelle, le chapeau pointu et l'étoile jaune», *Conscience et liberté*, 24, 1982, pp. 92-100, ici p. 95.

En Occident, l'événement clef dans l'histoire des signes distinctifs est le IV<sup>e</sup> Concile de Latran, tenu à Rome en 1215, qui lance le projet de stigmatisation et différenciation des minorités religieuses et sociales. Dans le canon 68, le concile décide que les juifs et les musulmans doivent porter un habit distinctif pour se différencier des chrétiens. Le texte de canon se lit:

«En certaines provinces, juifs ou Sarrasins se distinguent des chrétiens par un habit différent ; en d'autres au contraire règne une telle confusion que rien ne les différencie. D'où il résulte parfois, qu'ainsi trompé, des chrétiens s'unissent à des femmes juives ou sarrasines ; des Sarrasins ou des juifs à des femmes chrétiennes. Pour éviter que des unions aussi répréhensibles ne puissent à l'avenir invoquer l'excuse du vêtement, nous statuons ainsi: en toute province chrétienne et en tout temps, ces gens de l'un ou de l'autre sexe, se distingueront publiquement par l'habit des autres populations, comme Moïse le leur a d'ailleurs prescrit»<sup>21</sup>.

A la suite du concile, la mesure s'étend progressivement dans une grande partie de la chrétienté occidentale. Il est vrai que ce canon a été diversement appliqué suivant les pays, aussi des règles plus détaillées ont été décrétées localement<sup>22</sup>. Le roi Henri III d'Angleterre décide le premier

<sup>21</sup> FOREVILLE, Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV, 1123, 1139, 1179 et 1215*, Éditions de l'Orante-Librairie d'Arthème Fayard, Paris, 2007, p. 381; Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. 2/1: *Les décrets, Nicée I à Latran V*, Cerf, Paris, 1994, p. 566.

<sup>22</sup> Pour l'histoire des signes distinctifs imposés aux juifs au Moyen Âge, voir, par exemple, ROBERT, Ulysse, «Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIII<sup>e</sup> siècle», *Revue des études juives*, 7, 1883, pp. 81-95; 8, 1884, pp. 94-102; KISCH, Guido, «The Yellow Badge in History», *Historia Judaica*, 19, 1957, pp. 89-146; MELLINKOFF, Ruth, «The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil», *Journal of Jewish Art*, 1, 1974, pp. 28-43; IANCU, Carol, «Les signes distinctifs: la rouelle, le chapeau pointu et l'étoile jaune», *Conscience et liberté*, 24, 1982, pp. 92-100 ; SANSY, Danièle, «Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie», dans Gertrud BLASCHITZ et al. (dir.), *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1992, pp. 349-375; EAD., «Marquer la différence: l'imposition de la rouelle aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», *Médiévales*, 41, 2001, pp. 15-36; EAD., «Signe distinctif et judéité dans l'image», *Micrologus*, 15, 2007, pp. 87-105; MERBACK, Mitchell B. (dir.), *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Anti-Semitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, Brill, Leiden, 2007.

d'imposer le nouveau signe de distinction sous forme de Tables de la Loi par une ordonnance de 1218<sup>23</sup>. Dans la péninsule Ibérique, il devient obligatoire dans l'Aragon en 1228, dans la Navarre en 1234, et au Portugal en 1325. En France, le roi Saint Louis impose en 1269 aux juifs de son royaume le port d'un signe distinctif:

«Parce que nous voulons que les Juifs puissent être reconnus et distingués des chrétiens, nous vous ordonnons [...] d'imposer des insignes à chaque Juif des deux sexes : à savoir une roue [*rota*] de feutre ou de drap de couleur jaune, cousue sur le haut du vêtement, au niveau de la poitrine et dans le dos, afin de constituer un signe de reconnaissance, dont la circonférence sera de quatre doigts et la surface assez grande pour contenir la paume d'une main. Si à la suite de cette mesure un Juif est trouvé sans cet insigne, son vêtement supérieur appartiendra à celui qui l'aura trouvé ainsi»<sup>24</sup>.

Les successeurs de Louis IX affirment régulièrement cette ordonnance. Ainsi Philippe le Hardi la confirme le 23 septembre 1271, le 20 mars 1272 et le 19 avril 1283<sup>25</sup>. Mais plusieurs indices pourraient laisser supposer que le signe distinctif a été porté par les juifs du royaume bien avant l'ordonnance de 1269. Ainsi le synode de Narbonne a décrété déjà en 1227: «Pour qu'on puisse distinguer les juifs des autres, nous décrétons et commandons avec insistance qu'au centre de la poitrine [de leurs vêtements] ils porteront un insigne ovale, d'une largeur d'un doigt et de la hauteur d'une palme»<sup>26</sup>.

Comme nous avons pu noter, Latran IV n'impose que le vêtement différent pour les Juifs, mais très rapidement on passe de vêtement aux

---

<sup>23</sup> Voir TOLAN, John, «The First Imposition of a Badge on European Jews: The English Royal Mandate of 1218», dans DOUGLAS PRATT, JON HOOVER, JOHN DAVIES et JOHN CHESWORTH (dir.), *The Character of Christian-Muslim Encounter*, Brill, Leiden, 2015, pp. 145-166.

<sup>24</sup> *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, Paris, t. 1, 1723, p. 294; traduit et cité par SANSY, «Marquer la différence», cit., p. 15. Voir aussi NAHON, Gérard, «Les ordonnances de Saint Louis sur les Juifs», *Les nouveaux cahiers*, 23, 1970, pp. 18-35.

<sup>25</sup> SANSY, «Marquer la différence», cit., p. 21.

<sup>26</sup> GRAYZEL, Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, 2<sup>e</sup> éd., Hermon Press, New York, 1966, p. 316.

signes distinctifs. Par exemple, comme nous avons mentionné, l'ordonnance du roi d'Angleterre Henri III (qui était à l'époque un garçon de onze ans) en 1218 déclarait que tous les juifs devaient porter sur leur vêtement un signe sous forme de Tables de la Loi (*tabulae*): «Nous ordonnons que vous ayez annoncé et observé dans toute votre juridiction que tous les juifs, où qu'ils marchent ou montent, dans ou hors de la ville, porteront sur leurs vêtements extérieurs, au niveau de la poitrine, deux emblèmes sous forme des tables blanches faites sur toile de lin ou parchemin afin que de cette manière les juifs puissent être clairement distingués des Chrétiens»<sup>27</sup>. Le mandat est envoyé à plusieurs villes principales où les juifs résidaient, comme Worcester, Lincoln, Oxford et Londres. Quatre ans plus tard, l'exigence semblable a été ordonnée par l'Église d'Angleterre dans le Conseil provincial d'Oxford en avril 1222. Le canon 47 du conseil stipule que «chaque juif, qu'il soit mâle ou femelle, doit clairement exposer sur les vêtements extérieurs des tables (*tabulae*) de laine d'une couleur différente de celle de son vêtement, de sorte que chaque pièce mesure deux pouces de largeur et quatre de longueur»<sup>28</sup>.

En Allemagne, le signe distinctif principal a été le “Judenhut” un chapeau particulier à bout pointu (*cornutum pileum*) qui apparemment a été adapté assez librement par les juifs allemands depuis le XII<sup>e</sup> siècle, avant qu'il ne devienne un signe de distinction négatif à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>. Ainsi le Concile de Vienne de 1267 mentionne le chapeau pointu que les juifs ont déjà l'habitude de porter, ce qui semble confirmer son usage antérieur. En Italie, l'empereur Frédéric II ordonne l'imposition d'un signe distinctif aux Juifs du royaume de Sicile en 1221, mais cette

---

<sup>27</sup> *Rotuli litterarum clausarum in Turri londinensi asservati*, éd. Thomas D. HARDY, vol. 1, Londres, 1833, p. 378.

<sup>28</sup> *Concilium Oxonensis*, canon 47, dans *Councils and synods: with other documents relating to the English Church*, éd. Frederick Maurice POWICKE et Christopher Robert CHENEY, Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 232.

<sup>29</sup> SANSY, «Chapeau juif ou chapeau pointu?», cit., p. 350.

décision ne s'impose dans le reste de la péninsule qu'au XV<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. De même, en Autriche et Bohême, l'obligation du signe de distinction se répand au cours du XV<sup>e</sup> siècle.

Presqu'en même temps que la rouelle ou les Tables de la Loi sont imposées aux juifs, la croix deviendra le signe distinctif des hérétiques<sup>31</sup>. Cette pratique remonte au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Le premier exemple connu nous est donné par Saint Dominique, qui, lors de sa tournée de prédication en Languedoc vers 1208, a imposé à l'ancien hérétique Pons Roger de Trévile, qu'il a réconcilié à l'Église, la portée d'un habit religieux sur lequel «il y aura deux petites croix cousues sur les deux côtés de la poitrine»<sup>32</sup>. Les premières inscriptions officielles encore imprécises sont formulées lors du concile de Toulouse en 1229. Elles se contentent d'ordonner que les anciens "égarés" doivent porter deux croix de couleur différente de celle de leur vêtement sur la poitrine, à droite et à gauche. La même ordonnance est réactualisée par les conciles de Béziers en 1233 et de Tarragone en 1242. Le concile de Béziers en 1246 fixe à trois le nombre de croix pour

---

<sup>30</sup> TOAFF, Ariel, «The Jewish Badge in Italy during the 15<sup>th</sup> Century», dans Alfred EBENBAUER et Klaus ZATLOUKAL (dir.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Böhlau, Cologne, 1991, pp. 275-280.

<sup>31</sup> GARRIGUE, Gilbert, «Marques distinctives des hérétiques du Midi de la France au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», *Cahiers d'études Cathares*, 25, 1974, pp. 53-58; ARNOLD, John H., *Inquisition and Power : Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001, pp. 66-71; SCHARFF, Thomas, «Die Inquisitoren und die Macht der Zeichen. Symbolische Kommunikation in der Praxis der mittelalterlichen dominikanischen Inquisition», dans *Praedicatores, Inquisitores. I. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1<sup>st</sup> International Seminar on the Dominicans and the Inquisition. Rome, 23-25 February 2002*, Istituto Storico Domenicano, Rome, 2004, pp. 111-143; SANSY, Danièle, «Crucesignati: le port de la croix par les hérétiques réconciliés aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», dans Dominique RIGAUD *et alii* (dir.), *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2012, pp. 189-202.

<sup>32</sup> *Monumenta diplomatica sancti Dominici*, éd. Vladimír J. KOUDĚLKA, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Rome, 1966, pp. 16-18. Voir, par exemple, KOLMER, Lothar, *Ad capiendes vulpes: Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Ludwig Röhrscheid, Bonn, 1982, p. 74; CALDWELL AMES, Christine, *Rigtheous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, p. 137.

les hérétiques condamnés. La couleur est toujours jaune, mais il fallait que la troisième croix soit de grandeur suffisante. Les hommes la portaient à leur chaperon, les femmes à leur voile. En plus, le concile a interdit les moqueries envers les «porteurs de croix»<sup>33</sup>.

La pratique d'imposition des signes distinctifs aux hérétiques se rencontre souvent dans les sentences des inquisiteurs. Pour ne donner qu'un exemple, les sentences prononcées à Toulouse de 1246 à 1248 par Bernard le Caux et Jean de Saint-Pierre, ordonnent entre autres que la condamnation à la prison perpétuelle d'un certain Raymond Sabatier, bourgeois de Toulouse, est remplacée par la portée de signes distinctifs: «Nous lui donnons cependant l'autorisation de demeurer avec son père, qui est, à ce qu'on dit, malade, catholique et pauvre, et ce tant que ce dernier vivra, afin de veiller sur lui autant qu'il le pourra, à condition de porter un manteau noir et, sur chaque vêtement, une croix avec deux bras transversaux»<sup>34</sup>.

Aussi les manuels d'inquisition offrent souvent des règles d'imposition des signes distinctifs aux hérétiques. De ce point de vue, le manuel d'inquisition du célèbre inquisiteur Bernard Gui, *Practica inquisitionis haeretice pravitatis*, écrit aux alentours de 1323, se présente presque comme un traité de la sémiotique pratique. On y trouve des descriptions fort détaillées de la façon d'utiliser différents signes distinctifs sur les hérétiques. Le manuel insiste notamment sur le port perpétuel de la croix sur les vêtements, dans la rue comme chez soi<sup>35</sup>. L'historien Jörg Feuchter résume bien la fonction de l'inquisition médiévale: «L'inquisition médiévale en tant qu'institution pénalisante opérait à la fois un mécanisme de thérapie, un contrôle social

---

<sup>33</sup> GARRIGUE, «Marques distinctives des hérétiques du Midi», cit., pp. 53-55.

<sup>34</sup> Cité par ROQUEBERT, Michel, *Les cathares. De la chute de Montségur aux derniers bûchers, 1244-1329*, Perrin, Paris, 1998, p. 144. Voir aussi AMES, *Rigtheous Persecution*, cit., pp. 171-173.

<sup>35</sup> BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, éd. Guillaume MOLLAT, Les Belles Lettres, Paris, 1964. Voir aussi le manuel d'inquisition écrit par les franciscains de la Marca Trevigiana à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, LOMASTRO TOGNATO, Francesca, *L'eresia a Vicenza nel Duecento: dati, problemi, fonti*, Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e di Storia Religiosa, Vicenza, 1988, pp. 223-225 («De crucibus imponendis»).

et un système sémiotique. Elle créait aussi son propre objet, un “nouveau groupe social” marginal, formé par des hérétiques et croyants pénitents, manipulés, stigmatisés et contrôlés leur vie durant par l'Église»<sup>36</sup>.

Comme nous avons vu, c'est le IV<sup>e</sup> Concile de Latran qui prescrit aux musulmans, comme aux juifs, de porter des vêtements différents de ceux des chrétiens. De même, en 1233, André II, roi de Hongrie décide, à l'initiative du légat du pape, que les Sarrasins, les Ismaélites et les juifs doivent se différencier des chrétiens par des signes distinctifs, sans précisant la nature de ses signes<sup>37</sup>. En 1279, le concile de Buda, reconferme cette prescription et précise que les Sarrasins doivent porter sur leurs vêtements de dessus, sur le côté gauche de la poitrine, une roue d'étoffe jaune, tandis que celle des juifs était rouge<sup>38</sup>. En Sicile, les musulmans devaient porter, sur la poitrine, un morceau d'étoffe jaune, long d'un palme et large de deux doigts<sup>39</sup>. En général, nous disposons moins d'information sur les signes distinctifs pour les musulmans et cette pratique s'est répandu sans doute d'un moindre ampleur que dans le cas des juifs.

Après les minorités religieuses, les minorités sociales subissent également les nouvelles mesures de la ségrégation sémiotique. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la prostitution a sa place dans la société médiévale, c'est un métier, pas trop bien vu par l'Église, mais largement pratiqué dans les villes. Mais le tournant a eu lieu au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, même s'il ne marque pas une rupture totale. «C'est à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup>

---

<sup>36</sup> FEUCHTER, Jörg, «Le pouvoir de l'Inquisition à travers ses peines. Le cas de Montauban (1241)», dans Gabrile AUDISIO (dir.), *Inquisition et pouvoir*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004, pp. 235-255, ici p. 235.

<sup>37</sup> *Item faciamus, quod Judei, Sarraceni seu Ismaelite, de cetero certis signis distinguantur et discernantur a Christianis: Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, éd. Augustinus THEINER, 1, Rome, 1859, p. 117, cité dans BEREND, «Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration», cit., p. 162, n. 29.

<sup>38</sup> *...quod ubi Judaei portant circum pro signo rubeum, alii supra dicti [i.e. Sarraceni – M.T.] signum croceum teneantur deferre: Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis*, éd. Romualdus HUBE, Saint Petersburg, 1856, p. 160, cité dans BEREND, «Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration», cit., p. 162, n. 31.

<sup>39</sup> ROBERT, *Les signes d'infamie*, cit., p. 115.

siècle», comme le note Jacques Rossiaud à propos de la France, «que la *meretrix* est réputée impure, confondue dans l'exclusion sociale avec les juifs et les lépreux. Comme ces derniers, elle pollue ; le seul contact de ses mains est dit abominable. On veut faire d'elle une intouchable»<sup>40</sup>. C'est pourquoi la portée de marques ou de pièces de vêtements spécifiques lui est imposé au cours du XIII<sup>e</sup> siècle. Auparavant, la coiffe ou le voile des femmes honnêtes ont été interdits, désormais des vêtements et autres accessoires leur ont été prescrits. Parmi la grande variété de ces derniers, on peut citer par exemple un chaperon rayé en Angleterre, ou blanc à Toulouse, ou noir et blanc à Strasbourg, un manteau également rayé à Marseille en 1265. Plus tard, au XIV<sup>e</sup> siècle et au XV<sup>e</sup> siècle, ces marques distinctives se font plus discrètes sans pour autant perdre leur rôle discriminatoire. Par exemple en 1333, les filles de Castelnaudary se reconnaissent par une sorte de ceinture désignée comme un «cordo de fil», ou celles de Dijon par une bande d'étoffe blanche au bras<sup>41</sup>. La cour royale de Nîmes, qui avait émis une loi somptuaire pour les prostituées en 1350, a décidé sur un signe obligatoire en 1353: «Item, que ces femmes doivent être distinguables des autres par des ornements qu'ils portent, Que sur leur robe il y aura une manche d'un autre matériau et couleur»<sup>42</sup>. Les dispositions pour un signe distinctif sont devenues standard dans la plupart des règlements sur les prostitutions à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. A Beaucaire (1373), les prostituées devaient porter une marque sur leur bras gauche (*aliquo signo in brachio sinistro*), alors

---

<sup>40</sup> ROSSIAUD, Jacques, *La prostitution médiévale*, Flammarion, Paris, 1988, p. 69. Voir aussi BRUNDAGE, James A., «Prostitution in the Medieval Canon Law», *Signs*, 1, 4, 1976, pp. 825-845.

<sup>41</sup> ROSSI, Leena, «Keeping the Whores Recognizable: Segregating and Identifying Prostitutes in Late Medieval Europe», dans Eva Johanna HOLMBERG et Tom LINKINEN (dir.), *Practices of Inclusion and Exclusion in Premodern Culture*, University of Turku, Turku, 2005, pp. 229-254.

<sup>42</sup> *Item, ut tales viles mulieres propter ornamenta que portant discernantur alterius, quod in rauba quam portabunt desuper fiat una manica alterius panni et alterius coloris...*, cité dans OTIS, Leah Lydia, *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 200, n. 27.



que dans Castres (1375), le signe statutaire était un chapeau d'homme («capayro de home») et une ceinture écarlate («correg vermelh») (1373)<sup>43</sup>.

Finalement, pour nous limiter au cas les plus connus, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, les lépreux devaient porter un habit, un insigne ou un attribut particulier, afin d'être distingués des populations saines. L'exclusion des lépreux est une tradition ancienne, mentionnée plusieurs fois aussi dans la Bible<sup>44</sup>. Dans la société médiévale, la ségrégation des lépreux s'est développée en parallèle à l'activité caritative. Les premières léproseries se sont nées au VI<sup>e</sup> siècle, mais leur grande vague d'apparition se situe d'environ de 1150 à 1250. Pourtant, ces lieux d'accueil pour les lépreux se situaient souvent à l'écart des agglomérations et il leur était interdit d'entrer dans les villes, foires et marchés. Si la circulation est permise ailleurs, c'est seulement dans la condition de porter des signes distinctifs. Ainsi dans le cas de la province d'Auch, comme dans celui de Périgueux, tous les deux en France, la liberté de mouvement des lépreux a pour condition la portée d'un insigne bien visible. Des statuts du diocèse de Coutances, d'une date incertaine, indiquent que les lépreux doivent avoir pour vêtement de dessus une vape fermée. Cette disposition se retrouve dans les règlements des léproseries de Lisieux en 1256, et de Chartres en 1264. En 1368, le concile de Lavaur prescrit aux lépreux des vêtements unis, de couleur neutre, et fermés, avec un signe distinctif bien visible.

Cependant, c'est un instrument sonore qui caractérise le mieux le lépreux médiéval. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, les malades étaient évités au son de leur cliquette, crécelle ou clochette. La forme la plus ancienne consiste en lames droites articulées au bout d'un court manche que secoue le malade. Comme les habits et les signes distinctif, les signaux sonores visent essentiellement à empêcher les contacts avec les autres et contribuent à la ségrégation des lépreux<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> OTIS, *Prostitution in Medieval Society*, cit., p. 80.

<sup>44</sup> Les exemples présentés dans ce paragraphe proviennent de BÉRIAC, François, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Imago, Paris, 1988, pp. 182-188.

<sup>45</sup> BÉRIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge*, cit., pp. 187-188; BRUNA, *Piercing: sur les traces d'une infamie médiévale*, cit., p. 60.

### *Formes et couleurs des signes distinctifs*

Comme nous avons pu noter, les signes distinctifs imposés depuis le XIII<sup>e</sup> siècle dans des différents pays d'Europe aux groupes minoritaires variés sont de forme et de nature fort diverses: croix, rouelles, étoiles, bandes, écharpes, rubans, bonnets, gants, chaperons, ceintures etc.

Les signes et les marques imposés aux juifs sont probablement les plus variés, comme le note Michel Pastoureau<sup>46</sup>. La forme de signe peut être une rouelle – cas le plus fréquent – un anneau, une étoile, une figure ayant la forme des Tables de la Loi, mais aussi une simple écharpe, un bonnet et même une croix. Mais dans certaines villes italiennes, les juives sont obligées de se décorer des boucles d'oreille, pour pouvoir être distinguées des chrétiens<sup>47</sup>. Quand il s'agit d'un insigne sur le vêtement, il se porte tantôt sur l'épaule, tantôt sur la poitrine, tantôt dans le dos, tantôt sur la coiffe ou le bonnet, parfois en plusieurs endroits. Aussi les dimensions du signe peuvent varier. Par exemple, comme nous l'avons vu, Louis IX exige en 1269 une roue d'une circonférence de quatre doigts ; quant à sa surface elle doit être aussi grande que la paume d'une main (*palma*)<sup>48</sup>. La roue décrite par le concile de Narbonne de 1227 doit être un cercle d'une largeur d'un doigt et de la hauteur d'une palme (*palma de canna*), donc d'une taille plus petite que celle exigée par Saint Louis<sup>49</sup>. À partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle, les dimensions de la rouelle sont plus explicites. Louis X indique que le signe «sera large d'un blanc tournois d'argent au plus», soit environ 18 millimètres. Jean II, dans l'ordonnance de Reims de 1363, exige que la rouelle ait la dimension du grand sceau royal (environ 35 mm), tandis

---

<sup>46</sup> PASTOREAU, Michel, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Le Léopard d'Or, Paris, 1997, pp. 136-137.

<sup>47</sup> OWEN HUGHES, Diane, «Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews, and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City», *Past and Present*, 112, 1986, pp. 3-59.

<sup>48</sup> *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t. 1, cit., p. 294.

<sup>49</sup> GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> Century*, cit., p. 316.

que Charles V prend pour référence en 1372 le sceau du Châtelet de Paris (environ 50 mm)<sup>50</sup>.

On peut conjecturer que les signes distinctifs avaient souvent pour fonction de symboliser la faute de ceux qui étaient obligés de les porter. Ainsi la rouelle, imposait aux juifs, pourrait figurer l'espèce eucharistique rejetée par les juifs. Mais on peut également rapprocher la roue d'une pièce de monnaie, souvenir des trente deniers reçus par Judas pour salaire de sa trahison ou allusion à l'activité usuraire des juifs. Également, on a fait l'analogie entre la rouelle et la représentation figurée d'une étoile<sup>51</sup>.

Une importante variété caractérise aussi les couleurs des signes distinctifs, étudiés brièvement par Michel Pastoureau<sup>52</sup>. Il note que malgré la grande diversité, on peut identifier un certain nombre de récurrences. Cinq couleurs seulement prennent place sur ces marques discriminatoires: le blanc, le noir, le rouge, le vert et le jaune. Le bleu, quant à lui n'est jamais sollicité. Ces cinq couleurs peuvent intervenir de différentes manières: soit seules, la marque étant alors monochromes, soit en association, la bichromie constituant le cas le plus fréquent. Toutes les combinaisons se rencontrent, mais celles qui reviennent le plus souvent sont le rouge et blanc, le rouge et jaune, le blanc et noir et le jaune et vert. Ainsi nous avons l'information de signes blanc-rouge pour les juifs au début du XV<sup>e</sup> siècle en Espagne. Et en 1397 un ordre royal a imposé aux juifs de Barcelone la portée d'une marque circulaire jaune au milieu de laquelle se trouvait un œil rouge de bœuf<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> ROBERT, *Les signes d'infamie au Moyen Âge*, cit., pp. 27-28; SANSY, «Marquer la différence», cit., pp. 27-28.

<sup>51</sup> SANSY, «Marquer la différence», cit., pp. 28-30; NEMO-PEKELMAN, Capucine, «Signum mortis: une nouvelle explication du signe de la rouelle?», dans John V. TOLAN, Nicholas DE LANGE, Laurence FOSCHIA et Capucine NEMO-PEKELMAN (eds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 153-164, ici pp. 163-164.

<sup>52</sup> PASTOREAU, *Jésus chez le teinturier*, cit., pp. 132-137; ID., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil, Paris, 2004, pp. 204-206.

<sup>53</sup> MELLINKOFF, *Outcasts. Signs of Otherness*, cit., 1, p. 47.

Si l'on tente une étude par catégories d'exclus et de réprouvés, on peut remarquer (en simplifiant beaucoup) que le blanc et le noir, soit seuls soit en association, concernent surtout les misérables et les infirmes (notamment les lépreux); le rouge, les bourreaux et les prostitués; le jaune, les faussaires, les hérétiques et les juifs; le vert, soit seul soit associé au jaune, les musiciens, les jongleurs, les bouffons et les fous. Mais il existe de nombreux contre-exemples.

### ***Discussion: la naissance de la persécution sémiotique***

Il n'y a pas d'unanimité parmi les chercheurs comment expliquer la naissance de cette "ségrégation sémiotique" au XIII<sup>e</sup> siècle. L'argument le plus répandu renvoie au pouvoir grandissant de l'Église et à sa volonté de mieux contrôler la société. La meilleure formulation de cet argument se trouve dans l'œuvre de Robert I. Moore, notamment dans son livre important, *The Formation of a Persecuting Society*, paru en 1987<sup>54</sup>. Dans ce livre, Moore analyse l'émergence, à partir des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, d'une mentalité qui cherchait à éliminer et à diaboliser "l'autre". Il montre que ce n'était pas l'apparition d'une grande foule d'hérétiques et d'autres dissidents qui a conduit les élites religieuses et laïques à établir divers mécanismes de persécution. Au contraire, la société médiévale a évolué de telle sorte

---

<sup>54</sup> MOORE, Robert I., *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, trad., *La persécution. Sa formation en Europe (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Les Belles Lettres, Paris, 1991. Deux ouvrages collectives ont été consacrées à la discussion des thèses de Moore, voir John Christian LAURSEN et Cary J. NEDERMAN (dir.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998; Michael FRASSETTO (dir.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore*, Brill, Leyden, 2006. L'historien Richard Fraher a proposé, à la suite de Moore, de parler aussi de la naissance de la «société de la poursuite» (*prosecuting society*) au XIII<sup>e</sup> siècle, voir FRAHER, Richard M., «IV Lateran's Revolution in Criminal Procedure: The Birth of *Inquisitio*, the End of Ordeals, and Innocent III's Vision of Ecclesiastical Politics», dans Rosalio JOSEPHO card. Castillo Lara (dir.), *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, LAS, Rome, 1992, pp. 97-111, ici p. 100.

qu'elle ne pouvait plus tolérer la dissidence ou la différence; l'attitude de l'Église se fait davantage excluante et répressive et, par conséquent, elle a commencé de traiter les hérétiques, les juifs, les musulmans, les lépreux et d'autres groupes marginaux comme des ennemis de la société. Pour cela, toute un système des catégories a été inventé et imposé à divers groupes considérés dissidents, en créant la perception d'une vaste conspiration contre la société. Autrement dit, «l'institutionnalisation crée l'exclusion, et c'est l'Église elle-même qui façonne les ennemis dont elle se donne pour tâche de triompher»<sup>55</sup>. C'est donc à travers de l' "invention des autres"<sup>56</sup> et leur persécution, que la société chrétienne se définit, notamment depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Paul Freedman décrit bien ce processus:

«The Middle Ages certainly created a panoply of mistrusted and persecuted enemies – Saracens, Jews, lepers, heretics, apocalyptic peoples. [...] Othering or marginalization is an active process but one that is related problematically to historical circumstances and the different images of minorities or despised communities. There is no doubt that the Middle Ages witnessed a growing intolerance, perceptible both in popular disturbances and officially sanctioned persecution»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Aubier, Paris, 2004, p. 225. Ou bien selon les mots de Robert I. Moore, «la persécution semblait devenir une fin en elle-même, en quelque sorte même une nécessité structurelle pour la société européenne, au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles». MOORE, Robert I., «Afterthoughts on *The Origins of European Dissent*», dans *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages*, cit., p. 316.

<sup>56</sup> Voir aussi Monique ZERNER (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Z'éditions, Nice, 1998.

<sup>57</sup> FREEDMAN, Paul, «The Medieval Other: The Middle Ages as Other», dans Timothy S. JONES et David A. SPRUNGER (dir.), *Marvels, Monsters, and Miracles: Studies in the Medieval and Early Modern Imagination*, Western Michigan University, Kalamazoo, 1999, pp. 4 et 8. Dans un livre plus tardif, paru en 2001, Moore a situé le tournant dans la société médiévale à la suite de IV<sup>e</sup> Concile de Latran en 1215, en montrant l'émergence d'une société centralisée, hiérarchisée et contrôlée: «[L]e monde [...] à partir de 1215 est entièrement différent du précédent: c'est une Europe de plus en plus façonnée par cette piété disciplinée et cette obéissance au clergé qui ont donné l'image traditionnelle de la chrétienté médiévale comme "âge de foi". Toutes les pratiques et tous les rituels qui servaient auparavant à exprimer les sentiments du groupe sont désormais sévèrement réprimés; les prêtres se voient interdire d'accomplir les rituels qui précédaient les ordalies;

La “naissance de la société persécutrice”, diagnostiquée par Robert I. Moore, est assurément un des éléments fondamentaux pour comprendre le phénomène qui nous préoccupe ici, mais sans doute pas suffisant. Surtout, cela n’explique pas le recours aux signes distinctifs, l’aspect sémiotique de la ségrégation.

Pour comprendre ce phénomène que nous pourrions appeler “la naissance de la ségrégation sémiotique” ou plutôt “la naissance de la persécution sémiotique”, il faut prendre en compte l’importance des pratiques signifiantes en général et l’intérêt pour les théories sémiotiques en particulier dans l’Occident médiéval. La société médiévale, particulièrement depuis le XII<sup>e</sup> siècle, est en effet une société hautement sémiotisée, c’est-à-dire une société ritualisée, scandée par des pratiques signifiantes. C’est une société qui considère que les signes sont plus importants que les choses, une société qui valorise l’étude des signes, notamment sous la forme de la liturgie, mais aussi de la scholastique, qui est à bien des égards une discipline sémiotique<sup>58</sup>. Marie-Dominique Chaunu a réussi à capter cette “mentalité symbolique” de XII<sup>e</sup> (et de XIII<sup>e</sup>) siècle d’une manière éloquente:

«Écolâtres et mystiques, exégètes et naturalistes, profanes et religieux, écrivains et artistes, les hommes du XII<sup>e</sup> siècle, entre tous les médiévaux, ont en commun, imposée par leur milieu et réglant leur jugement dans une table innée des catégories et des valeurs, la conviction que toute réalité naturelle ou historique, a une *signification* qui déborde son contenu brut,

---

les prédicateurs et autres hommes de grande foi sont désormais strictement soumis à l’autorité épiscopale; les canonisations obéissent à une procédure ecclésiastique au lieu d’être décidées par une acclamation populaire; les miracles [...] sont réservés à quelques sanctuaires soigneusement supervisés; et les sanctuaires eux-mêmes sont l’objet d’une stricte hiérarchisation, de ceux des villages jusqu’aux plus grands, afin de refléter le nouvel ordre, régulièrement proclamé et renouvelé par les pèlerinages, devenus le moyen universel d’exprimer et de reproduire, à tous les niveaux, la foi qui le soutenait »: MOORE, Robert I., *La première révolution européenne, X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Paris, 2001, p. 285.

<sup>58</sup> Voir par exemple MARMO, Costantino, *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270–1330. La semiotica dei Modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Rome, 1994; ID. (dir.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological texts (XII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, Brepols, Turnhout, 1997.

et que révèle à notre esprit une certaine densité symbolique. Rendre raison des choses, ce n'est pas seulement l'expliquer par ses causes internes, c'est découvrir cette mystérieuse densité»<sup>59</sup>.

Mais il est intéressant de noter que depuis le XII<sup>e</sup> siècle, l'aspect matériel du signe, à côté de son aspect symbolique, devient de plus en plus important. On peut indiquer par exemple la floraison des nouveaux signes matériels à partir de XII<sup>e</sup> siècle, notamment des signes d'identification comme les sceaux, les blasons, les enseignes de statut social, etc. Brigitte Miriam Bedos-Rezak résume bien ces nouveaux changements: «Of primary importance therefore, is the 12<sup>th</sup> century's engagement with material (and not only linguistic) signs, with their use and their referential modes, and with the technology upon which some of these modes relied, particularly engraving, imaging, imprinting, and sealing»<sup>60</sup>.

Plusieurs auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle commencent à expliquer le signe aussi en termes performatifs, le signe est considéré de plus en plus souvent comme un engagement, *obligatio* ; le signe n'a pas seulement un caractère significatif, mais aussi un caractère performatif. Irène Rosier-Catach explique ce développement important dans les termes suivants:

«L'utilisation d'un signe est un engagement (*obligatio*) à respecter la convention mutuelle qui a présidé à son institution, le signe devient un élément constitutif de l'acte. [...] En prenant la tonsure, le clerc ne montre pas qu'il entre dans les ordres, la tonsure constitue en elle-même un engagement universel et indélébile ; de même, qui porte une croix rouge s'oblige à respecter la religion des templiers, ou une croix blanche, celle des hospitaliers. Cette notion d'*obligatio*, intrinsèquement liée à l'idée de pacte mutuel – mutuel puisque le signe scelle l'engagement de deux parties –, distingue de manière essentielle la fonction opérative du signe de sa

---

<sup>59</sup> CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957, p. 161.

<sup>60</sup> BEDOS-REZAK, «Semiotic Anthropology: The Twelfth-Century Approach», cit., pp. 427-428.

fonction cognitive, ou, en d'autres termes, est caractéristique du caractère performatif du signe par opposition à son caractère significatif»<sup>61</sup>.

Le nouvel intérêt pour les théories sémiotiques, la nouvelle importance des signes matériels dans la vie quotidienne et la nouvelle compréhension du signe dans les termes performatifs nous aide à comprendre, c'est notre hypothèse, pourquoi la ségrégation des minorités sociales et religieuses au XIII<sup>e</sup> siècle s'est tournée vers l'utilisation des signes distinctifs.

Il nous semble en effet que la combinaison de ces deux différents processus ici décrits, l'émergence de la société de la persécution et la sémiotisation de la société, a donné comme résultat ce que nous pouvons appeler la "naissance de la persécution sémiotique" au XIII<sup>e</sup> siècle. Bronislaw Geremek caractérise bien la nature de ce phénomène: «Pour la plupart, tous ces signes [distinctifs] – symboles de la condition sociale – n'ont pas été choisis volontairement par des individus ou des groupes mais leur ont été imposés pour objectiver leur statut et, outil de répression et d'exclusion, servaient principalement à les stigmatiser»<sup>62</sup>.

Le développement de l'appareil sémiotique multiple pour la ségrégation et la persécution sociale doit être considéré comme l'une des inventions les plus singulières et les plus significatives de l'Europe du XIII<sup>e</sup> siècle, dont les conséquences ont pesé lourdement sur l'histoire tragique du XX<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> ROSIER–CATACH, Irène, *La Parole efficace. Signes, pratiques sacrées, institution*, Seuil, Paris, 2004, p. 120.

<sup>62</sup> GEREMEK, «Le marginal», cit., p. 411.

<sup>63</sup> Le travail sur cet article a été soutenu par le projet de recherche IUT 18-8, financé par le Conseil de Recherches en Estonie.



# La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all'Italia meridionale

FULVIO DELLE DONNE

## *I. La sanzione della differenza: il IV Concilio Lateranense del 1215*

*In nonnullis provinciis a Christianis Iudeos seu Saracenos habitus distinguit diversitas, set in quibusdam sic quedam inolevit confusio ut nulla differentia discernantur. Unde contingit interdum quod per errorem Christiani Iudeorum seu Saracenorum et Iudei seu Saraceni Christianorum mulieribus commiscentur. Ne igitur tam dampnate commixtionis excessus per velamentum erroris huiusmodi excusationis ulterius possit habere dif-fugium, statuimus ut tales utriusque sexus, in omni Christianorum provincia et omni tempore, qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur, cum et per Moysen hoc ipsum eis legatur iniunctum<sup>1</sup>.*

«In alcune province i Giudei e i Saraceni si distinguono dai Cristiani per il diverso modo di vestire; ma in alcune altre ha preso piede una tale confusione per cui nulla li distingue. Perciò succede talvolta che, per errore, Cristiani si uniscano a donne giudee o saracene, o Giudei e Saraceni si uniscano a donne cristiane. Perché la riprovazione di tanta condannata unione non possa godere della copertura offerta dalla scusante di un simile errore, stabiliamo che questa gente dell'uno e dell'altro sesso in tutte le province cristiane e per sempre debbano distinguersi in pubblico per il loro modo di vestire dal resto della popolazione, come fu disposto d'altronde anche da Mosè».

---

<sup>1</sup> *Constitutiones quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. Antonio GARCÍA GARCÍA, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1981, pp. 107-108; *Les conciles Œcuméniques: Les Décrets*, II/1, ed. Giuseppe ALBERIGO et al., Ed. du Cerf, Paris, 1994, p. 266.

Il testo è una parte della costituzione LXVIII del IV Concilio Lateranense, convocato nel 1215 da papa Innocenzo III: per la prima volta, nel diritto canonico, è inequivocabilmente imposto che Ebrei e Musulmani vengano chiaramente distinti dai Cristiani<sup>2</sup>; e, forse, per la prima volta, si fa anche esplicita menzione del pericolo della diversità, che può anche non essere evidente, e che anzi, proprio perché non è appariscente, risulta più minacciosa. Del resto, in quel Concilio era stato anche decretato, nella costituzione *De fide catholica, che una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur*<sup>3</sup>, «una sola è invero la Chiesa universale dei fedeli, al di fuori della quale non vi è alcuna salvezza». Il carattere di novità dell'imposizione di segni di riconoscimento è probabilmente attestato dal richiamo alla esemplarità biblica, ovvero a Mosè: l'esigenza di appellarsi, a mo' di giustificazione, alla disposizione mosaica sembra configurarsi come un indizio del fatto che la norma, evidentemente, non era saldamente radicata nella prassi giuridica. Inoltre, doveva rispondere a un mutamento intervenuto in epoca recente: un mutamento che derivava dall'intensificazione dei rapporti con i Musulmani, dipendenti, forse, soprattutto dall'integrazione della Sicilia musulmana all'interno del sistema statale normanno-svevo.

Per fugare ogni dubbio, preciso immediatamente che non intendo, qui, affrontare né il problema giuridico, né quello delle discriminazioni etnico-religiose, né tantomeno quello, prettamente moderno, della tolleranza

---

<sup>2</sup> Solo nel Concilio di Nablus del 1120 era proibito ai Musulmani del Regno Latino di Gerusalemme di vestirsi come i Franchi: cfr. KEDAR, Benjamin Z., «On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus», *Speculum*, 74, 1999, pp. 310-335: p. 324.

<sup>3</sup> Su tale questione cfr. CANOBBIO, Giacomo, *Nessuna salvezza fuori dalla Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia, 2009; COPPOLA, Mario, FERNICOLA, Germana, PAPPALARDO, Lucia (coord.), *Dialogus. Il dialogo filosofico tra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città nuova, Roma, 2014; DI MAIO, Andrea, «Teologia come dialogia. Modelli di dialogo interreligioso nel Cristianesimo antico e medievale», in Felix KÖRNER (coord.), *La riscoperta dell'identità religiosa. Un dialogo interdisciplinare*, GBP, Roma, 2013, pp. 37-69; SCIUTO, Italo, «Fondamento, fondamentalismo e dialogo nel pensiero medievale», in Angela ALES BELLO, Leonardo MESSINESE, Aniceto MOLINARO (dir.), *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, Città nuova, Roma, 2004, pp. 53-82.

o intolleranza. L'interesse è solo di provare a ragionare sulla cognizione di differenza o di *diversitas*, per usare il termine della costituzione innocenziana. Una cognizione, che, sorprendentemente, stando alle fonti disponibili di cui intendo qui occuparmi, ovvero le cronache del XII e XIII secolo, non sembra particolarmente profonda, o almeno non sembra oggetto di riflessione attenta.

Naturalmente, è più che lecito supporre che le differenze e le diversità fossero percepite e notate: sarebbe indubbiamente strano il contrario; ma sembra che esse non siano state recepite se non come il riflesso di una molteplicità, per dir così, connaturata, che non era necessario stigmatizzare. In effetti, nella variegata Italia meridionale di quei secoli era assai semplice incontrare uomini appartenenti a etnie o a gruppi diversi: c'erano i Greci, i Longobardi, i Normanni, i Tedeschi e, naturalmente, i Giudei e i Saraceni menzionati nel decreto lateranense; ma nessuna fonte, sebbene li menzioni dettagliatamente, si sofferma specificamente a delineare i caratteri specifici degli uni mettendoli in contrapposizione con quelli degli altri. In effetti, sinora non sono mancati gli studi che si sono concentrati sulla compresenza territoriale di diverse popolazioni e religioni, documentandola ampiamente con ricorso a ogni tipo di fonte da quelle narrative a quelle iconografiche, da quelle documentarie a quelle archeologiche, e talvolta si è anche cercato di interpretare, alla luce di quelle fonti, i rapporti tra etnie e fedi in Italia meridionale e in Sicilia, nella prospettiva della tolleranza o della convivenza<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Su tali questioni cfr. soprattutto Houben, Hubert, *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Liguori, Napoli, 1996, pp. 213-242 (pubblicato dapprima in tedesco: «Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 50, 1994, pp. 159-198; Takayama, Hiroshi, «Religious Tolerance in Norman Sicily? The case of Muslims», in Errico Cuzzo, Vincent Déroche, Annick Peters-Custot, Vivien Prigent (coord.), *"Puer Auliae". Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, II, ACHCByz, Paris, 2008, pp. 623-636. Su argomenti più specifici cfr. anche Von Falkenhausen, Vera, «Il popolamento: etnie, fedi, insediamenti», in Giosue Musca (dir.), *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Dedalo, Bari, 1987, pp. 39-73; Colafemmina, Cesare, «La cultura delle giudecche e nelle sinagoghe», in Giosue Musca (dir.), *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Dedalo, Bari, 1997, pp. 89-118; Bresc, Henri, Nef, Anlièse, «Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)», in Errico Cuzzo, Jean-Marie Martin (coord.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna*

Ma mai sono menzionate fonti coeve da cui si possano ricavare notizie ben definite o riflessioni approfondite. Cosa che può certamente destare meraviglia, ma solo se guardiamo ad essa con gli occhi della modernità.

### ***II.1. La cognizione della differenza e la rappresentazione della convivenza nelle cronache della multi-etnica Italia meridionale normanna***

In Italia meridionale la compresenza della diversità era implicita, come attesta la prima norma delle Assise di Ariano<sup>5</sup>, probabilmente attribuibili nel nucleo originario a Ruggero II e databili al 1140, che sanciva la soggezione a diritti differenti degli individui. Si era, del resto, pienamente consapevoli di appartenere a un ben determinato gruppo: il longobardo Paolo Diacono<sup>6</sup>, solo per fare qualche esempio evidente di ambito italiano, aveva scritto già nell'VIII secolo la storia della sua gente, e lo stesso farà tre secoli dopo il normanno Goffredo Malaterra<sup>7</sup>. Ma le loro caratterizzazioni, spesso vivaci e dettagliate, non sembrano andare oltre un implicito orgoglio di appartenenza, che non vuole imporre la propria identità come assolutamente specifica o, addirittura, superiore in contrapposizione alle altre. E anche quando i Normanni conquistano la

---

*in memoria di Leon-Robert Menager*, Laterza, Roma - Bari, 1998, pp. 134-156; HOUBEN, Hubert, «Federico II e gli Ebrei», *Nuova rivista storica*, 85, 2001, pp. 325-346; JOHNS, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal Diwan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; METCALFE, Alex, «The Muslims of Sicily under Christian Rule», in Graham A. LOUD, Alex METCALFE (COORD.), *The Society of Norman Italy*, Brill, Leiden 2002, pp. 289-317; ID., *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic Speakers and the End of Islam*, Routledge, London - New York, 2003; SCHLICHT, Annkristin, *Der «gute» König Wilhelm II. von Sizilien (1168-1189)*, Niemeyer, Tübingen, 2005, pp. 198-211.

<sup>5</sup> Cfr. BRANDILEONE, Francesco, *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di Sicilia*, F.lli Bocca, Torino, 1884, pp. 95-96; ZECCHINO, Ortensio, *Le Assise di Ariano*, Di Mauro, Cava dei Tirreni, 1984, p. 26.

<sup>6</sup> Cfr. la recente edizione commentata della *Historia Langobardorum* curata da Lidia CAPO, Fondazione L. Valla - Mondadori, Milano, 1992.

<sup>7</sup> In attesa della promessa edizione di Marie-Agnès LUCAS-AVENEL, di GAUFREDUS MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius* bisogna ancora usare l'edizione di Ernesto PONTIERI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2ª ed., vol.1, Zanichelli, Bologna, 1927-1928.

Sicilia e si trovano in diretto rapporto conflittuale con i Saraceni, questi ultimi sono semplicemente descritti come nemici, alla stregua dei tanti altri, latini o greci sottomessi all'uno o all'altro duca o principe, che sono stati sconfitti nel corso della loro piuttosto rapida ma certamente complessa conquista dell'Italia meridionale. I Saraceni non vengono percepiti come particolarmente diversi neppure dal punto di vista religioso, probabilmente perché quel tipo di diversità non è ritenuta discriminante e quel gruppo non è da considerare una "minoranza" da segregare.

Al di là della partecipazione attiva e frequente di Musulmani o Ebrei all'amministrazione del regno o alla vita di corte, emblematiche di questo tipo di rapporto possono essere le miniature, vigilate o realizzate dallo stesso autore, che si trovano nell'unico manoscritto pervenuto (Bern, Burgerbibliothek, cod. 120 II) del *Liber ad honorem Augusti* di Pietro da Eboli, per rimanere in ambito cronachistico: quelle che si trovano al f. 97r (**fig. 1**), che raffigura, in alto, il lavoro di medici e astrologi musulmani al capezzale di Guglielmo II, e, in basso, il pianto per la morte di quel re (18 novembre 1189) da parte di un variegato popolo di Palermo, composto di Cristiani e Musulmani col turbante (**fig. 2**); nonché la miniatura di c. 101r, che in alto raffigura gli uffici di cancelleria, dove lavorano notai greci, saraceni e latini (**fig. 3**).

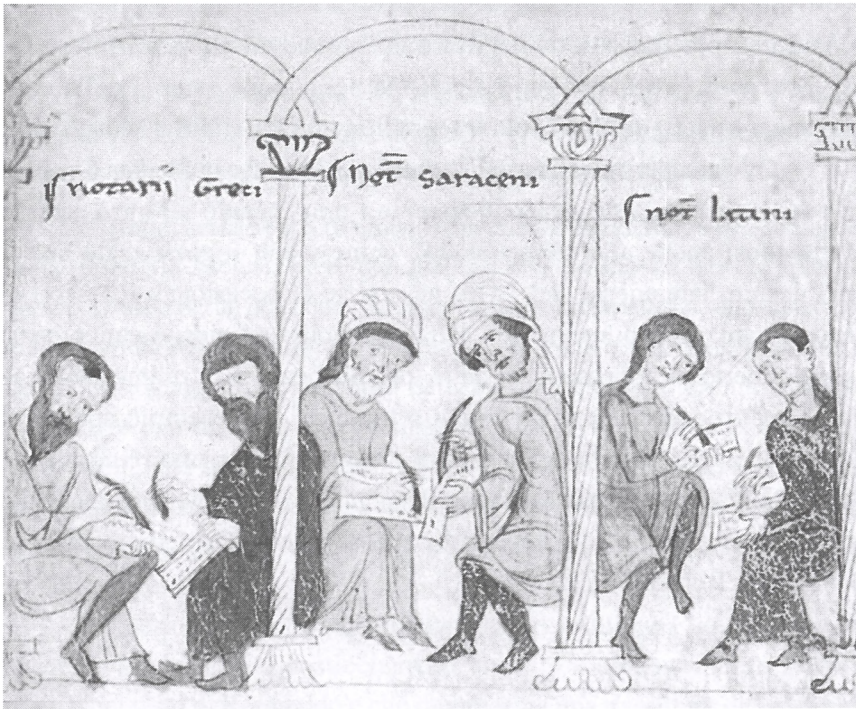


**Fig. 1.** PETRUS DE EBULO, *Liber ad honorem Augusti*. Bern, Burgerbibliothek, cod. 120 II, f. 97r: medici e astrologi musulmani al capezzale di re Guglielmo II di Sicilia



**Fig. 2.** PETRUS DE EBULO, *Liber ad honorem Augusti*. Bern, Burgerbibliothek, cod. 120 II, f. 97r: il popolo di Palermo, composto anche da musulmani (col turbante), piange per la morte di re Guglielmo II di Sicilia

La percezione della differenza etnica e religiosa in alcune cronache del XII e XIII secolo, soprattutto relative all'Italia meridionale



**Fig. 3.** PETRUS DE EBULO, *Liber ad honorem Augusti*. Bern, Burgerbibliothek, cod. 120 II, f. 101r: i notai greci, saraceni e latini della cancelleria normanna di Sicilia

## ***II.2. La convivenza religiosa e le riscritture della storia***

Un esempio di tipo narrativo può essere offerto dal racconto di Eadmero, autore di una vita di Anselmo di Canterbury, nella quale si ricorda che il santo, trovandosi in Italia, avrebbe avuto l'intenzione di convertire i numerosi Saraceni presenti nelle fila dell'esercito di Ruggero I, il conquistatore della Sicilia, ma che il conte normanno

glielo vietò risolutamente<sup>8</sup>. Non ci interessa qui se la notizia sia vera o verosimile, né discutere del motivo per cui Ruggero sia rappresentato come un oppositore della Chiesa e della fede cristiana; ci interessa, invece, solo l'attestazione, o meglio la percezione esterna della convivenza, ovvero dell'assoluta integrazione tra Cristiani e Musulmani.

Ovviamente, non mancano racconti sul fatto che in Sicilia i Cristiani e i Musulmani vivevano pacificamente l'uno accanto all'altro, spesso vestendosi anche allo stesso modo<sup>9</sup>, come viene stigmatizzato anche nel decreto lateranense del 1215; né notizie di occasionali massacri di Musulmani, probabilmente non dettati da motivi religiosi o etnici, bensì dal desiderio di impossessarsi delle loro ricchezze o di ridimensionarne il potere in occasione di sedizioni o tumulti<sup>10</sup>. Un esempio specifico, tuttavia, è dato dall'atteggiamento di Ruggero II, il primo re normanno della Sicilia, che non discriminò in alcun modo coloro che appartenevano a etnie o gruppi religiosi differenti, sebbene la cronaca dell'arcivescovo di Salerno Romualdo ricordi:

---

<sup>8</sup> EADMERUS, *Vita Sancti Anselmi*, ed. Martin RULE, Longman, London, 1884 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 81), II, p. 395: *Quorum [Musulmani] etiam plurimi, velut comperimus, se libenter eius doctrinae instruendos summississent, ac Christianae fidei iugo sua per eum colla iniecissent, si crudelitatem comitis sui pro hoc in se saevituram non formidassent. Nam revera nullum eorum pati volebat Christianum impune fieri*; «Molti di quei Musulmani, a quanto ci risulta, egli li avrebbe volentieri al suo insegnamento, e li avrebbe sottomessi alla fede cristiana, se non li avesse spaventati la crudeltà del re, che in ciò inferiva. Infatti non voleva accettare che alcuno di loro fosse fatto cristiano impunemente».

<sup>9</sup> Cfr. IBN JUBAYR, *Rihla (The Travels of Ibn Jubayr)*, ed. William WRIGHT, Michael Jan DE GOEJE, Brill - Luzac, Leiden - London, 1907, p. 333, tradotto in inglese in TAKAYAMA, *Religious Tolerance*, cit., p. 630.

<sup>10</sup> Cfr. ad es. PSEUDO UGO FALCANDO, *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis*, ed. Edoardo D'ANGELO, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze, 2014, pp. 146 (par. 21.12), 164 (parr. 25.5-7). Per chi volesse consultare ancora la vecchia edizione, si veda UGO FALCANDO, *La Historia o Liber de Regno Siciliae e la Epistola ad Petrum Panormitane ecclesie thesaurarium*, ed. Giambattista SIRAGUSA, Istituto storico italiano, Roma, 1897, rispettivamente pp. 56-57, 70.



*Circa finem autem vite sue, secularibus negotiis aliquantulum postpositis et omissis, Iudeos et Sarracenos ad fidem Christi convertere modis omnibus laborabat, et conversis dona plurima et necessaria conferebat*<sup>11</sup>.

«Verso la fine della sua vita, alquanto posposti e omessi gli impegni mondani, si dava da fare in ogni modo di convertire Giudei e Saraceni alla fede cristiana, e dava molti doni e le cose necessarie ai convertiti».

Si tratta, certamente, di una notizia fornita da un alto rappresentante della gerarchia ecclesiastica, dunque, ciò che è detto va letto in questa chiave. D'altra parte, potrebbe trattarsi di una declinazione del *topos* relativo alla vera fede del cristiano, che soprattutto in fin di vita (Ruggero II morì nel 1154), quando si rende conto della vanità della vita terrena e riesce a guardare con distacco alle occupazioni mondane, si accorge del vero valore della vita spirituale e della religione. In ogni caso, l'informazione, segnalando la svolta avvenuta verso la fine della vita del re, fa sapere, con tutta evidenza, che in precedenza l'atteggiamento era stato indirizzato in tutt'altra direzione.

A questo proposito, può risultare interessante una interpolazione successiva, che risulta posticciamente inserita – almeno mezzo secolo dopo – nel testo di Romualdo e che rappresenta una riscrittura della storia, che viene adattata a un mutato contesto ideologico e culturale. Essa fa riferimento alla sorte che Ruggero II riservò a Filippo di Madia, un eunuco arabo battezzato che, per la sua fedeltà, era stato inizialmente innalzato al comando della flotta regia, ma che poi venne giustiziato perché si dimostrò infido e ingrato:

*Hic enim sub clamide christiani nominis diaboli militem gerebat absconditum, et cum specie tenus se esse christianum ostenderet, totus*

---

<sup>11</sup>ROMUALDUS ARCHIEPISCOPUS SALERNITANUS, *Chronicon*, ed. Carlo Alberto GARUFI, Lapi - Zanichelli, Città di Castello - Bologna, 1909-1935 (R.I.S.<sup>2</sup>, VII/1), p. 236; ma può essere utile anche consultare l'edizione curata da Wilhelm ARNDT, in *M.G.H. SS*, XIX, Hahn, Hannoverae, 1866, p. 427. Sull'autore cfr. almeno ZABBIA, Marino, «Romualdo Guarna arcivescovo di Salerno e la sua Cronaca», in Paolo DELOGU (dir.), *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, società, cultura*, Centro studi salernitani Raffaele Guariglia, Salerno, 2003, pp. 380-398.

*erat mente et opere Sarracenus; christianos oderat, paganos plurimum diligebat, Dei ecclesias invitus intrabat, sinagogas malignancium visitabat frequentius, et eis oleum ad concinnanda luminaria et que erant necessaria ministrabat*<sup>12</sup>.

«Costui, infatti, sotto la copertura del nome cristiano portava nascosto un soldato del demonio, e pur mostrando esteriormente di essere un cristiano, nella mente e nelle azioni era interamente Saraceno; odiava i cristiani, amava moltissimo i pagani, entrava malvolentieri nelle chiese di Dio, visitava più di frequente le sinagoghe dei malvagi, e dava loro l'olio per accendere i lumi e le cose che erano necessarie».

Non è possibile stabilire con certezza quando la narrazione di questa vicenda – che prosegue ancora a lungo – sia stata aggiunta, anche se di certo non può essere posteriore al XIV secolo, perché si trova in un manoscritto risalente a quell'epoca<sup>13</sup>. È molto probabile, tuttavia, che essa sia posteriore al concilio lateranense del 1215 dal quale siamo partiti e che, come si è detto, costituisce la prima sanzione formale della necessità di tenere ben distinti coloro che praticano differenti religioni, per evitare pericolose contaminazioni. Certo, la percezione che se ne ricava è quella di una grande genericità nell'assimilazione assoluta di tutti i pagani, dal momento che il riferimento alle sinagoghe rivela confusione tra Musulmani ed Ebrei; in effetti, quello che si vuole dimostrare è che tutti i non cristiani sono servi del demonio e che la vera collettività, come sancito nella costituzione *De fide catholica*, è solo quella cristiana, alla quale si oppone tutto ciò che è non è cristiano. L'infedeltà religiosa, del resto, in questo contesto, non può che essere immediatamente identificata nell'infedeltà al sovrano, che, essendo *princeps christianissimus et catholicus*, si sente tradito dall'atteggiamento del colpevole e pronuncia queste parole di condanna:

---

<sup>12</sup> ROMUALDUS SALERNITANUS, *Chronicon*, ed. GARUFI cit., p. 235 (ed. ARNDT cit., p. 426).

<sup>13</sup> Cfr. EPIFANIO, Vincenzo, «Ruggiero II e Filippo di 'Al Mahdiah», *Archivio Storico Siciliano*, n. s. 30, 1906, pp. 471-501; inoltre, HOUBEN, Hubert, *Ruggiero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente*, Laterza, Roma - Bari, 1999, p. 144.

*hic minister meus, quem a puero enutrieram ut catholicum, peccatis suis exigentibus, inventus est Sarracenus, et Sarracenus et sub nomine fidei opera infidelitatis exercuit. Et quidem si maiestatem nostram in rebus aliis offendisset, si thesauri nostri partem licet maximam exportasset, servitii sui recolenda memoria pro certo apud nos promereretur veniam, et gratiam impetrasset. Set quia in facto suo principaliter offendit Deum, et aliis peccandi materiam prebuit et exemplum, nostre fidei iniuriam et Christiane religionis offensam proprio filio non remitterem nec cuilibet proximo relaxarem;*<sup>14</sup>

«questo mio servitore, che avevo nutrito sin da fanciullo come un cattolico, a causa dei suoi peccati fu scoperto essere un Saraceno, e da Saraceno, in nome della fede, esercitò azioni infedeli. Se certamente avesse offeso la nostra maestà in altre cose, se pure avesse sottratto la massima parte del nostro tesoro, la giusta memoria dei suoi servigi avrebbe sicuramente meritato il nostro perdono, qualora avesse chiesto grazia. Ma poiché nella sua azione egli ha offeso principalmente Dio e ha offerto agli altri materia ed esempio per il peccato, l'ingiuria arrecata alla nostra fede e l'offesa alla religione cristiana non posso perdonarla né a un mio figlio, né a un mio congiunto».

Insomma, ancora una volta, come nel decreto del 1215, a essere stigmatizzata è la finzione, la confusione generata dal mostrarsi in maniera differente da come si è effettivamente. Ma proprio tale confusione dimostra che i confini tra i diversi sono esteriormente impercettibili, e rimangono solo su un livello intimo, tanto che un Saraceno o un Giudeo possono passare per Cristiani, in mancanza di segni di riconoscimento evidenti. Almeno questo è quanto sembra risultare nell'Italia meridionale, dove il regno è caratterizzato dalla coesistenza generalmente pacifica di gruppi diversi: una coesistenza che, evidentemente, estendeva i suoi riverberi fino ai contigui territori retti dal papa.

---

<sup>14</sup> ROMUALDUS SALERNITANUS, *Chronicon*, ed. GARUFI cit., p. 235 (ed. ARNDT cit., p. 426).

### ***III.1. L'imperatore Federico II di Svevia e le religioni non cristiane: un ambiguo rispetto***

Certo, la situazione doveva presentarsi in altro modo nelle regioni d'Oltralpe, dove sono attestati con maggiore frequenza atti di intolleranza verso il diverso, ovvero verso colui che non fa parte dalla comunità cristiana. Tuttavia, non è possibile esprimere giudizi di tipo universale, perché anche in Italia meridionale gli atteggiamenti non furono sempre univoci. Lo stesso Ruggero, che aveva impedito a sant'Anselmo – secondo il suo biografo – di convertire i suoi soldati Musulmani al Cristianesimo, secondo il cronista Malaterra, invece, dopo la conquista di Castrogiovanni (Enna), costrinse il signore arabo di quella città a convertirsi<sup>15</sup>. E lo stesso può dirsi per Federico II di Svevia, che pure tenne nei confronti di Ebrei e Musulmani un atteggiamento che ai nostri occhi può apparire ambiguo<sup>16</sup>. Da un lato, dopo averli combattuti e sconfitti, perché riottosi al suo dominio, sradicò dal loro territorio d'origine e fece deportare a Lucera migliaia di Musulmani siciliani, che divennero poi i suoi sudditi più fidati, concedendo loro anche una serie di significativi privilegi. Dall'altro, mantenne generalmente un atteggiamento di rispetto nei confronti della religione islamica, a quanto sappiamo soprattutto dal racconto fatto da alcuni cronisti arabi, che ci parlano di quando lo Svevo, scomunicato, era venuto in Terra Santa per compiere la sua Crociata incruenta del 1228-1229<sup>17</sup>. Insomma, i suoi comportamenti non furono sempre lineari, soprattutto se giudicati da una prospettiva tutta moderna, fondata appunto sui principi illuministici della tolleranza, della

---

<sup>15</sup> GAUFREDUS MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii*, cit., p. 88 (IV 6).

<sup>16</sup> Cfr. DELLE DONNE, Fulvio, «Diversità e novità, rispetto e pregiudizio: la multiculturalità nell'età di Federico II di Svevia», in Carlo Vittorio DI GIOVINE (dir.), *Multiculturalismo: modelli e forme del pluralismo culturale in Europa*, Università degli studi della Basilicata, Potenza, 2010, pp. 103-137.

<sup>17</sup> Cfr. GABRIELI, Francesco, *Storici arabi delle crociate*, Einaudi, Torino, 2002 (prima ed. 1957), pp. 268-271.

fratellanza universale e della razionalità<sup>18</sup>. Come si sta cercando di mostrare, nel contesto storico e geografico di cui ci stiamo occupando, la diversità doveva essere percepita in altro modo. D'altra parte, è da considerare che un imperatore non poteva non tenere in alcuna considerazione le norme imposte dalla Chiesa nel concilio lateranense del 1215. Così anch'egli, nel 1221, poco dopo la sua incoronazione imperiale, aveva emanato un editto, riportato senza alcuna enfasi dal cronista Riccardo di San Germano, in cui, tra le altre cose, decretava che gli Ebrei si acconciassero in maniera tale che si potessero distinguere facilmente dai Cristiani:

*edictum Iudeis omnibus proponimus generale, ut eorum quilibet super vestimenta que induet gestet lineum uestimentum clausum undique et tinctum colore celesti, et secundum sue tempus etatis barbam nutriat et barbatus incedat, ut hec inter orthodoxos et ipsos sit differentia generalis, per quam mutuo discernantur et possint melius ab illicitis abstinere;*<sup>19</sup>

«emaniamo un editto generale rivolto a tutti gli Ebrei, perché ciascuno di loro porti, sopra ai vestiti che indossa, un indumento di lino chiuso e tinto di colore celeste, e coltivi la barba in base alla sua età e inceda barbato, così che questa sia la differenza generale tra loro e coloro che seguono la retta fede, grazie alla quale possano distinguersi vicendevolmente e possano meglio astenersi dal compiere cose illecite».

Questo perché, come continuava a spiegare, a causa della promiscuità e della possibile confusione tra Ebrei e Cristiani *turbantur ritus aliqui fidei christiane et plerique deinde in aliquod peccati genus enormiter multotiens dilabuntur*, cioè «alcuni riti della fede cristiana sono turbati e spesso, poi,

---

<sup>18</sup> Sull'evoluzione del concetto di tolleranza cfr. soprattutto KAMEN, Henry, *The Rise of Toleration*, McGraw-Hill, London, 1967; FIRPO, Massimo *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna, dalla Riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino, 1978; FORST, Rainer, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004. Più specificamente su Federico II cfr. HUBEN, *Possibilità e limiti della tolleranza*, cit., pp. 213-242.

<sup>19</sup> RYCCARDUS DE SANCTO GERMANO, *Chronica*, ed. Carlo Alberto GARUFI, Zanichelli, Bologna, 1937, p. 96.

molti scivolano smodatamente in qualche genere di peccato», ripetendo quasi esattamente ciò che era detto nel decreto lateranense.

Ma anche a questo proposito può essere significativa una vicenda che vide coinvolto Federico II di Svevia, imperatore tedesco sì, ma anche re di Sicilia, che proprio nel multietnico ambiente insulare era cresciuto e si era formato, e che, nel corso della sua vita, ebbe contatti diretti e frequentissimi con molti letterati, filosofi e scienziati sia musulmani che ebrei.

### ***III.2. Federico II e la comunità ebraica di Fulda nello specchio delle cronache***

Nel 1236, mentre Federico II si trovava in Germania, per reprimere la ribellione di suo figlio Enrico, la comunità ebraica di Fulda venne accusata di aver ucciso alcuni bambini cristiani per compiere i loro riti pasquali<sup>20</sup>. Tale tipo di accusa – quella degli omicidi rituali – è attestata per la prima volta nel 1144 a Norwich in Inghilterra, ma si diffuse rapidamente in Francia e poi in Germania, dove è documentata per la prima volta proprio per il caso di cui si intende parlare<sup>21</sup>. Riguardo a tale vicenda possediamo innanzitutto la sentenza pronunciata da Federico II nell'agosto 1236 ad Augusta<sup>22</sup>, che è particolarmente eloquente. In essa si dice così:

*cum de nece quorundam Vuldensium puerorum Iudeis in eadem civitate tunc temporis degentibus foret impositum grave crimen, per quod adversus ceteros Iudeos Alemannie propter miserabilem casum emergentis infortunii oborta generaliter gravis opinio vicini populi minabatur, etsi acciones clandestini maleficii non patebant, ad elucidandam super predicto*

<sup>20</sup> Su tale questione cfr. soprattutto HOUBEN, «Federico II e gli Ebrei», cit., pp. 325-346.

<sup>21</sup> Cfr. la voce *Blood libel*, in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Keter Publishing House, Jerusalem, 1972, coll. 1120-1131; LOTTER, Friedrich, «Innocens virgo et martyr: Thomas von Monmouth und die Verhreibung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter», in Rainer ERB (coord.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Metropol, Berlin, 1993, pp. 48-53.

<sup>22</sup> Cfr. *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. Ludwig WEILAND, in *M.G.H. Const.*, II, Hahn, Hannoverae, 1896, p. 275.

*crimine veritatem principes et magnates et nobiles quamplures imperii, abbates et viros religiosos undique ad nostram presenciam evocatos providimus consulendos;*

«essendo stati accusati della morte di alcuni fanciulli di Fulda gli Ebrei residenti in quella città, e, in ragione del miserevole caso venuto alla luce, contro tutti gli altri Ebrei di Germania si diffondeva questa grave incriminazione già fatta propria dalla popolazione vicina, benché non apparissero evidenti le prove di tale misfatto, per portare alla luce la verità a proposito di tale crimine abbiamo provveduto a chiamare presso di noi, allo scopo di consultarli, principi, magnati e nobili in gran numero, nonché abati e religiosi, facendoli venire da ogni parte».

Dunque, Federico II afferma, innanzitutto, la sua volontà di non permettere che si estendesse a tutti i seguaci di una religione una colpa attribuita solo ad alcuni di essi; e, inoltre, il suo fermo proposito di emettere un giudizio esente da “pregiudizi” etnico-religiosi, guidato probabilmente dalla abitudine a vivere in quel mondo multi-culturale che era l'Italia meridionale di quell'epoca. In seguito alla discussione con uomini saggi ed esperti provenienti da ogni parte d'Europa – ne abbiamo le prove documentarie<sup>23</sup> – la sentenza concludeva che era impossibile che coloro, ai quali è vietato persino di macchiarsi del sangue di animali, avessero sete di sangue umano e mettessero per ciò in pericolo i loro beni e le loro persone: quindi, stabiliva che sia gli Ebrei di Fulda sia quelli del resto della Germania fossero prosciolti da un'accusa tanto infamante.

Oltre, però, ai documenti ufficiali, possediamo anche i rendiconti di tre cronache all'incirca contemporanee, che ci forniscono dettagli più o meno precisi e, ovviamente, più o meno veritieri o obiettivi, se pure può esservi effettiva obiettività in una fonte narrativa. Anche in questo caso, ci serviremo di tali fonti, di provenienza tedesca, per provare a cogliere quale fosse la percezione della diversità, che appare più radicata di quanto fosse in Italia meridionale.

---

<sup>23</sup> Cfr. la lettera di Enrico III, inviata da Windsor il 24 febbraio 1236 a Federico II, in *Historia diplomatica Friderici secundi*, ed. Jean Louis Alphonse HUIILLARD-BRÉHOLLES, IV, 2, Plon, Paris, 1855, pp. 809-810.

Partiamo dagli *Annales* di Marbach, una collegiata dell'Alsazia, che, poiché si interrompe nel 1238 è, tra le tre, quella cronologicamente, oltre che geograficamente, più vicina agli eventi. Qui si legge:

*eodem tempore [1236] apud Fuldense monasterium Iudei quosdam pueros Christianos in quodam molendino, ut ex eis sanguinem ad suum remedium elicerent, peremerunt; unde cives eiusdem civitatis multos ex Iudeis occiderunt. Sed cum puerorum corpora in castrum Hagenowe delata et ibidem venerabiliter tumultata fuissent, imperator tumultum, qui tunc contra Iudeos ortus est, aliter sedare non valens, multos viros potentes, magnos et litteratos, ex diversis partibus convocans, diligenter a sapientibus inquisivit, utrum, sic ut fama communis habet, Iudei Christianum sanguinem in parasceue necessitatem haberent, firmiter proponens, si hoc ei de vero constaret, universos imperii sui Iudeos fore perimendos. Verum quia nichil certi super hoc experiri poterat, severitas imperialis propositi, accepta tamen a Iudeis magna pecunia, in brevi conquievit;*<sup>24</sup>

«nello stesso tempo [1236] presso il monastero di Fulda i Giudei uccisero alcuni bambini cristiani in un mulino, per ottenere da loro il sangue necessario a un loro rimedio; pertanto i cittadini della stessa città uccisero molti Ebrei. Ma, dal momento che i corpi dei bambini furono portati nel castello di Hagenau e lì solennemente tumultati, l'imperatore, non potendo sedare in altro modo il tumulto che allora era scoppiato contro gli Ebrei, chiamando da diverse parti molti uomini potenti, grandi e letterati, chiese attentamente a quei sapienti se, così come vuole la fama comune, i Giudei avessero bisogno di sangue cristiano per la parasceve, proponendo con fermezza che, se ciò fosse vero, sarebbero dovuti essere uccisi tutti i Giudei del suo impero. Invero, poiché non si poteva trovare nulla di certo riguardo a ciò, la severità del proposito imperiale, ricevuta comunque una gran quantità di denaro dai Giudei, in breve si placò».

---

<sup>24</sup> *Annales Marbacenses*, ed. Hermann BLOCH, in *M.G.H. SS Rer. Germ. in usum scholarum*, Hahn, Hannoverae, 1907, p. 98; nonché *Die Chronik Ottos von St. Blasien und die Marbacher Annalen (Ottonis de Sancto Blasio Chronica et Annales Marbacenses)*, ed. Franz-Josef SCHMALE, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, pp. 246, 248.



Qui si parte dall'uccisione dei bambini: non è posto minimamente in dubbio che gli Ebrei non siano i veri colpevoli, dal momento che è dato per certo che essi hanno bisogno del sangue cristiano per i loro riti. La conseguenza immediata è la rappresaglia nei confronti degli Ebrei, sulla quale il cronista non fa alcun commento, come fosse del tutto naturale. L'intervento dell'imperatore, invece, è rappresentato come imposto dai tumulti che non possono essere sedati. Non si parla di alcuna azione giudiziaria vera e propria, ma solo della convocazione di uomini saggi da ogni parte del mondo, per verificare l'attendibilità delle voci relative ai sacrifici umani. L'azione è, tuttavia, presentata solo dalla prospettiva della colpevolezza: se quelle voci fossero risultate fondate, l'imperatore avrebbe ucciso tutti gli Ebrei dell'impero; ma poiché non si riuscirono a trovare le prove, la severità imperiale si placò con una grossa somma di denaro estorta agli Ebrei. Insomma, per il compilatore degli *Annales* gli Ebrei sono meritevoli di una punizione severa, a prescindere dalla dimostrazione della loro colpevolezza. La multa è presentata come uno scaltro *escamotage* imperiale per far cassa e procedere in maniera soltanto apparente alla punizione, che doveva trovare esito esclusivo nello sterminio della comunità degli Ebrei.

Nessun accenno all'inchiesta e alla sentenza imperiale si trova invece nel racconto dell'anonimo domenicano, autore degli Annali di Erfurt in Turingia, più o meno coevo a quello di Marbach:

*hoc anno V. Kal. Ianuarii in Fulda Iudei utriusque sexus XXXIII a cruce signatis Christianis sunt perempti, quoniam duo ex iisdem Iudeis in sancto die Christi cuiusdam molendinarii extra muros habitantis et interim in ecclesia cum uxore sua manentis pueros V miserabiliter interemerant ac ipsorum sanguinem in saccis cera linitis susceperant, igneque domui supposito recedentes; cuius rei veritate comperta et ab ipsis reis Iudeis confessa, puniti sunt, ut supra dictum est;*<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> *Monumenta Erpeshfurtensia saec. XII. XIII. XIV.*, ed. Othmar HOLDER-EGGER, in *M.G.H. SS Rer. Germ. in usum scholarum*, Hahn, Hannoverae, 1899, p. 92

«in quell'anno alle quinte calende di gennaio [28 dicembre 1235] a Fulda furono uccisi dai crociati trentaquattro Ebrei di entrambi i sessi, perché due di loro avevano ucciso, in modo da destare pietà, nel santo giorno di Cristo, i cinque figli di un mugnaio residente fuori dalle mura, quando questi era andato con la moglie in chiesa. Poi avevano raccolto il sangue dei fanciulli uccisi in sacchi unti con cera e prima di andarsene avevano dato fuoco alla casa. Quando si scoprì la verità di questo fatto e gli Ebrei confessarono, essi furono puniti, come si è detto sopra».

Il racconto del cronista di Erfurt non fa cenno specifico ai riti di sangue (anche se essi sono sottesi nel dettaglio della raccolta del sangue in sacchi impermeabili), ma è l'unico a specificare il numero degli ebrei uccisi, come è anche l'unico ad attribuire questa strage ai crociati e a riferire che gli ebrei avrebbero confessato l'omicidio. Inoltre è solo lui a menzionare la circostanza che il fatto fosse avvenuto quando i genitori dei bambini erano in chiesa. Evidentemente, tutto il racconto va letto nella già nota chiave di contrapposizione tra cristiano e non cristiano. Gli ebrei sono rei confessi, per non dare adito ad alcun dubbio sulla legittimità della loro uccisione, che si configura, dunque, come una punizione, la quale più che di carattere giudiziario è di carattere religioso, come chiarisce il particolare che gli esecutori sono crociati. Insomma, la loro morte non deve destare pietà alcuna, al contrario di quella dei bambini. La tendenziosità del racconto è evidente, e non lascia alcun margine di sfumatura alla contrapposizione etnico-religiosa. Viene, del resto, taciuta del tutto sia l'indagine che l'assoluzione imperiale: come si è detto, nell'animo del lettore non si può insinuare il minimo dubbio che gli ebrei non siano colpevoli, anche perché il processo è celebrato secondo i riti della credenza religiosa e non quelli del diritto.

Ancora più esplicitamente orientato nella prospettiva della contrapposizione etnico-religiosa è il racconto del terzo cronista, Richerio di Sénonès che scrisse tra il 1254 e il 1264 in una abbazia benedettina nei Vosgi, con l'obiettivo esplicito, in una parte consistente del IV libro, di mettere in risalto la *perfidia Iudeorum*. La vicenda di Fulda, infatti, è

preceduta prima dal racconto del miracolo del sangue uscito da un'immagine di Cristo crocifisso, colpita con il coltello da un ebreo di Colonia, e della successiva strage degli ebrei di questa città; poi da un altro «fatto orribile», commesso da un ebreo contro una giovane donna cristiana. Questo è il capitolo, decisamente più lungo, dedicato all'uccisione dei bambini.

*Cum Iudeorum nefandissima actus nemo tacere debeat, ut ea que in Salvatore nostro egerunt semper ad mentem redeant, ad correctionem hominum et edificationem cottidie retractare convenit, ut presumptio ipsorum merito confutetur et gloria laudis Christi augmentur. In opido quod Hagnowia dicitur in territorio Alsacie multi Iudei habitabant. Eo tempore quo Fridericus quondam imperator regni Romani monarchiam obtinebat, qui postea ab Innocencio papa quarto dictante iusticia a dignitate imperii apud Ludunum depositus est, cum idem Fridericus apud Hagenowam moraretur, contigit, Iudeos qui in eodem opido manebant eorum festum pasche secundum legem celebrare eo tempore quo et nos pascha nostrum celebramus, non tamen illa die, sed quartadecima luna, qua et Christus crucifixus est. Illi vero Iudei nescio quomodo procuraverunt, quia acquisierunt sibi tres pueros septennes et cristianos. Et cum festum eorum celebrarent, de ipsis quedam ludibria in domibus suis egerunt. Sed inter hec idem pueri mortui sunt. Sed cum cristiani hec forte percepissent, intrantes domos Iudeorum, invenerunt pueros nudos, sed mortuos. Imperator vero Fridericus forte non erat presens; cristiani igitur pueros illos usque ad adventus imperatoris decreverunt reservare. Iudei quippe cum viderent sibi periculum imminere, inito consilio disposuerunt imperatorem placare muneribus. Et accedentes ad imperatorem, tantis muneribus eum excecaverunt, ut gratia ipsius potiti ad domos suas leti redirent. Cum igitur imperator ad Hagenowiam redisset, cristiani illos tres puerus ei presentaverunt et intimaverunt ei, quia Iudei ita eos interfecerant. Imperator respondit: "Si mortui sunt ite, sepelite eos, quia ad aliud non valent". Cristiani vero hoc audientes, confusi ab eo discesserunt. Et ita ille infelix imperator unum sue infidelitatis articulum promulgavit, quia et Iudei in pace dimissi sunt et cristianis de tam nefario facto nulla est exhibita iusticia. Et hec de Iudeis*

*dicta sufficiant, quia, si iste miser imperator Iudeos pro tam iniquo facto non punivit, ille potentissimus Arbiter et hunc et hos in claustris inferni punire non obmittet*<sup>26</sup>.

«Siccome nessuno deve tacere i nefandissimi atti degli ebrei, di modo che torni sempre alla mente ciò che fecero al nostro Salvatore, conviene per la correzione degli uomini e per la loro edificazione riprendere quotidianamente questi atti, affinché venga confutata meritatamente la loro presunzione e aumentata la gloria della lode di Cristo. In una città chiamata Hagenau, ubicata nella regione di Alsazia, abitavano molti ebrei. Al tempo in cui Federico, allora imperatore del regno romano, aveva la monarchia, e che poi è stato a Lione deposto dalla dignità dell'impero da papa Innocenzo, come esigevo la giustizia, quando questo Federico si trovava presso Hagenau avvenne che gli Ebrei qui residenti festeggiassero secondo la loro legge la loro festa di Pasqua nel periodo in cui anche noi celebriamo la nostra Pasqua, ma non nello stesso giorno, bensì alla quattordicesima luna, quando è stato anche crocifisso Cristo. Questi Ebrei fecero in modo di procurarsi, non so in quale modo, tre bambini cristiani dell'età di sette anni. E mentre festeggiavano la loro festa, nelle loro case li resero oggetto di alcuni divertimenti. Ma durante tali cose i fanciulli morirono. Quando i cristiani se ne accorsero, entrarono nelle case degli ebrei e trovarono i ragazzi nudi e morti. Per caso l'imperatore Federico II non era presente. I cristiani decisero quindi di conservare questi ragazzi fino all'arrivo dell'imperatore. Visto il pericolo che correavano, gli Ebrei decisero, dopo essersi consultati, di placare l'imperatore con dei doni. Andarono da lui e lo accecarono con doni così grandi che ottennero la sua grazia e tornarono contenti alle loro case. Quando l'imperatore tornò poi a Hagenau, i Cristiani gli presentarono quei tre fanciulli e gli raccontarono che erano stati gli Ebrei ad ucciderli. L'imperatore rispose: "Se sono morti, andate, seppelliteli, perché ad altro non servono più". Nell'udire queste parole i Cristiani se ne andarono via sbigottiti. E così questo disgraziato imperatore fornì una delle prove della

---

<sup>26</sup> RICHERIO DI SÉNONES, *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, ed. Georg WAITZ, in *M.G.H. SS*, 25, Hahn, Hannoverae, 1880, p. 324

sua mancanza di fede, perché lasciò andare in pace gli Ebrei e non rese nessuna giustizia ai Cristiani per una tale scelleratezza. E ciò basti sugli Ebrei, perché se questo sventurato imperatore non punì gli Ebrei per un tale delitto, il potentissimo Giudice non ometterà di punire sia lui sia questi nelle strette dell'inferno».

Il racconto di Richerio non ha bisogno di particolari commenti, perché egli dichiara apertamente il proprio atteggiamento, sin dalle prime parole, con le quali si richiama alla universalità della nefandezza degli Ebrei, che sono tutti posti su un piano di alterità rispetto alla rettitudine cristiana. Gli Ebrei assommano in sé ogni genere di misfatto, dall'omicidio, alla degenerazione sessuale (come lascerebbe pensare la parola *ludibria* usata per le pratiche precedenti all'omicidio, e il riferimento alla nudità dei cadaveri dei bambini) alla corruzione. Non si fa alcun cenno alla rappresaglia contro gli Ebrei e, naturalmente, non si fa cenno neppure all'indagine di Federico II, il cui comportamento viene stigmatizzato come scellerato e complice del terribile misfatto. Anche in questo caso, Ebrei ed eretici scomunicati sono accumulati nella loro alterità rispetto alla retta religione. Del resto, anche in seguito Richerio delinea un profilo molto negativo di Federico II, il quale, secondo il cronista, era stato un miscredente e si era circondato di nemici della fede cristiana.

La figura di Federico, in quel periodo, tende a polarizzare in due schieramenti l'intera Europa. Così, come già abbiamo visto in Richerio, non è cosa rara che egli venga assimilato nell'alterità che unisce tutto ciò che non è cristiano. Salimbene de Adam, in questo, è probabilmente il cronista più esplicito, perché si dilunga spesso a caratterizzarlo negativamente e si sofferma anche a elencarne dettagliatamente sette *superstitiones*<sup>27</sup>. Il termine *superstitio* è stato reso da un suo traduttore italiano con «stramberia», o anche «stravaganza»<sup>28</sup>, in maniera certamente libera ma tale da darne

---

<sup>27</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. Giuseppe SCALIA, Laterza, Bari, 1966, pp. 509-515. Sull'autore cfr. soprattutto Olivier GUYOTJEANNIN, *Salimbene de Adam, un chroniqueur franciscain*, Brepols, Turnhout, 1995.

<sup>28</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronaca*, traduz. di Giuseppe TONNA, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, pp. 166-172.

chiaramente il senso. Infatti, nel racconto, esse sono queste: fece tagliare il pollice a un notaio che aveva sbagliato a scrivere il suo nome (*Fredericus* invece di *Fridericus*); volendo conoscere quale lingua imparassero a parlare i bambini, se non parlavano con nessuno, ne fece segregare alcuni, ordinando che nessuno parlasse con loro, facendo sì che i bambini, dopo poco, morissero tutti; arrivato in terra d'Oltremare, dichiarò che l'Italia meridionale era molto più bella, e che il Dio dei Giudei, se l'avesse vista, non avrebbe lodato la Terra Santa come la terra promessa; costrinse un giovane (Cola Pesce<sup>29</sup>) a immergersi nelle acque del Faro, presso Messina, tanto in profondità che quello non riuscì più a riemergere; essendo epicureo, fece chiudere un uomo vivo in una botte, per dimostrare che l'anima si distruggeva assieme al corpo; per appurare quale fosse il modo migliore per digerire, prese due uomini, e, dopo pranzo, uno lo mandò a dormire, l'altro lo mandò a caccia, e vide che aveva digerito meglio colui che aveva dormito; per verificare l'attendibilità di Michele Scoto, gli fece misurare la distanza della terra dal cielo due volte dal tetto dello stesso palazzo, ma la seconda fece abbassare il tetto, a insaputa dell'astrologo, che, tuttavia, non si lasciò ingannare. Il termine *superstitio*, come si può comprendere dalle narrazioni che lo caratterizzano, in Salimbene ha una connotazione del tutto particolare: in effetti, il cronista lo usa solo per Federico II e, in un punto, dice che *alias superstitiones et curiositates et maledictiones et incredulitates et perversitates et abusiones habuit similiter Fridericus*, ovvero, superstizione è usato come sinonimo di curiosità e incredulità, ma anche di maledizione, perversione e abuso. E quel termine, nella prospettiva del cronista, che fu frate francescano, rivela così, in buona parte, quella connotazione spirituale e religiosa che ha in origine; tanto più che immediatamente dopo Salimbene passa a parlare dell'epicureismo di Federico, ovvero della sua mancanza di fede nella vita eterna, e dunque del suo non essere cristiano, che lo ha condotto giustamente a essere escluso dalla comunità con la scomunica. E, in questa prospettiva, le sette superstizioni sono riconducibili tutte alla mancanza di vera fede, al rifiuto di restare

---

<sup>29</sup> Su questo personaggio cfr. soprattutto VARVARO, Alberto, *Apparizioni fantastiche*, Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 53-55.

contento al *quia*, come avrebbe detto Dante (*Purgatorio*, III 37), ovvero di quello che Dio ha concesso all'uomo e che l'uomo deve accettare senza sforzarsi di comprendere l'inconoscibile.

Questa considerazione ci permette di passare, per concludere, a ciò che, in quegli anni, venne indubitabilmente percepito come assolutamente diverso. Al di là di Ebrei e Musulmani, con i quali l'Europa cristiana si era abituata a convivere in maniera più o meno pacifica, una nuova popolazione, assolutamente ignota, irruppe in Occidente: i Mongoli, o, per meglio dire i Tartari, che portarono un'ondata di terrore assimilabile a quella degli Unni di Attila, *flagellum Dei*<sup>30</sup>, come ricorda ancora Salimbene, assai curioso di quella tematica tanto da riportare molte notizie ricavate dai suoi colloqui diretti con Giovanni da Pian di Carpine.

#### ***IV.1. L'arrivo dei Tartari: la nuova diversità e il nuovo terrore***

L'avanzata dei Tartari sembrava inarrestabile nel 1241, quando si avvicinarono minacciosamente ai confini orientali dell'Europa cristiana, giungendo fin sotto Vienna. Così, con una lettera circolare che viene riportata dal cronista inglese, monaco benedettino di S. Albano, Matteo Paris, Federico II, spinto dalla preoccupazione generata dall'arrivo di quelle orde di *Tartari*, *immo Tartarei*, quasi che venissero direttamente dal Tartaro infernale, chiamò a raccolta tutte le nazioni dell'Occidente, in difesa della vessillo di Cristo:

*ultra furens ac fervens ad arma Germania, strenue milicie genitrix  
et alumpna Francia, bellicosa et audax Hispania, virtuosa viris et classe*

---

<sup>30</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, cit., p. 300. Sui Tartari e il modo in cui fu percepito il loro arrivo in Occidente cfr. soprattutto BIGALLI, Davide, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*, La nuova Italia, Firenze, 1971; DEWESE, Devin, «The Influence of the Mongols on religious consciousness of thirteenth century Europe», *Mongolian Studies*, 5, 1978-1979, pp. 41-78; e, da ultimo, AIGLE, Denise, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Brill, Leiden - Boston, 2014.

*munita fertilis Anglia, impetuosis bellatoribus referta Alemannia, navalis Dacia, indomita Ytalia, pacis ignara Burgundia, inquieta Apulia, cum maris Greci, Adriatici et Tyreni insulis piraticis et invictis Creta, Cypro, Sicilia, cum oceano conterminis insulis et regionibus cruenta Hybernia, cum agili Wallia palustris Scotia, glacialis Norwegia et quecunque iacet nobilis et famosa sub occiduo cardine regio*<sup>31</sup>;

«la Germania di per sé ardente e fervente alle armi, la Francia genitrice e maestra della più abile cavalleria, la Spagna bellicosa e audace, la feroce Inghilterra virtuosa per gli uomini e munita di navi, l'Alemannia piena di impetuosi guerrieri, la Dacia forte sul mare, l'indomita Italia, la Borgogna ignara di pace; l'inquieta Apulia con le isole bellicose e invitte del mare Greco, Adriatico e Tirreno, Creta, Cipro, la Sicilia, la cruenta Ibernia con le terre e le isole che hanno per confine l'oceano, la paludosa Scozia col vivace Galles, la ghiacciata Norvegia, e ogni paese nobile e glorioso di fama giaccia sotto il cielo d'occidente».

Ogni nazione e ogni popolo è caratterizzato in maniera peculiare, quasi a sottolinearne positivamente le differenti e precipue virtù, che tutte, però non sono altro che sfumature della unità cristiana e imperiale, perché tutte sono *victrices aquile prepotentis imperialis Europe*, «vittoriose aquile della strapotente Europa imperiale». Tutte sono unite nella difesa di Cristo contro Satana nello spingere *ad sua tartara Tartari*, nell'opporre resistenza invincibile alla *sors incauta, immo Sathan*, cioè al destino che incautamente vogliono mutare i rappresentanti demoniaci di Satana.

Matteo Paris già da alcune pagine aveva iniziato a riservare particolare attenzione ai Tartari: è probabilmente la prima fonte che ne parla in maniera piuttosto diffusa, prima ancora di quanto poi avrebbero fatto maestro Ruggero di Puglia, Giovanni da Pian di Carpine, Guglielmo di Rubruck e

---

<sup>31</sup> Cfr. MATHEUS PARISIENSIS, *Cronica maiora*, ed. Felix LIEBERMANN, in *M.G.H. SS*, 28, Hahn, Hannoverae, 1878, pp. 210-212: 212. Cfr. anche l'ed. di Henry Richard LUARD, IV, Longman, London, 1877 (Rolls Series, *Rerum Britannicarum Scriptores Medii Aevi*), pp. 112-119: p. 118.



Marco Polo<sup>32</sup>. Anzi, già aveva parlato dei Tartari per gli anni precedenti, ma, evidentemente, gli eventi del 1241 dovettero risultare particolarmente preoccupanti, tanto da spingerlo a iniziare un capitolo specifico *De horribili vastacione inhumane gentis que Tartari nuncupantur*:

*Dierum autem ipsorum curriculo gens illa inhumana et feralis, exlex, barbara et indomita, que Tartari nuncupantur, temerario ac violento impetu terras boreales et aquilonares christianorum horribili exterminio devastantes, toti christianitati non mediocrem timorem et horrorem incusserunt,*<sup>33</sup>

«In quel torno di tempo quella gente inumana e feroce, priva di leggi, barbara e indomita, che è chiamata Tartara, devastando con terribile devastazione, con impeto temerario e violento le terre cristiane del nord e del nord-est, recarono non poco timore e orrore a tutta la cristianità».

La descrizione dell'evento accumula un gran numero di aggettivi che si polarizzano, in maniera contrastiva e negativa, intorno alla ferocia della popolazione, al terrore generato dal suo arrivo, alla contrapposizione alla cristianità, termine che ricorre due volte. Ma, come si è detto, il timore era davvero grande, ingigantito dall'ignoto, dal fatto che nessuno conosceva realmente quel nemico, che si presentava, dunque, davvero come diverso, contrapposto ai caratteri stessi dell'essere umano, che dunque non si fa neppure scrupolo di divorare cannibalescamente; tanto diverso che anche i loro cavalli erano feroci e mostruosi quanto loro, così come Matteo rappresentò anche in una miniatura della sua cronaca (**fig. 4**).

---

<sup>32</sup> Si vedano soprattutto le edizioni più recenti: MAGISTER ROGERIUS, *Epistola in miserabile carmen super destructione regni Hungarie per Tartaros facta*, ed. János M. BAK, Martyn RADY, CEU Press, Budapest - New York, 2010 (si veda anche la traduz. ital. curata da Jennifer RADULOVIC: MAESTRO RUGGERO, *Carmen miserabile. La distruzione dell'Ungheria ad opera dei Tartari*, Marietti, Genova - Milano, 2012); GIOVANNI DA PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, ed. Enrico MENESTÒ, con contributi di Paolo DAFFINÀ, Claudio LEONARDI, Maria Cristina LUNGAROTTI, Luciano PETECH, CISAM, Spoleto, 1989; GUGLIELMO DI RUBRICK, *Viaggio in Mongolia*, ed. Paolo CHIESA, Fondazione L. Valla - Mondadori, Milano, 2011; MARCO POLO, *Milione. Le divisament dou monde*, ed. Gabriella RONCHI, con introd. di Cesare SEGRE, Mondadori, Milano, 1982.

<sup>33</sup> MATHEUS PARIISIENSIS, *Cronica maiora*, ed. LIEBERMANN cit., p. 206 (ed. LUARD cit., p. 109).

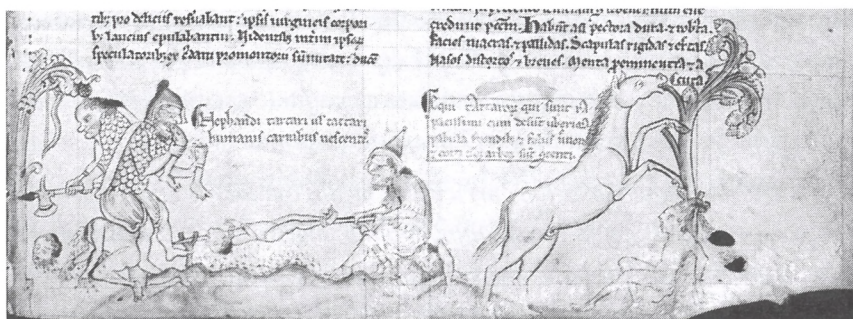


Fig. 4. Matthew Paris, *Chronica maiora*, Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 16, f. 166r: i nefandi Tartari che si cibano di carne umana e i loro mostruosi cavalli che divorano alberi interi

#### IV.2. Il complotto dell'empio Federico II

Matteo, in seguito, raccolse nella sua cronaca altre informazioni che parlavano del pericolo tartaro e dei costumi di quella popolazione, aggiungendole man mano che riusciva a procurarsele. Ma già la lettera di Federico II conteneva informazioni precise e piuttosto dettagliate sui caratteri della popolazione tartara, *egressa enim dudum ex ultimis mundi finibus de regione australi, que diu sole sub torrida zona tosta latuerat*<sup>34</sup>: «uscita ormai da tempo dalle più lontane terre delle regioni australi, e che a lungo si era tenuta nascosta in una zona torrida bruciata dal sole». La precisione della descrizione è quasi etnografica e vale la pena riprodurla per intero:

*Hec enim gens est feralis et exlex, humanitatis ignara. Sequitur tamen et dominum habet, quem obedienter colit et veneratur et nuncupat deum terre. Homines parve ac brevis stature sunt quantum ad longitudinem, sed solidi, lati et propaginitati, rigidi ac fortes et animosi, ad nutum sui ducis ad quelibet ambigua proruentes; vultus amplos, aspectus torvos, clamores horribiles habent, cordibus consonantes; cruda gestant coria bovina, asinina vel equina, insutis laminis ferreis pro armis muniuntur, quibus hactenus usi sunt. Sed, quod non sine suspiriis dicere possumus,*

<sup>34</sup> *Ibidem*, ed. LIEBERMANN cit., p. 210 (ed. LUARD cit., p. 112).

*iamiam de victorum spoliis christianorum armis decencioribus elegantius muniuntur, ut propriis armis, irato Deo, turpius et anxius trucidemur. Insuper equis melioribus instaurantur, epulis laucioribus reficiuntur, vestibus pulchrioribus adornantur. Ipsi autem Tartari, sagittarii incomparabiles, utres ferunt artificialiter factos, quibus flumina transmeant indempnes rapacissima et paludes. Deficiente vero cibo, corticibus arborum et foliis et herbarum radicibus dicuntur esse contenti equi eorum, quos adducunt, quos tamen velocissimos inveniunt et fortissimos in articulo necessitatis»<sup>35</sup>*

«Si tratta di gente selvaggia e senza legge, ignara di ogni umanità. Hanno tuttavia un sovrano che seguono e a cui obbediscono, che venerano e chiamano dio della terra. Essi hanno corpo piccolo e tozzo, ma forte e resistente, e sono gente dalle spalle larghe, e ben piantati; forti e animosi, a un cenno del loro capo si gettano in ogni pericolo. Il volto hanno ampio, l'occhio torvo, e traggono orrendi clamori come si conviene al loro cuore; usano portare pelli grezze di bue, d'asino o di cavallo, le quali, intessutevi delle lamine di ferro, fanno da corazza: e di queste si sono serviti finora. Adesso però portano, cosa che rabbriviamo a dire, armi più belle e migliori, frutto delle predate spoglie cristiane. Codesti Tartari, arcieri impareggiabili, hanno degli otri fatti ad arte, con i quali riescono a passare i laghi e i fiumi più impetuosi. I cavalli poi che si portano dietro, debbono, se manchi il cibo, contentarsi di cortecce d'albero, di foglie e radici, ed essere, tuttavia, velocissimi e resistentissimi in caso di necessità».

Forse una relazione piena di tanti dettagli serviva ad appagare la sete di conoscenza dell'imperatore, quella che Salimbene de Adam – si ricorderà – aveva classificato come *superstitio*; o, forse, più banalmente, a fornire ai suoi alleati il maggior numero possibile di informazioni su un nemico comune, per metterli in guardia dai principali rischi: così invitava a non sottovalutare un pericolosissimo esercito che già aveva annientato gli Ungari. Ma essa dovette risultare anche molto sospetta agli avversari suoi correligionari.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, ed. LIEBERMANN cit., p. 211 (ed. LUARD cit., p. 115).

Infatti, Matteo Paris, nella sua cronaca, dopo aver riportato il testo del manifesto di Federico, aggiunge:

*oritur mala super hiis suspicio [...]. Orta est igitur discordia sentencialis inter multos, diversis diversa super hiis sencientibus. Fuerunt namque qui dicerent, imperatorem hanc Tartarorum pestem sponte fuisse machinatum et per hanc elegantem epistolam scelus tam nepharium nequiter palliasse et ad tocius mundi monarchiam in fidei christiane subversionem ad instar Luciferi vel Antichristi hiatu protervo conspirare,<sup>36</sup>*

«a proposito delle cose dette da Federico si fa luce un sinistro sospetto [...]. E così tra molti si diffusero pareri contrastanti, pensandola taluni in un modo altri diversamente. Ci fu chi affermava che l'imperatore avesse provocata artatamente questa rovinosa peste dei Tartari e con questa elegante lettera avesse voluto nascondere così nefanda scelleratezza, mentre cospirava con protervia, a guisa di Lucifero e di Anticristo, alla monarchia di tutto il mondo per l'abbattimento della fede cristiana».

Si rimproverava a Federico II di aver voluto diffondere, innanzitutto, false notizie, per mascherare i suoi empî piani di dominio:

*redarguitur enim epistola quasi continens falsitatem. Dicitur enim in ea, gentem ipsam ignotam Tartarorum ab australibus mundi, que sub torrida zona sunt, partibus erupisse, quod evidenter apparet ficticium. Non enim audivimus, eos australes vel etiam orientales partes peragrasse;*

«si contesta a questa epistola come una continuata falsità. Si afferma infatti in essa che la sconosciuta gente dei Tartari abbia potuto erompere dalle parti australi della terra, sotto la zona torrida, cosa che appare manifestamente falsa. Infatti non abbiamo mai sentito che quella gente abbia percorso le terre meridionali e orientali della terra».

Ma, soprattutto, come faceva Federico II a sapere tante cose?

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, ed. LIEBERMANN cit., p. 213 (ed. LUARD cit., p. 119).

*Occulta insuper eorum consilia et investigabiles ipsorum Tartarorum vias et conspiraciones quam plures plenas esse imperialibus consiliis suspicantur; suum nempe celant ydioma, armaturas variant; et si quis eorum capiatur, nulla ratione potest noticia eorum vel propositum a capto, licet exquisitis tormentis affligatur, extorqueri. Et cum sint in tocius mundi capacitate septem climata, [...] ubi tot et tales hactenus latuerunt? Ut quid tam fraudulenta inter eos et tam occulta coniuracio?;*

«i loro piani sono occulti, e impenetrabile è il senso della loro marcia, mentre si sospettano cospirazioni gonfie di piani orditi dall'imperatore. Essi tengono nascosto il loro stesso idioma; variano le fogge dell'armatura; e se qualcuno di loro viene catturato, non c'è modo di estorcerne una notizia o un piano, neppure sottoponendolo a ricercate torture. E dal momento che nel mondo, in tutta la sua estensione, ci sono sette regioni, [...] dove tanti e siffatti uomini si tennero nascosti? Perché tra loro tanto occulta e così ingannevole cospirazione?»

Dunque si fece strada la diceria che Federico II avesse chiamato i Tartari per distruggere la Cristianità e sottomettere il mondo al suo dominio. *Sed absit, ut in uno corpore mortali tanta sceleris immanitas latitaret!*, «ma che Iddio non consenta che in essere umano possa nascondersi tanta empietà!», concludeva Matteo Paris con sottile ambiguità, quella stessa sottile ambiguità che si cela anche dietro l'epiteto di *stupor mundi et immutator mirabilis* che proprio Matteo Paris coniò per Federico II: un epiteto che non dovette avere il significato positivo che gli viene solitamente attribuito<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Sulla questione cfr. DELLE DONNE, Fulvio, *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Viella, Roma, 2012, pp. 56 e sgs., nonché GILLINGHAM, John, «Stupor mundi: 1204 et un obituaire de Richard Coeur de Lion depuis longtemps tombé dans l'oubli», in Martin AURELL - Noël-Yves TONNERRE (dir.), *Plantagenets et Capétiens: confrontations et héritages*, Brepols, Turnhout, 2006, pp. 397-412; WEILER, Björn K.U., «Stupor Mundi: Matthäus Paris und die zeitgenössische Wahrnehmung Friedrichs II. in England», in Knut GÖRICH - Theo BROEKMANN - Jan KEUPP (dir.), *Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Friedrichs II.*, UTZ, München, 2008, pp. 63-95.

### ***IV.3. Il complotto degli empi Giudei***

Ecco, dunque, che l'ignoto, la diversità comincia, come abbiamo già visto in precedenza, a polarizzarsi in un indistinto anti-cristiano, nel quale confluiscono gli empi Tartari, lo scomunicato ed "epicureo" Federico II e, naturalmente, i Giudei. Poco dopo, infatti, Matteo si sofferma a fare un racconto *De quodam immani scelere Iudeorum*<sup>38</sup>:

*Labentibus autem illorum dierum curriculis, multi Iudeorum de partibus transmarinis, precipue autem de imperio, credentes, quod plebs Tartarorum et Cumanorum essent de genere eorum quos Dominus in montibus Caspiis precibus Magni Alexandri quondam inclusit, convenerunt in loco secretissimo ex communi conducto;*

«Nel trascorrere di quei giorni capitò che molti Giudei d'Oltremare, specialmente quelli che erano sudditi dell'impero, credendo che il popolo dei Tartari e dei Cumani appartenesse alla stirpe di coloro che Dio, su preghiera del grande Alessandro, un tempo rinchiuso tra i monti Caspi, si riunirono in un luogo segretissimo dandosi un comune appuntamento».

Dunque, innanzitutto, Matteo Paris parla in maniera assai generica dei Giudei di una indefinita regione *transmarina*, forse a indicare non le terre della Siria, bensì l'intera Europa continentale, come sembra che si possa dedurre dalla prosecuzione del racconto: cosa che rende ancora più vaga e indistinta la definizione. Poi introduce nella narrazione la notizia della assimilazione dei Tartari e dei Cumani alle tribù di Gog e Magog, quelle che Alessandro Magno aveva rinchiuso con una grande muraglia tra i monti Caspi<sup>39</sup>. I Giudei, dunque, appartengono alla stessa stirpe dei

---

<sup>38</sup> MATHEUS PARIENSIS, *Cronica maiora*, ed. LIEBERMANN cit., p. 218 (ed. LUARD cit., pp. 131-133). Cfr. anche MENACHE, Sophia, «Tartars, Jews, Saracens and the Jewish-Mongol 'Plot' of 1241», *History*, 81, 1996, pp. 319-342. Sulla comune origine cfr. anche l'epistola di Fra Giuliano, in BENEFY, László, «Fontes autentici itinera (1235-1238) fr. Juliani illustrantes», *Archivum Europae Centro-Orientalis*, 3, 1937, pp. 1-52: p. 35.

<sup>39</sup> Su tale questione cfr. soprattutto BOYLE, John Andrew, «Alexander and the Mongols», *Central Asiatic Journal*, 24, 1980, pp. 18-35.

Tartari, così come chiarisce un'allocuzione che Matteo fa pronunciare al Giudeo più sapiente:

*Fratres, qui estis semen Abrahe preclari, vinea domini Sabaoth, Deus noster Adonay nos diu sub potestate christianorum permisit affligi. Sed nunc venit tempus quo liberamur, ut ipsos a vice versa Dei iudicio et ipso sopprimamus, ut salvi fiant reliquie Israel. Exierunt namque fratres nostri, tribus scilicet Israel quondam incluse, ut subdant sibi et nobis mundum universum. Et quanto precessit durior et diuturnior tribulacio, tanto maior nobis gloria subsequetur;*

«Fratelli che siete il seme illustrissimo di Abramo, vigna del Signore Sabaoth, il Dio nostro Adonai permise troppo a lungo che venissimo afflitti sotto la potestà dei cristiani. Ma ora è giunto il tempo in cui veniamo liberati, perché siamo noi, invece, a sopprimere quelli col giudizio di Dio, affinché siano salvati i resti di Israele. Infatti, i nostri fratelli, ovvero le tribù di Israele un tempo imprigionate, uscirono, per sottomettere a se stessi e a noi l'universo mondo. E quando la tribolazione si è fatta più dura e più lunga, tanto maggiormente seguirà per noi la gloria».

I Tartari, dunque, derivano da quel medesimo antico ceppo da cui discende il popolo di Israele: sono uno dei popoli anticamente imprigionati e venuti ora a riscattare gli stessi Giudei, che troppo a lungo sono stati afflitti sotto il dominio dei Cristiani, così come si dice esplicitamente. Insomma, la contrapposizione è sempre quella di tipo generico tra Cristiani e non-Cristiani, tanto da permettere l'assimilazione tra Giudei e Tartari, così come viene ripetuto ulteriormente anche in seguito, quando si continua a raccontare:

*dixeruntque [Iudei] palam principibus christianis, quorum potestati subiacebant, quod illi quos vulgus Tartaros dicebat Iudei erant nec bibebant vinum nisi a Iudeis vindemiatum;*

«e i Giudei dissero apertamente ai loro principi cristiani, alla cui potestà soggiacevano, che coloro che il volgo chiamava Tartari erano Giudei e non bevevano vino se non vendemmiato dai Giudei».

E, dunque, per ottenere il permesso di muoversi, si rivolgono ai loro signori, raccontando di aver ricevuto la richiesta dagli stessi Tartari:

*et hoc nobis significaverunt, magna instantia quasi a fratribus suis sibi dari talia vina, a nobis scilicet vindemiata, postulantes. Nos autem ipsos inhumanos et hostes publicos auferre de medio cupientes et vos christianos ab imminente eorum tyrannica depopulatione liberare, paravimus circiter triginta dolia vino letaliter intoxiaco referta, ipsis quantocius deferenda;*

«e ci esposero ciò chiedendoci con forte richiesta, quasi come se venisse dai loro fratelli, di dare loro tale tipo di vini, cioè vendemmiati da noi. E noi, desiderando togliere di mezzo quei nemici inumani e pubblici e liberare voi cristiani dalla loro imminente devastazione tirannica, preparammo circa trenta botti piene di vino avvelenato e letale, per portarle loro».

Ma la richiesta conteneva un ennesimo inganno, perché nelle botti non misero vino, ma nascosero armi. Tuttavia, dopo aver attraversato l'intera Europa, una volta giunti in Germania, la loro macchinazione fu scoperta, perché il custode di un ponte, insospettito, ruppe una botte scoprendone il contenuto. Così i Giudei furono arrestati o trucidati con le loro stesse armi.

## ***V. Conclusioni***

Tirando le fila del discorso, sembra dunque che si possa concludere che la percezione della differenza, almeno in Italia meridionale, e almeno fino al 1215, non era particolarmente avvertita. Forse la convivenza, pacifica o meno, tra etnie e religioni diverse, aveva fatto sì che esse potessero coabitare senza specifici conflitti, anche perché, probabilmente, non erano ancora attivi meccanismi di segregazione della differenza<sup>40</sup> e, dunque, non era avvertita né la percezione delle minoranze né quella della discriminazione o tolleranza verso di esse<sup>41</sup>. Certo, è impensabile che non si fosse consapevoli delle

---

<sup>40</sup> Sulla formazione di tali meccanismi cfr. il classico saggio di FOUCAULT, Michel, *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano, 1973 (ed. or. Gallimard, Paris, 1972).

<sup>41</sup> Cfr. TAKAYAMA, *Religious Tolerance*, cit., p. 635.



differenze di usi, costumi, saperi, ma esse non costituivano un discrimine invalicabile, anzi costituivano l'elemento fondamentale di una proficua eterogeneità, come sembra provare il racconto, certamente mitizzato, ma proprio per questo emblematico, della fondazione della Scuola medica di Salerno, che, secondo il racconto del *Chronicon Helini* (di incerta datazione, ma che viaggia spesso assieme a una rielaborazione della cronaca normanna di Malaterra), fu creata in seguito all'incontro di un Giudeo, un Musulmano, un Latino e un Greco, i quali misero assieme le loro conoscenze<sup>42</sup>. Fu dunque, forse, solo il decreto innocenziano del IV Concilio Lateranense, nel 1215, a sancire il senso della differenza, nell'ottica, però, non della separazione specifica tra la fede cristiana e quella delle altre religioni, ma in quella della separazione generale della collettività cristiana rispetto a tutto il resto, così che si ritrovassero all'esterno della *Universalis Ecclesia* tutti quelli che si opponevano alla Cristianità, e, in maniera più particolare, alla volontà o alla sfera di influenza papale, in un'epoca di consolidamento della sua definizione giuridica. Fu poi soprattutto l'invasione mongola del 1241 che diede più fortemente il senso della differenza, dato dalla novità assoluta di quella popolazione, che nessuno aveva mai visto prima e che, dunque, ciascuno poteva immaginare nella maniera che preferiva. Essendo "altri" a tutti gli effetti, essi potevano essere tratteggiati come mostri, i loro costumi potevano essere descritti come inumani, e dunque potevano essere raffigurati come esseri demoniaci, rappresentanti dell'eterno nemico dell'uomo. Ma, in tale modo, anche i Tartari, nell'immaginario dell'epoca, vennero assimilati all'interno della perenne rappresentazione schematica della contrapposizione tra cristiano e non-cristiano, che, facendo perdere ogni sfumatura, equiparava nella stessa caratterizzazione demoniaca tutti coloro che non si uniformavano alla volontà del più alto rappresentante della gerarchia romana, fossero essi imperatori, re, popoli o religioni.

---

<sup>42</sup> Su tale cronaca, edita nell'appendice documentaria di DE RENZI, Salvatore, *Storia documentata della Scuola medica di Salerno*, Tipogr. Nobile, Napoli, 1857, pp. XXVI-XXIX, doc. 19, cfr. da ultimo GALDI, Amalia, «La "Scuola" medica salernitana, gli ebrei e la Cronica Elini», *Sefer Yuhasin*, n. s. 2, 2014, pp. 107-139.



# La place de la chevalerie comme vecteur de rapprochement interconfessionnel dans l'Orient des croisades

PIERRE-VINCENT CLAVERIE

Pas moins de dix-neuf manuscrits français gardent le souvenir de l'adoubement qu'aurait reçu Saladin de la main du baron Hugues de Tibériade à la suite de la bataille de Mardj 'Ayūn de 1179. Hugues II de Saint-Omer se serait retrouvé contraint d'acquitter une rançon de 100 000 besants et de conférer la ceinture de chevalier au «plus pur héros de l'Islam» afin de pouvoir recouvrer la liberté. Une fois adoubé, Saladin aurait accepté de payer les quatre dixièmes de la rançon d'Hugues de Tibériade au titre de l'aide féodale due par un vassal à son seigneur tombé en captivité. Cette légende colportée par *L'Ordene de chevalerie* révèle la complexité des relations interconfessionnelles qui se développèrent dans le Proche-Orient au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. En effet, les croisades furent loin de se résumer à un pathétique affrontement entre Occident et Orient, dont notre époque serait l'héritière et, aux dires de certains historiens, l'ultime avatar. La situation est beaucoup plus complexe, comme le prouvent les récits historiques et échanges linguistiques qui fleurirent au Levant à partir de 1098. On ne saurait cerner le rôle de la chevalerie au sein de ces échanges interconfessionnels, sans présenter ses points de convergence avec la *furūsiyya* arabo-musulmane. Nous étudierons également la fascination qu'entretint Saladin pour la chevalerie franque à compter de 1167 et les collaborations qui témoignent de la perméabilité des élites orientales durant les croisades<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [http://www.arlima.net/mp/ordene\\_de\\_chevalerie.html](http://www.arlima.net/mp/ordene_de_chevalerie.html); HOUSE, Roy Temple, *L'Ordene de Chevalerie ; an Old French Poem. Text with Introduction and Notes*, The University of Chicago Libraries, Chicago, 1918, pp. 44-60.

## ***I. Les points de convergence de la furūsiyya arabe et de la chevalerie occidentale***

Joseph von Hammer-Purgstall n'a pas hésité à affirmer au XIX<sup>e</sup> siècle que la chevalerie occidentale était postérieure à la *furūsiyya*, dont le calife Ali fut le prototype au lendemain de la mort du Prophète. Cette thèse audacieuse reposait sur l'influence du terme arabe *galib* sur le verbe provençal *galaubier*, ainsi sur que la pérennité des pratiques équestres arabes sous les mamelouks bahrites<sup>2</sup>. Cette vision monogénique n'a cessé d'être contredite par les historiens qui ont étudié la genèse de la chevalerie occidentale depuis deux siècles. La chevalerie européenne apparaît comme le fruit de la militarisation de la société post-carolingienne qui se déroule au X<sup>e</sup> siècle sous le contrôle du clergé et des institutions de paix. Elle se développe en France après l'an mil sur un maillage féodal qui compte 30 000 à 40 000 seigneuries. En 1096, c'est le pays d'où part le plus grand nombre de croisés qui pensent se battre pour une juste cause et éclipsent par leurs mérites les fantassins qui les accompagnent. Les chroniques monastiques célèbrent alors l'avènement d'une chevalerie justicière qui défend les églises et les pauvres sous la direction de princes attachés à la préservation de l'ordre public. Parallèlement émerge une chevalerie aventureuse sous l'influence des *juvenes* qui prennent part à des tournois de plus en plus nombreux et spectaculaires. La multiplication des cours baroniales et princières favorise la diffusion parmi les combattants de bonnes manières et codes chevaleresques qui étaient étrangers à l'époque romano-barbare. C'est également au XII<sup>e</sup> siècle que la remise de l'épée, ou adoubement, prend une importance majeure et une coloration chrétienne à travers l'instauration d'une veillée de prières pour le futur chevalier<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> HAMMER-PURGSTALL, Joseph, «Sur la chevalerie des Arabes, antérieure à celle de l'Europe, et sur l'influence de la première sur la seconde», *Journal Asiatique*, 1, 1849, Paris, pp. 5-14; ID., «Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes», *Journal Asiatique*, 2, 1855, pp. 282-290.

<sup>3</sup> FLORI, Jean, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Droz, Genève, 1983, *passim*; DUBY, Georges, *Qu'est-ce que la société féodale?*, Flammarion, Paris, 2002, pp. 1071-1086 et 1146-1158; BARTHÉLEMY, Dominique, *La chevalerie de la Germanie antique à la France du XII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2007, pp. 117-371.

Des rites semblables existaient dans le monde musulman où les cavaliers, ou *fawāris*, étaient tenus en haute estime. On doit au calife abbasside an-Nāsir li-Dīnī ‘Ilāh d’avoir instauré des libations dans une coupe spécifique et le port de hauts-de-chausses, dits du Prophète, en l’an 607 de l’Hégire (1210 AD). Lui-même s’était fait remettre en 1182 une robe de chevalier par le cheikh ‘Abd al-Djabbār au lendemain de son investiture à Bagdad. Ces rites étaient non-exempts d’influences réciproques entre les mondes franc et arabe. C’est ainsi que le vizir fatimide, al-Afḍal, aurait fondé dans les années 1110 le corps des *ṣibyān al-ḥudjar*, en suivant le modèle des templiers francs qui venaient d’éclore à Jérusalem. La *ḥudjariyya* représentait à la fois une garde rapprochée du vizir et une académie militaire, dont les éléments les plus brillants intégraient l’armée égyptienne avec le rang d’émir. On leur inculquait les bases de la *furūsiyya* qui partageait avec la chevalerie occidentale les notions de courage, honneur et discipline. Ces points communs expliquent les commentaires élogieux dont plusieurs auteurs musulmans créditent des Latins malgré leur statut “d’infidèles”. Le Damasquin Ibn al-Qalānīsī présente à ce titre le prince de Galilée, Gervais de Bazoches (m. 1108), «comme l’un des chefs des Francs affichant le plus de chevalerie, courage, courtoisie et prouesse au combat». «C’était, dit-il, dans sa manière de diriger les Francs un homme de la trempe du roi Baudouin I<sup>er</sup> de Jérusalem ». La même admiration affleure dans la description de saint Louis, livrée au XIII<sup>e</sup> siècle par le cheikh Sa’d al-dīn ibn Ḥamawiya Djuwaynī (m. 1276 AD): «Le Français [...] avait du jugement, de la fermeté, et de la religion au sens des Francs, qui avaient grande confiance en lui ; il avait en outre une belle stature»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> ZOUACHE, Abbès, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174*, IFPO, Damas, 2008, pp. 347-348; ID., «Une culture en partage : la *furūsiyya* à l’épreuve du temps», *Médiévales*, 64, 2013, Vincennes, pp. 57-76; GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, Luzac, Londres, 1932, p. 86; CAHEN, Claude, *Les peuples musulmans dans l’histoire médiévale*, IFPO, Damas, 1977, pp. 457-482.



Fig. 1. Hugues de Fauquembergues, Mort du prince de Galilée (1106).  
Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. français 9083, fol. 100 v<sup>o</sup>

L'estime était telle entre les combattants des deux bords que l'émir Usāma ibn Munqidh relate dans des termes courtois l'incarcération de Baudouin II de Jérusalem à Šayzar dans les années 1120: «Puis ce fut le baron Baudouin qui régna à Antioche. Or, mon père et mon oncle paternel (qu'Allāh les ait tous deux en pitié !) avaient rendu de nombreux services à Baudouin. Fait captif par Nūr ad-Dawla Balak (qu'Allāh l'ait en pitié !), il était passé après le meurtre de Balak entre les mains de Ḥūsam ad-Dīn Timūrtaš, fils d'Īl-Ghāzī, qui nous l'avait envoyé à Šayzar, afin que mon père et mon oncle paternel (qu'Allāh les ait tous deux en pitié !) s'interposassent pour discuter le prix de son rachat. Il fut traité par tous deux avec de grands égards; car, lorsqu'il était monté sur le trône, nous devions une contribution au maître d'Antioche, [Bohémond II]. Ils nous en avait relevé gracieusement et, depuis lors, nos relations avec Antioche

étaient demeurées excellentes». La *Realpolitik* avait conduit dès le mois d'octobre 1108 deux coalitions islamo-chrétiennes à s'affronter en Djézireh sous les ordres de Tancrede de Hauteville et de Baudouin de Bourcq, qui régnaient sur la principauté d'Antioche et le comté d'Édesse. Ces alliances choquaient aussi bien les croisés de la première heure, comme le chancelier Gauthier d'Antioche, que les musulmans sensibles à la prédication du cheikh al-Sulamī (1039-1106 AD) en faveur du djihād<sup>5</sup>.

Les exhortations d'al-Sulamī influencèrent peu les élites arabes du début du XII<sup>e</sup> siècle qui trouvaient dans les chevaliers francs des adversaires de valeur, sensibles à la civilisation orientale. Usāma ibn Munqidh rapporte comment Tancrede de Hauteville complimenta en 1110 le cavalier Ḥasanūn, qui lui avait remis un palefroi après la signature d'un traité avec l'émirat de Ṣayzar. Le Kurde en profita pour demander la grâce du régent d'Antioche au cas où il viendrait à tomber entre ses mains dans l'avenir. La bravoure des chevaliers francs impressionnaient les *fawāris* syriens, bien que plusieurs d'entre eux aient trouvé la mort sous les griffes de félins dont ils avaient sous-estimé la férocité. Les musulmans appréciaient l'équité de la Haute-Cour de Jérusalem qui pouvait ordonner le remboursement de ravages commis sur les terres de l'Islam en temps de paix. Usāma ibn Munqidh déclare lui-même dans un passage célèbre de son autobiographie «qu'il n'y a chez les Francs de prééminence et de préséance que pour les chevaliers»; «Aussi les considèrent-ils comme les arbitres des conseils, des jugements et des décisions. [...] Une fois que les chevaliers ont prononcé la décision, ni le roi ni aucun roi des Francs ne peut, ni l'altérer, ni l'atténuer, tant le chevalier revêt à leurs yeux une grande importance» ! L'admiration des *fawāris* arabes était partagée par de nombreux croisés tels que le chevalier qui rallia, un jour, la ville de Ṣayzar avec une escorte de cavaliers et un sauf-conduit du régent Tancrede de Hauteville. Le jeune homme souhaitait voir de plus près les combattants qu'il avait défié dans

---

<sup>5</sup> DERENBOURG, Hartwig, «Autobiographie d'Ousāma», *Revue de l'Orient latin*, 2, 1894, Paris, p. 446; HAGENMEYER, Heinrich, *Galterii cancellarii bella Antiochena*, Wagner, Innsbruck, 1896, p. 70; SIVAN, Emmanuel, «La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XII<sup>e</sup> siècle», *Journal asiatique*, 254, 1966, pp. 197-224. Ce texte dénonça en 1105 la division et lâcheté des souverains turcs du Proche-Orient.

la mêlée et qui étaient responsables de la cicatrice qui courait de la lisière de ses cheveux jusqu'à son menton<sup>6</sup>.

Cette fraternité d'armes perdura après le lancement de la reconquête zengide qui s'accompagna de persécutions contre les chrétiens orientaux, que les musulmans soupçonnaient de collusion avec les Francs. Usāma ibn Munqidh raconte comment un croisé de l'entourage du roi Foulques de Jérusalem s'était attaché à sa personne dans les années 1130. «Nous nous aimions et nous nous fréquentions», déclare l'émir de Šayzar, qui avait appris le français à des fins diplomatiques. «Lorsqu'il se disposa à repasser la mer pour rentrer dans son pays, il me dit: "Ô mon frère, je m'en retourne chez moi, et je voudrais avec ta permission, emmener ton fils [Abū'l- Fawāris Mūrhaḥ] pour le conduire dans nos régions (j'avais avec moi mon fils âgé de quatorze ans). Il y verra nos chevaliers et y apprendra la sagesse et la science de la chevalerie. Lorsqu'il reviendra, il aura pris l'allure d'un homme intelligent". Mon oreille fut blessée de paroles qui n'émanaient pas d'une tête sensée, car mon fils, eût-il été fait prisonnier, la captivité ne lui aurait pas apporté d'autre calamité que d'être transporté dans les pays des Francs ! Je répondis: "Par ta vie, telle était mon intention, mais j'en ai été empêché par l'affection que porte à mon fils sa grand-mère, ma mère. Elle ne l'a laissé partir avec moi qu'en me faisant jurer de le lui ramener". – "Ta mère vit donc encore ?" me dit-il. – "Oui, répondis-je". – Il conclut alors: "Ne la contrarie pas"»! Cette anecdote révèle les limites de la fraternisation qui pouvait naître entre les deux camps ainsi que le sentiment de supériorité que ces derniers nourrissaient parallèlement<sup>7</sup>.

Malgré ces présupposés, des traités étaient négociés à longueur de temps par des aristocrates francs et leurs homologues arabes. C'est ainsi que le seigneur Hugues de Césarée conclut en 1167 une alliance avec le vizir égyptien Šāwar à l'occasion d'une ambassade au Caire. Guillaume de Tyr nous a laissé une description haute en couleurs du protocole fatimide

<sup>6</sup> DERENBOURG, «Autobiographie d'Ousāma», cit., pp. 394, 396-397, 437-438, 393 et 398.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 456-457.



qui traitait le calife al-'Āḍid comme un demi-dieu. Le baron franc exigea de pouvoir serrer la main du calife afin de sceller l'alliance qui devait unir leurs royaumes contre les projets expansionnistes de l'atabeg de Damas, Nūr ad-Dīn: «Forcé bien malgré lui, et comme s'il eût dérogé à sa dignité malgré un sourire d'apparat que les Égyptiens déplorèrent, le calife mit sa dextre nue dans la main d'Hugues de Césarée, et tandis que celui-ci lui dictait la formule de son serment, il s'engagea, en prononçant après lui presque les mêmes syllabes, à observer les conventions selon leur teneur, de bonne foi et sans fraude, ni mauvaise intention<sup>8</sup>».



Fig. 2. Ambassade du baron Hugues de Césarée au Caire (1167).  
Amiens, Bibliothèque municipale, Ms. 483, fol 159<sup>o</sup>

<sup>8</sup> GUILLAUME DE TYR, *Chronicon*, éd. Robert B.C. HUYGENS, Brepols, Turnhout, 1986, t. II, liv. XIX, chap. 18, p. 889. Ce passage démontre qu'al-'Āḍid prêta serment en français, sans comprendre les termes exacts de l'engagement.

Il va sans dire que la combativité et l'éthique guerrière des Francs furent bien accueillies par les chrétiens d'Orient qui vivaient sur les franges du *Dār al-Islām*. L'Arménien Matthieu d'Édesse célèbre avec enthousiasme dans sa chronique l'ébranlement de la croisade des barons en 1096: «De toute la force et l'éclat de leur puissance, marchaient les plus grands capitaines du pays des Francs, chacun à la tête de ses troupes. Ils venaient briser les fers des chrétiens, affranchir du joug des infidèles la sainte cité de Jérusalem, et arracher des mains des musulmans le tombeau vénéré qui reçut un Dieu. C'étaient des chefs illustres, rejetons de familles souveraines, éminents par leur foi et leur piété, et élevés dans la pratique des bonnes œuvres». Cette admiration est partagée par le chroniqueur Grégoire le Prêtre, qui qualifie dans son récit les templiers «de milice invincible des frères» et les Francs de «race belliqueuse», trahie au combat par des Byzantins «lâches et efféminés»<sup>9</sup>.

On retrouve la même tonalité anti-hellénique chez les jacobites de Syrie du Nord, confrontés à l'hostilité des "Grecs" depuis des siècles. L'œcuménicité des Latins ne pouvait laisser aucun chrétien oriental indifférent. Le patriarche Michel le Syrien signale avec satisfaction qu'un groupe de templiers abandonna le parti du comte Joscelin II d'Édesse lorsque ce dernier entreprit de piller le monastère de Barṣauma en 1148. Il accuse également le prince de Mardīn, Ḥūsām ad-Dīn Timūrtaš, d'avoir assassiné sous la pression de l'atabeg al-Bursuqī les chevaliers Galéran du Puiset et Arnoul qui étaient restés entre ses mains après la libération de Baudouin II de Jérusalem en 1124. Des serments sur les Évangiles ou le Coran étaient censés éviter ce genre de massacres gratuits. C'est ainsi qu'Īl-Ghāzī remit en 1119 au baron Renaud Mazoir son anneau, avec la promesse de le libérer sous un mois, s'il consentait à lui remettre la tour de Sarmeda où il s'était réfugié après la défaite de l'*Ager Sanguinis*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> DULAURIER, Édouard, *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162*, A. Durand, Paris, 1858, pp. 213, 355, 357-358, 313.

<sup>10</sup> CHABOT, Jean-Baptiste, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. III, Ernest Leroux, Paris, 1905, pp. 222, 287, 225; HAGENMEYER, *Galterii cancellarii bella Antiochena*, cit., pp. 89-90. Le chevalier Arnoul exécuté par Timūrtaš était un fils d'Hodierne de Rethel et du régent d'Antioche, Roger de Salerne. En tant que neveu du roi Baudouin II de Jérusalem, il représentait un otage de grande valeur.

## ***II. La fascination de Saladin pour la chevalerie franque au XII<sup>e</sup> siècle***

Les historiens ont longuement disserté sur la réalité de l'adoubement dont le futur sultan d'Égypte et de Syrie aurait bénéficié lors d'un séjour en captivité à Montréal au tournant des années 1167-1168. Il semble que le prince d'Outre-Jourdain, Onfroy III de Toron, lui ait conféré la ceinture de chevalier selon le *ritus Francorum*, que Richard Cœur de Lion employa en 1192 pour adouber un prince ayyoubide à Saint-Jean d'Acre. De nombreuses sources signalent la fascination de Saladin pour la chevalerie franque, au même titre que la fréquence des transfuges chrétiens en terre d'Islam dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle. *Le Livre au Roi*, consigné entre 1197 et 1205, nous apprend que les souverains de Jérusalem avaient décidé de priver de leurs bénéfices les feudataires dont le reniement avait été confirmé. La Couronne ne pouvait cependant saisir que la moitié du fief délaissé en cas d'acquisition par voie matrimoniale afin de préserver le douaire de l'épouse du chevalier renégat. Cette dernière se voyait, en outre, autorisée à prendre un nouveau mari au bout d'un an et d'un jour alors que le droit canon considérait son premier mariage comme indissoluble<sup>11</sup>.

La législation du royaume de Jérusalem réservait un sort plus enviable aux chevaliers veillant à recommander leur fief à leur seigneur, avant de se rendre en «terre de Sarrasins». Une convention devait permettre à l'intéressé d'être investi à nouveau de son fief, à son retour dans le royaume de Jérusalem. Ces "reprises" semblent avoir été d'autant plus faciles qu'une grande partie des fiefs du royaume de Jérusalem était composée avant 1187 de fiefs-rentes de 400 à 500 besants, assis sur des revenus fiscaux ou douaniers. Les chevaliers, qui gagnaient les domaines de l'Islam sans prévenir leur seigneur, disposaient d'un an et d'un jour pour faire valoir leurs droits devant la cour féodale de ce dernier. Le seigneur pouvait à

---

<sup>11</sup> CLAVERIE, Pierre-Vincent, «Un domaine controversé de l'histoire des croisades: les relations d'estime de Saladin avec les chrétiens au XII<sup>e</sup> siècle», Urbain VERMEULEN, Kristof D'HULSTER, Jo Van STEENBERGEN (orgs.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, VIII, Peeters, Louvain, 2016, pp. 134-136; GREILSAMMER, Myriam, *Le Livre au Roi*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (soit AIBL), Paris, 1995, chap. 23, pp. 203-204.

l'issue de ce terme concéder le fief à un nouveau vassal, en s'engageant à assurer la subsistance de l'épouse éventuelle du chevalier renégat. À la notification de la mort du renégat, la dame devait récupérer la jouissance de son douaire qui, à sa disparition, rejoignait le domaine royal. Le chevalier, qui revenait dans le royaume de Jérusalem avant l'échéance d'un an et d'un jour, devait satisfaire deux obligations avant de pouvoir récupérer son bien: il devait prouver qu'il n'avait pas renié la foi chrétienne aux contacts des musulmans et tout fait pour regagner le royaume de Jérusalem dans les meilleurs délais. Son seigneur pouvait, en cas de doute, solliciter l'avis de la Haute Cour du royaume avant de lui rétrocéder son fief<sup>12</sup>.

La justice n'était pas toujours suivie comme le prouve l'expatriation en terre d'Islam vers 1177 du chevalier Raoul de Benibrac auquel le puissant Baudouin de Rames, ou Ramla, venait de ravir la fiancée. La *Chronique d'Ernoul* signale qu'il fit à la suite de la saisie de son fief d'Ibn Ibrak (al-Ḥayriyya) un mal incommensurable aux chrétiens. Plusieurs sources suggèrent que des représentants des ordres militaires suivirent son exemple au tournant des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles pour des raisons diverses. On trouve en tête de ces hommes le templier Robert of St Albans qui aurait épousé une nièce de Saladin après sa conversion à l'islam et dirigé une expédition contre Jérusalem durant l'été 1185. Une sortie de la population aurait réduit ses espoirs à néant et abouti à la signature d'une trêve avec Saladin, en échange du versement de 60 000 besants. Ce récit fantaisiste des chroniqueurs Roger of Howden et Benedict of Peterborough n'est malheureusement corroboré par aucune source levantine. Son allusion à un raid de l'armée ayyoubide contre les places de Sébaste, Jéricho et Montréal incite – dans le meilleur des cas – à placer en 1184 la trahison de Robert of St Albans<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> GREILSAMMER, *Le Livre au Roi*, cit., chap. 22, pp. 200-202; PRAYER, Joshua, «La noblesse et le régime féodal du royaume latin de Jérusalem», *Le Moyen Âge*, 65, 1959, Liège, pp. 59-61.

<sup>13</sup> MAS LATRIE, Louis de, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier*, Jules Renouard, Paris, 1871, p. 60; JUBB, Margaret A., *A Critical Edition of the Estoires d'Outremer et de la naissance Salehadin*, University of London, Londres, 1990, p. 122 (même version); ROGER OF HOWDEN, *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, éd. William STUBBS, t. II, Longman & Co., Londres, 1869, p. 307; BENEDICT OF PETERBOROUGH, *Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti abbatis*, éd. William STUBBS, t. I, Longman & Co., Londres, 1867, pp. 341-342.

L'un des serviteurs de Saladin le mieux connu demeure le chevalier *Jehan Gale*, qui aurait tué son seigneur après l'avoir surpris en flagrant délit d'adultère avec son épouse. Les origines de ce chevalier tyrien sont difficiles à établir en raison de la popularité du patronyme Galle en France et en Italie<sup>14</sup>. Les chroniques de la fin du XII<sup>e</sup> siècle s'accordent à reconnaître que Jean Galle gagna «la Païénie», en laissant quatre frères aînés en territoire chrétien. Il devint le tuteur du petit-neveu de Saladin, Šāhinšāh, à la demande du sultan qui désirait le voir «porter les armes à la guise des Francs» et apprendre la «courtoisie et le bien». Jean Galle ne tarda pas à nourrir des regrets par rapport à sa situation antérieure si l'on se fie au témoignage d'un continuateur anonyme de Guillaume de Tyr. Il profita d'un séjour prolongé dans la région d'Alep pour prendre langue avec les templiers de Baghrās et leur proposer de livrer Šāhinšāh contre une somme rondelette. Jean Galle bénéficiait en effet d'une certaine liberté de manœuvre, malgré son entrée au service du sultan. Ses messagers parvinrent à négocier une rançon de 14 000 besants, susceptible de dédommager la famille de son ancien seigneur. Fier de cet accord, le chevalier tyrien organisa pour son valet Šāhinšāh une chasse au faucon sur le revers de l'Amanus, qui lui permit de le livrer aux templiers de Baghrās<sup>15</sup>.

On comprend qu'un tel comportement ait incité Saladin à clamer qu'un mauvais chrétien ne ferait jamais un bon musulman et un mauvais musulman un bon chrétien... Il n'en demeure pas moins que Jean Galle fut considéré par les Francs comme un expert militaire de première main quand il fallut affronter les armées ayyoubides à la fin des années 1180. Jean Richard a exhumé, il y a une soixantaine d'années, un texte qui attribue à notre chevalier le déclenchement de deux attaques forcenées des chrétiens contre le dihlīz de Saladin durant la bataille de Ḥaṭṭīn. Philippe Auguste ne

---

<sup>14</sup> RICHARD, Jean, «The adventure of John Gale, Knight of Tyre», dans EDBURY, Peter, PHILLIPS, Jonathan, *The Experience of Crusading*, t. II (*Defining the Crusader Kingdom*), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, n. 11, pp. 189-195; DESIMONI, Cornelio, «Actes passés à Famagouste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto», *Archives de l'Orient latin*, 2, fasc. B, 1884, Paris, nn. 31-32, pp. 20-21.

<sup>15</sup> MAS LATRIE, *Chronique d'Ernoul et de Bernard le trésorier*, cit., pp. 255-256 (qui situe l'action à Safed); MORGAN, Margaret Ruth, *La continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197)*, AIBL, Paris, 1982, pp. 58-59.

procéda pas différemment durant la troisième croisade quand il convoqua Jean Galle «afin de l'interroger et de prendre des renseignements sur l'affaire des Sarrasins<sup>16</sup>». Il est vrai que les ambassadeurs du roi à la cour byzantine avaient relaté la capture avec Šāhinšāh de l'émir Taqī ad-Dīn de Hama, qui jouissait d'une réputation de pourfendeur des chrétiens. Le père de Šāhinšāh pressait en fait Saladin de négocier la libération de son fils qui tardait. Il fallut un siège prolongé du château de La Roche-Guillaume en septembre 1188 et d'après négociations pour que les templiers relâchent leur otage. Les sept années de captivité de Šāhinšāh auraient pu déteindre sur les relations du sultan avec les membres de l'aristocratie franque. Diverses anecdotes montrent qu'il n'en fut rien<sup>17</sup>.

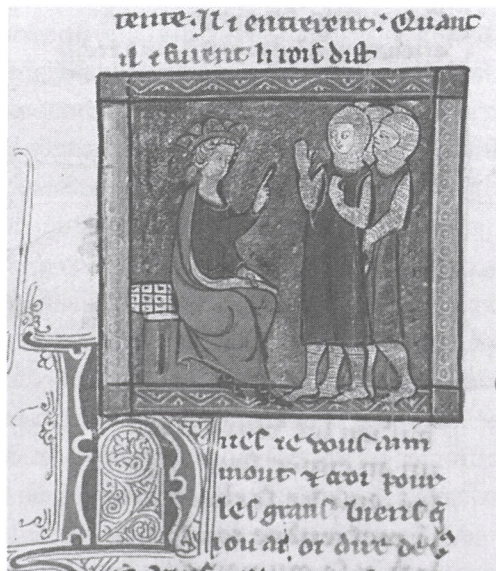


Fig. 3. Entretien de Saladin avec le baron Hugues de Tibériade (1179). Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. français 770, fol. 326 v°

<sup>16</sup> RICHARD, Jean, «An Account of the Battle of Hattin Referring to the Frankish Mercenaries in Oriental Moslem States», *Speculum*, 27-2, 1952, Cambridge Ma., p. 175; MAS LATRIE, *Chronique d'Ernouf*, cit., p. 256.

<sup>17</sup> MORGAN, *La continuation de Guillaume de Tyr*, cit., p. 87; STUBBS, William, *The Historical Works of Master Ralph de Diceto, Dean of London*, t. II, Longman & Co., Londres, 1876, p. 60; ABU ŠAMA, *Livre des deux jardins*, dans *Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*, t. IV, AIBL, Paris, 1898, p. 185.

Il ne semble pas inutile de rappeler la magnanimité, dont firent preuve Saladin et son frère al-'Ādil lors de la reddition de Jérusalem en 1187. Les chroniques franques mentionnent, au-delà des 7 000 prisonniers rachetés par Saladin, une «grande courtoisie» que le sultan ayyoubide témoigna à l'égard des dames de Jérusalem. Ces dernières implorèrent sa clémence au moment de l'évacuation de la ville, en mettant en avant leur dénuement et la captivité humiliante de leurs parents ou conjoints. Le sultan s'engagea à délivrer ceux qui étaient encore détenus prisonniers et à verser une indemnité aux veuves des chevaliers tombés à Ḥaṭṭīn. La chose surprit tellement les dames de Jérusalem qu'elles recommandèrent, selon les chroniqueurs francs, à Dieu et au siècle «le bien et l'honneur» que Saladin leur avait faits<sup>18</sup>.

Le siège de Tyr mit à l'honneur un chevalier castillan que les troupes ayyoubides eurent tôt fait de rebaptiser le Chevalier Vert. Sancho Martínez avait choisi d'orner son heaume d'un bois de cerf, que l'on pouvait voir s'agiter, deux à trois fois par jour, dans la mêlée à l'automne 1187. Le chroniqueur Ernoul de Gibelet prétend qu'aucun homme ne restait indifférent devant ses prouesses, Saladin étant le premier de ses admirateurs. Il n'est pas étonnant dès lors que le sultan ait tenté de recruter le Chevalier Vert, quelques mois plus tard, à grand renfort d'argent. Sancho Martínez embarqua en effet à bord de la flotte de l'amiral Megareites de Brindisi, qui secourut le port de Tripoli en juillet 1188 avec un contingent de 200 chevaliers siciliens. Le Chevalier Vert rencontra Saladin lors d'une trêve et invoqua son statut de croisé pour décliner l'offre d'iqta' que le sultan lui adressa afin de gagner ses faveurs. De nombreux combattants franchirent le pas durant le siège d'Acre de 1189-1191 en raison de la faim qui tenaillait leurs estomacs. Ils ne faisaient que suivre l'exemple de six chevaliers qui avaient rallié Saladin lors de la bataille de Ḥaṭṭīn et révélé la situation critique de l'ost du royaume de Jérusalem (4 juillet 1187)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> *Estoire d'Eracles*, dans *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, t. II, AIBL, Paris, 1859, pp. 98-99; MORGAN, *La continuation de Guillaume de Tyr*, cit., pp. 72-73.

<sup>19</sup> *Estoire d'Eracles*, cit., pp. 105-106 et 119-120; MORGAN, *La continuation de Guillaume de Tyr*, cit., pp. 77 et 85-86; MAS LATRIE, *Chronique d'Ernoul*, cit., pp. 237-238, 251-252; MONACO CORBIZZI, *De expugnata Accone liber tetrastichus*, éd. Paul Edouard Didier Riant, Louis Perrin, Lyon, 1866, p. 29; *De expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum libellus*, éd. J. Stevenson, Longman & Co., Londres, 1875, p. 256.

### ***III. Les collaborations et conversions des élites orientales à la faveur des croisades***

Le Levant présentait au Moyen Âge un aspect chamarré lié à la coexistence sur un millier de kilomètres d'une mosaïque de peuples et de confessions. La fluctuation des frontières provoquait de fréquentes apostasies au sein des élites désireuses de conserver les avantages sociaux, dont elles jouissaient avant le changement de souveraineté. C'est ainsi qu'un renégat arménien du nom de Fīrūz livra la ville d'Antioche aux croisés en 1098, après avoir fourni son fils comme otage et conseillé au prince Bohémond de Tarente de simuler un expédition dans le sud. La citadelle de la cité résista trois semaines de plus, avant que le gouverneur Aḥmad ibn Marwān ne se décide à embrasser le christianisme avec le millier d'hommes qu'il commandait. Il faut avouer que les razzias, pèlerinages et échanges économiques favorisaient les brassages ethniques d'une manière parfois inattendue. L'émirat de Šayzar se trouva à ce titre pourvu de plusieurs centaines d'esclaves vers 1130 après qu'un groupe de pèlerins francs eut dévié de la route allant de Raphanée à Apamée. En avril 1138, le cadī de Buzā'a se convertit avec 400 notables de son village au christianisme à la faveur d'une expédition byzantine qui réduisit en esclavage 4 900 villageois attachés à l'islam<sup>20</sup>.

Ces brassages de population sont résumés d'une manière éloquente par le chroniqueur Foucher de Chartres dans un passage de son *Histoire hiérosolymitaine*, rédigé aux alentours de 1124: «Nous, qui étions occidentaux, sommes maintenant devenus orientaux. Celui qui était romain ou franc est devenu, sur cette terre, galiléen ou palestinien. Celui qui était de Reims ou de Chartres est désormais un Tyrien ou Antiochénien accompli. Nous avons déjà oublié nos lieux de naissance; nombre d'entre nous les ignorent déjà, ou en tout cas n'en parlent plus. Certains possèdent ici des demeures et des serviteurs qu'ils ont reçus par héritage. Certains ont épousé une femme, qui loin d'être une compatriote, est une Syrienne,

---

<sup>20</sup> GROUSSET, René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. I, Plon, Paris, 1934, pp. 92-93 et p. 107 (rééd. anastatique, Librairie Académique Perrin, Paris, 1991); DERENBOURG, «Autobiographie d'Ousâma», cit., pp. 454-455; KAMĀL AD-DĪN, *Histoire d'Alep*, trad. Edgar BLOCHET, Ernest Leroux, Paris, 1900, pp. 61-63; GIBB, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, cit., pp. 249-250.



une Arménienne ou même une Sarrasine qui a reçu la grâce du baptême. Certains ont dans ces peuples des beaux-pères, ou des gendres, ou des fils adoptifs, ou des pères adoptifs»<sup>21</sup>.

La logique à l'œuvre était la même du côté musulman en raison du besoin incessant de main d'œuvre dans les principautés turco-arabes du Proche-Orient. Les captifs ou enfants d'esclaves franques pouvaient accéder à de hautes responsabilités après leur conversion et éducation islamique. C'est de cette manière qu'un page, ou *šibyān al-ḥudjar*, d'origine franque assassina en 1131 le vizir fatimide, Abū 'Alī ibn al-Afḍal, qui s'apprêtait à disputer une partie de polo. C'est également un eunuque d'origine franque qui assassina dans la nuit du 14 au 15 septembre 1146 l'atabeg d'Alep et de Mossoul, Zengi, à la suite d'une altercation. Après son forfait, Yarankaš tenta de s'enfuir auprès de l'émir de Damas, Mu'īn ad-Dīn Unur, qui le livra au fils de Zengi, Nūr ad-Dīn, pour qu'il fût exécuté. Son nom pourrait découler d'une déformation du prénom français Enguerrand par des locuteurs arabophones, bien que l'Alépin Kamāl ad-Dīn le nomme Yaruktaš et livre une version différente du meurtre de Zengi. Le prince d'Hisn Kayfā, Fakhr ad-Dīn Karā Arslān, employa, quelques années plus tard, un capitaine franc du nom de Yārūk, qui s'aliéna ses homologues musulmans. Usāma ibn Munqidh relate dans ses mémoires la défaite cuisante que l'armée d'Hisn Kayfā subit devant la ville d'Āmid en 1167 à la suite du refus de ses cadres d'obéir à ce *muwallad* inexpérimenté. Certains émirs d'origine franque éprouvaient de la sympathie pour leurs anciens coreligionnaires, comme le gouverneur de Ḥārim, Sa'd ad-Dīn Kumuštakīn, qui se proposa de livrer la place à Bohémond III d'Antioche en 1177. Son degré de sincérité ne peut guère être remis en question en raison de la libération lors des négociations de l'ensemble des prisonniers chrétiens de Ḥārim, dont l'ancien prince d'Antioche, Renaud de Châtillon<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> HAGENMEYER, Heinrich, *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana*, Carl Winter, Heidelberg, 1913, liv. III, chap. 37, p. 748.

<sup>22</sup> ZOUACHE, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174*, cit., p. 300; GIBB, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, cit., pp. 271, 273-274; KAMĀL AD-DĪN, *Histoire d'Alep*, dans *Recueil des historiens des croisades, historiens orientaux*, t. III, AIBL, Paris, 1884, p. 688; DERENBOURG, «Autobiographie d'Ousāma», cit., pp. 411-412; KAMĀL AD-DĪN, *Histoire d'Alep*, cit., pp. 61-63.



**Fig. 4.** Trahison du renégat Firūz lors de la prise d'Antioche en 1098. Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. français 9083, fol. 52 r<sup>o</sup>

Il serait naïf de croire que Kumuštakīn avait été touché par la grâce divine à l'issue d'une carrière bien remplie en terre d'Islam. Il semble s'être tourné vers les Francs, après avoir commandité plusieurs tentatives de meurtre contre l'émir d'Alep, aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl, dont il convoitait la position. La nouvelle de sa trahison parvint aux oreilles des autorités alépine par le biais d'un chevalier antiochénien du nom de Bertrand. On ignore si ce dernier était un espion zengide à la cour d'Antioche, ou un chevalier inquiet par l'intégration d'un renégat musulman dans l'entourage princier. Il transmet en tout cas à aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl une copie de la correspondance échangée par Kumuštakīn avec Bohémond III. On peut penser que cette dernière était rédigée en arabe, les cours franques possédant des scribes arabophones et des interprètes susceptibles de communiquer avec leurs voisins. Un nombre important de chevaliers maîtrisaient l'arabe à l'instar du vétéran de la première croisade qui empêcha, un jour, la population

d'Antioche de lapider un ambassadeur de l'émirat de Šayzar. Les sources musulmanes mentionnent plusieurs barons capables de s'exprimer en arabe couramment. Il en va ainsi du seigneur de Saône et Zerdana, Robert le Lépreux, qu'Usāma présente dans son autobiographie comme un ancien ami de l'atabeg de Damas, Ṭuġtikin, et un compagnon d'armes d'Īl-Ghāzī, qui avait combattu à ses côtés l'armée mossolioute en 1115<sup>23</sup>.

Le baron arabophone le plus célèbre demeure Renaud de Sidon qui tenta d'empêcher la chute du château de Beaufort entre les mains de Saladin après la défaite de Ḥaṭṭīn. C'était selon Kamāl ad-Dīn d'Alep «un des Francs les plus considérables et les plus rusés» de son époque. Il vint trouver le sultan à Mardj 'Ayūn, en mai 1189, pour lui proposer avec déférence la convention suivante: «Je veux que tu m'accordes un délai afin que je puisse mettre mes enfants et ma famille en sûreté et les garantir des Francs. Je te livrerai ensuite la citadelle et tu me donneras à Damas un endroit quelconque, où je demeurerai, ainsi qu'un iqta' pour moi et ma famille. Laisse-moi maintenant demeurer à Beaufort (Šakif Arnūn) pour que je puisse mettre mes enfants en sûreté». Saladin agréa les termes de l'accord, sans prêter l'oreille aux critiques de son entourage. Plusieurs de ses proches avaient découvert que Renaud profitait du délai accordé pour acheter des armes et fortifier le château de Beaufort. La supercherie éclata quand le seigneur de Šakif Arnūn vint solliciter une prolongation de la trêve. Saladin le fit arrêter et garder dans une tente voisine de la sienne, avant de l'envoyer négocier la reddition de Beaufort le 3 août. Devant l'obstination de la garnison, Renaud fut emprisonné dans la cité de Banyās jusqu'à ce que le château capitule. Le sultan finit par le remettre en liberté en avril 1190, après lui avoir fait prêter serment de ne pas porter le fer contre les Ayyoubides<sup>24</sup>.

Un autre chevalier occidental a retenu l'attention des historiens en raison de sa parfaite maîtrise de l'arabe et intégration dans la société

---

<sup>23</sup> KAMĀL AD-DĪN, *Histoire d'Alep*, cit., pp. 62, 55; DERENBOURG, «Autobiographie d'Ousāma», cit., pp. 465-466, 445. Ces liens n'empêchèrent pas Ṭuġtikin d'exécuter Robert de Saône arbitrairement en 1119.

<sup>24</sup> KAMĀL AD-DĪN, *Histoire d'Alep*, cit., pp. 103-105.

syrienne. Il s'agit de l'émir 'Izz ad-Dīn Aybak al-Mu'azzami que la *Chronique d'Ernoul* présente comme un ancien templier espagnol, attaché à sa foi première. Cet apostat chrétien est resté célèbre pour avoir négocié en douceur entre 1227 et 1229 la succession du sultan de Damas, al-Mu'azzam. Le chroniqueur copte al-Makīn décrit ce personnage peu commun «comme un émir énergique, courageux, et généreux, aussi juste envers ses sujets que fidèle envers son maître». 'Izz ad-Dīn Aybak s'éteignit au Caire en 1248 après avoir administré pendant plus de vingt ans la seigneurie de Sarhad, dans le Hauran, et permis au sultan an-Nāsir Dā'ūd d'hériter de la principauté d'al-Karak à une époque où son oncle al-Kāmil était disposé à commanditer son assassinat. La longueur de la carrière d'Izz ad-Dīn ainsi que son nom de baptême arabe permettent de douter du témoignage d'Ernoul sur son attachement secret au christianisme. Il est probable que notre émir employa sa confession d'origine comme une arme politique dans ses rapports avec les Francs de Terre sainte, dont il connaissait les points faibles religieux<sup>25</sup>.

Les Francs bénéficiaient en Orient du soutien des Bédouins qui nomadisaient sur leurs terres et partageaient leur passion pour l'équitation. Le pèlerin allemand Thietmar nous a laissé une description vivante des joutes qui opposaient les cavaliers des deux bords sur les pentes du Carmel au printemps. Templiers et hospitaliers recouraient au service d'éclaireurs bédouins ou de renégats musulmans servant dans leurs troupes en tant que turcoples. Yuval Harari a pu estimer que l'ost du royaume de Jérusalem comportait en 1183 1 500 de ces cavaliers-archers sur un total de 18 000 combattants. Ces effectifs se maintinrent au XIII<sup>e</sup> siècle, les Francs étant capables d'aligner 1 500 turcoples lors d'un raid sur Tibériade en 1261. Les convertis prenaient un nom chrétien à l'instar du cavalier Bohémond le Turc qui reçut le baptême durant la première croisade. Les sources levantines mentionnent un chambellan du roi Baudouin I<sup>er</sup> d'origine musulmane et

---

<sup>25</sup> MAS LATRIE, *Chronique d'Ernoul*, cit., p. 458 («qui estoit nez d'Espagne»); IBN AL 'AMID, *Chronique des Ayyoubides (602-658 /1205-6-1259-60)*, trad. Anne-Marie EDDÉ et Françoise MICHEAU, AIBL, Paris, 1994, pp. 42 et 82.

un gouverneur de Sarūdĵ, converti au christianisme en 1108. Certains musulmans servaient les Latins sans renier leur foi, comme un cavalier de Kafr-tāb, connu d'Usāma, et un défenseur du Crac-des-Chevaliers qui prit la route de l'Occident en 1187. Richard Cœur de Lion n'hésita pas, quant à lui, à enrôler en 1192 300 mamelouks en butte à l'hostilité de leurs maîtres. Ces ralliements trouvaient leur pendant dans les trahisons de nombreux Francs effrayés par la perspective de perdre la vie. Le sultan de Damas, al-Mu'azzam, parvint même au XIII<sup>e</sup> siècle à monter un réseau d'espionnage performant à Acre avec la complicité de femmes de chevaliers, peu scrupuleuses<sup>26</sup>.

La légèreté de mœurs des Acconitaines a longtemps été considérée comme un topos lié à l'incompréhension des Occidentaux à l'égard de l'art de vivre des «Poullains» de Terre sainte. Deux auteurs de la fin du Moyen Âge rapportent cependant une aventure qui serait survenue en 1184 à un marchand de coton égyptien, venu vendre sa production dans le royaume de Jérusalem. Le jeune homme du Şa'īd serait tombé amoureux de l'épouse d'un chevalier d'Acre d'une grande beauté. La servante arabe de la dame aurait joué le rôle d'entremetteuse entre les jeune gens qui seraient parvenus à passer deux nuits ensemble, avant d'être séparés par le destin. Al-Ghuzūlī (m. 1412 AD) et Ibn Ḥidĵĵa al-Ḥamawī (m. 1434 AD) prétendent que les amants n'auraient pas consommé leur union en raison de la «crainte de Dieu», nourrie par le marchand égyptien. On remarquera que ce dernier n'avait pas hésité toutefois à déboursier 150 dinars pour pouvoir rencontrer l'objet de son désir. Le conte s'achève par la retrouvaille des deux amants après l'effondrement du royaume de Jérusalem. Le marchand aurait racheté au prix de dix dinars la courtisane qui lui avait réclamé 500 besants pour passer une troisième nuit en sa compagnie... Impressionnée par ce retournement de situation, la jeune femme se serait convertie à l'islam avant d'être unie

---

<sup>26</sup> HARARI, Yuval, «The Military Role of the Frankish Turcopoles: A Reassessment», *Mediterranean Historical Review*, 12, 1997, Tel Aviv, pp. 75-116; MORGAN, *La continuation de Guillaume de Tyr*, cit., p. 149; EDDÉ, Anne-Marie, MICHEAU, Françoise, *L'Orient au temps des croisades*, Flammarion, Paris, 2002, pp. 147-149. Le cheikh al-Djuwaynī affirme que ces informatrices étaient défrayées en ambre et soieries diverses.

par le *cadi* Ibn Šaddād au marchand de coton. La portée morale du conte n’efface pas l’anecdote historique dont il émane vraisemblablement. Nous savons en effet que 100 000 Francs furent réduits en captivité dans l’année qui suivit la bataille de Ḥaṭṭīn. Le cours des esclaves s’écroula tellement que Saladin pût adresser comme trophées au calife an-Nāsir à l’été 1193 «quatre filles de roi»<sup>27</sup>.



Fig. 5. Capture du roi Guy de Lusignan sur le champ de bataille de Ḥaṭṭīn (1187).  
Amiens, Bibliothèque municipale, Ms. 483, fol. 202 r<sup>o</sup>

<sup>27</sup> CHRAÏBI, Aboubakr, «Une rencontre aux croisades», dans Denise AIGLE (éd.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs. La perception de l’Autre et la représentation du Souverain*, IFPO, Beyrouth, 2012, pp. 189-199; RICHARD, Jean, «Les prisonniers et leur rachat au cours des croisades», *Francs et Orientaux dans le monde des croisades*, Ashgate, Aldershot, 2003, article n. VIII. Selon un chroniqueur arabe, l’une des captives aurait été une fille du seigneur Balian II d’Ibelin (m. 1193), dont les *Lignages d’Outremer* ne mentionnent pas l’existence.

La pugnacité des ordres militaires séduisit également un grand nombre de chrétiens orientaux, désireux de contribuer à la lutte contre les “infidèles” en Asie. Ces recrues rejoignaient le corps des turcoples et des archers syriens qui assurait la protection des forteresses du Temple et de l'Hôpital. Plusieurs souverains arméniens s'affilièrent aux ordres comme le remuant Mleh (1170-1175), qui embrassa l'islam à la faveur d'un séjour à la cour de Nūr ad-Dīn. Un colophon arménien de 1229 décrit les templiers de Baghrās comme «des pères agréables à Dieu et des combattants qui vivent dans le célibat». Le moine Housik s'enthousiasme sur le fait que les frères «glorifient sans relâche la très sainte Trinité, qui est bénie pour l'éternité, avec des psaumes et des bénédictions, jour et nuit». Un chroniqueur héthoumide clame, pour sa part, que Saladin aurait tenté de corrompre les 200 frères capturés à Ḥaṭṭīn à l'aide de présents et d'honneurs, avant de les exécuter impitoyablement<sup>28</sup>.

Ces éléments mettent en lumière la variété des liens qui unirent les populations chrétiennes et musulmanes du Levant à la faveur des croisades. La place centrale de la chevalerie dans ces affrontements explique que des «Arabes renégats» aient participé à l'expédition de Renaud de Châtillon contre Médine en 1183 et que Saladin ait tenté de débaucher des chevaliers francs à plusieurs reprises dans le dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle. Malgré leur sentiment de supériorité, les combattants des deux bords nourrissent rapidement une admiration évidente pour les prouesses du camp adverse. Chrétiens et musulmans accordaient une supériorité morale aux cavaliers lourds qui décidaient de l'issue d'une bataille et donnaient leur vie pour leur seigneur ou leur foi, sans barguigner. L'instabilité politique de la Syrie-Palestine favorisa des brassages de population qui atteignirent leur paroxysme après la chute du premier royaume de Jérusalem en 1187.

---

<sup>28</sup> CHEVALIER, Marie-Anna, *Les ordres religieux-militaires en Arménie cilicienne*, Paul Geuthner, Paris, 2009, p. 758; DÉDÉYAN, Gérard, *La chronique attribuée au connétable Smbat*, AIBL, Paris, 1980, pp. 62-63. Malgré l'opinion dominante chez les arménologues jusque dans les années 1950, l'auteur de cette œuvre semble être l'archevêque Vasil de Sis qui dirigea la chancellerie arméno-cilicienne dans le troisième quart du XIII<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi que le prince ayyoubide, Djawād Muzaffar ad-Dīn, put se prévaloir dans les années 1240 de ses origines franques au moment où la nouvelle de *La fille du comte de Ponthieu* prêtait une ancêtre française à Saladin. Ces convergences idéologiques n'empêchèrent pas les deux camps de bafouer régulièrement les vertus chevaleresques au nom de la raison d'État et du jeu complexe des alliances politiques<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> DUBUIS, Roger, *La fille du comte de Ponthieu, nouvelle du XIII<sup>e</sup> siècle, «roman» du XV<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris, 2010. Ce texte relate l'union d'une comtesse picarde avec un sultan d'Almería à l'origine des Ayyoubides.



# El “otro” en la cartografía bajomedieval: aportaciones desde la lectura de los mapas

SANDRA SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ

«Imagen del mundo,  
y de las diversas épocas del mundo,  
y de las regiones que hay sobre la Tierra,  
de las diferentes razas que viven en ella»<sup>1</sup>.

Con estas palabras definía Cresques Abraham el término “mapamundi” en su célebre *Atlas Catalán* (ca. 1375)<sup>2</sup> (fig. 1). Para este judío mallorquín, un mapa no era pues una mera representación del espacio físico, tal como lo entendemos hoy, sino un soporte en el que desplegar una imagen enciclopédica que incluía un elenco de los distintos tipos de gente que habitan en la Tierra. A ojos de un cartógrafo bajomedieval, esa variedad humana estaba integrada por gentes de color, idólatras o musulmanes, mongoles y razas monstruosas, entre otros.



**Fig. 1.** CRESQUES ABRAHAM, *Atlas Catalán* (ca. 1375). Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. esp. 30. Además del mapa propiamente dicho, el atlas contiene una definición de “mapamundi” donde se destaca la importancia del elemento humano en la configuración enciclopédica del mundo.

---

<sup>1</sup> «Ymage del mon e de les diverses etats del mon e de les regions que son sus la terra de diverses maneres de gens qui en ela habiten».

<sup>2</sup> París, Bibliothèque Nationale de France, Ms. esp. 30. Este mapa ha sido reproducido en facsímil en varias ocasiones, la última de ellas en ABRAHAM, Cresques, *El món i els dies. L'Atlas Català*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2005; está digitalizado en <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

Partiendo de esta idea de mapa, la cartografía histórica debe ser considerada una fuente fundamental para conocer al “otro”. Hasta la actualidad, las investigaciones sobre el tema han abordado principalmente los mapas del siglo XVI, donde tienen cabida los indígenas americanos<sup>3</sup>. En este artículo me centraré en los siglos precedentes, concretamente en la Baja Edad Media, para estudiar la cartografía náutica occidental, pues es en este tipo de obras donde mejor se proyecta el mapa medieval de la geografía humana. Ya han salido a la luz interesantes aportaciones sobre el estudio de la otredad a partir de estos mapas<sup>4</sup>. En esta ocasión atenderé a su “lectura”, para seguir contribuyendo en esta línea.

Actualmente hablamos de “leer” un mapa como sinónimo de interpretar, de entender. No en vano, generalmente ese proceso exige la lectura de la leyenda, es decir, de la explicación que se provee al margen sobre los símbolos y colores con los que se codifica la información volcada en el mapa. Sin embargo, la cartografía de la Edad Media, objeto de nuestra atención, carece de esas explicaciones. Cabe preguntarse: entonces ¿se leen los mapas medievales? La respuesta es indiscutiblemente sí y, en sentido estricto, más de lo que leemos nuestros mapas hoy.

Los mapas de la Edad Media son por lo general imbricados de texto e imagen, hay ejemplares donde el formato textual aventaja al icónico e incluso lo suplanta, como por ejemplo el mapa de *Ten O* del Salterio de la

---

<sup>3</sup> Véase DAVIES, Surekha, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human: New Worlds, Maps and Monsters*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; MASSING, Jean Michel, «The image of Africa and the iconography of lip-plated Africans in Pierre Desceliers's World Map of 1550», en Thomas F. EARLE y Kate J.P. LOWE (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 48-69; reimpresso en *Studies in Imagery, II: The World Discovered*, Pindar Press, London, 2007, pp. 49-72; STURTEVANT, William C., «The ethnographical illustrations», en Helen WALLIS (ed.), *The Maps and text of the Booke of Idrography presented by Jean Rotz to Henry VIII, now in the British Library*, Viscount Eccles, Oxford, 1981, pp. 67-72.

<sup>4</sup> VAN DUZER, Chet, «Hic sunt dracones: The Geography and Cartography of Monsters», en Asa Simon MITTMAN y Peter DENDLE (eds.), *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 387-435; HOOGLIET, Margriet, *Pictura et scriptura: textes, images et herméneutique des «mappae mundi» (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Brepols, Turnhout, 2007; BAUMGÄRTNER, Ingrid, «Biblical, mythical, and foreign women in the texts and pictures on medieval world maps», en HARVEY, Paul D.A., *The Hereford World Map: Medieval World Maps and their Context*, The British Library, Londres, 2006, pp. 305-334.

British Library (ca. 1265) (fig. 2)<sup>5</sup>. Sabemos que los mapas medievales se leían: el colofón del mapamundi de hacia 1300 de la Catedral de Hereford (Reino Unido) deja entrever los usos dados a ese mapa, y entre ellos se

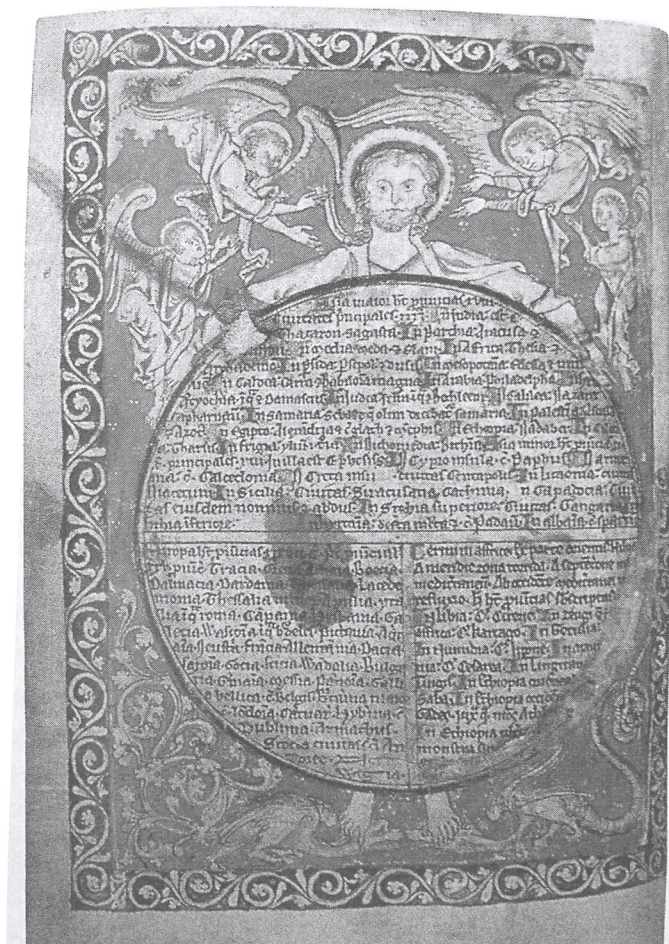


Fig. 2. Mapa de *Ten O* del Salterio (ca. 1265). Londres, British Library, Add. Ms. 28681, f. 9v. La información textual prevalece sobre la icónica.

<sup>5</sup> Londres, British Library, Add. Ms. 28681, f. 9v. El manuscrito al que este mapa pertenece está digitalizado en <[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add\\_ms\\_28681\\_f009r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_28681_f009r)> (última consulta 31 de mayo de 2017).

indica la escucha, la lectura y su visión<sup>6</sup>. El mapa, como imagen, se ve, pero también se lee su contenido textual y muy posiblemente en voz alta para que este sea también escuchado.

La cartografía medieval combina indisolublemente texto e imagen. En la introducción a su *Chronologica magna* (1321-1334), donde el franciscano de Venecia Paolino Minorita comienza haciendo referencia al mapamundi, este reivindica la necesidad de la descripción textual y de la imagen cartográfica:

«Se necesita un mapa por duplicado: tanto en pintura como en texto. No deberías de considerar suficiente el uno sin el otro, ya que una imagen sin un texto muestra los reinos y las provincias confusas, mientras que el texto sin la ayuda de imágenes no limita los bordes de las provincias que se extienden bajo las varias partes del cielo de forma tan clara como cuando son vistas por el ojo»<sup>7</sup>.

En esta mirada al otro a través de las cartas náuticas bajomedievales, centraré la atención en la información aportada en los textos, si bien, siempre que sea de interés, cotejaré esta lectura textual con la iconográfica, así como con otros modelos cartográficos. Antes de ello, realizaré una breve introducción a la cartografía náutica y sus autores.

Las cartas náuticas, también llamadas cartas de marear, de navegar o cartas portulanas, fueron utilizadas en la Edad Media como herramientas para la navegación de estima en el Mediterráneo. Las más antiguas fechadas que conservamos datan del siglo XIV, aunque fuentes documentales hablan de su existencia y uso ya en el siglo XIII<sup>8</sup>. Por lo que respecta a los focos

---

<sup>6</sup> «Tuz ki cest estorie ont ou oyont ou lirront ou ueront prient a ihesu en deyte de Richard de Haldingham o de Lafford eyt pite ki lat fet e compasse ki ioie en cel li seit done». Para este mapamundi véase HARVEY, *The Hereford World Map*, cit.

<sup>7</sup> Traducción de la autora a partir de EDSON, Evelyn, *The World Map, 1300-1492: The Persistence of Tradition and Transformation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 2007, p. 71.

<sup>8</sup> Para la cartografía náutica bajomedieval véase CAMPBELL, Tony, «Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500», en HARELY y WOODWARD, *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, cit., pp. 371-463; y PUJADES I BATALLER, Ramon, *Les cartes portolanes. La representació medieval d'una mar solcada*, Institut Cartogràfic de Catalunya, Barcelona, 2007.

cartográficos en los que estos mapas eran realizados, su punto de partida se remonta a las repúblicas italianas de Génova y Venecia, así como a la Corona de Aragón, principalmente a la isla de Mallorca, aunque también a Barcelona. Después de varios intentos por asignar un origen romano, islámico o chino a las cartas náuticas, e incluso después de numerosas disputas nacionalistas entre catalanes e italianos, podemos afirmar que la cartografía náutica nació en Génova, y desde aquí se exportó la técnica cartográfica a Venecia y a la Corona de Aragón<sup>9</sup>. Esta hegemonía de la cartografía náutica está documentada por el propio cartógrafo genovés Francesco Beccari, quien afirmaba en su carta de 1403<sup>10</sup> que «maestros cartógrafos catalanes, venecianos y genoveses hacían cartas de navegación desde tiempo atrás»<sup>11</sup>.

Estos maestros cartógrafos eran principalmente cristianos y judíos, aunque hay documentado puntualmente algún cartógrafo musulmán<sup>12</sup>. A la luz de las firmas de sus respectivas obras conocemos que algunos fueron

---

<sup>9</sup> PUJADES I BATALLER, Ramon, «De Génova a Venecia y Mallorca: la emigración de cartógrafos ligures y la expansión mediterránea de las cartas de navegar (s. XIV)», en *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV): Pistoia, 13-16 maggio 2011: ventitreesimo Convegno internazionale di studi*, Viella, Roma, 2013, pp. 79-167.

<sup>10</sup> New Haven, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, Ms. 1980.158. La carta está digitalizada en <<http://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3521236>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

<sup>11</sup> *Magistri cartarum, tam Catalanj, Ueneti, Januese quam alii qui cartas nauigandi fecerunt temporibus retroactis*.

<sup>12</sup> LLOMPART I MORAGUES, Gabriel, «Registro de los cartógrafos medievales activos en el puerto de Mallorca», *Anuario de Estudios Medievales*, 27, 1997, p. 1125, doc. 14. La producción de cartas náuticas por cartógrafos musulmanes parece ser más tardía, como ejemplifican las obras magrebíes de Ibrāhīm al-Tabīb al-Mursī (ca. 1461) y de la familia de cartógrafos al-Šarafī (siglo XVI), deudoras de la cartografía mallorquina tal como ha estudiado HERRERA CASAS, Mónica, «The Nautical Atlases of ‘Alī al-Sharafī», *Suhayl*, 8 (2008), pp. 223-263; EAD., «Granada en los atlas náuticos de al-Šarafī, e identificación de un modelo mallorquín para al-Mursī», *Al-Qantara*, 30/1, 2009, pp. 221-235; y EAD., «Un mar para navegar, imaginar y compartir: la imagen del Mediterráneo y otras geografías en la carta náutica de Ibrāhīm al-Mursī», en *Investigación, conservación y restauración de materiales y objetos cartográficos. Actas del curso celebrado en el Instituto del Patrimonio Cultural de España en noviembre de 2010*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2010, pp. 42-55.

religiosos, como los genoveses Giovanni da Carignano (ca. 1250-1330), autor de una carta realizada en la primera mitad del siglo XIV<sup>13</sup> en la que afirma *Presbyter Johannes rector Sancti Marci de Portu Janue me fecit* y Bartolomeo Pareto, de otra en 1455<sup>14</sup>, *Presbiter Bartholomeus de Pareto civis Janue Acolitus Sanctissimi Domini Nostri Pape composuit hanc cartam MCCCCLV in Janua*.

Asimismo, sabemos de algunos casos en que cartógrafos de distintas religiones convivieron en el mismo entorno: el mallorquín Guillem Soler (fl. 1380-1385), identificado con un cartógrafo cristiano que figura en la documentación<sup>15</sup>, fue contemporáneo del judío mallorquín Cresques Abraham (1325-1387)<sup>16</sup>. A raíz del pogromo de 1391, muchos cartógrafos judíos se convirtieron al cristianismo, adoptando un nuevo nombre de bautismo. Así, por ejemplo, Jafuda Cresques, hijo de Cresques Abraham, pasó a llamarse Jaume Ribes y así está documentado como «cristiano novello,

<sup>13</sup> Desaparecida en la II Guerra Mundial, el Archivo di Stato, Florencia, conserva una reproducción fotográfica en blanco y negro a tamaño original (Carte nautiche 2). Para este mapa véase FISCHER, Theobald, *Raccolta di mappamondi e carte nautiche del XIII al XVI secolo*, F. Ongania, Venecia, 1881.

<sup>14</sup> Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Cart. Naut. 1. Para una reproducción de este mapa véase CAVALLO, Guglielmo (dir.), *Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi: mostra storico-cartografica*, 2 vols., Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1992, vol. 1, pp. 314-315, fig. II.12.

<sup>15</sup> El documento en el que se hace referencia al cartógrafo cristiano se encuentra en el Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona (reg. 1944, f. 36v) y ha sido transcrito por RUBIÓ I LLUCH, Antoni, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, 2 vols., Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1908-1921, vol. 1, p. 345, nota 1. Para la identificación de Guillem Soler como ese cartógrafo cristiano, véase LLOMPART I MORAGUES, Gabriel, «Aspectes iconogràfics», en *L'atlas català de Cresques Abraham. Primera edició completa en el sis-cents aniversari de la seva realització*, Diàfora, Barcelona, 1975, p. 43.

<sup>16</sup> Este cartógrafo es sin duda el que mejor conocemos gracias a la información documental conservada: RIERA, Jaume, «Cresques Abraham, jueu de Mallorca, mestre de mapamundis i de brúxoles», en *Ibidem*, pp. 14-22; LLOMPART, Gabriel, «El testamento del cartógrafo Cresques Abraham y otros documentos familiares», *Estudis Baleàrics*, 64/65, 1999-2000, pp. 99-115; ID., «Registro de los cartógrafos medievales activos en el puerto de Mallorca», *Anuario de Estudios Medievales*, 27, 1997, pp. 1117-1148; PUJADES, Ramon, «La cartografía portolana a la Corona d'Aragó: l'escola mallorquina», en ABRAHAM, *El món i els dies: l'Atles Català*, cit., pp. 26-31; ID., *Les cartes portolanes. La representació medieval d'una mar solcada*, Institut Cartogràfic de Catalunya, Barcelona, 2007; e ID., *La carta de Gabriel de Vallseca de 1439*, Lumenartís, Barcelona, 2009.

maestro di charte da navichare» trabajando en Barcelona hacia 1399-1400 junto al genovés Francesco Beccari en la realización de unos mapas para el mercader florentino Baldassare degli Ubriachi<sup>17</sup>. También conocemos el caso de Samuel Corchós, quien aprendió el arte de hacer mapas con Jafuda Cresques – está documentado en 1390 como su «servidor i ahora aprenent de fer brúxoles i il·luminar»<sup>18</sup> – y quien fue bautizado como Mecia de Viladestes, nombre con el que firma sus cartas de 1413<sup>19</sup> y 1523<sup>20</sup>.

Pocos datos más son los que conocemos de estos cartógrafos. Menos aún de los destinatarios de los mapas, es decir, de los promotores de estas obras o quienes las utilizaron. Mencionaba arriba el caso de Baldassare degli Ubriachi, quien encargó un total de cuatro mapas a Jaume Ribes y Francesco Beccari, uno de los cuales supuestamente iba a ser entregado el rey de Inglaterra. También conocemos el de otro mercader florentino afincado en Brujas, Luca del Biondo, quien a finales del siglo XIV solicitó una carta mallorquina. Sabemos pues que las cartas náuticas del Mediterráneo no solo llegaban a los mercados noreuropeos, sino también a las cortes. Más conocido es el caso del *Atlas Catalán*, en posesión del infante Juan (futuro Juan I de Aragón), quien en 1381 se lo regaló a Carlos VI de Francia para celebrar su ascenso al trono<sup>21</sup>. Los pocos ejemplos conocidos nos hablan de estos mapas en manos mayoritariamente cristianas. Con posterioridad parece que se amplió el radio de alcance llegando a manos otomanas. Así ocurrió con la carta mallorquina de Jaume Bertrán (1482)<sup>22</sup>, en la que su

---

<sup>17</sup> SKELTON, Raleigh A., «A Contract for World Maps at Barcelona, 1399-1400», *Imago Mundi: International Journal for the History of Cartography*, 22, 1968, pp. 107-113.

<sup>18</sup> LLOMPART, Gabriel y RIERA, Jaume, «Jafuda Cresques i Samuel Corcós. Més documents sobre el jueus pintors de cartes de navegar (Mallorca, s. XIV)», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 40, 1984, pp. 349-350.

<sup>19</sup> París, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. AA 566. Esta carta está digitalizada en <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007074s>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

<sup>20</sup> Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. n.º. 1802. Para una reproducción de este mapa véase PUJADES I BATALLER, *Les cartes portolanes*, cit., pp. 238-239, fig. C34.

<sup>21</sup> Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Reg. 1665, f. 26. Para este documento, véase RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, cit., vol. 1, pp. 294-295.

<sup>22</sup> Florencia, Archivio di Stato, Carte nautiche 7. Para una reproducción de este mapa véase CAVALLO, *Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi*, cit., vol. 1, pp. 436-437.

nuevo propietario (o propietarios?) transcribió (transcribieron?) en fecha indeterminada y en turco-otomano algunos topónimos y leyendas, especialmente aquellos de territorios bajo dominio islámico. Más conocido es el caso la carta náutica elaborada supuestamente por el almirante otomano Piri Re'is en 1513, a partir de un mapa de Cristóbal Colón que había llegado a su poder de manos de un marino hecho prisionero en una emboscada otomana en las proximidades de España<sup>23</sup>.

El mundo del que derivan estas cartas es multicultural y multiconfesional, el que los cartógrafos proyectan en ellas también lo es. Sobre la Tierra tienen cabida pueblos de distintas etnias y creencias, entre los que se mencionan a paganos, sarracenos, tártaros e idólatras. En líneas generales, Europa se asoció al cristianismo, Asia al dominio mongol y África al islam. Así lo encontramos evocado, por ejemplo, en la carta de hacia 1380 de Guillem Soler<sup>24</sup>, donde de los tres continentes entonces conocidos se dice: «Europa es la tercera parte del mundo, la cual gobiernan los cristianos hasta toda la parte de tramontana»<sup>25</sup>; «Asia es la tercera parte del mundo, la cual gobiernan los tártaros y señores de levante toda la mar y tierra de las Indias»<sup>26</sup>; y «[África es la tercera] parte del mundo, la cual gobierna[n...]»<sup>27</sup>. Esta última leyenda está muy dañada y se ha perdido su final, si bien muy posiblemente el cartógrafo concluía afirmando que en ese continente «gobiernan los sarracenos».

La insistencia por distinguir los territorios cristianos de los musulmanes y mongoles se remonta a los inicios de la cartografía náutica. El genovés Giovanni da Carignano distinguía ambos grupos cromáticamente.

---

<sup>23</sup> Estambul, Biblioteca del Palacio Topkapi, No. H. 1824. Para este mapa véase McINTOSH, Gregory C., *The Piri Reis Map of 1513*, University of Georgia Press, Athens-London, 2000.

<sup>24</sup> París, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. B 1131. Esta carta está digitalizada en <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530648817?rk=21459;2>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

<sup>25</sup> «Europa es la tersa part del mon la qual seyoregien los crestians ab tota la part de tramuntana».

<sup>26</sup> «Assia es la tersa part del mon la qual seioregien los tartres e seryns de leuante tota la mar e terra del Indies».

<sup>27</sup> «[Africa es la tersa] part del mon lequal seyore [...]».



Dos textos, uno en el norte de África y otro en la costa atlántica africana, reiteran en el mapa la misma información: «Fijate que las ciudades que están pintadas en algún lugar de negro están bajo dominio sarraceno o mongol»<sup>28</sup>. Desgraciadamente, la carta de Giovanni da Carignano desapareció en 1943 y solo conservamos su reproducción fotográfica en blanco y negro, por lo que hemos perdido la impresión que causaría la diferenciación cromática de los territorios. Nos queda de lo que fue su rica policromía la descripción que realizaron de ella Gustavo Uzielli y Pietro Amat di San Filippo, quienes afirmaron que estaba pintada de verde, azul, blanco, rojo y negro<sup>29</sup>. Probablemente no es casualidad que el cartógrafo recurriera al negro para las ciudades no cristianas y que de esta forma se les confiriera el simbolismo negativo que el cristianismo atribuía a dicho color<sup>30</sup>.

Este recurso de diferenciar las ciudades cristianas de las no cristianas cromáticamente perduró en el tiempo, como también lo hizo el código cromático. El cartógrafo alemán Andreas Walsperger explicaba en un texto bajo su mapamundi de 1448<sup>31</sup> que las ciudades cristianas están punteadas en rojo y las infieles en negro: «Las ciudades cristianas tienen un punto rojo. El negro es para las infieles que existen en tierra y mar»<sup>32</sup>. Siguiendo la distribución religiosa del mundo mostrada en este mapa, los

---

<sup>28</sup> *Nota quod omnes ciuitates que sunt tincte in aliqua parte de nigro sunt sub dominio Sarracenorum uel Tartarum.*

<sup>29</sup> UZIELLI, Gustavo y AMAT DI SAN FILIPPO, Pietro, «Mappamondi, carte nautiche, portolani ed altri monumenti cartografici specialmente italiani dei secoli XIII-XVII», en *Studi biografici e bibliografici sulla storia della geografia in Italia: pubblicati in occasione del IIIº Congresso geografico internazionale*, 2 vols., Società geografica italiana, Roma, 1882 (reimpreso en Maurizio Martino, Staten Island, 2000), vol. 2, p. 49.

<sup>30</sup> PASTOUREAU, Michel, *Black: The History of a Color*, Princeton University Press, Princeton, 2008, pp. 44-54; y RÉAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000, p. 92.

<sup>31</sup> Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Pal. lat. 1362 B. Este mapa está digitalizado en <[http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Pal.lat.1362.pt.B](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.lat.1362.pt.B)> (última consulta 31 de mayo de 2017).

<sup>32</sup> *Rubra puncta sunt christianorum civitates. Nigra vero infidelium in terra marique existentium.* Para este mapa véase KRETSCHMER, Konrad, «Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek», *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 26, 1891, pp. 371-406; reimpreso en *Acta Cartographica*, 6, 1969, pp. 237-272.

territorios cristianos marcados en rojo abarcaban el continente europeo, las islas mediterráneas, Taprobana y las regiones asiáticas bajo control del mítico soberano Preste Juan; los no cristianos, en negro, comprendían el resto (fig. 3).



**Fig. 3.** ANDREAS WALSPERGER, *Mapamundi* (1448). Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Pal. lat. 1362 B. Como explica el texto en la parte inferior, los territorios cristianos están punteados en rojo y los “otros” en negro.

No solo se oponían al cristianismo las regiones bajo dominio musulmán o mongol, también los territorios paganos del noreste de Europa. Su larga historia de resistencia al cristianismo es evocada también en los mapas. Es especialmente gráfico al respecto el *Mapamundi Borgia*<sup>33</sup>, llamado así a partir del cardenal Stefano Borgia, quien lo adquirió en 1794. Se trata de una pieza metálica, realizada posiblemente en Alemania entre 1418 y 1437<sup>34</sup>. Varios textos en este mapa aluden al paganismo del noreste europeo; entre ellos, cabe destacar el siguiente:

«Aquí se encuentran los confines de los paganos y de los cristianos, los cuales están en continua lucha unos con otros en Prusia. Aquí se encuentran los bosques de Bohemia, que se extienden hasta los paganos. Estas provincias son llanas y están desiertas debido a las luchas de los paganos contra los cristianos»<sup>35</sup>.

La insistencia del enfrentamiento de paganos y cristianos tiene su repercusión gráfica en el que John Hamer considera es «one of the map's most vivid icons»<sup>36</sup> (**fig. 4**). Dos grupos de personajes a caballo y a pie se enfrentan el uno al otro. El de la derecha está compuesto por cristianos, posiblemente de la Orden Teutónica, la cual durante varios siglos emprendió una cruzada para convertir al cristianismo a los paganos de Prusia y controlar este territorio. Su identidad cristiana viene dada por el armamento occidental a base de armaduras, lanzas y espadas. A la izquierda, los paganos, están caracterizados por los sables y los arcos.

---

<sup>33</sup> Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgiano XVI, galeria. En 1797 se realizaron en Roma una serie de grabados sobre papel de este mapa conservados en bibliotecas como la Bibliothèque Nationale de France, París (Réf. Ge. C 4875); la British Library, Londres (Maps 184.d.2); y la John Rylands Library, Mánchester, uncatalogued.

<sup>34</sup> Para este mapa véase HAMER, John, *The Borgia Map: Europe's Rise and the Redefinition of the World*, Tesis de Maestría, University of Michigan, Ann Arbor, 1994.

<sup>35</sup> *Hic sunt confinia paganorum et christianorum qui in prusia ad invicem continuo bellant. Hic transit silva boemica quae se extendit ad paganos. Haec provincia plana est et deserta propter certamina paganorum contra christianos*: en NORDENSKIÖLD, Adolf-Erik, «Om ett aftryck från XV:de seklet af den i metall graverade världskarta, som förvarats i kardinal Stephan Borgias Museum i Velletri», *Ymer*, 11, 1891, pp. 83-92, esp. 88-89.

<sup>36</sup> HAMER, «The Borgia Map», cit., p. 47.

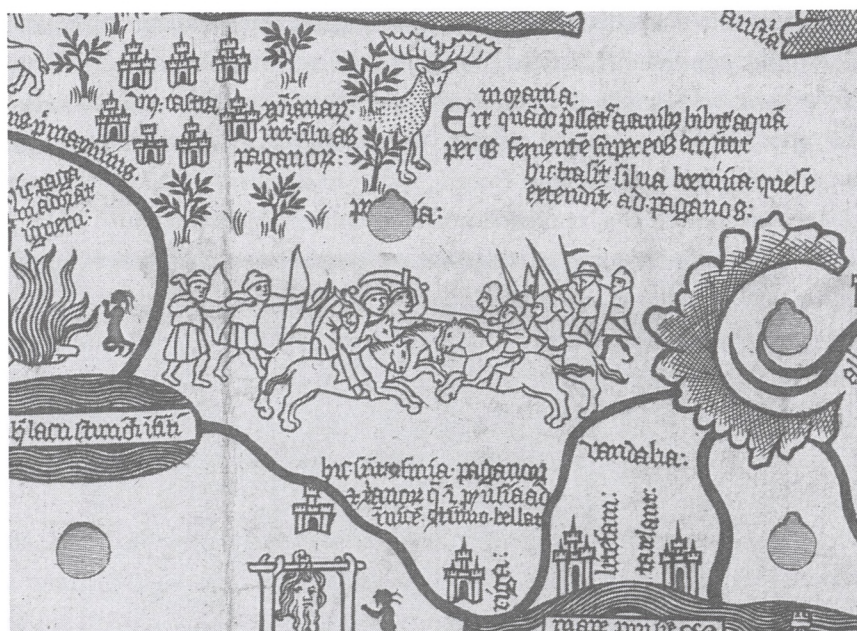


Fig. 4. *Mapamundi Borgia* (1418-1437). Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. C 4875. En este detalle un grupo de cristianos se enfrenta a los paganos del noroeste de Europa.

Con anterioridad al *Mapamundi Borgia*, las cartas náuticas pusieron de relieve el paganismo de esta región a través de las ciudades. Dos de ellas, Lituania y Curlandia (oeste de Letonia), al sur del mar Báltico, son las reiteradas como ciudades paganas. La conversión al cristianismo de Lituania comenzó con el bautismo en 1386 de Jogaila, Gran Duque de Lituania entre 1377 y 1401, y después, coronado como Vladislao II Jagellón, rey de Polonia entre 1386 y 1434. Por lo que respecta a Curlandia, aunque fue conquistada por los caballeros teutónicos y, así, cristianizada, permaneció parcialmente pagana hasta el siglo XIV<sup>37</sup>. Como ciudades paganas aparecen

<sup>37</sup> Véase HAMY, Ernest-Théodore, «Les origines de la cartographie de l'Europe septentrionale», *Bulletin du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. Section de Géographie Historique et Descriptive*, 6, 1888, pp. 398-399 (reimpreso en *Études historiques et géographiques*, E. Leroux, Paris, 1896, pp. 1-94, y en *Acta Cartographica*, 18, 1974, pp. 104-209); MULDOON, James, *Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Liverpool University Press, Liverpool, 1979; y BARTLETT, Robert, «The conversion of a pagan society in the Middle Ages», *History*, 70, 1985, pp. 185-201.

ya en la carta de Angelino Dalorto (1330)<sup>38</sup>, donde sendas leyendas rezan «Lituania es de los paganos»<sup>39</sup> y «Curlandia es pagana»<sup>40</sup>; y en la de Angelino Dulcert (1339)<sup>41</sup>, «Estas dos [ciudades] son de los paganos»<sup>42</sup>. En ninguno de estos mapas aparecen las ciudades coronadas con cruces, símbolo de la cristiandad, mientras que sí lo están las demás que las circundan.

Como es bien sabido, los mapas son obras con apariencia de científicas, en las que se manipula o silencia la información<sup>43</sup>. Los cartógrafos, o estos en nombre del comitente, proyectan sobre el mapa sus creencias y también prejuicios. En el texto junto a La Meca, el cartógrafo cristiano Guillem Soler se refiere a Mahoma como «profeta falso de los sarracenos»<sup>44</sup> en su carta de 1385<sup>45</sup>. Por la preeminencia del cristianismo en el entorno de realización de estas cartas podemos afirmar que la imagen del mundo se cristianiza. Sin embargo, también se puede leer entre líneas. De hecho, el judeoconverso Mecia de Viladestes, al describir el paso del mar Rojo por el pueblo de Israel<sup>46</sup> o el monte Sinaí donde Dios entregó a Moisés los Diez

---

<sup>38</sup> Florencia, Archivio Corsini. Para una reproducción facsimilar de esta carta véase MAGNAGHI, Alberto, *La carta nautica costruita nel 1325 da Angelino Dalorto*, Mariano Ricci, Firenze, 1898; y DALORTO, Angelino, *The Portolan chart of Angellino de Dalorto, MCCCXXV, in the collection of Prince Corsini at Florence*, Royal Geographical Society, Londres, 1929.

<sup>39</sup> *Litefania est paganorum*.

<sup>40</sup> *Karteland est paganorum*.

<sup>41</sup> Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. B 696. Esta carta está digitalizada en <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503220z/fl.item>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

<sup>42</sup> *Iste ambes sunt paganorum*.

<sup>43</sup> El principal exponente en esa mirada crítica a la cartografía fue HARLEY, J. Brian, *La nueva naturaleza de los mapas: ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

<sup>44</sup> «Profeta fals dels sera[y]ns». Para la representación de La Meca en las cartas náuticas, SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, Sandra, «La peregrinación a La Meca en la Edad Media a través de la cartografía occidental», *Revista de poética medieval*, 19, 2007, pp. 177-218.

<sup>45</sup> Florencia, Archivio di Stato, Carte nautiche 3. Para una reproducción de esta carta véase PUJADES I BATALLER, *Les cartes portolanes*, cit., pp. 158-159, fig. C17.

<sup>46</sup> «Per aquest loch passaren lo fils d’Israel con isqueren d’Egipta per ma de Moyses profeta de Deu».

Mandamientos<sup>47</sup>, se explaya, incluso más que cartógrafos judíos anteriores – como Cresques Abraham –, aportando información veterotestamentaria con claras alabanzas al profeta, a la Ley del Antiguo Testamento, que califica de «santa», y a su Dios, a quien llama «nuestro Señor»<sup>48</sup> (fig. 5).



**Fig. 5.** MECIA DE VILADESTES, *Carta* (1413). Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. AA 566. Detalle de la Tierra Santa donde el cartógrafo judeoconverso se explaya en las referencias veterotestamentarias.

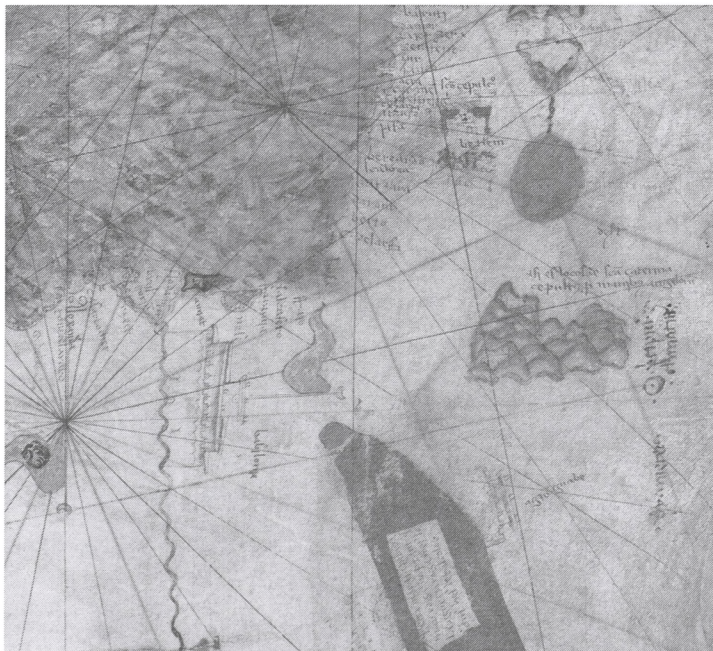
Sobre esta misma región, otro mapa, una carta náutica atribuida a Rafael Soler (ca. 1440)<sup>49</sup>, emparentado a su vez con Guillem Soler, parece redundar en la información cristiana: elimina toda referencia a Moisés

<sup>47</sup> «Aquest mont es apelat Sinay en lo dit mont dona nostra Senyor Déu la ley santa al poble d'Irael per ma de Moisés profeta».

<sup>48</sup> Para este tema véase SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, Sandra, «La pluralidad religiosa del mundo en el siglo XV a través de la carta náutica de Mecia de Viladestes (1413)», *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario, 2012, pp. 389-404.

<sup>49</sup> Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. B 8268. Esta carta está digitalizada en <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53064877h.r=Res.%20Ge%20B%208268?rk=64378,0>> (última consulta 31 de mayo de 2017).

y la sustituye por la mención a que allí, en ese monte, está el cuerpo de Santa Catalina, que siguiendo la tradición cristiana fue allí llevada por unos ángeles<sup>50</sup> (fig. 6). Y además de Jerusalén representada con el santo sepulcro incorpora la ciudad de Belén, la primera carta náutica que lo hace y no habrá otra hasta la de Juan de la Cosa de 1500<sup>51</sup>.



**Fig. 6.** RAFAEL SOLER, *Carta* (ca. 1440). Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés. Ge. B 8268. Detalle de la Tierra Santa donde el cartógrafo cristiano se explaya en las referencias de su religión.

Uno de los aspectos más curiosos en el acercamiento al otro a través de los mapas es el hecho de que estos revelan la existencia de una comunicación oral, quizá de los propios cartógrafos con las gentes de otras tierras. Dicha información figura esencialmente en África, al referirse a los territorios bajo

<sup>50</sup> «Es í lo cos de santa Caterina, cepultus per manibus angelorum».

<sup>51</sup> Madrid, Museo Naval, n.º inv. 257. Para una reproducción facsimilar de esta carta véase COSA, Juan de la, *Carta de Juan de la Cosa: año de 1500*, Editorial Testimonio, Madrid, 1992.

dominio musulmán, por ejemplo, al mencionar el Nilo o los montes de la Luna – fuente de la que emana este río –, así como al pueblo cinocéfalo de África. La oralidad de dicha información se deduce del hecho de que los cartógrafos incorporan las transcripciones fonéticas de estos términos en árabe y sus traducciones bien al latín bien al catalán, según el idioma del mapa. Del «río Nilo», más conocido en occidente como río del Oro (por las minas auríferas del reino de Malí), se dice que es también llamado «Uedanil» en la carta de Mecia de Viladestes (1413)<sup>52</sup>, es decir, la carta transcribe el nombre del río en árabe: *Wādī Nīl*; también se incorpora una referencia a los montes de la Luna como la fuente de este río. En el *Mapamundi Catalán Estense* atribuido a Pere Rosell (ca. 1450)<sup>53</sup> se dice de estos que «los sarracenos llaman a esta montaña Gibelcamar», transcripción de *Gebel al-Qumr* o *Gebel al-Qamar*, e igualmente se aporta su traducción al catalán: «que en nuestra lengua significa montaña de la Luna»<sup>54</sup> (**fig. 7**).

Asimismo, las gentes con cabeza de perro, que en los mapas bajomedievales aparecen localizadas en África, no figuran con el nombre clásico griego con el que se conocieron desde su origen, *κννοκέφαλοι*, es decir, *cynocephali* (que significa etimológicamente «cabeza de perro»), como se conocían en la Edad Media<sup>55</sup>: por ejemplo, en el *Mapa Cotton* (1025-1050)<sup>56</sup> figuran al sur del Nilo con el nombre de “Cinocephales” (**fig. 8**).

---

<sup>52</sup> «Aqueste flumen és apelat uedanil axi mateix és apelat riu de l'or».

<sup>53</sup> Módena, Biblioteca Estense Universitaria, C. G. A. 1. Este mapa está en formato digital en *Antichi planisferi e portolani: Modena, Biblioteca estense univesitaria* [CD-ROM], Il bulino-Y. Press, Modena-Milano, 2004; para una reproducción facsimilar véase MILANO, Ernesto y BATINI, Annalisa, *Mapamundi Catalán Estense*, Moleiro, Barcelona, 1996.

<sup>54</sup> «Aquesta montanya dien los sarayns mont Gibelcamar qui vol dir en nostra lengua mons de la Luna».

<sup>55</sup> LECOUTEUX, Claude, «Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XII<sup>e</sup> s.», *Cahiers de Civilisation Médiévale X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, 24, 1981, pp. 117-128.

<sup>56</sup> Londres, British Library, *Cotton Ms. Tiberius B.V.*, f. 56v. Para este manuscrito, véase MCGURK, Patrick, et al. (eds.), *An Eleventh-Century Anglo-Saxon Illustrated Miscellany: British Library Cotton Tiberius B.V. Part I*, Rosenkilde and Bagger, Copenhague, 1983.





**Fig. 7.** *Mapamundi Catalán Estense* (ca. 1450). Módena, Biblioteca Estense Universitaria, C. G. A. 1. Detalle en el que se aprecia el recorrido occidental del río Nilo, cuyo nacimiento tiene lugar en los montes de la Luna (llamados en árabe «Gibelcamar»), y el pueblo cinocéfalo («Benicalep») en África.



**Fig. 8.** *Mapa Cotton* (1025-1050). Londres, British Library, Cotton Ms. Tiberius B.V, f. 56v. En el mapa se representa el curso occidental del Nilo y los «Cinocephales» se ubican al sur de sus aguas.

En la cartografía náutica, según se explica en el *Mapamundi Catalán Estense* (ca. 1550), figura este pueblo tal como lo llamaban los musulmanes:

«Los sarracenos llaman a estas gentes Benicalep, que en nuestra lengua significa perro, hijo de perro, porque su cara se asemeja a la de un perro; entre ellos se entienden por medio de ladridos y no tiene leyes ni razones, y guerrear contra otros sarracenos sometidos al emperador Preste Juan»<sup>57</sup> (fig. 7).

De esta forma, «Benicalep», o con diversas variantes, lo encontramos en muchos otros mapas a finales de la Edad Media: «Ebinehibeh»<sup>58</sup>, «Ebinchibe»<sup>59</sup>, «Ebinichaleb»<sup>60</sup>, «Benichileb»<sup>61</sup>, «Abichinibel»<sup>62</sup>, etc. Se trata de una transcripción fonética del árabe *Banū al-kalb*. Como afirma Sonja Brentjes al estudiar la toponimia en la cartografía náutica medieval,

---

<sup>57</sup> «Aquesta genaracio de gens apellan los saraïns benicalep; uol dir en nostra lenga ca fill de cha; com lur cara es semblant a qua qui glapexen entra els; s'entenen per aquelles altres gens, e no an lig ne raho nanguna, ans guaragen ab altres saraïns, los quals son sotsmezos a l'anperador Presta Iohan».

<sup>58</sup> *Ebinehibeh, visus canum habent et vadunt nudi inter arenas est regio sua*, en el *Atlante Mediceo* (1351): Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Gaddi 9, ff. 1v-2r.

<sup>59</sup> *Ciuitas Ebinchibe*, en el *Atlante Mediceo* (1351): Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Gaddi 9, ff. 3v-4r.

<sup>60</sup> *Regnom [regnum] Ebinichaleb ideste [idest] canis et falxis [falsi] canis*, en la carta de los hermanos Pizzigani (1367): Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 1612. Para las leyendas de esta carta véase LONGHENA, Mario, «La carta dei Pizigano del 1367 (posseduta dalla Biblioteca Palatina di Parma)», *Archivio Storico per le Province Parmensi*, 5, 1953, pp. 25-130, esp. 90.

<sup>61</sup> «Benichileb. Questo nome è interpretado fiol de can, p[er]ché questi populi hano j uolti cagnesci», y «Questa prouincia dita benichileb è habitada da çente fortissima e sono gran populi e stano in grande forteça de grosse aque de fiumi e de monti, i qual populi hano hi uolti chome cagneschi e questi non poteno mai esser sotomessi da romani», en el *Mappamundi de Fra Mauro* (ca. 1459): Venecia, Biblioteca Nazionale Marciana, n.º inv. 106173. Para las leyendas de este mapa véase FALCHETTA, Piero, *Fra Mauro's world map: with a commentary and translations of the inscriptions*, Brepols-Biblioteca Nazionale Marciana, Turnhout-Venecia, 2006, esp. pp. 215, \*155; y 213, \*152.

<sup>62</sup> *Abichinibel rex est sarracenus ethiopicus cum populo suo habens faciem caninam et incedunt omnes nudi propter solis calorem*, en el *Mapamundi Borgia* (1418-1437). Para las leyendas de este mapa véase NORDESKIÖLD, «Om ett aftryck från XV:de», cit., p. 92.

la referencia a estas palabras en árabe «were brought to the attention of the chart-makers – directly or indirectly – by people who had learned them in a spoken environment. In some cases, chart-makers may have contacted sailors, merchants, or other visitors to Africa directly»<sup>63</sup>.

Pero valga el ejemplo del río Nilo y los montes de la Luna para ir más allá de la mera transcripción o traducción del árabe. A través de la integración de estos conceptos en la cartografía náutica podemos afirmar que estos mapas se nutren de ideas ajenas a la tradición latina o cristiana, que derivan de la geografía o la historia natural islámica. Si tenemos en cuenta que el nacimiento del Nilo en los montes de la Luna se introduce en Europa a través de la *Geografía* de Ptolomeo (lib. IV, cap. 8), y que esta obra no se recupera en Occidente hasta su traducción del griego al latín en Florencia en 1406-1409, parece más factible que esta información geográfica llegara a la carta mallorquina de Mecia de Viladestes de 1413, e incluso antes, a la veneciana de los hermanos Pizzigani de 1367<sup>64</sup>, a través de noticias aportadas por informantes musulmanes. No parece posible pensar en este caso que detrás hubiera un mapa, es decir, una imagen, ya que la representación del curso del río no se traza en sentido sur-norte – como encontramos por ejemplo en los mapas de al-Idrīsī o en otras obras musulmanas influenciadas por la *Geografía* de Ptolomeo –, sino que discurre en sentido oeste-este, siguiendo la tradición geográfica de origen antiguo y tal como, por ejemplo, describió Paulo Orosio (ca. 380-ca. 420) en su *Historia contra paganos* (I, 2, 28-33):

«Este río [río Nilo] parece nacer a orillas de las primeras aguas del mar Rojo en un lugar que llaman emporio Mosilo; desde ahí, tras correr un largo trecho hacia el oeste, dando lugar en mitad de su propio cauce a una isla llamada Meroe y girando, por último, hacia el norte, termina por regar las llanuras de Egipto al aumentar su caudal en crecidas estacionales.

---

<sup>63</sup> BRENTJES, Sonja, «Medieval Portolan Charts as Documents of Shared Cultural Spaces», en Rania ABDELLATIF, Yassir BÉNHIMA, Daniel KÖNIG y Elisabeth RUCHAUD (orgs.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Oldenbourg, Munich, 2012, pp. 135-146, esp. 136-137.

<sup>64</sup> Véase nota 60.

Algunos autores, sin embargo, señalan que este río tiene su fuente no lejos del monte Atlas y que, inmediatamente, se sumerge bajo la arena; que después, pasado un pequeño espacio, nace en un amplísimo lago, se desliza hasta el océano, hacia Oriente, a través de los desiertos de Etiopía y que, girando de nuevo hacia la izquierda, baja hacia Egipto. Lo que sí es cierto, es que un río de este tipo, que tiene tal nacimiento y tal recorrido y que, en verdad, engendra todos los monstruos que se han atribuido al Nilo, tiene que ser grande [...] pero este río, en la zona de los pueblos que reciben el nombre de libio-egipcios, no lejos de aquel otro que, según dijimos, arranca del litoral del mar Rojo, es asumido por un inmenso lago y allí termina; a no ser que mediante una corriente bajo tierra vuelva a salir al cauce de aquel otro que viene de Oriente»<sup>65</sup>.

En el *Mapa Cotton* el Nilo se representa siguiendo la descripción orosiana (**fig. 8**). Y los monstruos que este río parece engendrar son los “Cinocephales” que mencionábamos anteriormente. Quizá por esta misma razón este pueblo con cabeza de perro aparece en las proximidades de sus aguas en la cartografía náutica. La principal diferencia entre el mapa del siglo XI y las cartas bajomedievales radica en que como parece desprenderse de la leyenda del *Mapamundi Catalán Estense*, donde se afirma «guerrear contra otros sarracenos» en este mapa los cinocéfalos son identificados como musulmanes. La duda se disipa en el *Mapamundi Borgia*, donde encontramos la silueta de un rey sentado sobre un trono-banco, con un esbelto centro en la mano y tocado con corona, que se dirige a dos vasallos, estando los tres personajes caracterizados por los hocicos de perro (**fig. 9**). La leyenda explicativa afirma *Abichinibel rex est sarracenus ethiopicus cum populo suo habens faciem caninam et incedunt omnes nudi propter solis calorem*<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> OROSIO, Paulo, *Historias*, Editorial Gredos, Madrid, 1982, pp. 89-90.

<sup>66</sup> NORDENSKIÖLD, «Om ett aftryck från XV», cit., p. 92.

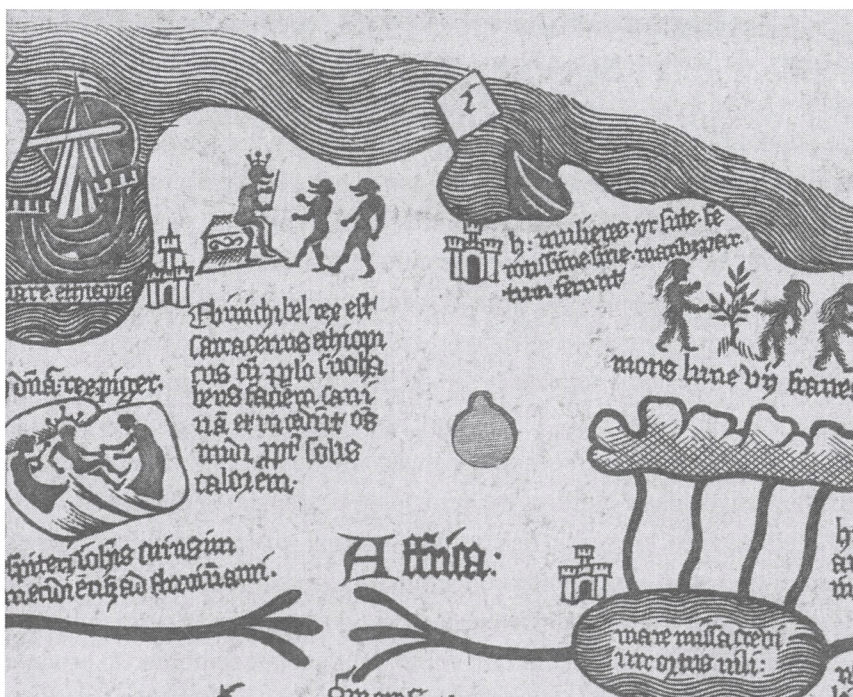


Fig. 9. Mapamundi Borgia (1418-1437). Paris, Bibliothèque Nationale de France, Rés Ge. C. 4875. Detalles del pueblo cincocéfalo identificado como musulmán, donde un grupo de cristianos se enfrenta a los paganos del noreste de Europa.

Además del carácter monstruoso en cuanto a su apariencia física, están descritos en estos mapas con rasgos salvajes y bestiales. Se hace mención a los enfrentamientos bélicos que mantienen; se afirma que se entienden por medio de ladridos, es decir, que carecen de idioma como forma de comunicación; que no tienen ni leyes, ni razones; así como que van desnudos. La asociación de los cincocéfalos con los musulmanes se popularizó en la Edad Media occidental, ya que los cristianos se referían a ellos como “perros” y los acusaban de ladrar y comportarse como tales animales<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> FRIEDMAN, John B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, pp. 59-86.

Para terminar, a modo de conclusión, considero importante resaltar el hecho de que las cartas náuticas bajomedievales enfatizan la variedad de gentes sobre la faz de la Tierra, y que con ello se conviertan en un material de estudio fundamental para conocer al otro en la Edad Media. Las fuentes orales de las que beben son fruto del contacto de los cartógrafos europeos con esas otras gentes y sus otros mundos. Los cartógrafos, podemos afirmar que en su labor de transmisores de cultura y ciencia en el Mediterráneo son los «go-betweens», es decir, los intermediarios, a los que Edmund Burke resucitó afirmando «The world is govern by go-betweens»<sup>68</sup>, y que posteriores trabajos, como los de Simon Schaffer, han terminado por definir como «The go-between [...] is thus not just a passer-by or a simple agent of cross-cultural diffusion, but someone who articulates relationships between disparate worlds or cultures by being able to translate between them»<sup>69</sup>. El Mediterráneo, el espacio físico entorno al cual se construyen estos mapas, demuestra ser un «espacio de conocimiento compartido», tal como define Jerry Brotton: «The Mediterranean world was a shared commercial and intellectual space whose different cultural influences combined to produce trading mechanisms and objects, such as these charts, which were not unique to any one culture or area but emerged as a result of the diverse range of transactions which took place between these cultures»<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> BURKE, Edmund, *An appeal from the new to the old Whigs: in consequence of some late discussions in Parliament relative to the reflections on the French revolution*, Printed for J. Dodsley, Londres, 1791, p. 121.

<sup>69</sup> SCHAFFER, Simon, ROBERTS, Lissa, RAJ, Kapil y DELBOURGO, James (eds.), *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Science History Publications, Sagamore Beach, 2009, p. xiv.

<sup>70</sup> BROTTON, Jerry, *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*, Reaktion, Londres, 1997, pp. 106-107.

# L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea: la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo

GIULIA ROSSI VAIRO<sup>1</sup>

I pellegrinaggi, i viaggi, la vicinanza geografica, le attività commerciali e gli scambi culturali, così come i conflitti tra le monarchie europee e i regni e le popolazioni del Nord Africa e dell'Al-Andalus, giustificano il ricorrere nell'Arte medievale del tema iconografico dell'Altro, risultato del tentativo di restituire un volto a colui che rappresentava una Umanità lontana, talvolta solo relativamente tale, ma certamente “diversa”. A seconda del caso, esso poteva rappresentare l'aggressore, sottomesso o da sottomettere, il nemico della Cristianità – il moro, l'ebreo, l'eretico –, ma anche il vicino o il “prossimo”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Questo studio rientra nell'ambito del progetto di ricerca di Pos-dottorato attualmente in corso (*O Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, memória do País: o Monumento e o Património*) finanziato dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/108772/2015). Desidero ringraziare la Professoressa Anna Maria D'Achille, dell'Università “La Sapienza” di Roma, prima lettrice di questo testo.

<sup>2</sup> I seguenti volumi affrontano la tematica dell'Altro e dell'Alterità in termini generali e con un taglio prevalentemente storico e sociale: Anja EISENBEISS e Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH (dir.), *Images of Otherness in Medieval and Early Modern Times. Exclusion, inclusion, assimilation*, Deutscher Kunstverlag, Berlino, 2012; Alessia BIANCO (dir.), *Otherness-alterità*, Aracne editrice, Rome, 2012; Philippe JOSSEERAND e Jerzy PYSIAK (dir.), *À la rencontre de l'Autre au Moyen Âge. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2017. In ambito storico-artistico più rari sono i testi che si sono occupati specificamente del tema: Ladislav BUGNER (dir.), *L'image du Noir dans l'art occidental*, Office du Livre, Fribourg, 1976; SÉNAC, Philippe, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'Autre*, Flammarion, Parigi, 2000 (2<sup>a</sup> ed.); STRICKLAND, Debra Higgs, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton University Press, Princeton, 2003; Loïc GUYON (dir.), *Image et voyage. Représentations iconographiques du voyage, de la Méditerranée aux Indes orientales et occidentales, de la fin du Moyen Âge au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2012.

Tale motivo è ricorrente nei codici miniati, laddove vivide immagini si proponevano non solo di illustrare, ma di “commentare” visivamente cronache, *chansons de geste* e libri liturgici, nella cartografia, ma anche nella pittura murale e nella scultura.

In quest’ultimo caso, le testimonianze che ci sono pervenute, provenienti soprattutto da paesi di area mediterranea, si rivelano dotate, nella loro evidenza plastica, di un particolare naturalismo e, allo stesso tempo, di una notevole valenza simbolica, vista la funzione che tali rappresentazioni avrebbero dovuto svolgere nel programma decorativo più vasto all’interno del quale si inscrivevano. Ecco allora comparire la fisionomia marcata del moro, del saraceno, in una parola, dell’Altro, tra i capitelli istoriati di edifici religiosi e civili (**fig. 1**), nell’ornamentazione di facciate e portali di chiese o cattedrali e in bassorilievi. Tuttavia, ancor più significativo si rivela l’occorrenza di tale motivo iconografico nell’ambito della scultura funeraria per le sue implicazioni sul piano allegorico, soprattutto se si considera il legame che, mediante tale inserto iconico, la committenza avrebbe voluto stabilire con il defunto commemorato.



**Fig. 1.** Capitello, particolare della decorazione. Tarragona, Santes Creus, chiostro (foto autore)



In questo testo saranno esaminate due tombe provenienti da ambiti geografici diversi, ma entrambe rientranti, in modo più o meno diretto, nell'orbita mediterranea, e realizzate a quasi un secolo di distanza l'una dall'altra: l'arca in porfido di Ruggero II, re di Sicilia (1095-1154), nella cattedrale di Palermo, il cui definitivo allestimento, voluto dall'imperatore Federico II, risale al 1215-1220 circa, e il monumento funebre di Dinis, re di Portogallo (1261-1325), nella chiesa di S. Dinis a Odivelas, nei dintorni di Lisbona, risalente al primo quarto del XIV secolo (1318-1324), scolpito su commissione dello stesso sovrano e terminato mentre egli era ancora in vita.

### ***I. Il regno di Sicilia e il regno del Portogallo: realtà "sorelle"***

Quale premessa all'analisi dei due sepolcri, molto brevemente ci si vuole soffermare su talune analogie esistenti tra il regno di Sicilia e il regno del Portogallo di epoca medievale. Infatti, i due regni nascono quasi in contemporanea – nel 1130, quello di Sicilia, nel 1144, quello del Portogallo – ed entrambi per iniziativa di un conte, il conte di Sicilia, principe di Salerno e duca di Puglia, Ruggero d'Altavilla, e il conte di *Portucale* Afonso Henriques, titolo che egli effettivamente detenne dal 1112 al 1139, seppure non utilizzò nella documentazione ufficiale. Tutto sommato, anche grazie al beneplacito del Papato, Ruggero e Afonso Henriques divennero re di un territorio che, progressivamente, si andò configurando come uno stato forte e con frontiere definite.

Nel caso del regno di Sicilia il processo di conquista dei territori occupati dagli arabi, dai longobardi e dai bizantini precedette la nascita della stessa monarchia, anzi fu alla base dell'arrivo dei Normanni nel Sud della penisola italiana. Infatti, il gran conte Ruggero d'Altavilla e il fratello Roberto, grazie all'abilità militare delle loro milizie, riuscirono progressivamente a imporsi in Puglia, Calabria, per giungere poi in Sicilia nel 1061. La conquista dell'isola si concluse nel 1091, ma l'istituzione del regno di Sicilia si concretizzò solo diversi anni più tardi, una volta che

Ruggero, secondogenito del gran conte, riuscì a sedare rivolte interne, a sconfiggere i numerosi e potenti oppositori alla sua ascesa al potere e a farsi incoronare re a Palermo (1130). Malgrado ciò, sarà soltanto con il Trattato di Benevento (1156), firmato dal successore di Ruggero, Guglielmo I, che saranno definitivamente fissate le frontiere del regno<sup>3</sup>.

Nel caso del Portogallo, il riconoscimento ufficiale della monarchia da parte della Sede Apostolica fu il risultato di annose negoziazioni: essa venne ufficiosamente accettata già nel 1144, ma fu soltanto con la bolla *Manifestis Probatum* del 1179 che papa Alessandro III giunse ad attribuire il titolo di re ad Afonso che, tuttavia, già dal 1139, con il sostegno dell'esercito, si era auto-proclamato *rex Portugalensium*. L'approvazione pontificia darà nuovo impulso al movimento della Reconquista, avviata alla fine degli anni 30 e che si concluderà nel 1252 con la conquista del regno dell'Algarve e la sua conseguente annessione al regno del Portogallo ad opera del re Afonso III, padre di Dinis<sup>4</sup>.

Al di là del differente processo geo-politico che ha dato origine alle due monarchie, negli anni successivi alla fase costituente, per ovvie ragioni, conflittuale e turbolenta, sia in una come nell'altra realtà, dal punto di vista sociale e culturale, si constata una sostanziale pacifica coesistenza di minoranze religiose ed etniche diverse, sottomesse a leggi, soggette a regole e limitazioni, ma, allo stesso tempo, libere di professare il proprio credo, di riunirsi in comunità, di dialogare con gli altri – nella loro prospettiva, i cristiani d'Occidente – con cui mantennero relazioni di natura commerciale, culturale e artistica.

---

<sup>3</sup> Sul processo di formazione del regno di Sicilia, si vedano: *Ruggero il gran conte e l'inizio dello stato normanno. Relazioni e comunicazioni nelle seconde giornate normanno-sveve*, Edizioni Dedalo, Roma, 1977; PERI, Illuminato, *Uomini, città e campagne in Sicilia dall'XI al XIII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1978; *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II. Atti delle terze giornate normanno-sveve*, Edizioni Dedalo, Bari, 1979; Raffaele LICINIO e Francesco VIOLANTE (dir.), *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*. Atti delle sedicesime giornate normanno-sveve, Edizioni Dedalo, Bari, 2006.

<sup>4</sup> Sul processo di formazione del regno del Portogallo, si veda l'opera di riferimento: José MATTOSO (dir.), *História del Portugal*. Vol. II - *A Monarquia Feudal (1096-1480)*, Editorial Estampa, Lisbona, 1997, pp. 13-259.

## ***II. Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente***<sup>5</sup>

Figlio e successore del gran conte Ruggero I di Sicilia, della dinastia degli Altavilla, e di Adelasia del Vasto, già regina consorte di Gerusalemme, Ruggero nacque nel 1095. Dopo la morte del padre, nel 1101, la madre divenne reggente del contado e tutrice dei figli. Raggiunta la maggiore età, nel 1112 Ruggero iniziò a muovere i primi passi sulla scena politica in autonomia e nel 1123 partì per una spedizione di conquista in Nord Africa, volendo dare seguito alla politica espansionistica del padre, che però si rivelò un insuccesso. Rientrato sull'isola dovette affrontare una coalizione di potenti, capeggiata da papa Onorio II e Lotario II, imperatore del Sacro Romano Impero, contrari alla sua ascesa al potere. Nonostante ciò, approfittando dello scisma anacleziano, nel 1130 Ruggero fu finalmente incoronato re di Sicilia dall'arcivescovo di Palermo, città che, contestualmente, divenne capitale del nuovo regno. Tuttavia, i contrasti perdurarono, tanto che solo dieci anni dopo egli riuscì a riunire sotto il suo comando tutti i territori del Sud della penisola italiana e la Sicilia, creando una delle monarchie più potenti dell'Europa medievale.

Nel corso degli anni 30 Ruggero rilanciò la campagna espansionista in Nord Africa, con l'obiettivo di fare dell'isola il fulcro di un regno mediterraneo<sup>6</sup>: tra il 1135 e il 1153, grazie anche al contributo determinante di alcuni validi collaboratori, come l'ammiraglio bizantino Giorgio d'Antiochia, conquistò diverse città della costa nordafricana: Tripoli (Libia), Cabo Bon

---

<sup>5</sup> Dell'ampia bibliografia sulla figura di Ruggero II di Sicilia, mi limiterò a citare le due monografie di riferimento: CASPAR, Erich, *Ruggero II e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia*, Laterza, Bari, 1999 e HOUBEN, Hubert, *Ruggero II di Sicilia: un sovrano tra Oriente e Occidente*, Laterza, Bari-Roma, 1999, da cui è stato ripreso il titolo di questo paragrafo.

<sup>6</sup> A questo proposito, si vedano i recenti contributi di: HOUBEN, Hubert, «La Ruota della fortuna. Africani neri alle corti dei re di Sicilia (secoli XII-XIV)», *Itinerari di ricerca storica*, anno XXX, n. 2 nuova serie, 2016, pp. 11-20; e TOCCO, Francesco, «*Apus et Calaber, Siculus mihi servit et afer*: l'aspirazione di Ruggero a un impero mediterraneo», in Pietro DALENA, Carmelina URSO (dir.), *Ut sementem feceris, ita metes. Studi in onore di Biagio Saitta*, Analecta humanitatis, Bonanno, Acireale-Roma, 2016, pp. 107-123.

(Tunisia) e Annaba (Algeria). A partire da questo momento, Ruggero in alcuni documenti privati passò a usare il titolo di *rex Africe* o *malik Ifriqiya*, accanto a quello di *rex Siciliae, ducatus Apuliae et principatus Capuae*<sup>7</sup>.

Oltre che come leader militare, Ruggero II deve essere ricordato come abile amministratore, grande politico e legislatore: a lui si devono le Assise di Ariano, corpus giuridico costituente del regno, e probabilmente fu proprio lui ad avviare la stesura del *Catalogus Baronum*, elenco di tutti i feudatari vassalli del regno, che gli permise un maggiore controllo sul territorio e sui suoi sottoposti. Il sovrano fu uomo colto ed erudito – conosceva il greco, il latino e l’arabo – e protettore delle arti, delle scienze e delle lettere. Alla sua corte chiamò poeti, geografi, medici e scienziati arabi, greci e latini, mentre del consiglio regio fecero parte personalità oriunde di differenti paesi.

Ruggero II si fece promotore di un modello di monarchia assoluta di tipo orientale in cui avrebbero dovuto convivere, possibilmente in modo pacifico, tutte le diverse e numerose componenti presenti nei territori del regno, ovvero normanni, longobardi, arabi, bizantini ed ebrei, e dove fossero rispettate e liberamente professate tutte le confessioni religiose – cristianesimo orientale e occidentale, islamismo e ebraismo –. Emblematici del clima di tolleranza e del sincretismo culturale vissuto durante il suo governo furono alcuni edifici che egli fece realizzare, prima tra tutti la straordinaria Cappella Palatina di Palermo.

## ***II. 1. La tomba di Ruggero II di Sicilia***

Tra le prestigiose fabbriche religiose patrocinate da Ruggero II deve essere annoverata anche la maestosa cattedrale del SS. Salvatore di Cefalù,

---

<sup>7</sup> Secondo alcune fonti, Ruggero avrebbe commissionato la realizzazione di una spada su cui fece incidere i versi *Apulus et Calaber, Siculus mihi servit et Afer*: cfr. HOUBEN, «La Ruota della fortuna. Africani neri alle corti dei re di Sicilia (secoli XII-XIV)», cit., p. 12 e nota 3.

località ubicata a circa 70 km da Palermo, alla cui fondazione, risalente al 7 giugno 1131, il sovrano contribuì in prima persona<sup>8</sup>.

Nel diploma di donazione dell'aprile 1145, il monarca, nel concedere una serie di possedimenti alla chiesa cefaludense, stabiliva che fossero realizzati due sepolcri in porfido: uno doveva essere collocato nel transetto, vicino al coro dei canonici, e doveva servire da tomba per il re, mentre l'altro doveva fungere da ornamento per il tempio stesso non venendo destinato a nessun familiare in particolare<sup>9</sup>. Tuttavia all'epoca Ruggero era vedovo, il primogenito sarebbe morto di lì a poco, altri figli erano già deceduti e Guglielmo, il futuro Guglielmo I, aveva appena raggiunto la maggiore età. Ovvero non sappiamo se, con tale disposizione, il sovrano lasciasse aperta la possibilità di un utilizzo diverso per almeno uno dei due preziosi manufatti<sup>10</sup>. Allo stesso tempo, nell'atto del 1145, così come

---

<sup>8</sup> Sulla fondazione della cattedrale del SS. Salvatore di Cefalù, si veda: VALENZIANO, Cipriano, VALENZIANO, Maria, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, HO Theologos, Palermo, 1979; Oreste FERRARI (dir.), *Mostra di documenti e testimonianze figurative della Basilica Ruggeriana di Cefalù. Materiali per la conoscenza storica e il restauro di una cattedrale*, catalogo della mostra, Editrice Epos, Palermo, 1982; *La Basilica cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza e il restauro. 7 Contributi di storia e storia dell'arte*, Editrice Epos, Palermo, 1985; e *La Basilica cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza e il restauro 1. La Basilica Ruggeriana e il cantiere normanno-svevo*. Editrice Epos, Palermo, 1989.

<sup>9</sup> PIRRI, Rocco, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, Coppola, Palermo, 1733, t. II, p. 800: *Sarchofagos vero duos porphiriticos ad decessus mei signum conspicuos in praefata ecclesia stabilimus fore permansurus in quorum altero iuxta canonicorum psallentium chorum post diei mei obitum conditus requiescam, alterum verum tam ad insignem memoriam mei nominis quam ad ipsius ecclesie gloriam stabilimus*. La notizia è riportata anche da autori precedenti: AURIA, Vincenzo, *Dell'origine ed antichità di Cefalù città piacentissima di Sicilia. Notizie storiche*, Palermo, 1656, f. 50; INVEGES, Agostino, *Annali della felice città di Palermo*, Nelle Stamperie di Pietro dell'Isola, impressor camerale, Palermo, 1651, t. III, f. 536. Si veda anche: *Rollus Rubeus privilegia ecclesie Cephaleditane, a diversis regibus et imperatoribus concessa, recollecta et in hoc volumine scripta*, ed. Corrado MIRTO, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo, 1972, pp. 42-44 e 50-51. In proposito, si veda anche l'opera fondamentale di DEÉR, József, *The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, pp. 1-23.

<sup>10</sup> È possibile che già nel 1148 Ruggero II meditasse un'"alternativa" per la sepoltura dei re della dinastia quando dispone che i suoi successori non riposino più nel cimitero reale del monastero di S. Giovanni degli Eremiti di Palermo, come precedentemente stabilito. Infatti, da allora, i membri della famiglia saranno tumulati nella cappella di S. Maria Maddalena adiacente alla cattedrale; cfr. VALENZIANO, VALENZIANO, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, cit., pp. 52-53.

nel coinvolgimento del sovrano nella fondazione della cattedrale, si può leggere il più che probabile proposito del re di inaugurare a Cefalù, elevata a diocesi proprio durante il regno di Ruggero II, che nominò anche Jocelmus, il suo primo vescovo (eletto, non consacrato)<sup>11</sup>, un pantheon reale<sup>12</sup> diverso dal cimitero normanno ubicato nella cappella di S. Maria Maddalena, che sorgeva nel recinto della cattedrale di Palermo, fatta costruire dalla prima moglie, Elvira (o Albiria) di Castiglia (m. 1134), e demolita durante i lavori di ampliamento del duomo avviati dall'arcivescovo palermitano negli anni 80 del XII secolo<sup>13</sup>. Nella cappella di S. Maria Maddalena avevano ricevuto sepoltura alcuni esponenti della dinastia degli Altavilla – alcuni principi, figli della coppia, così come la stessa regina consorte –, ma non tutti, non, soprattutto, i genitori di Ruggero, dal momento che il padre, il conte Ruggero I, giaceva nell'abbazia della Ss. Trinità di Mileto, in Calabria, all'interno di un sarcofago marmoreo romano<sup>14</sup>, e la madre, Adelasia del Vasto, nella cattedrale di Patti, presso Messina<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Sull'istituzione della diocesi di Cefalù e i suoi vescovi durante il regno di Ruggero II, si veda: FODALE, Salvatore, «Fondazioni e rifondazioni episcopali da Ruggero I a Guglielmo II», in Gaetano ZITO (dir.), *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna. Atti del I Convegno internazionale organizzato dall'Arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1992)*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995, pp. 51-61 e KAMP, Norbert, «I vescovi siciliani nel periodo normanno», *Ibidem*, pp. 63-89.

<sup>12</sup> VALENZIANO, VALENZIANO, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, p. 75 e ZORIĆ, Vladimir, «Considerazioni analitiche sulla costruzione della cattedrale di Cefalù», in *La basilica cattedrale di Cefalù*, 1989, vol. I, pp. 93-340, cfr. p. 266.

<sup>13</sup> Sulla cappella di S. Maria Maddalena e le personalità ivi sepolte, si veda: GUIOTTO, Mario, «La chiesa di Santa Maria Maddalena in Palermo», *Bollettino d'Arte*, 1949, pp. 361-367; SOLA, Valeria, «Le tombe reali e la cattedrale normanna di Palermo», in Maria ANDALORO, Rosaria VAROLI-PIAZZA (dir.), *Il sarcofago dell'imperatore. Studi, ricerche e indagini sulla tomba di Federico II nella Cattedrale di Palermo, 1994-1999*, Regione siciliana, Assessorato dei beni culturali ed ambientali e della pubblica istruzione, Palermo, 2002, pp. 151-153; v. *infra*.

<sup>14</sup> FAEDO, Lucia, «La sepoltura di Ruggero, Conte di Calabria», *Aparchai: nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*, 1982, pp. 691-706; MELILLO, Luigi, «Sarkophag Rogers I», in Alfried WIECZORECK, Bernd SCHEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER (dir.), *Die Staufer und Italien. Drei Innovationregionen im mittelalterlichen Europa*, catalogo della mostra, REM, Mennheim, 2011, vol. 2, pp. 161-162.

<sup>15</sup> PONTIERI, Ernesto, «La madre di re Ruggero: Adelaide del Vasto contessa di Sicilia regina di Gerusalemme [?-1118]», in *Atti del convegno internazionale di studi ruggeriani*, Scuola lynotipografica Boccone del povero, Palermo, 1955, vol. 2, pp. 327-432, v. nota 202, p. 432.

Ciò nondimeno, quando Ruggero morì improvvisamente di febbre a Palermo il 27 febbraio del 1154, la sua salma fu deposta in un sepolcro provvisorio, di cui a tutt'oggi si ignorano le caratteristiche e l'esatta ubicazione, non nella cattedrale di Cefalù, allora ancora in costruzione<sup>16</sup>, non venendo perciò utilizzate le urne porferee ivi custodite per tale scopo, bensì, forse, nella cappella di Santa Maria Maddalena. Tuttavia quando, anni dopo, l'arcivescovo Gualtiero Offamill ne ordinò la demolizione, le spoglie degli Altavilla ivi sepolti furono trasferite nella cattedrale *in aliam cappellam, paulo remotius*<sup>17</sup> in attesa di una sistemazione adeguata<sup>18</sup>. Peraltro, è noto che già nel 1172 il corpo di Ruggero si trovava all'interno della cattedrale sebbene non sia noto il luogo preciso<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> RAMATA, Giovanni Agnello di, «I sarcofagi donati da Ruggero II alla chiesa di Cefalù e trasportati a Palermo per ordine di Federico II», *Archivio Storico Siciliano*, serie 3, vol. 7, 1955, pp. 257-276, cfr. p. 258.

<sup>17</sup> Giovanni Amato trascrive l'*instrumentum* del 1187 dell'arcivescovo Gualtiero in cui richiede al re Guglielmo II il permesso di poter demolire la cappella di S. Maria Maddalena e trasferire i corpi di alcuni illustri defunti ivi sepolti all'interno della chiesa cattedrale: AMATO, Giovanni M., *De Principe Templo Panormitano*, Palermo 1728, p. 50: [...] *ad perennitatis memoriam, et recordationis perpetuae firmamentum, Ego Gualterius, indignus ecclesiae Panormitanae minister cum universo capitulo, presenti scripto publico, declaro, quod a Sacra regia Majestate postulavimus deprecantes, ut cappellam regiam S. Mariae Magdalenae, muro matricis ecclesie, in qua pretiosa corpora illustrissimorum Ducum et Reginarum recolendae memoriae quiescebant, concederet removenda, et in aliam cappellam, paulo remotius, ipsa corpora collocanda, pro eo, quod jam dicta cappella, sicut praediximus, ecclesie matricis contigua, et opus fabricae simul et divinum impediabat officium*. Il testo dell'Amato è stato trascritto a cura di Valeria SOLA e Ivana BRUNO, in ANDALORO, VAROLI-PIAZZA, *Il sarcofago dell'imperatore*, cit., pp. 164-167, cfr. p. 164.

<sup>18</sup> Amato riferisce che nel 1187 già erano stati trasferiti a Monreale, per volontà di Guglielmo II, i corpi dei genitori Guglielmo e Margherita, e dei fratelli Ruggero ed Enrico. L'autore specifica di non aver trovato il diploma regio di Guglielmo II, bensì l'*instrumentum* di Gualtiero che trascrive integralmente da Pirri (PIRRI, *Sicilia Sacra*, f. 127); v. *supra*, nota precedente. Tuttavia, a leggere bene la supplica di Gualtiero, osserviamo che l'arcivescovo non parla del trasferimento delle spoglie di re, bensì di *Ducum et Reginarum*, il che permette di affermare che non ci fossero re, all'epoca, sepolti all'interno della cappella.

<sup>19</sup> In realtà, già dal 1172 il corpo di Ruggero II doveva trovarsi all'interno della cattedrale: v. VALENZIANO, VALENZIANO, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, p. 60, dopo aver ricevuto un'iniziale sepoltura forse altrove (nella cappella di S. Maria Maddalena, nella Cappella Palatina o già nella cattedrale, per esempio nella cripta?).

In realtà, per l'allestimento definitivo del sepolcro del primo monarca siciliano si dovette attendere l'azione del re e imperatore Federico II, nipote per via materna di Ruggero, essendo figlio dell'imperatore Enrico VI di Hohenstaufen e di Costanza di Altavilla.

Federico Ruggero – chiamato alla nascita Costantino<sup>20</sup> – era nato nel 1194 e divenne re di Sicilia nel 1197 a soli quattro anni, a seguito della scomparsa del padre, crescendo sotto la tutela prima della madre Costanza, sino alla sua morte, avvenuta nel 1198, e dopo del papa Innocenzo III, fino al raggiungimento della maggiore età<sup>21</sup>. Ormai maggiorenne, nel 1212 Federico intraprese un viaggio in Germania per ricevere il titolo di *rex Romanorum*; alcuni anni dopo, il 22 novembre 1220, Federico fu incoronato imperatore a Roma da papa Onorio III, facendo in seguito ritorno sull'isola.

Forse ancor prima di partire per la Germania, nel 1209 Federico, approfittando dell'assenza del vescovo di Cefalù, ordinò il trasferimento a Palermo delle tombe ruggeriane con il proposito di utilizzarle per la sepoltura sua e di quella del padre dal momento che i genitori, l'uno nel 1197, l'altra nel 1198, avevano espresso entrambi la volontà di essere sepolti nella cattedrale palermitana<sup>22</sup>. La contesa che ne derivò con il capitolo di Cefalù venne risolta solamente con il diploma del settembre 1215 con il quale il re, ancora lontano dall'isola, donava al titolare della diocesi cefaludense il feudo de “La Cultura” a titolo di compensazione

---

<sup>20</sup> KANTOROWITZ, Ernst, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1976, pp. 11-13.

<sup>21</sup> Dell'ampissima bibliografia sulla figura di Federico II, imperatore e re di Sicilia, mi limiterò a citare KANTOROWITZ, *Federico II imperatore*; STÜRNER, Wolfgang, *Federico II. Il potere regio in Sicilia e in Germania*, De Luca Editori d'Arte, Roma, 1998; IDEM, *Federico II e l'apogeo dell'Impero*, Salerno editrice, Salerno, 2009; HOUBEN, Hubert, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>22</sup> Sulle disposizioni testamentarie di Enrico VI e Costanza d'Altavilla, si veda MONGITORE, Antonio, *Storia sagra di tutte le chiese, conventi, monasteri, ospedali ed altri luoghi pii della città di Palermo - La Cattedrale*, mss. sec. XVIII, Palermo, Biblioteca Comunale, QqE3, trascritto a cura di Valeria BRUNO, in ANDALORO, VAROLI-PIAZZA (dir.), *Il sarcofago dell'imperatore*, cit., pp. 156-170, cfr. p. 157: *Concedo etiam et trado Sanctae Matri Ecclesiae ubi corpuum meum sepeliri iudico pro anime mea, patris mei, et aliorum Progenitorum meorum, nec non et pro anima Domini Imperatori viri mei, qui in easdem ecclesiam requiescunt*.



per il trasferimento dei due sepolcri<sup>23</sup>. La donazione di Federico costituì l'ultimo atto del lungo contenzioso sorto all'indomani della morte di Ruggero II tra, da una parte, la comunità religiosa di Cefalù e, dall'altra, l'arcidiocesi di Palermo e il monarca, per la restituzione delle spoglie del sovrano, richiesta che non fu mai accolta né dall'autorità ecclesiastica, né da quella regia, sebbene tale determinazione fosse contraria alla volontà testamentaria del primo re di Sicilia<sup>24</sup>.

Ciò vuol dire che, sin dal 1215 – se non già dal 1209 – a soli 20 anni, trovandosi in suolo germanico, Federico aveva deciso non solo di non voler consegnare alla chiesa di Cefalù il corpo di Ruggero, ma anche di voler essere sepolto nella cattedrale di Palermo accanto al padre e alla madre che lì avevano già ricevuto una qualche sepoltura. A tale scopo avrebbe utilizzato uno dei due sarcofagi commissionati dal nonno, disponendo che l'altro custodisse la salma di Enrico VI<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> HUIILLARD BRÉHOLLES, Jean Louis Alphonse, *Historia diplomatica Friderici secundi sive Constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istitus imperatoris et filiorum ejus*, Parigi, 1852-1861, vol. I, pp. 426-427.

<sup>24</sup> Il capitolo di Cefalù tentò invano di ottenere la restituzione del corpo di Ruggero II cui avrebbe voluto dare sepoltura nella sua cattedrale. Una prima volta fu il vescovo Bosone a richiedere a Guglielmo I la consegna della salma, nel rispetto nelle disposizioni testamentarie del primo re di Sicilia. In seguito, furono i canonici che, nell'aprile 1170, presentarono una supplica al re Guglielmo II e alla regina madre Margherita, chiedendo stavolta che non fossero trasferite le urne porferee fatte realizzare da Ruggero II. Nella supplica i canonici tornano sulle ultime volontà di Ruggero, ma anche del figlio Guglielmo I, padre di Guglielmo II e marito di Margherita, che durante una visita a Cefalù, aveva manifestato il desiderio di utilizzare per sé il secondo sarcofago ruggeriano, oltre a predisporne la sistemazione all'interno della chiesa sino ad allora edificata. A fronte di tale seconda richiesta, motivata, probabilmente, dall'insistenza dell'arcivescovo di Palermo, Gualtiero Offamillo, antico arcidiacono cefaludense, mai citato nel documento, nel voler trasferire nella capitale le urne, Guglielmo II "rispose" non consegnando le spoglie di Ruggero, né ordinando lo spostamento delle tombe porferee. Al fondare la cattedrale di Monreale, il re ordinò invece il trasferimento delle spoglie dei genitori, entrambi inizialmente tumulati a Palermo, "rinunciando" (?) al corpo di Ruggero che rimase a Palermo. Il contenuto della prima supplica è riassunto nella seconda, pubblicata in: VALENZIANO, VALENZIANO, *La basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, cit., pp. 69-76.

<sup>25</sup> ANDALORO, Maria, «Federico e la Sicilia fra continuità e discontinuità», in Carmela Angela DI STEFANO, Antonio CADEI (dir.), Maria ANDALORO (dir.), *Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona: Arti figurative e arti suntuarie*, Ediprint, Palermo, 1995, vol. 2, pp. 3-30, cfr. pp. 23-26; EAD., «Per la conoscenza e la conservazione delle tombe reali della Cattedrale di Palermo: linee storiche e storico-artistiche», in ANDALORO, VAROLI PIAZZA, *Il sarcofago dell'imperatore*, cit., pp. 135 e ss.; v. *infra*.

Così, tra il 1215 e il 1220, tornato a Palermo, Federico concepì il pantheon reale e imperiale nel duomo, corrispondente al suo progetto di mausoleo familiare e, allo stesso tempo, di memoria dinastica. Esso prevedeva le tombe dei genitori, del nonno e della sua, tutte in porfido, costituendo i quattro sepolcri un insieme sostanzialmente omogeneo, soprattutto grazie alla scelta della materia prima con cui furono realizzati. Nel 1222 il pantheon accolse anche i resti della prima moglie di Federico, Costanza d'Aragona, ma per custodire le sue spoglie fu impiegato un antico sarcofago romano<sup>26</sup> che nulla aveva a che vedere con gli altri, a mio avviso, di proposito.

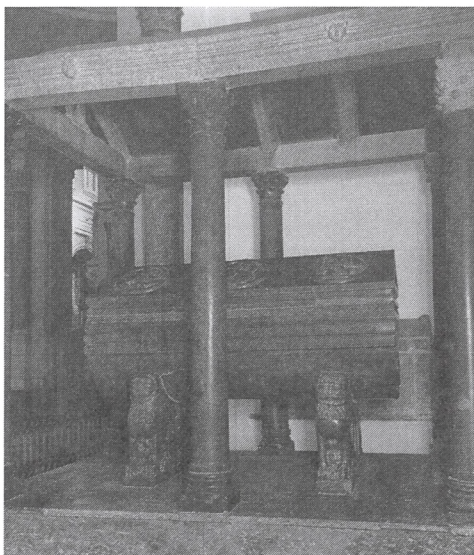
Le urne porfirie di Enrico, Costanza e Federico (**fig. 2**) possiedono forme e dimensioni simili e corrispondono ad una medesima tipologia a vasca, presentando sulla superficie una, seppur minima, decorazione scolpita<sup>27</sup>, distinguendosi quella di Federico in particolare per la presenza di clipei istoriati di tema religioso sul coperchio. Invece il sarcofago di Ruggero differisce significativamente dagli altri tre (**fig. 3**), trattandosi di una cassa in forma di parallelepipedo, risultato dell'accostamento e montaggio di più lastre rettangolari, sormontata da un copertura a doppio spiovente, totalmente liscia e aniconica. Tutti e quattro i sepolcri sono posizionati su di una base e al di sotto di una struttura, una sorta di baldacchino, sostenuta da sei colonne provviste di capitelli finemente lavorati: quelli di Enrico e Federico sono in porfido, materiale che evoca la dignità imperiale dei personaggi, osservandosi l'uso del granito grigio per la trabeazione di quello di Federico, mentre quelli di Ruggero e Costanza sono in marmo

---

<sup>26</sup> BASSAN, Enrico, «Il sarcofago di Costanza d'Aragona», in DI STEFANO, CADEI, ANDALORO, *Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona: Arti figurative e arti sontuarie*, cit., pp. 42-43.

<sup>27</sup> Le tre urne non sono totalmente aniconiche figurando in tutte e tre sui coperchi, ai due estremi, rispettivamente: una corona, in due versioni differenti, una aperta (tomba di Enrico VI) e una chiusa (tombe di Federico II e Costanza d'Altavilla); una rosetta, diversa per tutti e tre i sarcofagi; un'aquila (tomba di Costanza); una mano che stringe un anello con all'interno una foglia di edera (tomba di Enrico); un muso di leone che tiene tra le fauci un anello (tomba di Federico); una croce patente (tombe di Federico e Costanza) e un "disco" (tomba di Enrico). Lungo il coperchio corre un fregio continuo dalla decorazione stilizzata, simile nelle urne di Enrico e Costanza, differente in quella di Federico.

L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea:  
la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo



**Fig. 2.** Sarcophago di Federico II. Palermo, cattedrale  
Da: POESCHE, Joaquim, *Regum Monumenta: Kaiser  
Friederich II. und die Grabmäler der normannisch-  
staufischen Könige von Sizilien in Dom von Palermo*,  
Hirmer, München, 2011, p. 201, ill. 8



**Fig. 3.** Sarcophago di Ruggero II. Palermo, cattedrale.  
Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*,  
p. 94, ill. 1

bianco e abbellite da mosaici dove riluce il rosso e l'oro delle tessere lapidee, colori allusivi, in questo caso, alla dignità regale dei defunti. La storiografia artistica fa risalire quasi unanimemente queste strutture e relativa decorazione all'epoca sveva, oscillando la cronologia di riferimento tra il primo quarto del XIII secolo, considerandole risultato della diretta committenza di Federico II<sup>28</sup>, e la metà del secolo, attribuendo a Manfredi, figlio dell'imperatore (m. 1266)<sup>29</sup>, e/o all'arcivescovo di Palermo Berardo<sup>30</sup> la responsabilità della commissione e successiva realizzazione.

I sarcofagi presentano diversi supporti: quelli di Enrico e Costanza, in porfido e trapezofori, sono di dimensioni lievemente differenti, ma simili per tipologia<sup>31</sup>; quelli di Ruggero e Federico sono ben più originali perché istoriati e frutto di un lavoro plastico assai più elaborato rispetto agli altri.

Le basi del sepolcro di Federico II, anch'esse in porfido, consistono in due coppie di leoni orientaleggianti, di gusto islamico, scolpiti da mani distinte, che richiamano la nostra attenzione per le fisionomie marcate di alcuni e le espressioni feroci di altri<sup>32</sup>, e per il fatto che tra le zampe

---

<sup>28</sup> COCHETTI PRATESI, Lorenza, «In margine ad alcuni recenti studi sulla scultura medievale dell'Italia meridionale. 1. La cronologia del sarcofago di Federico II», *Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte*, 16, (1965), pp. 185-203, cfr. p. 198; GANDOLFO, Francesco, «Le tombe e gli arredi liturgici medievali», in Leonardo URBANI (dir.), *La Cattedrale di Palermo. Studi per l'ottavo centenario della fondazione*, Sellerio, Palermo, 1993, pp. 231-53, cfr. p. 253; ANDALORO, «Federico e la Sicilia fra continuità e discontinuità», cit., p. 14; POESCHE, Joaquim, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II. und die Grabmäler der normannisch-staufischen Könige von Sizilien in Dom von Palermo*, Hirmer, München, 2011, pp. 68-71.

<sup>29</sup> BOTTARI, Stefano, «La tomba di Federico II», *Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte*, 2, (1951), pp. 162-168, cfr. pp. 167-168.

<sup>30</sup> RAMATA, «I sarcofagi donati da Ruggero II alla chiesa di Cefalù e trasportati a Palermo per ordine di Federico II», cit., pp. 270-271.

<sup>31</sup> Nella forma essi ricordano dei faldistori.

<sup>32</sup> A proposito della fisionomia e dell'espressionismo dei quattro leoni, personalmente colgo una certa umanizzazione nei loro musi, laddove le vibrisse feline – spesso in scultura del tutto assenti, ovvero non incise, ma dipinte – sembrano lasciare spazio a folti baffoni, così come le criniere, in almeno due casi, sembrano assumere l'aspetto di domate capigliature, caratterizzate da lunghi e ondulati capelli. Analogamente, la mia attenzione si è soffermata sugli occhi delle fiere, in cui si intravedono chiaramente le pupille, dagli sguardi vivi e penetranti, esaltati da un arco sopraccigliare particolarmente espressivo.

trattengono delle figure: da un lato si trovano un ariete e un uomo che tenta di svincolarsi dagli artigli della fiera (**fig. 4**); dall'altro, un altro uomo, ritratto a testa giù, e un volto umano con gli occhi chiusi (**fig. 5**). Essi sono stati oggetto di varie letture ed interpretazioni, dividendosi la critica tra coloro che li ritengono anteriori all'intervento di Federico II, considerandoli appartenenti alla tomba commissionata da Ruggero, in seguito usata dal nipote, dunque risalenti alla seconda metà del XII secolo<sup>33</sup>, e coloro che propongono una cronologia federiciana<sup>34</sup>. Invece le basi della tomba di Ruggero, in marmo bianco, curiosamente non sono state oggetto di molte analisi approfondite e soprattutto non si è indagato, né ci si è soffermati adeguatamente sulla peculiare iconografia e sulle motivazioni alla base del loro posizionamento al di sotto della cassa del re. Difatti, a proposito di questi, l'unico dibattito esistente ruota attorno alla cronologia, dividendosi la critica tra chi sostiene che i supporti siano stati realizzati poco dopo la morte di Ruggero, attribuendogli valore di "incunabolo" dell'arte romanica siciliana (Salvini, 1956a e 1956b<sup>35</sup>; Deer, 1959<sup>36</sup>; Cochetti Pratesi, 1968<sup>37</sup>); chi sostiene che risalgano agli anni della ristrutturazione della cattedrale palermitana voluta dall'arcivescovo Gualtiero, oscillando tra la decade dei 70 e degli 80 del XII secolo, assegnando al prelado la committenza

---

<sup>33</sup> SALVINI, Roberto, «Un capolavoro inedito di scultura romanica», in *Kunstgeschichtliche Studien für Hans Kauffmann*, Wolfgang Braufles, Berlino, 1956, pp. 66-70 e IDEM, *La Scultura romanica in Europa*, Milano, 1956, pp. 78-79; DEER, *The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily*, cit., pp. 46-69,

<sup>34</sup> BOTTARI, «La tomba di Federico II», cit., pp. 167-168; RAMATA, «I sarcofagi donati da Ruggero II alla chiesa di Cefalù e trasportati a Palermo per ordine di Federico II», cit., pp. 270-271; COCHETTI PRATESI, «In margine ad alcuni recenti studi sulla scultura medievale dell'Italia meridionale. 1. La cronologia del sarcofago di Federico II», cit.; BAROLO, Maria Teresa, «Federico II "morto e vivente": significati della tomba nel Duomo di Palermo», *Labyrinthos*, 21, nn. 41-42, 2002, pp. 3-24; POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, cit., pp. 152-178.

<sup>35</sup> SALVINI, «Un capolavoro inedito di scultura romanica», cit., e ID., *La Scultura romanica in Europa*, Milano, 1956, pp. 78-79.

<sup>36</sup> DEER, *The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily*, cit., pp. 4, 24, 69, 85-88.

<sup>37</sup> COCHETTI PRATESI, Lorenza, «In margine ad alcuni recenti studi sulla scultura medievale dell'Italia meridionale. 2. Sui rapporti tra la scultura campana e quella siciliana», *Commentari. Rivista di critica e storia dell'arte*, 18, 1968, pp. 127-136.



**Fig. 4.** Supporti della tomba di Federico II. Palermo, cattedrale.  
Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 170, ill. 196-197



**Fig. 5.** Supporti della tomba di Federico II. Palermo, cattedrale.  
Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 171, ill. 198-199

(Valenziano, C., 1979<sup>38</sup>; Gandolfo, 1982, 1985, 1993, 1994<sup>39</sup>; Bassan, 1995<sup>40</sup>; Gandolfo 2001<sup>41</sup>), sulla base di alcuni raffronti stilistici con taluni elementi che si suppongono opera dello stesso maestro, presenti nel chiostro cefaludense; e chi propende per una esecuzione più tarda di epoca sveva (Schwarz, 1942-44<sup>42</sup>). Il più recente contributo sulla tomba di Ruggero II (Poeschke, 2011<sup>43</sup>) indica come datazione il primo quarto del XIII secolo, fornendo argomenti di natura stilistica a favore di tale proposta cronologica, ritenendo i supporti prodotto di un'arte già pienamente gotica. Personalmente, considerando il naturalismo delle composizioni, per gli atteggiamenti assunti dalle figure, le diverse espressioni del viso, l'evidenza plastica dei corpi, il sostanziale rispetto delle proporzioni, la cura nella resa delle anatomiche e di taluni particolari delle vesti, il disegno del panneggio, nonché le caratteristiche degli elementi architettonici attorno al quale si sviluppa la composizione, propendo per una cronologia federiciana. In ogni modo e al di là delle differenti datazioni, in realtà tutti gli autori che si sono soffermati su di essi hanno sempre evidenziato nei manufatti la qualità di esecuzione, l'energia plastica, la cura di taluni dettagli.

---

<sup>38</sup> VALENZIANO, *La Basilica cattedrale di Cefalù nel periodo normanno*, cit., p. 60. L'autore propone una cronologia che va dal 1169 al 1172.

<sup>39</sup> GANDOLFO, Francesco, «Sculture e lapicidi nell'architettura normanna sveva», in FERRARI, *Mostra di documenti e testimonianze figurative della Basilica Ruggeriana di Cefalù*, pp. 73-89, cfr. p. 85, nota 2, p. 89; ID., «La scultura medievale», in *La Basilica cattedrale di Cefalù. Materiali per la conoscenza e il restauro. 7 Contributi di storia e storia dell'arte*, pp. 31-60, cfr. pp. 54-55; ID., «Le tombe e gli arredi liturgici medievali», cit., pp. 248-253; ID., «Il Chiostro di Monreale», in Mario D'ONOFRIO (dir.), *I Normanni popolo d'Europa 1030-1200*, catalogo della mostra, Marsilio, Venezia, 1994, pp. 237-243, cfr. p. 243.

<sup>40</sup> BASSAN, Enrico, «Il sarcofago di Ruggero II», in DI STEFANO, CADEI, ANDALORO, *Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona: Arti figurative e arti suntuarie*, cit., pp. 44-45.

<sup>41</sup> GANDOLFO, Francesco, «La Sicilia», in Mario D'ONOFRIO (dir.), *La scultura d'età normanna tra Inghilterra e Terrasanta. Questioni storiografiche*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 208-212. Inizialmente (1982-1985) l'autore ha condiviso la proposta cronologica avanzata da Valenziano, posticipandola, nei suoi scritti successivi, agli anni compresi tra il 1184 e il 1187.

<sup>42</sup> SCHWARZ, Heinrich M., «Die Baukunst Kalabriens und Siziliens im Zeitalter der Normannen», *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*, VI, (1942-44), pp. 3-112, cfr. pp. 86-87, nota 200.

<sup>43</sup> POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, cit., pp. 141-152.

Sotto una lastra marmorea bianca, decorata con un fregio vegetale continuo e alta una decina di centimetri, i supporti, anch'essi chiaramente realizzati in marmo da due mani distinte, mostrano due gruppi di atlanti inginocchiati nell'atto di sostenere il peso della cassa. Disposti a due a due di spalle, ma uniti da un motivo vegetale che riempie lo spazio centrale, essi sono separati da colonnine, alcune con fusto liscio, altre elicoidali, tutte con capitelli che ricordano quelli del baldacchino che protegge il sarcofago di Federico II (figg. 6-7). Le figure, tutti uomini, vestono una tunica leggera stretta in vita che lascia scoperta parte delle gambe e il cui pannello differisce, essendo più o meno lavorato, più o meno inciso e rigido, a seconda della mano dello scultore che li ha scolpiti, ma comunque sempre "svolazzante". Nonostante lo stato di conservazione, gli atlanti ostentano fisionomie definite: uno mostra inequivocabilmente sembianze africane, riconoscibili nella capigliatura riccia e crespa, gli zigomi alti e marcati tipici indizi di prognatismo; altri indossano copricapo simili a turbanti (2); altri presentano tratti e capigliature più "occidentali", con capelli lisci o lievemente ondulati e con la riga in mezzo. Gli atlanti esibiscono in volto una varietà di espressioni che rivelano fatica, rassegnazione, serietà, ma anche compostezza e serenità.

Alla luce della descrizione fornita, nei supporti della tomba di Ruggero II si deve riconoscere il motivo delle "quattro razze", qui simbolicamente rappresentate nelle fattezze del saraceno (arabo), del moro (berbero africano), del latino (l'europeo occidentale) e del greco (l'europeo orientale), tema ricorrente nella scultura di età federiciana-sveva, basti pensare, a titolo di esempio, al capitello del Museo diocesano di Troia (Foggia)<sup>44</sup> e a quello del Metropolitan Museum di New York (fig. 8)<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Sul capitello detto delle "quattro razze" del Museo diocesano di Troia, si veda: CALÒ MARIANI, Maria Stella, «Il capitello con teste angolari nel Museo diocesano di Troia», in Maria Stella CALÒ MARIANI, Raffaella CASSANO (dir.), *Federico II immagine e potere*, catalogo della mostra, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 392-393; EAD., «Capitello erratico con teste angolari», in Marco BONA CASTELLOTTI, Antonio GIULIANO (dir.), *Exempla. La Rinascita dell'Antico nell'Arte italiana da Federico II ad Andrea Pisano*, catalogo della mostra, Pacini editore, Rimini, 2008, pp. 136-137. In quest'ultimo contributo, la studiosa ha posticipato la datazione del capitello considerandolo risalente alla tarda età sveva-proto-angioina.

<sup>45</sup> CASTELNUOVO TEDESCO, Lisbeth, «Il capitello e la testa di donna del Metropolitan Museum of Art di New York», in CALÒ MARIANI, CASSANO, *Federico II immagine e potere*, cit., pp. 394-397.



L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea:  
la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo



**Fig. 6.** Supporti della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale.  
Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, pp. 149-150, ill. 159-160



**Fig. 7.** Supporti della tomba di Ruggero II. Palermo, cattedrale.  
Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, pp. 149-150, ill. 161-162

L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea:  
la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo



**Fig. 8.** Capitello del Museo diocesano di Troia e capitello del Metropolitan Museum di New York. Da: CALÒ MARIANI, Maria Stella, «Il capitello con teste angolari nel Museo diocesano di Troia», in CALÒ MARIANI, Maria Stella, CASSANO, Raffaele (eds.), *Federico II immagine e potere*, catalogo della mostra, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 392-393

Gli atlanti, ritratti nell'atto di sostenere l'arca del re, in posizione subalterna, e dunque in certo modo sottomessi, tuttavia non schiavi poiché senza catene che li imprigionino, ma anzi uniti da un motivo vegetale rigoglioso (nel quale si è voluto riconoscere l'albero della vita<sup>46</sup>), dovevano celebrare la memoria di Ruggero II, colui che estese il suo dominio da Oriente a Occidente, giungendo fino alle coste africane, alludendo perciò all' "imperialismo mediterraneo" del sovrano siculo-normanno<sup>47</sup> che riuscì a creare e a governare uno stato multietnico e multiculturale, garantendo le condizioni politiche, economiche, sociali e religiose per una coesistenza pacifica e rispettosa di tutte le minoranze presenti nel suo regno<sup>48</sup>.

In verità, il rispetto interetnico e interreligioso fu una priorità politica per tutti i successori di Ruggero II<sup>49</sup>, a cominciare da Guglielmo I, suo figlio, e soprattutto Guglielmo II, suo nipote, a cui si potrebbe attribuire la realizzazione dei supporti, volendo prendere in considerazione la datazione degli anni 80 del XII secolo, tenuto conto del tema iconografico rappresentato, volto ad esaltare l'universalità del potere del sovrano normanno<sup>50</sup>. In effetti, nella decorazione della cassa di Ruggero manca del tutto l'elemento figurativo religioso o allusivo alla dignità sacrale del defunto, d'accordo con un programma iconografico estremamente semplificato e, allo stesso tempo, profondamente laico, al contrario di ciò che accade in tutte le altre urne porferee conservate nel duomo di Palermo, ma anche di Monreale. Tale osservazione, dal mio punto di vista, mette in discussione la possibilità

---

<sup>46</sup> POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, cit., pp. 149-150.

<sup>47</sup> DEËR, *The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily*, cit., p. 85.

<sup>48</sup> In proposito, si veda: HOUBEN, Hubert, «Il rispetto interetnico e interreligioso da Ruggero II a Federico II», *Tabulae del Centro Studi Federiciani*, anno XX, 39, 2008, pp. 125-144.

<sup>49</sup> FALKENHAUSEN, Vera, «I gruppi etnici nel regno di Ruggero II e la loro partecipazione al potere», in *Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II*, cit., pp. 133-156.

<sup>50</sup> Sulla figura e la politica di re Guglielmo II, si veda: LA LUMIA, Isidoro, *Storia della Sicilia sotto Guglielmo il Buono*, Le Monnier, Firenze, 1867 e PANARELLI, Francesco, «Guglielmo II d'Altavilla, re di Sicilia», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, Roma, vol. 60, 2003: [http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-ii-d-altavilla-re-d-sicilia\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-ii-d-altavilla-re-d-sicilia_%28Dizionario-Biografico%29/)

che l'arcivescovo Gualtiero abbia ordinato la realizzazione delle basi e pertanto la sua responsabilità rispetto al completamento della tomba di Ruggero, tanto più se a motivare i lavori di ampliamento della cattedrale di Palermo fu, tra l'altro, il proposito del prelado di rafforzarne il suo statuto di cimitero reale, in contrapposizione a Cefalù, progetto ormai accantonato, e a Monreale allora in auge. Infatti se, da una parte, l'arca ricorda nelle forme il sepolcro di Gualtiero, conservato nella cripta, tuttavia bisogna constatare che questo, giustamente, presenta diversi elementi allusivi alla dignità ecclesiastica del defunto, identificato dall'iscrizione presente su uno dei suoi fronti, e, in generale, alla sfera religiosa,<sup>51</sup> aspetto che, ritengo, non avrebbe potuto mancare se il responsabile della sistemazione della tomba fosse stato il potente arcivescovo palermitano, familiare, stretto collaboratore e membro del consiglio del re<sup>52</sup>. Si potrebbe dunque valutare una committenza congiunta di Guglielmo II e di Gualtiero; tuttavia in quegli stessi anni il monarca era impegnato nella costruzione del futuro pantheon familiare degli Altavilla, la cattedrale di Monreale, dedicata alla Vergine, fondata e dotata nel 1174 con l'intento di farne la nuova chiesa palatina, procedendo anzitutto alla creazione dell'arcidiocesi di Monreale, con priorità su tutte le diocesi isolane, sorta inglobando territori della diocesi palermitana<sup>53</sup>. Nel 1183, anno in cui ordinò la traslazione del corpo del padre Guglielmo I, sino ad allora sepolto a Palermo, probabilmente nella

---

<sup>51</sup> Sulla tomba di Gualtiero Offamill, si veda: GANDOLFO, «Le tombe e gli arredi liturgici medievali», cit., pp. 252-253.

<sup>52</sup> Sulla figura dell'arcivescovo di Palermo Gualtiero Offamill, si veda: DELLE DONNE, Fulvio, «Gualtiero», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, Roma, vol. 60, 2003: [http://www.treccani.it/enciclopedia/gualtiero\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gualtiero_%28Dizionario-Biografico%29/)

<sup>53</sup> Sulla fondazione della cattedrale di Monreale, si veda: SCIORTINO, Lisa, *Il Duomo di Monreale*, Sime Books, Treviso, 2012; BRODBECK, Sulamith, «Le chantier du décor en mosaïque de la cathédrale de Monreale», *Arte Medievale*, 4<sup>a</sup> serie, 3, 2013, pp. 271-286; EAD., *Les saints de la cathédrale de Monreale en Sicile iconographie, hagiographie et pouvoir royale à la fin du XII siècle*, École Française de Rome, Roma, 2010; Houben, Hubert, «Da Venosa a Monreale: il luoghi di memoria dei Normanni nel Sud», in Michael BORGOLTE, Cosimo Damiano FONSECA (dir.), *Memoria – ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento. Contributi, 15, Bologna, 2005, pp. 51-60.

Cappella Palatina, e per il quale fece realizzare un sarcofago del tutto simile, seppure di qualità inferiore, alle urne ruggeriane ancora conservate a Cefalù, già vi avevano trovato sepoltura la madre Margherita di Navarra, reggente del regno durante la minore età del sovrano, e i fratelli Ruggero, duca di Puglia, ed Enrico, principe di Capua, titolo assunto in seguito alla morte dell'altro fratello Roberto<sup>54</sup>, ma non Ruggero II, il cui corpo rimase a Palermo, forse per la resistenza dell'arcivescovo Gualtiero alla cessione, sebbene si ignori la sua esatta ubicazione.

D'altronde, l'istituzione dell'arcidiocesi di Monreale, la costruzione della sua maestosa cattedrale, così come la nomina, su istanza dello stesso re, del suo titolare Guglielmo, entrato a far parte del consiglio regio nel 1184, furono tutte azioni che non dovettero essere concordate con Gualtiero Offamil, né ben accette al prelado che, proprio negli anni in cui tentava di dare una nuova forma alla cattedrale di Palermo con il proposito, di rafforzarne il ruolo di primo pantheon della dinastia normanna – iniziativa per la quale avrebbe dovuto, in realtà, avere il consenso e il sostegno del monarca –, vedeva diminuite le sue prerogative e ridotto il suo raggio d'azione e d'influenza nella curia regia.

A fronte del fatto che la documentazione oggi nota non offre indicazioni sufficienti per risolvere il problema della cronologia delle basi e alla luce delle riflessioni esposte, sostenute, in verità, anche da notazioni di ordine propriamente stilistico e storico-artistico, personalmente propendo per considerarli prodotto ascrivibile all'arte sveva e attribuire a Federico II la committenza dei supporti della tomba di Ruggero II. Infatti, completando la tomba dell'avo con l'inserimento di tali sculture, cariche di un profondo valore simbolico e allegorico, rinviando esse all'universalità del potere del sovrano siculo-normanno, l'imperatore volle onorare la memoria del nonno nel quale sempre intravide un modello di riferimento per la sua

---

<sup>54</sup> DE LACHENAL, Lucilla, «Reimpiego dell'antico e ideologia politica», in Bianca Maria GIANNATTASIO (dir.), *Atti X Giornata archeologica. Il passato riproposto: continuità e recupero dall'antichità ad oggi*, D.AR.FI.CL.ET., Genova, 1999, pp. 93 e ss, cfr. p. 110; e EAD., «“Renovatio” e riuso dell'Antico in Sicilia: dai Normanni a Federico II», in BONA CASTELLOTTI, GIULIANO, *Exempla. La Rinascita dell'Antico nell'Arte italiana da Federico II ad Andrea Pisano*, cit., pp. 19-22.

azione di governo in «un senso di continuità che da una parte trascolora in identificazione»<sup>55</sup>. Effettivamente, era stato Federico a concepire il pantheon normanno-svevo nel duomo di Palermo, nel momento in cui vi aveva fatto trasferire le urne porferee da Cefalù, volendo soddisfare le ultime volontà dei genitori, e ciò indipendentemente dall'eventualità che altri, dopo di lui, vi abbiano dato compimento<sup>56</sup>. In tale prospettiva, il completamento della tomba di Ruggero da parte di Federico deve essere considerato come parte integrante del progetto di allestimento del pantheon reale e imperiale<sup>57</sup>. A tale proposito, è opportuno anche ricordare che l'attuale collocazione dei sarcofagi, ubicati nella prima delle due cappelle riunite in un unico spazio alla destra dell'attuale ingresso della chiesa, risale alla fine del XVIII secolo e non corrisponde affatto all'originario allestimento medievale. Infatti, anticamente, essi si trovavano nella cappella del SS. Sacramento, alla destra del transetto, chiusa da una cancellata di ferro e alla quale si accedeva discesi tre scalini, ed erano posizionati in maniera significativamente differente. Allora i sepolcri di Ruggero e Federico si trovavano uno di fronte all'altro, così come quelle degli sposi Enrico e Costanza, volendo «marcare la discendenza normanna (asse Ruggero-Federico) della dinastia, in contrasto con la situazione attuale che privilegia invece la stirpe sveva (Enrico-Federico)»<sup>58</sup>.

Una conferma a questa proposta la si potrebbe trovare nella decorazione scultorea della trabeazione del baldacchino di Federico che, per certi versi, richiama la figurazione dei telamoni delle basi di Ruggero. Al centro di ogni intercolumnio sono presenti protomi umane alternate a protomi animali (**fig. 9**), in un gioco di rimandi e associazioni su cui, sino

---

<sup>55</sup> ANDALORO, «Federico e la Sicilia fra continuità e discontinuità», cit., p. 25

<sup>56</sup> V. *infra* e nota 23. In generale, sulla committenza di Manfredi, si veda: DEROSA, Luisa, «Federico dopo Federico. La committenza manfrediana e alcune note sul busto di Barletta», in Pasquale CORDASCO, Marco Antonio SICILIANI (dir.), *Eclisse di un regno. L'ultima età sveva (1251-1268). Atti delle diciannovesime giornate normanno-sveve*, Mario Adda Editore, Bari, 2012, pp. 341-382.

<sup>57</sup> Tanto più se si considera che, mediante le basi collocate sotto la cassa di Ruggero, i quattro sarcofagi raggiungevano approssimativamente la stessa altezza.

<sup>58</sup> SOLA, «Le tombe reali e la cattedrale normanna di Palermo», cit., p. 151.

ad oggi, non ci si è sufficientemente soffermati, peraltro già osservate nella plastica pugliese della prima metà del XIII secolo (es. architrave della cattedrale di Ruvo di Puglia). Tra i volti chiaramente riconoscibili è possibile ravvisare, ancora una volta, l'arabo o saraceno, identificabile per il turbante, l'africano o moro, con la tipica capigliatura riccia e crespa e gli zigomi pronunciati, il latino o l'“europeo occidentale”, privo di tratti marcati o altri segni caratteristici.

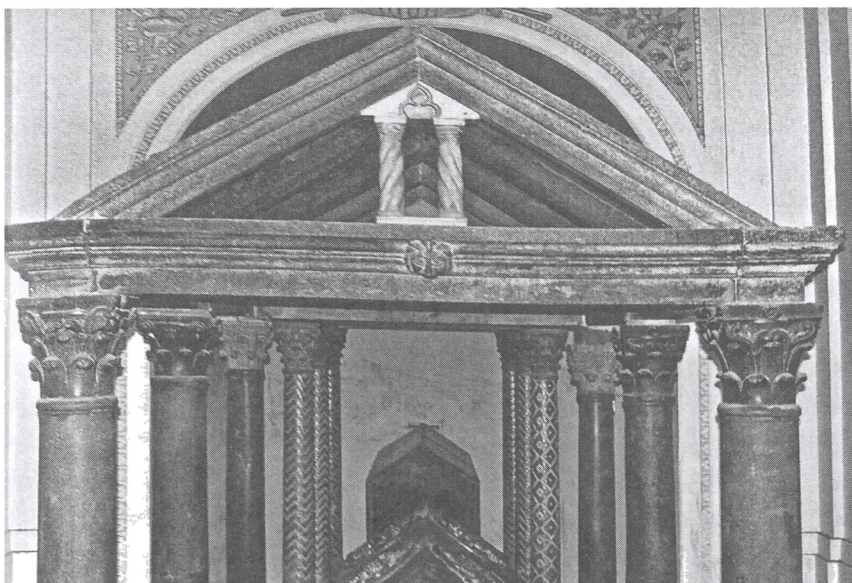


Fig. 9. Baldacchino dell'imperatore Federico II, particolare della decorazione della trabeazione. Palermo, cattedrale. Da: POESCHE, *Regum Monumenta: Kaiser Friederich II.*, p. 127, ill. 126

### ***III. Dinis di Portogallo: un re riformatore***<sup>59</sup>

*Dom* (D.) Dinis, come è ricordato dalla storiografia lusitana, nacque nel 1261 e alla morte del padre Afonso III, nel 1279, ascese al trono governando per quarantasei anni fino alla sua morte, avvenuta nel 1325.

<sup>59</sup>Sulla figura del re Dinis di Portogallo, si veda la monografia: PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor, *D. Dinis*, Temas e Debates, Lisbona, 2008.



Dopo un difficile esordio dovuto ad alcuni contenziosi lasciati in sospeso dal genitore, primo fra tutti quello con la Sede Apostolica, che aveva scagliato l'interdetto sul regno dopo averne scomunicato il sovrano, il giovane re ebbe modo di concentrarsi sulla riorganizzazione dello stato. Così, dando seguito ad alcune iniziative avviate dai suoi predecessori, attuando una serie di riforme in ambito amministrativo, legislativo ed economico, egli riuscì a creare una monarchia forte e stabile in costante e sostanzialmente pacifico dialogo con le altre potenze del tempo. Tuttavia il regno di Dinis non fu esente da conflitti dal momento che, a più riprese, fu scosso da tensioni, a causa dello scontento della nobiltà, il cui potere il re aveva ridimensionato attraverso le *Inquirições Gerais*, inchieste portate avanti sul territorio per verificare gli abusi e le usurpazioni da essa perpetrati a danno del demanio reale (1284; 1301; 1303-1304; 1307-1311), e dell'episcopato portoghese, ma soprattutto a causa della guerra civile. Inizialmente a contestare l'autorità del sovrano fu il fratello Afonso, sostenuto nella sua azione ribelle dalla regina vedova Beatrice di Castiglia e dalla Corona castigliana (1281 e 1287), ma in seguito fu il figlio ed erede al trono Afonso (1319-1324), appoggiato, durante le prime fasi dello scontro (1316-1317; 1319-1322), dalla madre, la regina consorte Isabel d'Aragona.

Monarca di cui tanto i posteri quanto i contemporanei riconobbero la saggezza e il buon governo, Dinis fu un grande legislatore. Infatti, al periodo dionisino risale un corpus di centoventinove leggi che interessarono diversi ambiti d'intervento, tra cui la regolamentazione dei rapporti, commerciali e non solo, tra cristiani ed ebrei e tra cristiani ed arabi. Inoltre il sovrano s'impegno per la costruzione e il rafforzamento di un'identità nazionale, sia che ciò si realizzasse attraverso la demarcazione di quelle che sono state descritte come le frontiere più antiche d'Europa (Trattato di Alcañizes, 1297), sia attraverso l'uso della lingua galego-portoghese nella cancelleria e la fondazione a Lisbona, nel 1290, degli *Estudos Gerais*, ovvero l'Università, in seguito trasferita a Coimbra.

Durante gli anni del suo governo Dinis, uomo colto, educato nelle lettere e poeta, considerato uno dei massimi esponenti della poesia trobadorica galego-portoghese, promosse il dialogo interculturale attraverso una politica di protezione e di tutela delle minoranze, soprattutto quella ebraica e quella

araba, accogliendo a corte i suoi membri e rappresentanti. Nonostante ciò, nel 1320 su richiesta di papa Giovanni XXII, il re diede la sua disponibilità a condurre una crociata contro i saraceni e i pirati che infestavano le acque del mar Mediterraneo, partendo dalle coste nordafricane e dei vicini regni dell'Al-Andalus, anche con il sostegno dell'Ordine di Cristo, la nuova milizia istituita nel 1319 che aveva ereditato la missione dell'Ordine del Tempio nel regno del Portogallo. Il progetto di crociata, approvato e, di fatto, avviato con la formazione di una armata per questo specifico scopo, non fu portato a termine poiché il sovrano fu travolto dalla guerra civile che lo impegnò durante gli ultimi anni della sua vita.

### ***III.1. Il monumento funebre di Dinis di Portogallo***

Sulla scia della ritrovata armonia con la Chiesa locale e la Sede Apostolica, sancita dal concordato del 1289, nel 1295 il re Dinis fondò nei dintorni di Lisbona, a Odivelas, il monastero cistercense di S. Dinis e S. Bernardo. Considerando l'approvazione del Capitolo di Cîteaux e dell'abate di S. Maria di Alcobaça, casa madre dell'ordine cistercense in Portogallo, di cui il cenobio, affidato ad una comunità di religiose, fu una filiazione diretta, nonché il sostegno dell'episcopato lusitano all'iniziativa e il coinvolgimento familiare sin dalla cerimonia della posa della prima pietra, è probabile che il monarca fondò il monastero con il proposito di farne, in futuro, il pantheon della Corona<sup>60</sup>.

Nel 1318, terminati i lavori della fabbrica, Dinis, assieme alla regina consorte Isabel, indicò il centro della chiesa monastica quale luogo della

---

<sup>60</sup> Il tema della fondazione del monastero di S. Dinis e S. Bernardo di Odivelas è stato trattato per la prima volta in: VILAR, Hermínia Vasconcelos, BRANCO, Maria João, «A fundação do Mosteiro de Odivelas», in *Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e el Cister en Galicia y Portugal*. Ourense: Xunta de Galicia, 1992, t. I, pp. 589-602. Recentemente, la questione delle origini del monastero è stata ripresa e sviluppata nell'ambito della mia Tesi di Dottorato: ROSSI VAIRO, Giulia, *D. Dinis del Portogallo e Isabel de Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione della memoria nel contesto storico e artistico europeo*, Universidade Nova de Lisboa, Lisbona, 2014, pp. 66-88. Sull'istituzione del pantheon reale di Odivelas, v. EAD., «O Mosteiro de S. Dinis de Odivelas, panteão régio (1318-1322)», in Carlota SANTOS (coord.), *Família, Espaço. Património*, CITCEM, Braga, 2012, pp. 433-448 e EAD., *D. Dinis del Portogallo e Isabel de Aragona in vita e in morte*, cit., pp. 135 e ss.

propria tumulazione. Per la prima volta dalla nascita della Monarchia lusitana, i re disponevano la loro sepoltura all'interno dello spazio ecclesiastico, sino a quel momento precluso ai sovrani, visto il perdurare del conflitto con la Chiesa che li aveva costretti a relegare le loro spoglie nella galilea, sulla soglia del tempio (prima del monastero di S. Cruz di Coimbra, poi dell'abbazia di Alcobaça). In seguito, Dinis e Isabel commissionarono l'esecuzione dei loro sarcofagi, contribuendo personalmente all'elaborazione del programma iconografico soggiacente alla loro decorazione. Anche in questo caso, essi furono degli innovatori rispetto al panorama nazionale, dal momento che, prima di allora, i reali mai avevano visto realizzare in vita le tombe che avrebbero avuto il compito di eternare la loro memoria, concependole, tra l'altro, in una dimensione monumentale e provviste della statua giacente<sup>61</sup>.

A causa delle conseguenze della guerra civile, durante la quale si schierarono su fronti opposti, l'uno contro l'altro, padre e figlio, ma anche marito e moglie (1317/19-1324), il progetto di pantheon familiare sfumò e la chiesa del monastero finì per accogliere soltanto il corpo del re. Infatti la regina indicò la chiesa di S. Clara e S. Isabel di Coimbra come luogo per la propria sepoltura, sancendo di fatto la separazione nella morte e, in certo modo, nel ricordo dei posteri, della coppia reale<sup>62</sup>.

Tuttavia originariamente il progetto monumentale dei due coniugi prevedeva la realizzazione di due tombe che avrebbero dovuto essere

---

<sup>61</sup> Su tale questione, si veda: ROSSI VAIRO, Giulia, «Da Abadia de Santa Maria de Alcobaça ao Real Mosteiro de São Dinis e São Bernardo de Odivelas: o projecto monumental dos reis D. Dinis e D. Isabel para o novo panteão régio», in JOSÉ ALBUQUERQUE CARREIRAS (dir.), *Mosteiros cistercienses – História, Arte, Espiritualidade e Património*, Jorlis Edições e Publicações, Alcobaça, 2013, II, pp. 281-293.

<sup>62</sup> Sulla guerra civile portoghese, si veda: MATTOSO, José, «A guerra civil de 1319-1324», in *Estudos de História de Portugal. Homenagem a H. de Oliveira Marques*, I, *Séc X-XV*, Imprensa Universitária – Editorial Estampa, Lisbona, 1982, pp. 163-175; ANTUNES, José, OLIVEIRA, António Resende de, MONTEIRO, João Gouveia, «Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão. Estado da questão». *Revista de História das Ideias*, 6, 1984, pp. 112-120; e PIZARRO, D. Dinis, cit., pp. 237-258. Recentemente il tema è stato rivisitato in: ROSSI VAIRO, Giulia, «Il protagonismo d'Isabel d'Aragona, regina del Portogallo, nella guerra civile alla luce delle fonti portoghesi, aragonesi e dei *Regesta Vaticana* (1321-1322)», in MIGUEL GARCÍA-FERNÁNDEZ, Silvia CERNADAS MARTÍNEZ (COORD.), *Reginae Iberiae. El poder régio feminino en los reinos medievales peninsulares*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 131-150; e EAD., D. Dinis del Portogallo e Isabel de Aragona in vita e in morte, pp. 107-134 e 215-250.

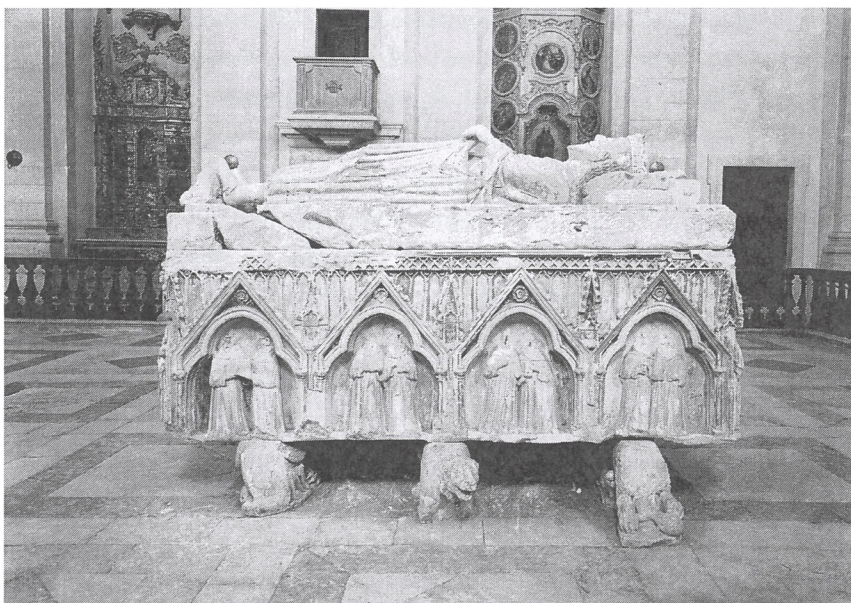
disposte l'una accanto all'altra, al centro della navata mediana del tempio, tra il coro monastico e l'altare maggiore<sup>63</sup>. Se il sepolcro della regina fu lasciato incompleto e in seguito abbandonato inutilizzato<sup>64</sup>, quello del re, al contrario, venne ultimato e nel 1324 si trovava già *in situ*, come ordinato dal sovrano. Peraltro, l'attuale collocazione del mausoleo nella cappella del Vangelo non corrisponde a quella voluta da D. Dinis poiché esso, in epoca moderna, fu spostato più volte su richiesta dalla comunità monastica, allegando che il monumento impediva la visione dell'altare maggiore.

Il sarcofago (fig. 10) è composto da un'arca in forma di parallelepipedo, decorata sui quattro lati e attualmente sostenuta da sei supporti, e presenta la statua del re sul coperchio<sup>65</sup>. Lo stato di conservazione dell'opera, nonostante

<sup>63</sup> ROSSI VAIRO, Giulia, «Da Abadia de Santa Maria de Alcobça ao Real Mosteiro de São Dinis e São Bernardo de Odivelas», cit., pp. 263-265.

<sup>64</sup> Si tratta dell'arca n. inv 75 *Esc* priva di giacente conservata nel Museu Arqueológico do Carmo (MAC), a Lisbona, ancora oggi attribuita alla principessa Constança Manuel, moglie dell'infante Pedro, futuro re Pedro I. Il programma iconografico praticamente uguale a quella del re Dinis, così come le dimensioni (in lunghezza) del sarcofago, l'esistenza di un unico supporto identico ad una delle basi del monumento del monarca e molte altre circostanze mi hanno autorizzato a considerare l'arca del MAC quale "prima tomba" della regina consorte Isabel, commissionata e in parte realizzata quando la sovrana ancora prevedeva la sua sepoltura accanto al coniuge nella chiesa di Odivelas. Per un'analisi dettagliata dell'arca, si veda: SILVA, José Custódio Vieira da, RAMÔA, Joana, ROSSI VAIRO, Giulia, «Escultura tumular medieval do Museu Arqueológico do Carmo (Lisboa): algumas reflexões e propostas de identificação», in Fernando ROSA DIAS, JOSÉ QUARESMA (coord.), *Chiado: efervescência urbana, artística e literária de um lugar*, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, pp. 177-196; e ROSSI VAIRO, D. Dinis del Portogallo e Isabel de Aragona in vita e in morte, cit., pp. 187-208.

<sup>65</sup> Sul monumento funebre del re Dinis, si veda: CORREIA, Virgílio, «A Escultura em Portugal no Século XIV», in Id., *Obras Vol. III - Estudos de História de Arte-Pintura e Escultura*, III, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1953; RODRIGUEZ NUÑEZ, Manuel, «Religio regis y culto al poder», in *Propaganda e Poder. Actas do Congresso Peninsular de História da Arte*, Edições Colibri, Lisbona, 2001, pp. 95-113; TEIXEIRA, Francisco, «A imagem da monja cisterciense no túmulo de D. Dinis em Odivelas», *Cistercium: Revista cisterciense*, 217, 1999, pp. 1160-1174; FERNANDES, Carla Varela, «O bom rei sabe bem morrer. Reflexões sobre o túmulo de D. Dinis», in D. Dinis. *Actas dos Encontros sobre D. Dinis em Odivelas*, Edições Colibri/Câmara municipal de Odivelas, Lisbona, 2011, pp. 71-92. Tuttavia, di recente l'opera è stata oggetto di uno studio monografico approfondito che ha dato come esito nuove letture interpretative: ROSSI VAIRO, D. Dinis del Portogallo e Isabel de Aragona in vita e in morte, cit., pp. 308-359 e EAD., «Un caso emblematico (e dimenticato) della scultura funeraria trecentesca europea: il monumento funebre del re Dinis di Portogallo (1279-1325)», *Arte Medievale*, 4ª serie, a. VIII, 2017, pp. 167-192.



**Fig. 10.** Monumento funebre del re Dinis di Portogallo al centro della chiesa (1318-1324).  
Odivelas, Chiesa di S. Dinis. Foto IHRU – SIPA 00507390, 1949

il recente intervento conservativo di pulitura e parziale consolidamento di alcune sue parti, continua ad essere piuttosto precario, denunciando la necessità di un serio e più concreto restauro<sup>66</sup>.

Il monumento ha sofferto gravi danni durante il terremoto del 1 novembre 1755 – in realtà, uno dei tanti sismi che interessarono l'area sin dal XIV secolo –, quando si verificò il crollo della volta della chiesa, ma anche a causa dei numerosi spostamenti che, nel corso del tempo, ha subito, degli atti vandalici di cui è stato oggetto all'inizio del XIX secolo e ai ripetuti e maldestri restauri ottocenteschi<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Al recente intervento conservativo è stata dedicata un'esposizione fotografica intitolata *Os túmulos de D. Dinis e do Infante – Um Novo Olhar* (Odivelas, Centro de Exposições de Odivelas, 4.11.2017 – 28.01.2018).

<sup>67</sup> SOUSA, José M. Cordeiro de, «Malfeitorias no Túmulo do Rei Dom Dinis», *Revista de Guimarães*, 76, 1966, pp. 3-7.

Il giacente è stata parzialmente ricostruito (il volto e buona parte del corpo, soprattutto sul fianco destro) nel corso dei restauri della seconda metà del XIX secolo, ignorandosi, oggigiorno, quale fosse l'esatta effigie del monarca. Tuttavia sappiamo per certo che il re indossava la corona, anche se quella che oggi si vede è posticcia, un manto dalle ampie maniche e lungo sino alle caviglie, riccamente drappeggiato e avvolgente intorno al collo, a coprire l'abito sottostante e lasciando scoperti i piedi calzati provvisti di speroni. La testa poggia su un doppio cuscino; la presenza di un blocco di pietra originale, posizionato dietro la nuca e attaccato al cuscino, ha inizialmente fatto pensare alla possibile esistenza di un baldacchino a proteggere il capo del sovrano, tuttavia raramente i monumenti funebri maschili portoghesi mostrano questa struttura accessoria. Forse anticamente esso accoglieva una decorazione araldica (lo scudo del regno del Portogallo in rilievo?) altrimenti attualmente assente nella decorazione della tomba. La statua sfoggia capelli insolitamente lunghi sino alle spalle e ondulati, del tutto inediti rispetto all'iconografia regia che compare in miniature e anche in altri giacenti reali europei coevi. Il volto è stato grossolanamente ricostruito, notandosi un'accentuata sproporzione della testa rispetto al resto del corpo, ed è certo che il re portasse la barba, sebbene sia oggi impossibile dire quanto lunga. Inoltre, in base al confronto con la produzione scultorea portoghese contemporanea, ma anche posteriore e non solo di committenza reale, si può supporre che avesse gli occhi aperti, ovvero che il re fosse ritratto presente e vivo, nel pieno del suo vigore e delle sue facoltà. Incerti sono anche gli attributi che doveva ostentare la statua: è presumibile che figurasse la spada, sebbene, in realtà, non sembri esservi traccia né del cinturone né del fodero. Certa è invece la presenza di due levrieri ai piedi del sovrano, malgrado oggi essi appaiano gravemente mutilati, e di uno o più angeli: seppure non siano più visibili, testimonianze iconografiche, così come la loro impronta sulla superficie della pietra, confermano la loro esistenza e la successiva rimozione nel corso del XIX secolo, forse perché irrimediabilmente danneggiati.

Nei fronti laterali dell'arca, all'interno di edicole, si trovano membri dell'ordine cistercense, ovvero quattro coppie di monaci, da una parte, e

quattro coppie di monache, dall'altra. I lati brevi accolgono ognuno due scene: sotto la testa del sovrano vi è il re inginocchiato in preghiera vicino a un presbitero e accanto un sacerdote ritratto nell'atto dell'elevazione e consacrazione dell'eucaristia; al di sotto dei piedi della statua si trovano quattro figure di religiosi, riunite a due a due, di non facile identificazione considerando lo stato frammentario e lacunoso delle immagini.

I sei supporti sui quali attualmente poggia l'arca ricordano in certo qual modo, per la loro complessità iconografica ed erudizione, nonché lo schema compositivo, quelli del sarcofago dell'imperatore Federico II, circostanza che, a mio avviso, apre nuovi scenari sulla circolazione di modelli in aree geopolitiche sino ad oggi mai considerate, tanto più se si considera che le basi del sarcofago del re portoghese si propongono come assoluta novità rispetto al contesto locale e continueranno a rappresentare, a tutti gli effetti un *unicum*<sup>68</sup>. Nonostante lo stato di conservazione precario e

---

<sup>68</sup> È questo un tema che spero di poter approfondire nel prossimo futuro. Intanto, vale la pena ricordare che l'infante Fadrique, uno dei fratelli di Alfonso X, re di Castiglia e Leon, nonno di Dinis, prestò servizio presso Federico II e Manfredi, reggente del regno di Sicilia dopo la morte del padre, soggiornando a Palermo e avendo dunque occasione di vedere le tombe federiciane. Fadrique tornò in patria intorno al 1271. In quel tempo, più esattamente tra il 1261 e il 1268, sappiamo che Alfonso era impegnato nella costruzione e allestimento della cappella reale, assunta a pantheon regio, nella cattedrale di Siviglia ispirandosi al progetto federiciano. Nel quadro di questa iniziativa, si inserisce anche la traslazione a Siviglia, sicuramente entro il 1279, della salma della madre Beatrice di Svevia, cugina di Federico II, morta nel 1235 e sepolta sino ad allora nel monastero di S. Maria de las Huelgas, a Burgos. Tale iniziativa rientrava fra le tante altre messe in atto dal sovrano per rivendicare il titolo imperiale cui aspirava grazie alla parentela con gli Svevi: v. MOLINA LÓPEZ, Laura, «La valorizzazione e diffusione del modello delle Tombe regali di Palermo nella Penisola Iberica», in Sandro DE MARIA, Manuel Parada LÓPEZ DE CORSEALS (dir.), *L'Impero e le Hispaniae da Traiano a Carlo V. Classicismo e potere nell'arte spagnola*, Bononia Univertisy Press, Bologna, 2014, pp. 55-64.

In quegli stessi anni i rapporti con il vicino regno di Portogallo erano piuttosto intensi e non sempre pacifici a causa della questione del regno dell'Algarve su cui Alfonso X vantava diritti di proprietà. La vicenda venne risolta soltanto nel 1267 con il Trattato di Badajoz, con cui il re castigliano riconosceva al suo omonimo portoghese il possesso dell'Algarve. Tuttavia, prima di giungere a tale accordo, gli scontri e le ambasciate furono frequentissime. Sappiamo che, in tale contesto, proprio negli anni in cui Alfonso X stava approntando il pantheon reale nella cattedrale di Siviglia, nel 1266 il giovane Dinis compì un viaggio nella città andalusa alla guida di un piccolo esercito di cinquanta uomini che il padre, Alfonso III, si era impegnato a fornire al suocero con obbligo di prestare servizio militare in caso di necessità contro i suoi nemici. È probabile che l'erede

mutilo che li distingue, essi sono il risultato di un raffinato lavoro d'intaglio e di una formulazione intellettualistica, presentando quasi tutti vestigia di policromia<sup>69</sup>.

Sotto l'arca, da una parte (**fig. 11**), si riconosce un leone che sovrasta un uomo nudo che tenta di svincolarsi dai suoi artigli. Al centro si trova un animale la cui testa è stata erroneamente montata e che non gli apparteneva in origine, identificabile con un cane per le caratteristiche anatomiche del corpo; è molto probabile che esso inizialmente trattenesse qualcosa, forse una preda. Segue un altro leone che, a una osservazione ravvicinata, sotto le zampe tiene un avambraccio la cui mano, anticamente, doveva stringere fra le dita qualcosa che però è andata perduta. Dall'altra parte (**fig. 12**), è presente un orso, vittima della lama della daga impugnata da un soldato vestito "all'antica", con elmo ornato da un pennacchio, corazza e quelli che sembrano essere degli schinieri. Segue un grifone, di cui si distinguono chiaramente il corpo felino e le ali, ma che manca della parte frontale. Fra gli artigli tiene la porzione di una figura umana, integra nella sua incompletezza: per le caratteristiche che ostenta, si suppone siano gli arti inferiori, coperti da una ampio pannello di una figura femminile<sup>70</sup>.

---

al trono portoghese rimase a Siviglia fintanto che la situazione tra i due regni non trovò una soluzione (maggio 1266 – febbraio 1267). Gli storici riconoscono come determinante questo periodo, durante il quale l'infante Dinis poté frequentare la corte alfonsina e il suo ambiente culturale particolarmente stimolante, fondamentale per la definizione della sua futura azione di governo. Inoltre, non dobbiamo dimenticare che la moglie di Dinis, Isabel d'Aragona, era figlia di Pietro d'Aragona e Costanza di Sicilia, figlia di Manfredi e sorella del re Giacomo II che, agli inizi del XIV secolo, approntò la tomba del padre nel monastero cistercense di Santes Creus, facendo venire da Palermo una vasca porfinea del cui trasporto si occupò l'ammiraglio Ruggero di Lauria; e sorella di quel Federico II, re di Trinacria, che riconobbe sempre nel suo omonimo un modello politico di riferimento.

<sup>69</sup> Per un'analisi dettagliata dei supporti della tomba del re Dinis, si veda: ROSSI VAIRO, Giulia, «La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di lettura», in José ALBUQUERQUE, Giulia ROSSI VAIRO (eds.) *I Colóquio Internacional Cister, os Templários e a Ordem de Cristo. Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo: os anos da transição. Actas*, Instituto Politécnico de Tomar, Tomar, 2012, pp. 209-248 e, più recentemente, EAD., «Un caso emblematico (e dimenticato) della scultura funeraria trecentesca europea: il monumento funebre del re Dinis di Portogallo (1279-1325)», cit., pp. 176-183.

<sup>70</sup> Vista la disinvoltura con cui lo scultore mostra la nudità degli arti inferiori maschili, visibile negli altri supporti, c'è da supporre che la porzione di gambe trattenuta dalle grinfie del grifone siano femminili. È probabile che queste appartengano ad una monaca:



Infine, si trova un cammello accucciato tenuto per la corda da un uomo. Questi si presenta scalzo, veste una tunica lunga e indossa un turbante: nei tratti marcati – il naso basso e largo, segni tipici della camerrinia, gli zigomi alti e sporgenti, indizi di prognatismo – è possibile riconoscere un rappresentante delle popolazioni nordafricane, un berbero, ritratto nell'esercizio delle sue funzioni.

Il cammello, così come il suo conducente che lo tiene per le redini, costituiscono elementi estranei al contesto portoghese di inizio Trecento, ma certamente ben noti allora attraverso la circolazione di codici miniati e mappe geografiche, dove animali esotici e fisionomie extraeuropee ricorrevano frequentemente, ma soprattutto per gli scambi commerciali intercorsi tra il regno del Portogallo medievale con i regni e le popolazioni del Nord Africa<sup>71</sup>.

La presenza del cammello, così come di tutti gli altri soggetti identificati, trova la sua giustificazione all'interno del programma iconografico sotteso alla decorazione della tomba del re Dinis. Nel caso specifico, i supporti alludono, allegoricamente e simbolicamente, alle virtù del sovrano, coincidenti alcune di esse con le Virtù Cardinali di cui deve essere dotato qualsiasi uomo, ancor più se un monarca, ovvero la Giustizia (il primo leone che domina la figura umana), la Fortezza (il secondo leone che trattiene la porzione di braccio), la Temperanza (l'orso trafitto dal soldato) e la Prudenza (il cammello addomesticato dalla sua guida). Oltre a queste, è possibile riconoscere anche la Fedeltà (il cane) e l'azione di vigilanza e custodia esercitata dal sovrano (il grifone). Mediante tali gruppi scultorei, dove compare simultaneamente l'elemento umano e quello animale, veniva celebrata la memoria del principe giusto, coraggioso, lento all'ira, saggio, fedele e leale verso il suo popolo, custode e protettore di tutti coloro che in lui confidano e a lui si affidano.

---

tale ipotesi si basa non solo sul contesto specifico all'interno del quale l'opera si trova, ma anche con il raffronto stilistico tra il panneggio delle religiose riprodotte nelle edicole di uno dei due lati lunghi dell'arca e quello dell'immagine trattenuta dal grifone.

<sup>71</sup> Non si ha notizia della presenza di cammelli in suolo portoghese, sebbene, soprattutto al sud, nella regione dell'Algarve, considerando anche la frequentazione delle popolazioni arabe e nordafricane di quel territorio, potrebbe essere ammissibile.



**Fig. 11.** Supporti I, II, III del monumento funebre del re Dinis, Odivelas, Chiesa di S. Dinis, capella del Vangelo (foto autore)

L'immagine dell'Altro nella scultura medievale funeraria europea:  
la tomba di Ruggero II di Sicilia e il monumento funebre di Dinis di Portogallo



**Fig. 12.** Supporti IV, V, VI del monumento funebre del re Dinis, Odivelas, Chiesa di S. Dinis, capella del Vangelo (foto autore)

In realtà, altri due supporti attualmente posizionati sotto la tomba dell'infante Dinis (**fig. 13**), figlio dell'erede al trono Afonso e della sposa Beatriz, principessa di Castiglia, ospitato nella cappella dell'Epistola della medesima chiesa, in origine si trovavano sotto l'arca del re. Essi furono trasferiti in data imprecisata sotto il sepolcro del nipote del sovrano durante uno dei numerosi spostamenti subiti dal monumento maggiore. Infatti, il tipo di materiale utilizzato, la presenza di tracce di policromia, le dimensioni, l'evidenza plastica e stilistica dei due manufatti, nonché lo stato di conservazione frammentario, del tutto simile a quello degli altri sei, mancando a tutti la parte anteriore aggettante rispetto al bordo dell'arca e, non ultimo, la loro sproporzione rispetto alle dimensioni ridotte del sarcofago del fanciullo, hanno permesso di sostenere la tesi della loro originaria provenienza nonché una proposta di ricollocazione di questi supporti sotto il mausoleo del monarca<sup>72</sup>. Anche dal punto di vista meramente iconografico si può affermare che questi due sostegni non appartenessero originariamente alla tomba dell'infante Dinis, dal momento che i soggetti rappresentati non hanno nulla a che vedere né con l'effigie del defunto, morto, in realtà, in tenerissima età, trattandosi del giacente di un "piccolo adulto", ritratto con le mani giunte in preghiera, né con la decorazione dell'arca, laddove, oltre agli scudi araldici inquartati, inseriti in una ornamentazione diffusa a motivi vegetali e allusivi alla genealogia dei genitori, sono presenti, ai quattro angoli, le figure di un presbitero e di tre accoliti<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Tale tesi è stata esposta per la prima volta in ROSSI VAIRO, «La tomba del re Dinis a Odivelas: nuovi contributi e proposte di lettura», cit.; peraltro, nel corso del recente intervento conservativo di cui sono stati oggetto i due sarcofagi, sono stati effettuati alcuni esami diagnostici che sembrano avvalorare e confermare l'ipotesi formulata sulla base dell'osservazione delle due tombe, delle loro peculiarità stilistiche e plastiche e della ricostruzione storica del contesto all'interno del quale maturò la loro committenza.

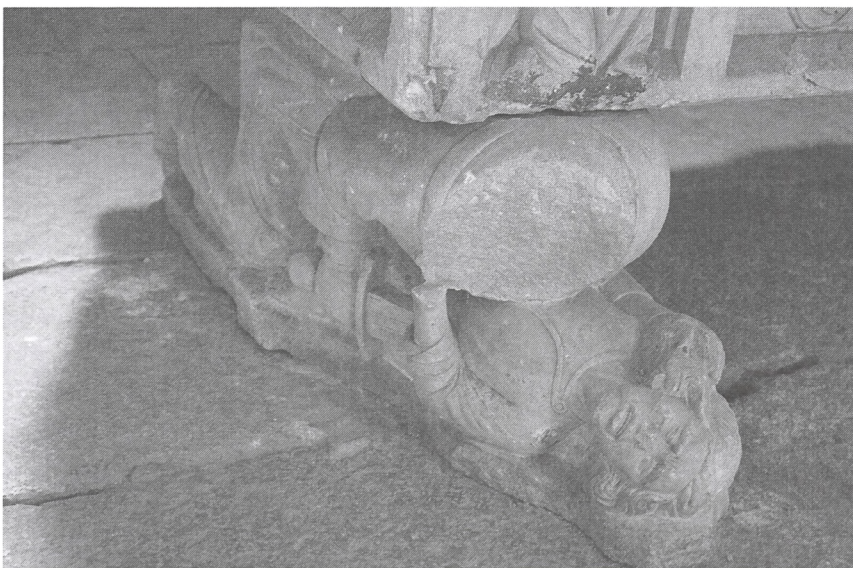
<sup>73</sup> Sulla tomba dell'infante Dinis, si veda: ROSSI VAIRO, Giulia, «*Pro salute anime: a peregrinação de D. Dinis a Compostela. Antecedentes e consequências*», in Flávio MIRANDA, Joana SEQUEIRA (dirs.), *Incipit 1. Workshop de Estudos Medievais 2009-2010*, Universidade do Porto - Biblioteca Digital, Porto, 2012, pp. 9-23



**Fig. 13.** Monumento funebre dell'infante Dinis (1318-1319).  
Odivelas, Chiesa di S. Dinis, cappella dell'Epistola (foto autore)

Entrambi i supporti sono acefali e mutili ma, a differenza degli altri sei, almeno stando a ciò che ci è prevenuto, apparentemente non presentano l'elemento animale (**fig. 14**). In uno dei due si può riconoscere l'immagine di un religioso genuflesso, molto probabilmente un frate, considerando l'abbigliamento, ovvero i sandali ed una lunga tunica provvista di cappuccio, di cui si intravede l'attaccatura, stretta in vita forse da un cingolo che tuttavia non si vede né lateralmente, essendo coperto dal risvolto del tessuto, né frontalmente, a causa della posizione raccolta del personaggio. La statua manca della testa e delle mani, che forse, in origine, trattenevano un qualche oggetto.

L'identificazione dell'altro supporto ha richiesto una maggiore riflessione, non essendo di facile lettura e anche a causa delle diverse ipotesi che, nel tempo, la storiografia artistica ha formulato a proposito del soggetto rappresentato. In realtà, si tratta di un gruppo plastico nel quale si distingue, ancora una volta, una figura dominante e imponente, un uomo, che, per le caratteristiche dell'abito, la presenza di una lunga spada, il cui fodero pende lateralmente dal cinturone stretto in vita in maniera ben



**Fig. 14.** Supporti attualmente sotto il monumento funebre dell'infante Dinis (VII e VIII).  
Odivelas, Chiesa di S. Dinis, cappella dell'Epistola (foto autore)

visibile, e i calzari che indossa, è identificabile con un cavaliere; e una figura dominata, di minori dimensioni, sottomessa, vinta, ritratta nell'atto di ricevere il colpo mortale da colui che le sta fisicamente addosso.

La scena in sé è alquanto violenta non solo per i gesti riprodotti, dal momento che immortalata il cavaliere che conficca la lunga lama della spada – a giudicare dal fodero – nel fianco della figura cui sta sopra, bloccandola con il proprio corpo e trattenendola per i capelli, ma anche per l'espressione contratta e sofferente del volto del personaggio che viene trafitto, che mostra la bocca aperta nell'atto di esalare l'ultimo respiro, incapace di opporre resistenza e apparentemente disarmato. Questo indossa una tunica leggera, ripresa sulla spalla da una sorta di fermaglio, e lunga fino al ginocchio, lasciando scoperte le gambe e i piedi scalzi.

In questa figura, a prima vista vittima del cavaliere, sono stati riconosciuti i tratti gentili del viso di una nobile donzella, incorniciato da lunghi e sciolti capelli ondulati, trattenuti da una vezzosa fascia dai nastri svolazzanti che forma un nodo sulla nuca. La bella viene sorpresa dal suo aguzzino nel sonno – e perciò indossa soltanto una camicia da notte che le lascia vezzosamente scoperte le gambe... – che, dopo averle usato violenza, la uccide. Tale interpretazione del soggetto che, nella sua prima formulazione, risale alla fine del XIX secolo<sup>74</sup>, si è tramandata nel tempo, non essendo mai stata seriamente messa in discussione dagli storici dell'arte, senza peraltro interrogarsi né su quale fosse il rapporto con il giacente riprodotto sul coperchio della tomba – chiunque egli fosse –, né sul significato di tale gruppo al posto di un supporto che, per definizione, ha la funzione di sostenere, materialmente e allegoricamente, il sarcofago del defunto commemorato<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> FIGUEIREDO, António Cardoso Borges de, «Monumento d'uma filha de D. Dinis», *Revista de Arqueologia*, 2, 1888, pp. 17-19; e ID., *O Mosteiro de Odivelas. Casos de reis e memórias de freiras*, Livraria Ferreira, Lisboa, 1889, pp. 203-206.

<sup>75</sup> Ancora oggi c'è chi difende strenuamente questa lettura, affermando che la tomba conservi le spoglie di una figlia illegittima del re Dinis, Maria Afonso, rinchiusa in monastero e lì, all'interno della clausura, vittima di stupro da parte di un temerario cavaliere, avventuratosi nel recinto monastico. Dalla violenza dovette derivare una (scandalosa) gravidanza, a causa del rinvenimento dei poveri resti di un bambino all'interno dell'arca...

A seguito di un'approfondita disamina del contesto storico, religioso e spirituale di riferimento, dopo aver svolto ricerche iconografiche e soprattutto dopo un'attenta e prolungata osservazione del manufatto, ho potuto concludere che nella figura trafitta dal cavaliere debba essere riconosciuto l'infedele, il saraceno, l'Altro per antonomasia. Infatti, l'iconografia del personaggio coincide nei minimi dettagli con l'immaginario trasmesso da codici miniati e sculture coeve relative al soggetto: basti pensare alla presenza della tipica fascia o *tortil*, attributo identificativo del saraceno, così come la tunica corta e leggera tipica del suo abbigliamento, per non parlare dei tratti fisionomici del soggetto, dagli zigomi alti e pronunciati, e del fatto che si presenti scalzo, come si diceva che gli infedeli talvolta combattessero<sup>76</sup>. Peraltro, si tratta di tutta una serie di elementi figurativi che ritroviamo negli atlanti dell'arca di Ruggero che presentano identiche caratteristiche.

In base a tale proposta identificativa, il gruppo ritrae una scena di lotta "corpo a corpo" tra un cavaliere e un saraceno, evocativa della lotta tra i difensori della Cristianità contro i nemici della Fede, in due parole, del Bene contro il Male. Il personaggio, vinto e sconfitto, rappresenta colui che il re Dinis si era impegnato a combattere in quegli stessi anni durante i quali commissionava la realizzazione del suo monumento funebre, tra il 1319 e il 1321, mediante il progetto di crociata contro musulmani, pirati e saraceni d'Oltremare che infestavano il mar Mediterraneo<sup>77</sup> e contro le popolazioni dell'Al-Andalus che minacciavano le frontiere del regno, ma anche attraverso la creazione dell'Ordine di Cristo, la nuova *militia Christi*, che aveva ereditato la missione dell'Ordine del Tempio in Portogallo,

---

<sup>76</sup> STRICKLAND, *Saracens, Demons & Jews*, pp. 157-192.

<sup>77</sup> Risale al 23 maggio 1320 la lettera apostolica di Giovanni XXII indirizzata al re Dinis con la quale, su sua richiesta, gli concede la decima delle rendite ecclesiastiche del regno da impiegare nell'armamento di galere per difendere il territorio e il popolo lusitano dalle incursioni dei nemici della fede, provenienti dall'Oltremare e dal regno di Granada; per la trascrizione della lettera apostolica, si veda: *Monumenta Henricina*, Coimbra 1960, I, doc. 70, pp. 133-135.



ufficialmente istituito da papa Giovanni XXII nel 1319 al termine di lunghe e complesse negoziazioni del sovrano con la Sede Apostolica, avviate nel regno nel 1307, anni prima della soppressione dell'ordine (1312)<sup>78</sup>. Nel supporto, l'azione oggettivamente violenta del cavaliere non solo è giustificata, ma esaltata considerando il naturalismo e l'espressionismo della composizione. Peraltro, se pensiamo che ci troviamo all'interno di una chiesa monastica cisterciense e che, in realtà, tutto il programma iconografico della tomba è imbevuto della spiritualità cistercense-bernardina, tanto da poter interpretare il monumento come una sorta di "sermone figurato" ispirato all'opera teologica di Bernardo di Chiaravalle, tale soggetto trova un'ulteriore ragione d'essere<sup>79</sup>.

Pertanto, nel sarcofago del re Dinis, l'Altro compare in due diverse accezioni per certi versi antitetiche: entrambe sono inserite in funzione della celebrazione della memoria e dell'esaltazione della gloria del sovrano. Tuttavia, mentre la prima, con il cammelliere che conduce l'animale che, docilmente, si lascia domare e guidare, è un'immagine neutrale, pacifica, nella sua originalità, esotica, testimonianza di una conoscenza del soggetto filtrata dai testi (cronache, trattati con intenti moralistici, diari di viaggio

---

<sup>78</sup> Sul processo di estinzione dell'Ordine del Tempio nel regno del Portogallo e la nascita dell'Ordine di Cristo, si veda: AYALA MARTINEZ, Carlos de, «Las ordenes militares y los procesos de afirmación monárquica en Castilla y Portugal (1250-1350)», *Revista da Faculdade de Letras. História*, série II, vol. 15, n. 2, 1998, pp. 1299-1301; VALENTE, José, «The New Frontier. The Role of Knights Templar in the Establishment of Portugal as an Independent Kingdom», *Mediterranean Studies*, 7, 1998, pp. 49-65; GOMES, Saul, «A Extinção da Ordem do Templo em Portugal», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 11, 2011, pp. 75-116; FARELO, Mário, «Pro defensione iuris regis. Les relations entre la Couronne portugaise et le pape Clément V à la lumière du procès des Templiers», in José ALBUQUERQUE CARREIRAS (ed.), *A Extinção da Ordem do Templo*, Instituto Politécnico de Tomar, Tomar, 2012, pp. 63-109; ROSSI VAIRO, Giulia, «The dissolution of the Temple Order and the creation of the Order of Christ in Portugal», *Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica Yearbook for the Study of the Military Orders*, XXI (2016), Wydawnictwo Naukowe, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Torun, pp. 43-60; e EAD., «A extinção da Ordem do Templo e a criação da Ordem de Cristo à luz das fontes arquivísticas», *Cadernos de Estudos Leirienses*, 14, 2017, pp. 35-55 (in corso di stampa).

<sup>79</sup> ROSSI VAIRO, «Un caso emblematico (e dimenticato) della scultura funeraria trecentesca europea: il monumento funebre del re Dinis di Portogallo (1279-1325)», cit., pp. 184-186.

e resoconti di pellegrinaggi), ma anche mappe geografiche, e mediante il contatto diretto, grazie ai rapporti, prima commerciali poi culturali, esistito tra le due popolazioni – quella europea e quella africana –, la seconda è un’immagine violenta, ma solo a prima vista negativa. Infatti, in verità, la sua finalità è mostrare la lotta tra il Bene e il Male e la vittoria del Cristiano sull’Infedele: il suo obiettivo è testimoniare, a futura memoria, l’impegno che Dinis aveva assunto durante il suo governo in prima persona e attraverso la vocazione e l’azione dell’Ordine di Cristo, sostegno e “braccio armato” della Corona.

In tale prospettiva, i due gruppi scultorei della tomba del re sintetizzano in modo eloquente le differenti relazioni che, nel corso dei secoli, il regno del Portogallo ed in particolare il Portogallo dionisino sempre intrattenne con taluni popoli: una relazione di prossimità e vicinanza tra due mondi solo in apparenza distanti, una relazione di apertura, accoglienza, dialogo e, talvolta, curiosità, ma, allo stesso tempo e ogni qual volta l’occasione lo richiedesse, di negazione e conflitto<sup>80</sup>.

#### ***IV. Conclusioni***

Nel corso di questo testo è stata valutata la comparsa del motivo iconografico dell’Altro, inteso come esponente di un gruppo etnico, religioso e culturale diverso e, allo stesso tempo, prossimo, in un ambito assai specifico, quello della scultura funeraria, esaminando il caso concreto di due sepolcri reali.

In generale, dallo studio è emersa la scarsissima ricorrenza di questo tema nei programmi iconografici sottesi alla decorazione di monumenti funebri tra XIII e XIV secolo, arco cronologico preso in considerazione, perché, evidentemente, non giustificato e non funzionale allo scopo commemorativo e celebrativo della personalità del defunto.

<sup>80</sup> Alla luce di tale proposta, ampiamente argomentata anche in altre sedi e supportata anche dai recenti esami diagnostici, forse dovrebbe essere considerata la possibilità di una restituzione e ricollocazione dei due supporti che attualmente sorreggono l’arca dell’infante Dinis al di sotto del monumento funebre del re Dinis.

Allo stesso tempo, è stato possibile verificare l'occorrenza di tale motivo, seppure limitata, in contesti geopolitici specifici, rientranti culturalmente nell'orbita mediterranea, dove si assiste alla convivenza, regolata, ma sostanzialmente pacifica, tra minoranze e comunità differenti. Ancor più interessante è il constatare l'impiego di tale inserto iconico nelle basi di sarcofagi, quasi a voler imitare le figure di talamoni che talvolta ritroviamo nelle facciate e nei portali di chiese e cattedrali romaniche, ritratti in posizione sottomessa e nell'atto di sostenere il peso delle strutture che li sovrastano.

L'arca di Ruggero II di Sicilia così come il mausoleo di Dinis di Portogallo si rivelano particolarmente originali proprio a livello dei loro sostegni, costituiti, in realtà, da gruppi plastici utilizzati come basi. In essi compare l'immagine dell'Altro, riprodotto in varie modalità e accezioni e addirittura con fisionomie differenti, essendo il risultato di una precisa richiesta del committente, chiunque sia stato, dovendo tale diversità di rappresentazione corrispondere a più livelli di significato. Tuttavia, in entrambi i casi, queste sculture ben riflettono il contesto storico, sociale, spirituale e culturale all'interno del quale maturò la committenza e la successiva realizzazione dei sarcofagi, e contribuiscono a mettere in luce, in maniera più o meno diretta, aspetti precipi delle illustri personalità per le quali tali opere furono scolpite.

Nelle due tombe i supporti, che, si ricorda, avevano la funzione di sostenere, materialmente e allegoricamente il monumento funebre celebrativo della figura e del potere del monarca *ad futuram memoriam*, sono investiti di una speciale carica simbolica, esaltata dal naturalismo delle composizioni.

Nel caso della cassa porfirea di Palermo, i sostegni, che assumono le forme di uomini inginocchiati dai diversi tratti fisiognomici, che ostentano in volto espressioni che vanno dalla fatica alla serena accettazione del proprio compito, alludono ai differenti "pilastri", le diverse basi culturali su cui poggiava un intero regno. Così l'Arabo, l'Africano, il Greco (ovvero l'"europeo d'Oriente") e il Latino (ovvero l'"europeo d'Occidente"), in una parola, l'Altro, diventano ciascuno parte essenziale di uno Stato e di

una società multiculturale che del dialogo e della convivenza tra minoranze aveva fatto la sua forza e la sua identità rispetto ai restanti regni della Cristianità occidentale. Allo stesso tempo, nella loro evidenza plastica essi riflettono le aspirazioni universalistiche della dinastia inaugurata da Ruggero II, che avviò un nuovo corso politico e culturale sull'isola, portato avanti e consolidatosi grazie al governo dei suoi successori, primo tra tutti, Guglielmo II e, in seguito, opportunisticamente ripreso e rilanciato dal nipote, l'imperatore Federico II.

Nei supporti del monumento di D. Dinis, versione ridimensionata e compatta delle cariatidi dei monumenti napoletani angioini, ma non per questo meno originali, anzi, nella loro peculiarità ed erudizione, forse unici nel panorama scultoreo europeo della prima metà del Trecento, non sono più le aspirazioni universalistiche e le ambizioni del sovrano ad essere celebrate, bensì le virtù del re lusitano, principe cristiano, giusto, saggio, prudente, protettore dei suoi sudditi e strenuo difensore della Fede ortodossa, disponibile all'accoglienza e al dialogo con l'Altro, ma pronto anche a sguainare la spada contro tutti coloro che ad essa si oppongono.

In conclusione, al di là del dato meramente iconografico, attraverso i monumenti funebri di Ruggero II e di D. Dinis, l'Altro, da sempre relegato all'esterno del tempio – *extra ecclesiam* –, perché considerato, nella migliore delle ipotesi, estraneo al progetto divino, varca la soglia, entra nello spazio sacro, seppure in una posizione oggettivamente subalterna, in funzione della celebrazione della memoria di un individuo altro da sé. Tale passaggio affatto scontato e, per la verità, assai raro, sulla cui valenza simbolica, antropologica e culturale ci si è fino ad oggi troppo poco soffermati, da una parte implica il pubblico riconoscimento della sua esistenza, oltre che della sua alterità, dall'altra, allo stesso tempo, ammette la possibilità di contemplarne la sua (presente o futura) inclusione<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Si veda il contributo di Pierluigi Lia nel presente volume.

## **Modelos de piedade ou agentes de poder: dicotomias sobre a mulher medieval construídas através do olhar do “Outro”**

JOANA RAMÔA MELO

«In the past, the world was viewed through a single lens, a lens that was male. Now, we humans have begun to take into account that we have two eyes – one male, the other female.»<sup>1</sup>

Num quadro de «reflexões acerca da sociedade medieval europeia», orientadas pelo olhar que uns lançam sobre “outros” – frequentemente os que pretendem dominar sobre os que são, ou se deseja ver, submetidos –, o enfoque sobre as mulheres, para além de pertinente ou até incontornável, oferece riqueza ao discurso global, ao mesmo tempo que se enriquece a si mesmo num processo de auto-análise. Nas fontes que nos transmitem a realidade feminina, os olhares masculinos, que tendem a dominar, convertem as mulheres – é certo – frequentemente no “outro”, aquele que é estranho à condição do que as descreve ou refere, muitas vezes aquele cuja alteridade importa mesmo sublinhar. O problema é, contudo, mais complexo ainda.

---

<sup>1</sup> BROUDE, Norma, GARRARD, Mary D., “Feminist Art History and the Academy: Where are we now?”, *Women’s studies quarterly*, 15:1/2, 1987, p. 219 – Queremos precisar que o uso do termo “mulheres” conhece limites precisos e não pretende ser conivente com uma generalização que apague artificialmente culturas, religiões e geografias. Seguindo esta tomada de consciência, tão própria da historiografia pós-moderna, assumimos que estaremos sempre a falar de uma minoria social (mulheres que pertencem às elites) e de um contexto específico que é o Ocidente cristão (mesmo que, em muitos aspectos, no que concerne à construção ideológica feita em torno das mulheres, assim como ao impacto da mesma sobre a sua vida, o “cross culturalism” entre cristãos, judeus e muçulmanos seja hoje evidente).

Se as visadas são, elas próprias, múltiplas e diversas, suscitando, entre os que escrevem, categorizações que oscilam entre uma apreciação positiva e outras negativas da sua condição “outra”<sup>2</sup>, também os olhares oriundos do seio da própria comunidade feminina não são inexistentes nem necessariamente convergem numa forma única (e autónoma das masculinas) de se entenderem a si mesmas e às “outras”<sup>3</sup>.

O primeiro problema que se coloca é, evidentemente, o de saber até que ponto aquele discurso aparentemente dominante sobre as mulheres – e que durante anos foi servindo de base a uma construção historiográfica orientada para os homens e muito pouco crente na capacidade feminina para agir – traduz reais antagonismos constrangedores; quanto desses modelos idealizados se concretiza efectivamente na vida dessas mulheres e que mensagens alternativas constroem sobre si mesmas (e por que vias conseguem fazê-lo). Serão, afinal, a prática da piedade – a que as desejam ver votadas quase em exclusivo as fontes cronísticas e moralizantes – e o exercício do poder (na sua acepção mais imediata) – que preenche significativamente a vida de algumas delas – modelos de vida antagónicos? Serão essas as únicas alternativas a uma existência profícua e geradora de efeitos concretos na sociedade em que vivem? De que tipo de poder estamos, afinal, a falar? O que nos dizem outras fontes, nomeadamente as artísticas?

A análise que se segue cruza-se, portanto, com os domínios da História das Mulheres e dos Estudos de Género – dois enfoques articulados mas

---

<sup>2</sup> Esta tendencial polarização patente nas fontes tem tido reflexo no conhecimento construído acerca dessas mulheres, sendo frequente o recurso à dupla simbólica de Eva e Maria para ilustrar o que seria um modo bastante fechado de catalogar as possibilidades da existência feminina. A realidade é, contudo, bem mais complexa, como adiante discutiremos.

<sup>3</sup> Isto mesmo se comprova através de outro estudo publicado neste mesmo volume, da autoria de Rafael Mérida Jiménez. Para uma reunião de textos escritos por mulheres medievais, veja-se, por exemplo: RÉGNIER-BOHLER, Danielle (dir.), *Voix des femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2006.

frequentemente entendidos hoje como distintos<sup>4</sup> – e assume a natureza de um ponto de situação relativamente ao lugar que esta problemática tem tido na produção historiográfica portuguesa e ao papel que a História da Arte pode e deve ter na procura e no trilhar de novas vias de indagação, logo, na construção de um “outro olhar”<sup>5</sup>. Com efeito, numa altura em que a interrogação acerca da pertinência dos estudos especificamente consagrados às mulheres encontra já a sua validade em contextos de sólida tradição do feminismo intelectual ou académico como o anglo-saxónico (mesmo que concordemos com uma resposta afirmativa), em Portugal existe um longo

---

<sup>4</sup> Elizabeth Clark, como outros autores, chama a atenção para o que considera tratar-se de uma clara e necessária distinção entre os “estudos sobre mulheres” e os “estudos de género”, já que, metodologicamente, se revelam significativamente diversos: os primeiros ligados à observação de mulheres concretas, reais e particulares; os últimos olhando o conjunto, mais ou menos indistinto, das mulheres como um todo, a mulher como imagem e símbolo de determinados valores (CLARK, Elizabeth A., «Women, Gender, and the Study of Christian History», *Church History*, 70:3, 2001, pp. 395-426). Num panorama ainda feito de muitos silêncios, como o português, ambas as perspectivas poderão (e deverão conjuntamente) resultar em investigações produtivas para o avanço do conhecimento acerca da presença de mulheres em contextos históricos que foram delas praticamente esvaziados, como é o caso da sociedade medievla no seu conjunto. Na introdução à problematização do conceito de género enquanto ferramenta do discurso histórico, revela-se incontornável o artigo, já clássico, de Joan Scott: SCOTT, Joan, «Gender, a Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91, 1986, pp. 1053-1075. Se o uso desta terminologia – em detrimento da referência a mulheres – teve como premissa a tomada de consciência da construção cultural dos papéis atribuídos a cada um dos sexos e pode ainda ser vista como aparentemente mais neutra ideologicamente e mais inclusiva, temem as investigadoras convictamente feministas que esta substituição, cada vez mais sistemática, implique uma nova secundarização das mulheres como objecto específico de análise.

<sup>5</sup> Caberá, neste momento, esclarecer que a reflexão que aqui propomos fazer se articula com o nosso projecto de Pós-Doutoramento, ainda em fase de arranque, do que decorre necessariamente o carácter essencialmente indagador e sistematizador do nosso discurso. O referido projecto, intitulado «Um discurso (no) feminino: a imagem como instrumento de poder e o poder comunicativo das imagens na Idade Média em Portugal (sécs. XII-XIV)» e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/108670/2015), tem por objecto de estudo a relação das mulheres medievais portuguesas com as artes durante a Iª Dinastia, propondo interrogar de modo sistemático as formas e mecanismos através dos quais os objectos artísticos podem funcionar como instrumentos para a comunicação e para o exercício de autoridade por parte de algumas figuras femininas e em determinadas circunstâncias, mas também como eles contribuem para construir realidade.

caminho não percorrido que nos obriga a revisitar “velhos” (para nós, novos) problemas e ainda a reivindicar o interesse (e a não marginalidade) de uma abordagem feminina (e, por que não, feminista, mesmo que não necessariamente activista, cisão que nos anos 90 se operou e que ainda em muitos académicos se mantém)<sup>6</sup>.

Um breve estado da arte impõe-se, por isso, como primeiro passo de um raciocínio que procurará conduzir, não ainda a uma resposta fechada e definitiva para todas as questões atrás levantadas, mas à identificação de uma metodologia possível para a sua abordagem – a do estudo das mulheres na sua relação (recíproca) com a produção artística –, assinalando ainda alguns dados e elementos que auguram as suas potencialidades no contexto português. No fundo, procuramos a partir daqui reflectir e trabalhar sobre uma das formas possíveis de ultrapassarmos definitivamente o filtro do “outro” no olhar que, em Portugal, ainda hoje continuamos a lançar sobre as mulheres medievais – e só sobre algumas de entre elas.

Debruçando-nos sobre a produção historiográfica portuguesa, podemos dizer que o percurso se inicia verdadeiramente nos meados da década de 80, momento a partir do qual o trabalho mais ou menos incisivo de diversos investigadores foi, pouco a pouco, convertendo as mulheres em agentes possíveis de uma História medieval portuguesa. Deste modo, é forçoso que comecemos esta reflexão por reconhecer que o estudo que hoje nos propomos realizar e a possibilidade até de equacionar certos problemas são o resultado de um percurso já iniciado – e a ser realizado – que, para o que se refere à medievalidade, tem, em grande medida, a sua raiz nas actas do colóquio sobre *A Mulher na Sociedade Portuguesa* (1986). Nestas, os artigos de José Mattoso, Isaías Pereira, Amélia Aguiar Andrade, Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, entre outros, abriram horizontes de análise no que respeita ao enquadramento ideológico da existência feminina na Idade Média em Portugal, lançando uma promessa que progressivamente – e com ritmos desiguais em função das áreas de abordagem – tem vindo

---

<sup>6</sup> A este propósito veja-se a reflexão feita por: VICENTE, Filipa Lowndes, «História da Arte e Feminismo: uma reflexão sobre o caso português», *Revista de História da Arte*, 10, 2012, pp. 211-225.



a concretizar-se<sup>7</sup>. Em 2011, o capítulo redigido por Ana Maria Rodrigues e Manuela Santos Silva na obra *The Historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010* registava cuidadosamente os vários estudos realizados nessa sequência (e alguns até anteriores), organizando-os por linhas historiográficas e por temas<sup>8</sup> – o que torna evidente as desigualdades ainda existentes. No domínio da historiografia da arte medieval portuguesa, poder-se-á mesmo dizer que o tão evocado “silêncio feminino” para a Idade Média continua a registar-se. Isto não só porque – segundo é nossa convicção – diversos casos de participação de mulheres no panorama artístico estão por explorar (ou muito vagamente enunciados), como também porque as já conhecidas e trabalhadas ligações de mulheres medievais ao mundo das artes tendem a ficar fechadas sobre si mesmas, votadas à condição de casos excepcionais e de análises biográficas, sem, por isso, promoverem uma efectiva (e necessária) alteração do discurso global e, sobretudo, dos raciocínios apriorísticos com que se parte para o estudo das peças e das dinâmicas que as envolvem<sup>9</sup>. Folheando as biografias das rainhas medievais

---

<sup>7</sup> *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*, Actas de Colóquio, Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1986.

<sup>8</sup> SILVA, Manuela Santos, RODRIGUES, Ana Maria S. A., «Women’s and Gender History», em José MATTOSO (dir.), *The Historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010*, IEM, Lisboa, 2011, pp. 483-497.

<sup>9</sup> Já em 1976, num artigo que podemos considerar fundacional, a historiadora Joan Kelly chamava a atenção para a verdadeira revolução conceptual na historiografia que os estudos sobre as mulheres começavam a implicar, através da problematização de três das preocupações básicas daquela disciplina: as periodizações; as categorias de análise social e as teorias de mudança social (KELLY, Joan, «The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications for Women’s History», *Signs*, vol.1, n.4, 1976, pp. 809-823). A dificuldade, ainda sentida, de alteração dos métodos e discursos globais por via dos resultados obtidos na investigação centrada nas mulheres decorre mais – é preciso que se note – de uma não assimilação dos mesmos em estudos com outras vocações e enfoques, do que da vontade de introversão por parte daqueles que trabalham tais temáticas. Em Portugal, como fora, começa a ser demasiado evidente o potencial dessas análises atentas à presença das mulheres no panorama artístico (ou mesmo, numa perspectiva mais ampla, cultural) medievo, como bem o demonstram estudos como: CEPEDA, Isabel Vilares, «Os Livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11 352 da Biblioteca Nacional», *Revista da Biblioteca Nacional* (Lisboa), série 2, vol. 2, n. 2, Julho-Dezembro 1987, pp. 51-81; COELHO, Maria Helena de Cruz, VENTURA, Leontina, «Os Bens de Vataça. Visibilidade de uma Existência», *Revista de História das Ideias*, 9, 1987, pp. 33-77;

portuguesas, publicadas no contexto de uma série inovadora entre nós nas suas premissas e dirigida (uma vez mais) pelas duas citadas professoras e investigadoras<sup>10</sup>, apercebemo-nos rapidamente da fragilidade (ou mesmo da total ausência) do discurso acerca do papel cultural dessas mulheres, nomeadamente no que se refere ao domínio das artes (com raras excepções). A questão da “comemoração”<sup>11</sup>, por exemplo, ou seja, dos mecanismos que usam elas próprias ou alguém em seu nome para construir (manipulando) a sua memória, estruturada em torno do corpo morto e da alma imortal que dele se liberta, é um assunto tão fundamental quanto secundarizado no seu potencial impacto em termos materiais e artísticos.

Trata-se, contudo, de um domínio fundamental da história de vida do Homem medievo, por, entre outras coisas, lhe assegurar a imortalidade e oferecer a oportunidade para controlar a imagem que quer deixar de si próprio, pelo que não nos espantará a afirmação – comprovada – de que muitas mulheres têm nessa soma de decisões e actos que compõe o seu

---

COLEMAN, Joyce, «Philippa of Lancaster, queen of Portugal – and patron of the Gower translations?», em Maria BULLÓN-FERNÁNDEZ (ed.), *England and Iberia in the Middle Ages, 12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Century. Cultural, literary and political exchanges*, Palgrave MacMillan, New York, 2007, pp. 135-165; FERNANDES, Hermenegildo, AFONSO, Luís U., «Do luxo à economia do dom: em torno do tesouro da rainha D. Beatriz (1349-1358)», *Clio*, 16/17, 2008, pp. 363-394; RODRIGUES, Ana Maria S. A., «The Treasures and Foundations of Isabel, Beatriz, Elisenda, and Leonor: The Art Patronage of Four Iberian Queens in the Fourteenth Century», em Therese MARTIN (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Brill, Leiden/Boston, 2012, vol. 2, pp. 903-935; ROSSI VAIRO, Giulia, *Dinis del Portogallo e Isabel d'Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione della memoria nel contesto storico e artistico europeo*, Tese de Doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2014; SILVA, Manuela, «Práticas religiosas e hábitos culturais inovadores na corte dos reis de Portugal (1387-1415)», *Poder Espiritual/Poder Temporal. As relações Igreja-Estado no Tempo da Monarquia (1179-1909)*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 2009, pp. 193-212.

<sup>10</sup> RODRIGUES, Ana Maria S. A., SÁ, Isabel dos Guimarães, SILVA, Manuela Santos (coord.), *Rainhas de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2012- 2014, 18 vols.

<sup>11</sup> Adoptamos este termo a partir da palavra inglesa “commemoration”. Pensamos que o uso da palavra portuguesa “comemoração” pode bem adequar-se ao conceito que procuramos definir. Recorremos a este termo com o sentido de evocação solene, ritualizada e consagrada, verdadeiramente comemorativa dos falecidos entre os viventes e, simultaneamente, propiciatória de um destino salvífico para a alma.

processo comemorativo, um campo de actuação particularmente personalizado. Por essa razão, este é também um dos domínios privilegiados para as reencontrarmos na sua autêntica – tanto quanto nos é hoje possível alcançá-la – personalidade e no seu pensamento, ao mesmo tempo que descobrimos as marcas da sua autoridade, logo da verdadeira margem de acção que lhes é, afinal, deixada<sup>12</sup>.

Na aproximação à hora da morte, e em parte através das disposições testamentárias e da administração dos bens de que dispõe, a mulher nobre tardo-medieval portuguesa confirma determinadas estratégias usadas ao longo da vida para exercer um poder efectivo (e que lhe é, afinal, numa série de circunstâncias, devido e reconhecido) e para ostentar um lugar destacado na sociedade. São essas estratégias (de entre as mais eficazes para o duplo efeito que acabámos de delinear): a ligação a certas instituições religiosas; o preservar de uma ligação à sua ascendência, portanto à família real ou nobre de origem; o exercício da caridade no conjunto social e da prodigalidade entre os “seus” (família nuclear e alargada). São estes os gestos e decisões em que, de forma mais nítida, se cruzam, por um lado, a possibilidade de afirmarem ainda em vida um papel activo e uma autoridade pessoal, por outro, a certeza, para estas mulheres, de estarem a promover a perpetuação de uma memória individual, depois da morte. Neste contexto, a instrumentalização de certos objectos – que se possui

---

<sup>12</sup> Ao analisarmos as mulheres sob esta perspectiva, não só nos deparamos com um conjunto de personagens (algumas, surpreendentemente) activas nos seus projectos comemorativos (e, nalguns casos, nos de outros), encomendando e até controlando certamente a feitura dos respetivos *moimentos*, como inclusivamente descobrimos um papel pioneiro a ser desempenhado por algumas figuras femininas neste campo artístico. Por exemplo, na sua obra dedicada às rainhas da França capetíngia, Kathleen Nolan propõe um interessante protagonismo feminino no domínio da produção de figuras jacentes, já que, segundo a autora, a primeira efígie sepulcral produzida para um monarca francês contemporâneo pertence a Adelaíde de Maurienne (segunda esposa e primeira consorte de Louis VI), falecida em 1154, e é por iniciativa de outra rainha, neste caso Adèle de Champagne, viúva de Louis VII, que na década de 80 da mesma centúria o fenómeno do jacente régio se consolida, correspondendo mesmo à primeira efígie esculpida para um rei na sequência imediata da sua morte: NOLAN, Kathleen, *Queens in Stone and Silver. The creation of a visual imagery of queenship in Capetian France*, Palgrave MacMillan, New York, 2009, pp. 58-59.

ou que se cria para o efeito pretendido<sup>13</sup> – constitui um dos mecanismos centrais, simultaneamente, do processo de espiritualização da matéria que está na base de todo o ritual de preparação da morte<sup>14</sup>, e do uso e controlo da memória como fonte de poder.

Evidentemente – poder-se-á afirmar –, estes são mecanismos comuns ao universo masculino, mas talvez se encontrem potenciados entre as mulheres (como diversos estudos vêm sugerindo<sup>15</sup>), seja por

<sup>13</sup> Veja-se, a título de exemplo, a passagem do testamento de 1357 da rainha D. Beatriz, consorte de D. Afonso IV, na qual expressa a vontade de que o seu *moimento* seja coberto por uma colcha e um pano que mandou fazer especificamente para aquele efeito: «E mando que se ponha sobre o meu moimento depouys que eu en el for enterrada a mha colcha assynaada de castellos e de leoes e o pano que eu mandey fazer pera sobre o meu moimento» (LOURENÇO, Vanda Lisa, «O testamento da rainha D. Beatriz», *Promontoria*, 3, 2005, p. 101; SOUSA, António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Atlântida Editora, Coimbra, 1947, t. 1, livro II, p. 345). Os dois têxteis são identificados pela decoração heráldica que os define, convertendo-os em veículos de construção de uma mensagem familiar e política, que, em determinados momentos, acrescentariam uma nova camada de significados ao programa iconográfico talhado na pedra.

<sup>14</sup> ROSA, Maria de Lurdes, «A morte e o Além», em José MATTOSO (dir.), *História da Vida Privada em Portugal*, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2010, vol. I, pp. 402-417.

<sup>15</sup> Na sua reflexão acerca da aplicação do género como perspectiva analítica nos estudos medievais e, particularmente, no estudo da arte produzida no período designado Idade Média, Brigitte Kurmann-Schwarz enfatiza justamente a riqueza do material disponível no que toca ao envolvimento das mulheres em processos de encomenda de sepulcros e de memorialização, considerando este um domínio de acção «heavily shaped by gender». Chama, por isso, a atenção: «Fasting, the giving of alms, prayer and the donation of masses for the deceased were already mentioned by the chronicler Thietmar von Merseburg (975-1018) as being among a woman's duties» (KURMANN-SCHWARZ, Brigitte, «Gender and Medieval Art», em Conrad RUDOLPH (ed.), *A companion to medieval art: romanesque and gothic in northern Europe*, Oxford, 2006, p. 133). Algumas situações interessantes da influência de mulheres (e respectivos backgrounds) em práticas comemorativas incluem: Leonor de Aquitânia e a suposta responsabilidade pela encomenda das primeiras efígies de monarcas ingleses, em Fontevraud, incluindo a sua própria (ERLANDE-BRANDENBOURG, Alain, «Le cimetière des rois à Fontevault», em *Congrès Archéologique de France, Anjou* 122, 1964, pp. 481-492; ID., «Les gisants de Fontevault», em Roger GRÉGOIRE (dir.), *La Figuration des morts dans la chrétienté médiévale jusqu'à la fin du premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle*, Centre culturel de l'Ouest, Fontevraud, 1989, pp. 3-15; CAVINESS, Madeline, «Anchoress, Abbess, and Queen: Donors and Patrons, or Intercessors and Matrons?», em June Hall McCASH (ed.), *The Cultural Patronage of Medieval Women*, The University of Georgia Press, Athens-London, 1996, p. 130; PARSONS, John Carmi, «Never was a body buried in England with such solemnity and honour: The Burials and Posthumous Commemorations of English Queens to 1500»,

obrigação moral<sup>16</sup>, seja como parte da dimensão performativa e material que as práticas devocionais que lhes estão associadas parecem ter bem

---

em Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, The Boydell Press, Woodbridge, 1997, p. 326; NOLAN, Kathleen, «The queen’s choice: Eleanor of Aquitaine and the tombs at Fontevraud», em Bonnie WHEELER e John Carmi PARSONS (ed.), *Eleanor of Aquitaine, Lord and Lady*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p. 377); o envolvimento directo de Maria de Borgonha na produção dos túmulos da mãe, Isabel de Bourbon, e do tio, Jacques de Bourbon (HAVICE, Christine, «Approaching medieval women through medieval art», em Linda E. MITCHELL (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Garland, New York, 1999, p. 365) ou ainda – numa óptica que junta o potencial dos cruzamentos culturais que a política de enlances matrimoniais entre reinos gerava – a emergência de Westminster enquanto lugar de sepultamento dos Plantagenetas como possível resultado de uma influência de Las Huelgas de Burgos, onde Leonor de Castela (filha de Fernando III) casou com Eduardo I (HALLAM, Elizabeth, «Eleanor Crosses and Royal Burial Customs», em David PARSONS (ed.), *Eleanor of Castile 1290-1299*, Watkins/University of Leicester, Stamford, 1991, pp. 14-15).

<sup>16</sup> Esta presença destacada do elemento feminino na morte dos seus parentes tornou-se um lugar-comum nos discursos da História Social sobre as mulheres na Idade Média, sobretudo a partir de uma proposta feita neste sentido pelo reconhecido historiador Georges Duby, que, partindo do conhecido Manual de Dhuoda, viu nesta uma área natural de intervenção feminina (DUBY, Georges, *Mêe Moyen Âge. De l’amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 1988; Id., *Dammes du XII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris, 1995-96). A relação particular com o corpo e a materialidade que ao longo de toda a Idade Média é imputada à mulher (nalguns casos servindo os interesses de um procurado rebaixamento da condição feminina), mesmo ao nível das práticas da espiritualidade (segundo autores como Caroline Walker Bynum), passaria, nesta perspectiva, pela indiscutível preponderância que assume simultaneamente na concepção do corpo humano – sendo o parto um acontecimento de convivialidade feminina por excelência – e no seu acompanhamento depois que a alma o abandona, portanto, nos dois momentos de confinamento da existência corpórea da pessoa humana, como que cabendo-lhe de algum modo o encerrar de um ciclo que no seu ventre se enceta. Se a constatação da presença feminina nalguns destes momentos torna indesmentível a relação particular e específica que a mulher mantém com o corpo humano – necessariamente diversa da do homem – e confere pertinência, portanto, a qualquer reflexão sobre a mesma e sobre os efeitos dela na prática quotidiana feminina, haverá uma outra dimensão – a teórica e moral – aqui a considerar. Assim sendo, mesmo que tentamos a aceitar com alguma facilidade esta relação da mulher com os corpos de outros, por se integrar numa lógica de cuidado para com os doentes e as crianças, de que continua efectivamente a figurar como principal responsável nalguns textos moralizantes da plena medievalidade, não podemos deixar de reconhecer, dada a ausência de provas concretas, o quanto é questionável se, de facto, as mulheres eram as principais protagonistas no tratamento físico dos cadáveres. É, pelo contrário, cada vez mais irrefutável o papel particular que a mulher tende a assumir na preservação da memória dos antepassados ou de alguns dos seus familiares que a precedem na morte – o que se testemunha pelo facto de algumas personagens históricas concretas tomarem, como parte vital da sua iniciativa, a construção e eternização de uma determinada imagem e forma de celebração dos seus familiares e amados.

vincada<sup>17</sup>, seja pela participação menos directa que lhes é dada nos “grandes feitos” que ficam para a História – os políticos, os governativos, os militares, entenda-se –, consequentemente, pelo menor espaço que lhes fica para a imortalização. De facto, mesmo intervindo (sabemos hoje) no desenrolar de alguns acontecimentos decisivos, e não apenas na posição passiva de objectos de trocas matrimoniais, não é esse o seu lugar de registo natural. Por isso, o papel de colaboração com a política régia que algumas consortes exercem activamente fica frequentemente silenciado nas crónicas ou é superficialmente tratado, ao mesmo tempo que a intercessão das soberanas junto dos monarcas desavindos e de potenciais aliados dos seus maridos, mais importante do que aparenta, dificilmente tem lugar de registo fora de um contexto meramente protocolar e/ou quando o que está em causa é a edificação laudatória de personagens como D. Isabel de Aragão (a rainha *santa*, por excelência).

De facto, a persistência dos modelos ideológicos patenteia-se no tom com que o discurso cronístico tardo-medieval descreve certos acontecimentos que são marcados pela presença não negligenciável de uma qualquer personagem feminina e na forma como constrói um retrato duradouro, com intenções bem vincadas, dessas figuras e, por inerência,

---

<sup>17</sup> A obra e o trabalho de Jeffrey HAMBURGER – *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, University of California Press, Berkeley, 1997 – revolucionaram o entendimento da devoção feminina na sua relação (intensa) com a cultura material e visual (frequentemente presente, por exemplo, nas descrições de mulheres visionárias, cujo suporte físico parece evidente: figuras de Jesus, pequenos altares, berços, etc.). Aquele, como outros trabalhos do investigador, enfatiza uma adequação das imagens dotadas de uma materialidade muito concreta ao carácter dito somático da espiritualidade feminina – nessa que é uma perspectiva obviamente indissociável, por sua vez, do horizonte aberto por Caroline WALKER BYNUM, com *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1982, e não só. Hoje, os historiadores questionam-se acerca do quão especificamente femininas são as práticas de que trata Bynum e procuram matizar a visão dicotómica entre uma espiritualidade feminina e uma masculina, a primeira somática e extática, a segunda educada e intelectualizada. Ainda assim, a investigadora abriu caminho a um olhar indagador acerca do papel das mulheres na “modelação” da piedade, para além de ter demonstrado as vias pelas quais as mulheres religiosas conseguiram transformar as associações negativas da mulher à fisicalidade numa construção positiva que lhe assegurava uma relação – por via de uma identificação – privilegiada com Cristo.

também das masculinas que as acompanham. Por isso, de um modo geral e abreviando, conclui-se que são as rainhas que aparentemente se limitam a cumprir a sua função primeira de geradoras de uma numerosa prole e que revelam submeter-se à autoridade marital, aquelas que se oferecem aos cronistas como modelos de virtude, dignos de exaltação e cumpridoras da sua missão de serem as mais dignas entre as dignas. Pelo contrário, as mulheres que, pelo conjugar de diferentes circunstâncias, exercem em determinado momento um poder para o qual não estão, na óptica dos que escrevem, destinadas, figuram como contra-retratos da perfeição das primeiras e representantes máximas dos efeitos nefastos e perniciosos do modo feminino de governar<sup>18</sup>. De qualquer forma, tal como sublinha Ana Rodrigues Oliveira, parece-nos muito significativo que mesmo num contexto ideologicamente condicionado e tradicionalista, de origem e destino masculinos, como é o caso da cronística, algumas mulheres medievais vejam a sua presença activa alargada, à medida que caminhamos para o final do período<sup>19</sup> – e que, a bem dizer, as personagens descritas se aproximam cronologicamente daqueles que as evocam na sua historiografia<sup>20</sup>.

Para além da cronística – escrita num contexto inteiramente masculino e em que a normativa tem um peso evidente –, outras fontes escritas alimentaram durante anos a construção de uma determinada visão sobre a mulher no período medieval, fossem elas legislativas<sup>21</sup>, poéticas (como a poesia trovadoresca), genealógicas, hagiográficas ou pedagógicas/

---

<sup>18</sup> OLIVEIRA, Ana Maria Rodrigues, *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa. Séculos XII a XIV*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1997, vol. 1, pp. 61-63 e 92-96.

<sup>19</sup> *Ibidem*, vol. 2, pp. 395-396.

<sup>20</sup> É interessante notar que o acréscimo de protagonismo dado às mulheres na cronística portuguesa desenha um sentido precisamente contrário à dinâmica tradicional aceite de perda de poder na aproximação ao final da Idade Média, de resto uma dinâmica cuja linearidade está hoje em revisão.

<sup>21</sup> Veja-se, por exemplo, a perfeita marginalização a que a mulher é sujeita no *Fuero Real* de Alfonso X, cujo impacto e até aplicação na realidade portuguesa parece mais ou menos indiscutível (ANDRADE, Amélia, «A mulher na legislação afonsina: o fuero real», em *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, cit., 1986, pp. 245-257).

moralizantes<sup>22</sup>. Essas vias de indagação foram servindo de base a leituras múltiplas e ricas, mas claramente “monofocais”, isto é, diversas nos seus agentes de construção e pontos de partida, mas sistematicamente usadas a favor de uma comum forma de perspectivar. Suportado por tais escritos, o discurso historiográfico foi consolidando as conclusões esperadas de um tempo de obscurantismos como o medieval – de resto, um tempo continuamente avaliado em função do olhar de “outros”. Uma mulher ideal, sonhada, temida ou imaginada, foi ganhando realidade, compondo um atrofiante paradigma que nos ensinava, à partida, o que era nascer e viver com o sexo feminino naquela sociedade e a partir do qual se avaliavam as situações individuais, classificando-as de mais ou menos “desvirtuadas” ou “excepcionais”. Neste contexto, o conhecimento de personagens que

---

<sup>22</sup> Não significa isso, no entanto, que a informação – mais directa ou menos – que semelhantes fontes nos podem proporcionar não possa potenciar leituras diversas e ser até – se bem explorada – reveladora de um panorama muito mais complexo do que aquela ideia aparentemente dominante de subordinação/marginalização da mulher leva a traçar. Na sua análise do registo que é feito das mulheres nos livros de linhagens, Isabel Ferreira sublinha isso mesmo, por outras palavras: «Conseguimos, apesar de tudo, como afirmei, descobrir-lhes múltiplas facetas – há as temerárias e as prudentes, as conformistas e as incoformistas, as dissimuladas e as frontais, as radicais e as moderadas –, o que nos dá a noção de que, apesar da liberdade lhes ser cerceada ou de a lei, em certos aspectos, não lhes ser favorável, a mulher tem uma voz que se faz ouvir e uma vontade que, não raro, faz vingar» (FERREIRA, Isabel Maria Sabido, *No silêncio das palavras (Mulheres nos Livros de Linhagens)*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1995, pp. 145-147). Um outro exemplo é a revisão feita sobre o significado social do protagonismo dado à mulher na literatura associada ao fenómeno do amor cortês. Ensaíada por alguns historiadores masculinos do séc. XIX, como Gaston Paris, a teoria de que o amor cortês corresponderia a uma manifestação exaltante da mulher real e, portanto, denunciadora de um efectivo incremento do seu poder no conjunto social, foi sendo desmontada com base numa reavaliação dos conteúdos da literatura dali despoletada, nomeadamente do grau de violência e de ofensa contra as mulheres de muitos romances. Roberta Krueger, representante desta linha de pensamento, encara o paradoxo existente entre a protecção das mulheres contida no código cavaleiresco e a efectiva vitimização das mesmas que os textos reflectem como o sinal de uma real ausência de poder daquelas sobre os seus corpos e os seus destinos – e sobre o conteúdo de uma produção literária que lhes é também dirigida (KRUEGER, Roberta, *Women readers and the ideology of gender in Old French romance*, Cambridge University Press, 1993). De igual modo, a forte componente sexual dos relatos hagiográficos da mesma época, respeitantes a figuras femininas (a violência sexual estando ausente da vida dos santos) pode ser vista como um reflexo desta mesma susceptibilidade da posição feminina num mundo masculino de cavalaria.



punham em causa esse retrato parecia ser apenas a excepção que confirmava a regra. De resto, como bem sublinham Ana Maria Rodrigues e Manuela Santos Silva no já citado capítulo da obra *Historiography*<sup>23</sup>, a inexistência de uma História das Mulheres em Portugal, por um lado, e, por outro, a tentativa que é feita, na *História da Vida Privada em Portugal*, de as entender como um todo, baseado na sua pertença a um mesmo sexo e escamoteando a pluralidade de situações existentes sob o título «A mulher»<sup>24</sup>, mostram bem, como atrás dissemos, as dificuldades inerentes a uma plena aceitação das múltiplas descobertas feitas no domínio da História das Mulheres e do Género, noutros domínios da História, logo a uma real transformação dos métodos, premissas e modelos de entendimento da globalidade da historiografia medieva, em Portugal<sup>25</sup>.

Para nós, investigadores que se debruçam sobre mulheres, é hoje muito clara a margem existente entre toda a elaboração teórica que é feita ao longo da Idade Média tendo por objecto a mulher (e que centralizou os estudos numa determinada fase<sup>26</sup>), e, por um lado, o seu estatuto legal (que lhe confere um poder e uma liberdade apesar de tudo inesperados<sup>27</sup>) e, por outro, a sua real condição – portanto, a margem existente entre a

---

<sup>23</sup> SILVA, RODRIGUES, «Women’s and Gender History», cit., p. 491.

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Ana Rodrigues, OLIVEIRA, António Resende de, «A mulher», em MATTOSO, *História da Vida Privada em Portugal*, cit., pp. 300-323. Para não falar no facto de se promover uma naturalização da presença da mulher no domínio do “privado”, tema que nos levaria a uma longa discussão e que só muito brevemente abordaremos mais adiante.

<sup>25</sup> É a esta realidade que se prende a razão da citação que elegemos para dar início ao nosso texto, extraída de uma obra publicada em 1987, mas que cremos que se adequa ainda em grande medida ao panorama português: «In the past, the world was viewed through a single lens, a lens that was male. Now, we humans have began to take into account that we have two eyes – one male, the other female. But these two eyes continue to see separately, because the collective brain has not yet begun to integrate their individual perspectives. In the future, it is to be hoped, humans may be able to apply our integrating faculty, and to have a new, whole, three-dimensional vision of history and culture»: BROUDE, GARRARD, «Feminist Art History and the Academy: Where Are We Now?», cit.

<sup>26</sup> Representada, em Portugal, por investigações como as já citadas de Ana Maria Rodrigues Oliveira e Isabel Sabino Ferreira.

<sup>27</sup> PEREIRA, Isaías da Rosa, «Algumas considerações sobre o papel da mulher na Idade Média», *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, cit., vol. II, pp. 197-202.

idealização do papel que compete ao elemento feminino na sociedade em que se integra (como a cada grupo cabe, na conceptualização medieval do mundo, marcadamente hierárquica, um modo de actuar e funcionar) e a margem real que em certos momentos constatamos ser deixada para o exercício de um outro papel (mais activo e pluri-direccional) no conjunto social e no dia-a-dia em que essas figuras se movem, por vezes bem longe das divagações mais ou menos fantasistas de uns quantos homens da Igreja<sup>28</sup>.

Evitemos, contudo, um contra-discurso extremado, tão ou mais desligado da realidade quanto aquele que nega às mulheres a sua real presença. Com efeito, convirá deixar claro que o que atrás afirmámos não significa que possamos negligenciar as citadas elaborações teóricas, assim como aquele discurso fortemente marcado por uma presença da norma, cujas consequências se estendem para lá de um puro domínio de especulação filosófica. De facto, as fontes citadas fornecem-nos os sinais de um quadro mental preciso em que essa misoginia despoleta efeitos concretos e fundamenta uma série de condicionamentos que efectivamente se impõem à existência no feminino<sup>29</sup>. Consequentemente, são na verdade fundamentais para entender o conceito de género vigente no contexto que estivermos a estudar. Enquanto noção cultural, artificialmente composta, os

---

<sup>28</sup> Alcina Manuela de Oliveira Martins realiza uma experiência de análise deste tipo – confrontando teoria e prática – aplicada ao *Livro de Linhagens* de D. Pedro, conde de Barcelos. Identifica alguns casos de mulheres que desafiam a autoridade paterna quanto ao destino (matrimonial ou monástico) que lhes é traçado pela família; mulheres mais ou menos anónimas (as irmãs Mor e Sancha Lourenço, Sancha Lourença de Arga, Urraca Peres de Cameal e Mor Gonçalves) que corajosamente tomaram os respectivos destinos nas mãos, assumindo as consequências que daí advinham e que, segundo a autora, deverão ser a marca de uma situação não tão excepcional quanto os textos moralizadores e criadores de uma realidade modelar transmitem: MARTINS, Alcina Manuela de Oliveira, «A mulher entre a norma e a prática na Idade Média portuguesa», em Luís Adão da FONSECA, Luís Carlos AMARAL e Maria Fernanda Ferreira SANTOS (coord.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*, Livraria Civilização Editora, Porto, 2003, vol. I, pp. 99-102.

<sup>29</sup> «The extremes of Mary and Eve, of achievement and abasement can no longer encompass this complex field. Yet the dichotomy speaks to a sort of truth. Medieval women worked hard, created much, and accomplished a great deal, but their achievements are all the more remarkable because they took place within a confined context – a medieval world in which men were human and women were different»: BENNETT, KARRAS, «Women, Gender, and Medieval Historians», cit., p. 14.

conteúdos desse olhar lançado pelo “outro” – o homem – revelam ser parte fundamental e, neste caso, preponderante da própria definição e utilidade do conceito de “género”<sup>30</sup>. Desta forma, o conhecimento, o mais exaustivo possível, dessa componente textual e normativa torna-se indispensável para a discussão que devemos promover em torno da própria utilização desse conceito operativo. É certo que, numa sociedade de indiscutível predomínio masculino (e eclesiástico) no que respeita à produção escrita e, logo, à definição e ao registo dos valores e dos modelos comportamentais, e em que a existência feminina tende a decorrer à sombra de uma tutela masculina (aliviada em momentos como a viuvez) é certamente aquele um discurso que ecoa nas mentes das próprias mulheres e uma lógica de raciocínio que não será totalmente alheia ao modo como se entendem a si mesmas. Não se trata, por isso, de negligenciar todo e qualquer produto de uma cultura identificada como patriarcal, já que isso seria negar o contributo que algumas mulheres deram a esse mesmo discurso ou construção.

De resto, mesmo tratando o que hoje entendemos como agentes e dinâmicas próprios do mundo dos leigos, não podemos jamais menosprezar o facto de nos encontrarmos perante uma sociedade marcada, no seu esqueleto, por uma instituição eclesial cristã, de cuja doutrina emanam os valores de norteamento do conjunto social, a todos os níveis. A questão do género inscreve-se, por isso, no seio deste conjunto de valores e, como não podia deixar de ser, das preocupações da Igreja, enquanto entidade que se sustenta sobre uma exclusividade masculina, que se faz encarnar maioritariamente por homens, mas que está afinal carregada de simbolismos de autorrepresentação de índole feminina: a Igreja é a mãe que cuida e

---

<sup>30</sup> A este propósito, apreciamos o modo como Madeline Caviness resume a questão: «One might say that “women” in the Middle Ages were constructed in order to define masculinity. It is almost impossible to meet any “real” women [...] so much are they the fabrication of male thinkers. It is in this, rather than in their essence, that they are female: gender identity is performatively constituted» (CAVINESS, Madeline, «The Feminist Project: Pressuring the Medieval Object», *Frauen Kunst Wissenschaft*, 24, 1997, Marburg, p. 18).

alimenta os fiéis; é a esposa que se une em laço matrimonial a Cristo<sup>31</sup>. É preciso igualmente considerar que o interlocutor, pelo menos de alguns dos discursos de advertência e moralização que impõem à mulher o recato da vida no lar, se encontrava num grupo privilegiado de mulheres e meninas, a quem mais facilmente escapava a necessidade de participação na vida pública que a outras se impunha, quer pela necessidade de dar cumprimento às tarefas domésticas, quer pelo trabalho propriamente dito, rural ou de âmbito urbano (de resto, uma área muito mal conhecida para o contexto português)<sup>32</sup>.

Esta última observação introduz-nos precisamente no que nos parece ser ainda um tópico central de discussão no que concerne ao estudo das mulheres medievais. Falamos do conceito de “domesticação” e da sua utilização para significar, simultaneamente, o relegar da mulher para o espaço doméstico e interior (seja laico, a casa, ou eclesiástico, o mosteiro) e a sua subordinação ao homem que lhe é mais próximo ou ao ramo masculino do núcleo familiar e linhagístico em que se integra. O problema que vislumbramos neste caso não é o da operacionalidade do conceito, mas antes a simplificação a que esse uso nos pode conduzir e a demasiada

---

<sup>31</sup> «Le statut de cette institution, à la fois symboliquement féminine et incarnée pratiquement par des hommes, est propice à un intense travail d’articulation des valeurs associées au masculin et au féminin»: BASCHET, Jérôme, «Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l’Occident médiéval», em Irène THÉRY e Pascale BONNEMÈRE (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2008, p. 176. A propósito desta questão das metáforas femininas, aproveitamos para citar um estudo relativamente recente que combina, de forma muito interessante, a teoria feminista e a teoria política, analisando o modo como certas fontes do reinado de Charles VI escritas no contexto do conflito pela sucessão do seu filho, Charles VII, recorrem a uma construção alegórica feminina da França para reforçar uma identidade colectiva francesa, sem rivalizar com o poder masculino do rei: DELOGU, Daisy, *Allegorical Bodies: Power and Gender in Late Medieval France*, University of Toronto Press, Toronto, 2015.

<sup>32</sup> GONÇALVES, Iria, «Notas sobre a Identificação Social Feminina nos finais da Idade Média», *Medievalista* [Em linha], 5, Dezembro 2008. O que queremos dizer é que, para além do real impacto que a prédica moralizadora poderá ter no pensamento e na acção de algumas mulheres, é preciso não esquecer a pluralidade de situações que tende a ser escamoteada pela construção de um ideal, de um modelo, de um tipo, como frequentemente ocorre no discurso normativo.

clareza que sugere na definição de um cenário concreto e específico para as mulheres: o doméstico. Na realidade, à medida que cresce o conhecimento de algumas personagens femininas (a par das masculinas), a análise dos lugares próprios de actuação de cada sexo e das funções que neles exercem homens e mulheres, coloca em evidência a fluidez que para certos contextos da medievalidade existe na delimitação entre o público e o privado<sup>33</sup>, assim como o potencial anacronismo decorrente de uma frequente equiparação entre o privado e o doméstico<sup>34</sup>. Não são, afinal, o mosteiro e a corte ambientes onde confluem aquelas duas dimensões? E como distinguir, em certas situações, os interesses privados dos indivíduos e da família e os públicos do Estado?<sup>35</sup> Deste questionamento de fronteiras decorre um outro, relativo à tentativa de classificar o poder assumido por algumas mulheres. Se este exercício tem o mérito de converter o poder feminino numa

---

<sup>33</sup> «Individual women and men moved not between two discrete categories of public and private space, but between different continuous modes of spatial experience (the intimate or personal, the private or domestic, and the public or political)»: JONES, Sarah Rees, «Public and Private Space in Medieval Europe», em Judith BENNETT e Ruth KARRAS (ed.), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 248.

<sup>34</sup> NELSON, Janet L., «The problematic in the private», *Social History*, 15/3, 1990, pp. 355-364.

<sup>35</sup> Por outro lado, mesmo que tomemos o lar como lugar, por excelência, de presença e acção femininas, tal não deve significar que o vejamos como estrutura assente numa dicotomia entre o poder masculino e a subordinação feminina. Para Felicity Riddy, o lar tardo-medieval é mesmo responsável pelo desenvolvimento de um «discurso igualitário de intimidade», talvez impossível noutra lugar. Mais surpreendente é a sua constatação de que era justamente o facto de as mulheres assumirem como matéria sua os cuidados físicos – uma posição formalmente servil – que lhes garantia igualdade. Ocupando-se da casa, as mulheres colapsam a dicotomia entre autoridade e subjugação, já que, nas palavras de Riddy, «bodily functions democratize hierarchy and are unimpressed by status»: RIDDY, Felicity, «Looking closely: authority and intimacy in the late medieval urban home», em Mary C. ERLER e Maryanne KOWALESKI (eds.), *Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2003. Concordemos ou não com estas últimas observações, o certo é que, como Mary C. Erler e Maryanne Kowaleski afirmam no mesmo volume, «only fresh structures of analysis will allow us to describe women’s place in the world»: ERLER, Mary C., KOWALESKI, Maryanne, «Introduction. A New Economy of Power Relations: Female Agency in the Middle Ages», em ERLER, KOWALESKI, *Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages*, cit., p. 5.

realidade mais estável e abrangente do que a mera referência a situações individuais tidas como excepções, pode continuar a condicionar, à partida, o modo como o perspectivamos. Nesse sentido, deverá ser cuidadoso o recurso a quaisquer formas de catalogação, seja na versão do conceito de “poder informal”, “soft power” ou outro, já que os raciocínios feitos sobre a actuação das mulheres devem manter em aberto a possibilidade de as mesmas intervirem de modo tão definitivo e transformador (perturbador até) quanto os seus contemporâneos do sexo masculino – mesmo quando o fazem através do seu papel como agentes culturais. Por outra parte, continua a ser necessário insistir no desenvolvimento de mecanismos que nos impeçam de cair em leituras “heroicizadas” de certas personalidades femininas, forçando demasiado o discurso da liberdade de acção, por contraponto ao das limitações absolutas. É justamente nesse sentido que vai a substituição – hoje quase sistemática – do termo (logo, do conceito) de “poder” pelo de “autoridade” ou mesmo o de “agency” (acção; actuação; intervenção) quando se fala de mulheres no período medieval.



**Fig. 1.** Túmulo de rainha (Beatriz Afonso?) (c. 1280-1300?). Alcobaça, Mosteiro de Santa Maria

Um dos domínios privilegiados para a observação dessa capacidade de “actuação” (e das suas especificidades) – como atrás dizíamos – é o da comemoração. Demonstrando a importância, também no contexto português, que a presença da mulher nestas dinâmicas pode ter, nomeadamente no que se refere à criação e inovação artísticas, recorde-se, por exemplo, o caso do túmulo de rainha conservado em Alcobaça (**fig. 1**), que se apresenta, face ao que hoje resta, como a primeira arca monumental, amplamente decorada, que é produzida para uma figura régia, em Portugal. Isto para não falar no facto de o mesmo sepulcro ostentar, sobre a tampa, a representação de uma rainha e que – a crer na sua total (e, quanto a nós, duvidosa) originalidade – faria deste o primeiro jacente régio português<sup>36</sup>. Pense-se, além do mais, que, tratando-se do lugar último de morada da rainha D. Beatriz (m. 1300, esposa de D. Afonso III), como acreditamos ser mais plausível, terá necessariamente que se reconhecer a ela – uma rainha, uma mulher – a responsabilidade por tão inovadora e afirmativa encomenda (independentemente da figura jacente), datada, no mais provável dos casos, da década de 80 do século XIII<sup>37</sup>. A este facto acresce um outro, este sim

---

<sup>36</sup> Seria preciso esperar por D. Dinis (igreja do Mosteiro de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas) para que, entre 1319 e 1324, se configurasse o primeiro jacente de rei em Portugal. O jacente feminino mais recuado que se conserva em Portugal – para além do duvidoso espécime de Alcobaça – data já do final da mesma década ou começo da seguinte e pertence a D. Margarida de Albernaz (1320-30, Sé de Lisboa), sendo por isso nobre e não régio.

<sup>37</sup> Parece-nos que esta peça pode e deve servir de motor a um conjunto relevante de reflexões acerca do papel e do lugar das mulheres no panorama “comemorativo” e artístico português – e daí que a ele façamos aqui referência –, muito embora não possamos deixar de sublinhar que a autenticidade de toda a peça (nomeadamente da figura jacente) e a sua atribuição à rainha D. Beatriz são questões não isentas de problemas, como deixámos expresso numa reflexão recente acerca deste túmulo: RAMÓA MELO, Joana, «Ser rainha e ser presente, ser mulher e ser potente: o suposto primeiro jacente régio português e as dúvidas geradas em torno da pertença a D. Urraca (1187-1220) ou D. Beatriz Afonso (1244-1300)», em Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ, Sílvia CERNADAS MARTÍNEZ (ed.), *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los Reinos Medievales Peninsulares*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 61-88. Assim, se, por um lado, cremos ter demonstrado que a associação deste sepulcro à rainha D. Urraca – como alguns autores defenderam – parece bastante inverosímil, teremos que continuar a explorar este caso, aprofundando algumas interrogações que permanecem em aberto.

irrefutável, que é o da participação da mesma rainha na execução de um outro sepulcro, também decorado e este inquestionavelmente dotado de uma figura jacente (ainda que em madeira) para a mãe, Mayor Guillén de Guzmán, e destinado à casa conventual de Santa Clara de Alcocer (Guadalajara). Esta participação foi revelada por um contrato de encomenda descoberto em Maio de 2011 através de um leilão da Christie's<sup>38</sup>. Tendo em conta a data desta encomenda – 24 de Julho de 1276 – estamos mais uma vez, ou pelo menos desta vez, perante um programa consideravelmente inovador para o contexto em causa, sobretudo dada a inclusão de uma effigie sepulcral. Considerada já como uma das melhores obras funerárias da Idade Média em Guadalajara<sup>39</sup>, esta peça desapareceu no início da Guerra Civil espanhola, sendo, contudo, conhecida através de fotografias. Este papel de “comemoradora” assumido pela rainha portuguesa relativamente à memória da mãe entra em diálogo com as opções de outras mulheres (nomeadamente consortes) que procuram imortalizar, de forma mais ou menos directa, a sua ascendência, particularmente a materna. Assim se constrói um discurso mais complexo do que aquele que as imagina totalmente absorvidas na família em que entram por via do matrimónio, um discurso no qual se entrelaçam – e exaltam – todas as ligações que foram criando ao longo da vida e com as quais enriqueceram frequentemente a história dos reinados dos respectivos maridos, quer do ponto de vista político, quer cultural<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> RAMÓA MELO, Joana, *O Género Feminino em Discussão. Re-presentações da mulher na arte tumular medieval portuguesa: projectos, processos e materializações*, Tese de Doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012, pp. 215-217; ARBESÚ, David, «Alfonso X el Sabio, Beatriz de Portugal y el sepulcro de doña Mayor Guillén de Guzmán», *eHumanista*, 24, 2013, pp. 300-320.

<sup>39</sup> JIMÉNEZ, Manuel González, *Alfonso X 1252-1284*, Diputación Provincial de Palencia-Ed. La Olmeda, Palencia, 1993, p. 157.

<sup>40</sup> John Carmi Parsons chama justamente a atenção para este fenómeno a propósito dos sepulcros das rainhas inglesas Eleanor de Castela (m. 1290, esposa de Edward I) e Philippa de Hainault (m. 1369, mulher de Edward III), ambas tumuladas em Westminster Abbey: PARSONS, «Never was a body buried in England with such solemnity and honour», cit., pp. 325-329. No contexto português, essa ênfase da ascendência no domínio tumular é visível, por exemplo, nos sepulcros de D. Isabel de Aragão (1326-27, igreja do Mosteiro de Santa Clara-a-Nova, Coimbra), de D. Vataça (1337, Sé Velha de Coimbra – fig. 2)



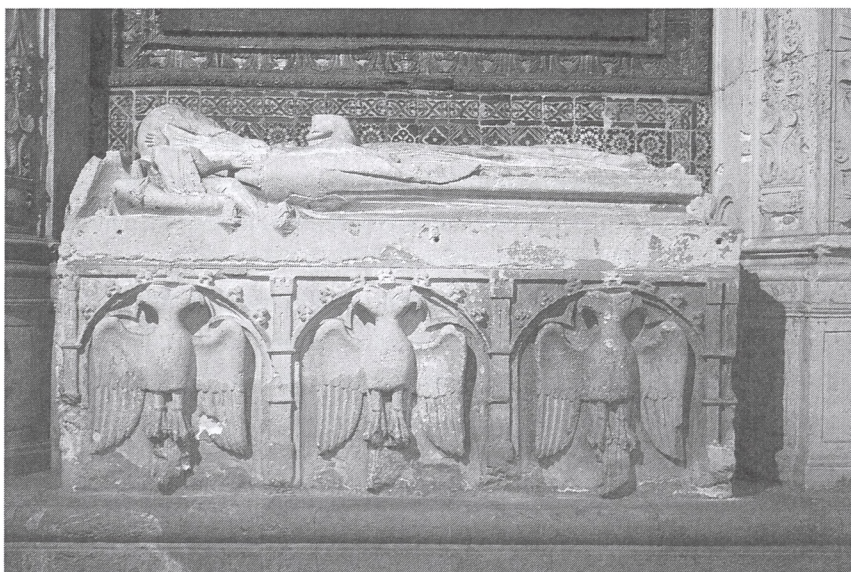


Fig. 2. Túmulo de D. Vataça (1337). Coimbra, Sé Velha

De facto, o olhar sob esse prisma – o da actuação cultural e, nomeadamente, artística<sup>41</sup> – pode permitir debelar, simultaneamente

---

e de D. Maria de Vilalobos (1339-1349, Sé de Lisboa), todos eles prováveis encomendas das próprias. Curiosamente, partindo da leitura de diversos testamentos trecentistas e quatrocentistas conservados em Portugal, Isabel Castro Pina conclui que as mulheres insistem com maior cuidado na referência aos familiares junto de quem desejam ser sepultadas, maioritariamente os cônjuges, seguidos das mães e das filhas – reflexo de uma solidariedade no seio da comunidade feminina. Os homens, por sua parte, revelam outro critério na selecção que maioritariamente fazem: primeiro o pai, só depois o filho ou a esposa; por último a mãe e restantes familiares, preferencialmente avós, tios e irmãos, portanto os elementos masculinos da linhagem: CASTRO PINA, Isabel, «Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV», em José MATTOSO (dir.), *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Edições João Sá da Costa, 1996, Lisboa, p. 138, nota 92.

<sup>41</sup> Evitamos, deliberadamente, a palavra “mecenato”, já que não é somente cumprindo o papel tradicional de mecenas que as mulheres podem intervir activamente no domínio cultural. A este propósito, veja-se a síntese de Therese Martin, cujo trabalho tem inspirado a nossa própria visão: MARTIN, Therese, «The margin to act: a framework of investigation for women’s (and men’s) medieval art-making», *Journal of Medieval History*, 2006, 42:1, pp. 1-25.

uma imagem de passividade e impotência que ainda recai sobre muitas mulheres medievais, e proporcionar uma abordagem mais directa – menos mediada – do pensamento e da personalidade das mesmas. O valor destes documentos acresce pelo facto de estarmos genericamente perante uma total (ou quase) ausência de outras fontes que emanem directamente de tais figuras. Este estudo das mulheres através das artes (ou, em sentido mais amplo, da cultura material)<sup>42</sup> tem sido o caminho desbravado por alguns investigadores que vêm demonstrando como as mulheres podem ser promotoras de uma comunicação pelas imagens, líderes de mudança e inovação e canais de um intercâmbio internacional de modelos<sup>43</sup>. Aquilo que as move é frequentemente um desejo de intervenção no seu próprio tempo e contexto, que não se aprisiona numa reclamação “subversiva” do sistema, e as limitações que vemos impõem-se ao exercício dessa acção entre as mulheres parecem ser não tanto de natureza sexual quanto económica (as que têm posses para tal), legal (as que gozam de estatuto social para o fazer) e

---

<sup>42</sup> Num texto recente, Theresa Earenfight apontava ainda esse enfoque sobre a cultura material como uma das linhas com maior potencial para novas abordagens: EARENFIGHT, Theresa, «Where do we go from here? Some thoughts on Power and Gender in the Middle Ages», *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, 51-2, 2015, pp. 116-131. Para uma reflexão abrangente e problematizadora acerca desta linha metodológica, veja-se: MARTIN, Therese, «Exceptions and Assumptions: women in medieval art history», em Therese MARTIN (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers'*, cit., pp. 1-33.

<sup>43</sup> Citamos somente alguns, para além dos estudos já referidos: McCASH, June Hall «The Cultural Patronage of Medieval Women: An Overview», em EAD. *The Cultural Patronage of Medieval Women*, cit., pp. 1-49; CROSSLEY, Paul, «The Architecture of Queenship: Royal Saints, Female Dynasties and the Spread of Gothic Architecture in Central Europe», em Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Londres, 1997, pp. 263-300; GEE, Loveday Lewes, *Women, Art and Patronage. From Henry III to Edward III: 1216-1377*, The Boydell Press, Woodbridge, 2002; SCHMITT, Jean-Claude (dir.), *Femmes, art et religion au Moyen Âge*, Presses Universitaires de Strasbourg / Musée d'Unterlinden, Colmar, 2004; RAGUIN, Virginia Chieffo, STANBURY, Sarah (eds.), *Women's Space: Patronage, Place, and Gender in the Medieval Church*, State University of New York, Albany, 2005; MARTIN, Therese, *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leiden, 2006; PROCTOR-TIFFANY, Maria, «Lost and Found: Visualizaing a Medieval Queen's Destroyed Objects», em Elena WOODACRE (ed.), *Queenship in the Mediterranean: negotiating the role of queen in the Medieval and Early Modern Eras*, Palgrave MacMillan, New York, 2013, pp. 73-96.

educacional (uma mulher educada num meio familiar culturalmente activo tenderá a ser ela própria uma mecenas mais empenhada).

Como bem ficou demonstrado pelo projecto europeu (e respectiva publicação final) *Reassessing the Roles of Women as “Makers” of Medieval Art and Architecture*, coordenado por Therese Martin, o contributo que a História da Arte pode dar a um aprofundamento do conhecimento sobre as mulheres na Idade Média – favorecendo, simultaneamente, o questionamento e enriquecimento da disciplina – passará necessariamente por uma alteração de perspectiva e, com ela, de abordagem metodológica<sup>44</sup>. Se queremos ir mais além no entendimento do que foi a cultura material de certas mulheres e o contributo das mesmas para a criação de múltiplas imagens e objectos, somos forçados a reformular as perguntas com que partimos para essa análise e os conceitos de que fazemos uso. De facto, o perscrutar do envolvimento de eventuais agentes do sexo feminino na criação artística não pode continuar a orientar-se por categorias e papéis que são, na sua forma mais definida, uma invenção moderna<sup>45</sup>. Questionar as fronteiras e aprofundar os significados de termos a que recorreremos de forma demasiado ligeira, como o de “artista” ou “mecenas”, ao mesmo tempo que indagamos os impactos sobre a peça resultantes da sua posse, uso ou função, pode revelar-nos um novo panorama no qual as mulheres são afinal também protagonistas. Aprofundar a história da recepção pode ajudar a completar um círculo que começa com a concepção e a manufactura da obra de arte, sobre as quais a historiografia da arte medieval portuguesa, seguindo uma lógica tradicional da disciplina, tem privilegiadamente incidido. O caso das rainhas e infantas (mas não só) oferece ainda *a priori* um potencial de reconhecimento às mulheres de uma intervenção activa nas comunicações estéticas e artísticas internacionais que merece ser aprofundado.

---

<sup>44</sup> MARTIN, *Reassessing the Roles of Women as ‘Makers’*, cit.

<sup>45</sup> A propósito desta discussão de categorias e da definição de fronteiras entre encomendador, idealizador, inspirador, criador e artista, veja-se: MARTIN, «Exceptions and Assumptions: women in medieval art history», cit.; MANCHO, Carles, *El papel de l’artista en l’art medieval/The role of the artist in medieval art*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2014.

Neste âmbito, e voltando sempre ao universo de aqui partimos – o da comemoração –, propomos dois exemplos apenas. No primeiro, pense-se no bem conhecido túmulo de D. Isabel de Aragão, rainha de Portugal pelo casamento com D. Dinis, e em toda a produção de escultura ligada a uma certa estética aragonesa que tem no seu sepulcro, encomendado pela própria (e realizado, segundo Giulia Rossi Vairo, entre 1325-27<sup>46</sup>), um dos seus momentos-chave (porventura o ponto de partida)<sup>47</sup>. Um outro exemplo mais pontual desse intercâmbio estético internacional promovido pelas rainhas no âmbito fúnebre reflecte-se na citada passagem do testamento de 1357 de D. Beatriz de Castela, onde refere a vontade de que sobre o seu «moimento» seja colocado um pano, com motivos heráldicos, mandado fazer pela própria em Aragão e que chega a Portugal por via da filha, D. Leonor, soberana daquele reino<sup>48</sup>.

De resto, como vimos insistindo, o universo comemorativo oferece um privilegiado campo de observação do pensamento e do comportamento de algumas mulheres, também porque nos programas tumulares por elas delineados (quando assim acontece) se regista uma forma própria – não forçosamente alternativa – de se olharem. Noutros casos, serão esses sepulcros o instrumento de uma moralização com origem masculina e dirigida a mulheres, de um discurso criado por mulheres para a sociedade em que

---

<sup>46</sup> ROSSI VAIRO, Giulia, «O túmulo de Isabel de Aragão, rainha de Portugal: propostas para uma cronologia antecipada», em Joana RAMÔA MELO e Luís Urbano AFONSO (ed.), *O Fascínio do Gótico. Um tributo a José Custódio Vieira da Silva*, Artis, Lisboa, pp. 17-32.

<sup>47</sup> ROSSI VAIRO, D. *Dinis del Portogallo e Isabel d'Aragona in vita e in morte*, cit., pp. 305-306, 373-374; FERNANDES, Carla Varela, «Maestro Pero y su conexión con el arte de la Corona de Aragón (La renovación de la escultura portuguesa en el siglo XIV)», *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, LXXXI (243-272), 2000, pp. 243-271; MACEDO, Francisco Pato de, GIL, Francisco, «A oficina escultórica de Mestre Pêro: uma abordagem interdisciplinar», *Rua Larga: Revista da Reitoria da Universidade de Coimbra*, 29, 2010, pp. 32-37.

<sup>48</sup> A passagem é: «o pano que eu mandey fazer pera sobre o meu moymento o qual me a reynha Dona Leonor d'Aracom mha filha a que Deus perdoe envyou o qual pano tem sete scudos de castellos e de leoes no cabo de contra a cabeceira e outros sete e esses mesmos synaaes aos pees»: LOURENÇO, «O testamento da rainha D. Beatriz», cit., p. 101; SOUSA, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, cit., Tomo I, Livro II, p. 345.

vivem (ou simplesmente para o conjunto mais restrito de indivíduos que ao tûmulo tem acesso), ou mesmo (como no caso dos programas concebidos para espaços monásticos de uso feminino) de uma transmissão de ideias entre mulheres. Ou seja, estamos diante de objectos que nos permitem ensaiar as diferentes metodologias de abordagem que nos podem conduzir a um mais justo reconhecimento da relação das mulheres medievais com as artes, ao mesmo tempo que percebemos o modo como estas lhes criam realidade. Efectivamente, cremos não estar já tanto no ponto de negar o conhecimento das mulheres através dos discursos masculinos pelo seu substrato patriarcal – já que é ali que radica a própria construção do género; é no confronto com a realidade ideológica que essas fontes manifestam que as mulheres constroem uma noção da sua identidade e modo de acção (podendo, naturalmente, aceitá-la ou desafiá-la) – quanto no momento de reconhecer a complexidade dos contextos que estudamos, nos quais as mulheres podem assumir uma extraordinária diversidade de papéis e estatutos. No domínio da História da Arte, isto significa problematizar para além do enfoque sobre as mulheres como artistas (tendência primeira do movimento de resgate da presença feminina na arte medieval, no panorama internacional), e mesmo como mecenas ou audiência<sup>49</sup>, reflectindo sobre o impacto desses papéis sobre a obra. É preciso multiplicar as suas possibilidades de acção (donde o recurso ao termo “makers”), mas também saber adoptar a perspectiva inversa, definida a partir do objecto, que tem, ele próprio, um funcionamento ideológico, que constrói valores, identidades, significados e modos de actuar – enfim, como dizíamos, uma realidade – para a sua audiência<sup>50</sup>. Em qualquer dos casos, estaremos a falar das formas pelas

---

<sup>49</sup> Perspectiva que, de certa forma, implica uma resistência do paradigma vasariano, centrado no indivíduo, que informa a prática de historiadores de arte desde a origem da disciplina: DRESSLER, Rachel, «Continuing the Discourse: Feminist Scholarship and the Study of Medieval Visual Culture», *Medieval Feminist Forum: a Journal of Gender and Sexuality*, 43/1, 2007, pp. 15-34.

<sup>50</sup> Para uma análise deste tipo, serão certamente inspiradores conceitos (e metodologias associadas) como o de “imagem-objecto” proposto por Jérôme Baschet: BASCHET, Jérôme, *L'iconographie médiévale*, Gallimard, Paris, 2008, ou o de *imago*, recuperando o uso e significado da palavra medieval, mais abrangentes do que aqueles contidos na actual “imagem”, tal como preconiza Jean-Claude Schmitt: SCHMITT, Jean-Claude, «La culture de l'imago», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51/1, 1996, pp. 3-36.

quais as mulheres se encontram representadas, isto é, se tornam presentes, mesmo quando na ausência ou no silêncio (o que é em si muito revelador também). Talvez seja justamente ali, no cruzamento daquelas duas pressões contrárias<sup>51</sup>, que mais frutuosas descobertas podem ser feitas, de modo a tornar, definitivamente e sem margem para qualquer segregação, a mulher uma presença e uma possibilidade *a priori* nas perguntas que dirigimos a qualquer obra de arte medieval.

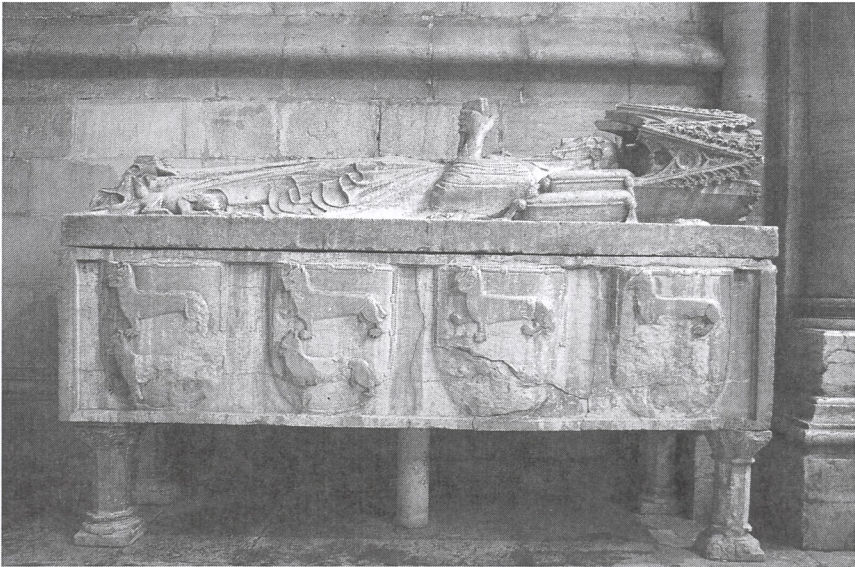


Fig. 3. Túmulo de D. Maria de Vilalobos (1339-1349). Lisboa, Sé

Se nos seus sepulcros quisermos buscar discursos e olhares de mulheres concretas, confirmaremos, afinal, uma espécie de ponto de tensão entre a aceitação ou, pelo menos, a assimilação, da tradição e o desafio das convenções (das do seu tempo e das nossas, observadores actuais destes

<sup>51</sup> Sobre as virtualidades de articular uma análise convencional (aquela que chama a do “historiador moderno”) com uma crítica feminista pós-moderna, no sentido de extrair do objecto mais conhecimento, veja-se a proposta “triangular” de Madeline Caviness em: CAVINESS, “The Feminist Project: Pressuring the Medieval Object», cit.

fenómenos). Veja-se como há discursos – subtis na forma mas não menos radicais no conteúdo – que podem construir reclamações significativas no interior de um contexto perfeitamente formal e codificado, como, por exemplo, a heráldica (**figs. 2-3**)<sup>52</sup>. Talvez esse ponto de tensão fosse justamente aquele em que essas mulheres viviam, articulando normas gerais e desejos particulares, vivendo – algumas – à sua maneira dentro daquilo que delas era esperado ou lhes convinha que fosse “autorizado”. Afinal, reinserindo os túmulos no processo ritual e psicológico mais alargado da «domesticação da morte»<sup>53</sup> (e, portanto, da construção da própria memória), são-nos proporcionados vislumbres de acções que manifestam uma efectiva capacidade feminina para agir. Pense-se, de resto, na autoridade reconhecida a uma rainha que delineia um programa comemorativo individual e se faz recordar por via de um túmulo impressionante e inovador – como o citado exemplo de Alcobaça (**fig. 1**). Por outro lado, uma análise global dos “retratos” veiculados pelos jacentes femininos dá conta do enraizamento e da validade de certas concepções que conhecemos por via dos escritos masculinos e da normativa que deles emana: a referência à domesticidade, uma das dimensões da sua existência, através dos pequenos cães que as acompanham; a prática da caridade, a castidade ou virgindade como virtudes fundamentais no processo de redenção/salvação, através das esmoleiras que algumas ostentam à cintura, dos véus que ocultam os cabelos ou da

---

<sup>52</sup> Não é este o momento para desenvolver o tópico, contudo, chamamos a atenção para casos flagrantes como o de D. Maria de Vilalobos (**fig. 3**) – que claramente privilegia, no túmulo, a sua heráldica própria, incorporando a do marido, D. Lopo Fernandes Pacheco, tímida mas (segundo cremos) significativamente nos botões que lhe fecham o vestido – e o de D. Vataça (**fig. 2**) – cujo programa tumular dispensa por completo qualquer referência à linhagem do esposo, D. Martim Anes de Soverosa, ao mesmo tempo que faz um uso ostensivo das armas herdadas da mãe. Menos evidente mas igualmente desafiante e intencional é o modo como as armas das várias casas reais que se cruzam na sua vida se distribuem pelo túmulo de D. Isabel de Aragão, rainha de Portugal. Não é certamente por acaso que o escudo de Aragão aparece isolado em momento-chave da representação, como seja o Calvário e a cena do transporte da alma aos Céus (ROSSI VAIRO, *D. Dinis del Portogallo e Isabel d’Aragona in vita e in morte*, cit., p. 372).

<sup>53</sup> Recorremos ao conceito da clássica obra de Philippe Ariès: ARIÈS, Philippe, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, 2ª edição, Teorema, Lisboa, 1989, p. 25 (ed. original: Éditions du Seuil, Paris, 1975).

inclusão, entre os intercessores, de virgens consagradas; a afirmação de uma relação particular com a espiritualidade, através do recurso ao livro como atributo, exclusivo, em Portugal, da representação das mulheres durante toda a centúria de Trezentos.



**Fig. 4.** Túmulo de D. Margarida de Albernaz (1320-1330). Lisboa, Sé



**Fig. 5.** Túmulo de D. Maria de Vilalobos (1339-1349). Lisboa, Sé



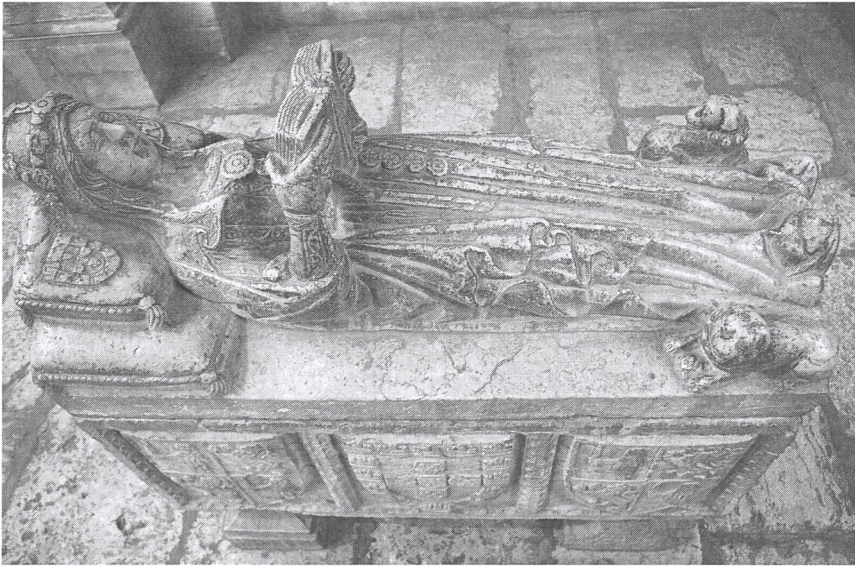
Mais do que uma contradição, cremos que estes jacentes, e respectivos programas tumulares, manifestam um discurso de conciliação: entre o indivíduo e a comunidade a que o mesmo pertence; entre ideal e real; entre reclamações sociais e aspirações espirituais; entre, afinal, a alma e o corpo na definição da pessoa humana<sup>54</sup>. Dito isto, por vezes a assumpção das suas especificidades pode criar, entre as mulheres, a oportunidade para valorizarem a sua condição e a sua alteridade – como que numa resposta ao discurso contrário. Parece-nos ser este o caso de uma iconografia presente nalguns exemplares portugueses do séc. XIV representando, na forma de efigies tumulares, mulheres com livros abertos entre as mãos, o que convoca um acto de leitura, seja das próprias ou da comunidade que por elas roga, ou ambos<sup>55</sup>(**figs. 4-6**). Curiosamente esta é uma iconografia completamente ausente do mundo masculino, ao mesmo tempo que os casos em que surge parecem ser, quanto a nós, o resultado plausível de encomendas femininas. É claro que – e não podemos deixar de expressá-lo – o desejo de encontrar no discurso artístico (inclusivamente naquele mandado realizar por ordem feminina) os sinais cristalinos de uma auto-representação está contido nos limites de um conhecimento restrito acerca do peso que na obra final exercem os seus diferentes agentes, logo, condicionado a uma reflexão acerca da efectiva capacidade de uma afirmação individual, em cada obra, por parte do seu encomendante (seja feminino ou masculino). Afinal, qual o papel dos conselheiros espirituais, das comunidades a quem

---

<sup>54</sup> Sobre este tema, veja-se, por exemplo: BASCHET, Jérôme, «Âme et corps dans l’Occident médiéval: une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme», *Archives de sciences sociales des religions* [em linha], 112, Outubro-Dezembro 2000, pp. 5-30. Do mesmo autor, interessa a leitura, para o contexto que estamos a analisar, de: Id., «La distinction des sexes dans l’au-delà médiéval», *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [em linha], 26, 2007; Id., «Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l’Occident médiéval», em THÉRY e BONNEMÈRE (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, cit., pp. 175-195.

<sup>55</sup> Falamos concretamente de três exemplares: o jacente de D. Margarida de Albernaz (1320-1330, Sé de Lisboa – **fig. 4**); o jacente de D. Maria de Vilalobos (1339-1349, Sé de Lisboa – **fig. 5**) e o jacente de uma infanta da Casa Real portuguesa e da família Manuel (2º quartel do séc. XIV(?), Sé de Lisboa – **fig. 6**).

os túmulos se destinam, dos artistas? E em que medida os actos e decisões daquelas mulheres respondem, no fim de contas, às expectativas sociais de um ambiente irrefutavelmente patriarcal?



**Fig. 6.** Túmulo de infanta da Casa Real portuguesa e da família de Manuel (2º quartel do séc. XIV?). Lisboa, Sé

Estes são, de qualquer modo, questionamentos que devem manter-se omnipresentes na nossa análise, fragilizando de forma salutar qualquer tentação simplista ou laudatória. Não nos impedem, contudo, de reconhecer, à partida, o quanto, actuando por via das artes (em sentido lato), num espaço desde logo desafiador das barreiras artificialmente criadas entre o público e o privado, e usando a imagem como poderoso instrumento de construção de um outro olhar (sobre o passado, para o presente e visando o futuro), algumas mulheres nos oferecem, afinal, diversas alternativas para as pensarmos a elas e ao tempo a que pertenceram. A construção de uma imagem de piedade – naturalmente, um dos motores da actuação das mulheres – faz-se, afinal, também por via de um exercício efectivo de poder

e autoridade, com múltiplos propósitos e diferentes efeitos possíveis<sup>56</sup>. Ultrapassemos, por isso, definitivamente o paradigma criado pelo olhar do “outro”; sacudamos a poeira de uma visão confortavelmente estática e optemos consciente e definitivamente pelo quadro confuso e perturbador onde todos os olhares se misturam, onde repressão e liberdade se alternam<sup>57</sup> e onde agentes e visados se entrelaçam sem os constrangimentos que lhes temos vindo a criar.

---

<sup>56</sup> A prática da devoção tem, ela própria, muito mais para oferecer à análise das mulheres se a virmos como activa, e não passiva, e se reconhecermos a importância que nela tem a performatividade. A este propósito, veja-se a síntese de June Mecham: MECHAM, June, «Breaking Old Habits: Recent Research on Women, Spirituality, and the Arts in the Middle Ages», *History Compass*, 4/3, 2003, p. 448.

<sup>57</sup> Apreciamos bastante a formulação de Mary C. Erler e Maryanne Kowaleski, que se referem a uma «push/pull perspective»: ERLER, KOWALESKI, «Introduction. A New Economy of Power Relations: Female Agency in the Middle Ages», cit., p. 4.



# Mujeres “otras”: deslindes (medievales y contemporáneos) del homoerotismo femenino

RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ

## I.

Como resulta bien sabido, las investigaciones sobre el homoerotismo femenino en las culturas europeas del Occidente medieval han tropezado con múltiples problemas durante las últimas cuatro décadas, período durante el que han empezado a florecer y desarrollarse<sup>1</sup>. Una de sus consecuencias se concretaba en la observación de Jacqueline Murray, quien sugería que «las lesbianas medievales se han vuelto invisibles, relegadas a las notas a pie de página y a referencias marginales en los trabajos de historiadores de la mujeres y de la homosexualidad masculina»<sup>2</sup>. No cabe duda de que tal afirmación es hasta cierto punto cierta, pero también paradójicamente confusa. A mi juicio, el lesbianismo medieval ha resultado invisible por varias razones que se interrelacionan y complementan: sigo creyendo que no constituye exclusivamente el resultado de la marginación de la historiografía presente como, ante todo, la circunstancia de su propia ubicación periférica a lo largo del Medioevo cristiano. Por ejemplo, si John Boswell apenas introdujo referencias sobre estas prácticas en su clásica monografía publicada en 1980 no fue porque no constituyera parte de su proyecto sino porque la abundancia comparativa de testimonios disponibles sobre el homoerotismo masculino contrastaba con las escasas noticias de

---

<sup>1</sup> Utilizaré el concepto “homoerotismo femenino” porque me resulta harto problemático el uso de “lesbianismo” para describir sentimientos o experiencias como los que voy a abordar (inevitablemente, como hablantes, los vinculamos a su acepción actual: lo mismo valdría para las palabras “gay” y “homosexual”, por supuesto).

<sup>2</sup> MURRAY, Jacqueline, «Twice Marginal and Twice Invisible. Lesbians in the Middle Ages», en Vern. L. BULLOUGH y James A. BRUNDAGE (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, Garland, New York, 1996, pp. 191-193.

que disponía para dotar de entidad documental las prácticas homoeróticas femeninas<sup>3</sup>. En la introducción a su ensayo de 1994, titulado *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, recordaba un factor de capital importancia ahora: «La inmensa mayoría de la fuentes históricas premodernas fueron escritas por hombres, para hombres y sobre hombres; las mujeres aparecen en ellas como una propiedad o como objetos de deseo sexual»<sup>4</sup>. Se trata, en definitiva, del mismo problema que han advertido muchos otros estudiosos que han examinado las representaciones de la sexualidad en los archivos eclesiásticos y civiles de diversas áreas europeas. Así, por ejemplo, Michael Roche confirmaba que «entre los cientos de casos sobre sodomía en Florencia que he revisado, de un período de casi dos siglos, no he encontrado siquiera uno de relaciones sexuales entre mujeres»<sup>5</sup>. Guido Ruggiero coincidía en que el homoerotismo femenino no fue perseguido en el ducado de Venecia durante los siglos XIV y XV<sup>6</sup>.

Pero Helmut Puff editó el proceso penal de una causa acaecida en la ciudad alemana de Speyer, en 1477<sup>7</sup>, en donde se enjuició a Katherina Hetzeldorfer, quien confesó haber mantenido una relación amorosa y sexual durante dos años con otra mujer. Las mujeres interrogadas afirmaron que Katherina les ocultó con total éxito su género biológico. Katherina Hetzeldorfer fue condenada a morir ahogada en el Rin, a pesar de que la naturaleza de su crimen quedase innominada en el documento procesal. ¿Era Katherina una “persona trans” o una “lesbiana”? Según qué lente

---

<sup>3</sup> Me refiero, claro está, a BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago, Chicago, 1980, pp. 220-221 y 265-266.

<sup>4</sup> ID., *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard, New York, 1994, p. XXVII.

<sup>5</sup> ROCHE, Michael, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, University of Oxford, New York, 1996, p. 258, traducción del autor (t.d.a.).

<sup>6</sup> RUGGIERO, Guido, *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, University of Oxford, New York, 1985, p. 189.

<sup>7</sup> PUFF, Helmut, «Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30, 2000, pp. 41-61.

apliquemos, podríamos tejer una u otra genealogía – o ninguna, u otra alternativa –, en la medida en que los testigos del juicio también aseguraron que se comportaba como un hombre, tanto física como psicológicamente. No era la suya, por consiguiente, una relación entre pares, sino una relación jerárquica que reproducía la subordinación entre varón y hembra. Puede ser que muchos otros testimonios vean la luz en el futuro y/o que sean reevaluados con nuevas herramientas<sup>8</sup>. En todo caso, convendría siempre evocar la reflexión de David Halperin, a propósito de algunos de los resultados obtenidos durante las tres últimas décadas del siglo XX: «Aquellos historiadores de la sexualidad que redescubren con términos conceptuales modernos los fenómenos culturalmente específicos que observan en el lejano documento histórico se comportan, en efecto, como turistas en los archivos: malinterpretan las prácticas sexuales del periodo que estudian, a la manera de versiones exóticas de algo familiar»<sup>9</sup>.

Disponemos de referencias indirectas sobre el homoerotismo femenino en documentos religiosos que condenaban las prácticas sodomíticas. Allen J. Frantzen analizó los penitenciales y cánones anglosajones más antiguos y confirmaba la presencia de penas variadas: el atribuido a Teodoro legislabo que «si una mujer fornicaba con otra deberá cumplir una pena de tres años», mientras que el de Beda, además, abundaba en que si ambas eran monjas, debían cumplir penitencia por un periodo de siete años<sup>10</sup>. El estudio de los penitenciales del periodo comprendido entre 550 y 1150 acometido por Pierre Payer demostró que aunque las alusiones a las prácticas homoeróticas femeninas eran menos numerosas que las relativas a la sodomía entre

---

<sup>8</sup> Como, por ejemplo, ofrecen las aportaciones del volumen titulado *The Lesbian Premodern*, GIFFNEY, Noreen, SAUER, Michelle M., WATT, Diane (eds.), Palgrave Macmillan, New York, 2011.

<sup>9</sup> HALPERIN, David M., *How to Do the History of Homosexuality*, University of Chicago, Chicago, 2002, p. 60 (t.d.a.).

<sup>10</sup> FRANTZEN, Allen J., *Before the Closet: Same-Sex Love from «Beowulf» to «Angels in America»*, University of Chicago, Chicago, 1998, pp. 150-151.

hombres, tampoco menudeaban, pues en catorce penitenciales europeos se recogían los castigos correspondientes<sup>11</sup>.

Aunque los tratados científicos y médicos cristianos prestaron mayor atención a los hermafroditas y eunucos que a las prácticas homosexuales, masculinas y femeninas, según constatase Joan Cadden<sup>12</sup>, conviene recordar que una versión latina del *Canon de Medicina* de Avicena, de enorme influencia en la Europa medieval, dedicaba una sección a explicar las causas fisiológicas de las prácticas homosexuales femeninas<sup>13</sup>. La importancia de las versiones, exégesis y revisiones de los tratados de Avicena o de Averroes en los centros universitarios europeos resulta incuestionable, al igual que otras fuentes de origen árabe en donde se abordaron las causas fisiológicas de las relaciones homoeróticas, tanto entre hombres como entre mujeres<sup>14</sup>.

Las tradiciones literarias aportan testimonios que deben valorarse con rigor añadido. Peter Dronke analizó dos poemas del siglo XII escritos en latín en donde vislumbraba una apasionada relación física entre dos mujeres<sup>15</sup>. Estos versos han sido relacionados por Matter (1986 y 1989-1990) con las cartas de Hadewijch de Amberes<sup>16</sup>, ya en el siglo XIII, que bien podrían entrelazarse, hacia atrás, con la correspondencia de Hildegarda

---

<sup>11</sup> PAYER, Pierre J., *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150*, University of Toronto, Toronto, 1984, p. 138. Véanse también las aportaciones de BROOTEN, Bernadette J., *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago, Chicago, 1996.

<sup>12</sup> CADDEN, Joan, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, University of Cambridge, Cambridge, 1993, pp. 218-227.

<sup>13</sup> JACQUART, Danielle y THOMASSET, Claude, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1989, p. 174.

<sup>14</sup> LEMAY, Helen R., «Human Sexuality in Twelfth- through Fifteenth-Century Scientific Writings», en Vern L. BULLOUGH y James A. BRUNDAGE (eds.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, Prometheus, New York, 1994, pp. 194-197.

<sup>15</sup> DRONKE, Peter, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, University of Oxford, Oxford, 1968, pp. 476-482.

<sup>16</sup> MATTER, E. Ann, «My Sister, My Spouse: Woman-Identified Women in Medieval Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2, 1986, pp. 81-93. Véase también su artículo: EAD., «Discourses of Desire: Sexuality and Christian Women's Visionary Narratives», *Journal of Homosexuality*, 18, 1989-1990, pp. 119-131.



de Bingen, según la lectura homoerótica de la espiritualidad conventual femenina propuesta por Holsinger y Wiethaus<sup>17</sup>, o con los intentos de contextualización del erotismo en las canciones amorosas de las *trobairitz* en lengua occitana, y muy en especial en la *cansó* atribuida a Bieiris de Romans. Si aceptáramos el contenido homoerótico de «Doña María, mérito y delicado valor» [«Na Maria, pretz e fina valors»], nos hallaríamos ante el único testimonio del homoerotismo femenino narrado en primera persona de las literaturas románicas de todo el Medioevo. Angelica Rieger, quien resumió las esquivas percepciones críticas suscitadas por esta canción, le atribuyó una autoría femenina indiscutible, pero concluía su atento análisis afirmando que «la motivación poética de Bieiris no deriva de una relación lésbica»<sup>18</sup>.

## II.

En el año 2003 vio la luz una de las aportaciones más interesantes de las dos últimas décadas en torno a las representaciones culturales del deseo homoerótico femenino: *The Literature of Lesbianism*, de Terry Castle<sup>19</sup>. Aunque se trate de una antología de textos literarios que no incorpora piezas medievales, su ambicioso marco cronológico – del siglo XVI hasta los años 60 del siglo XX – y su considerable extensión – superior a las mil cien páginas – resultan encomiables. En especial, me interesa valorar qué entiende Castle por «literatura del lesbianismo» y cómo se interrelaciona con el arco temporal escogido, anunciado en el subtítulo. La respuesta aparece

---

<sup>17</sup> HOLSINGER, Bruce W., «The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179)», *Signs*, 19, 1993, pp. 92-125; WIETHAUS, Ulrike, *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, New York University, Syracuse, 1993.

<sup>18</sup> RIEGER, Angelica, «Was Bieiris de Romans Lesbian? Women's Relations with Each Other in the World of the Troubadours», en William D. PADEN (ed.), *The Voice of the Trobairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1989, p. 92.

<sup>19</sup> CASTLE, Terry, *The Literature of Lesbianism. A Historical Anthology from Ariosto to Stonewall*, Columbia University, New York, 2003.

desarrollada a lo largo de su introducción y también en los comentarios a los autores y obras elegidos. El simple hecho de que me esté refiriendo a “autores” y no a “autoras” constituye una pista que aclara las dimensiones semánticas del título: su tesis es que para entender muchas de las costuras histórico-culturales fundamentales que favorecen el nacimiento de la “literatura lésbica” – la escrita por lesbianas – esta debe encuadrarse en un marco más amplio, precisamente el que ella propone, en donde conviven textos redactados tanto por hombres como por mujeres (homosexuales o no). Es decir, que no debieran sorprendernos ni las presencias de Ariosto, Montaigne o Shakespeare ni las páginas compuestas por Ernest Hemingway, Graham Greene o Isaac Bashevis Singer... La hipótesis de trabajo de Castle sería la siguiente:

«La “idea” de lesbiana nunca ha sido propiedad intelectual exclusiva del sexo femenino. [...] Mi tesis aproximada es que en el Occidente moderno el descubrimiento mental colectivo – de que *las mujeres pueden amarse y desearse como los hombres las aman y desean* – es registrado visiblemente por primera vez en escritos de hombres: aquellos poetas y eruditos humanistas de la Europa de los siglos XVI y XVII [...]. Este patrón de propiedad simbólica sólo sería interrumpido hacia principios del siglo XX, con la escritura fervientemente safofilica de Renée Vivien, Natalie Barney, Gertrude Stein, H.D., Radclyffe Hall, Amy Lowell, Virginia Woolf y muchas otras<sup>20</sup>».

Por consiguiente, el marco cronológico no es casual sino causal. Según Terry Castle, aquellos humanistas de los siglos XVI y XVII inspirados por las ediciones pioneras de los fragmentos de Safo de Lesbos, junto a las de otros autores clásicos, como Ovidio o Marcial, fueron quienes primero explorarían el lesbianismo y quienes se lo apropiarían. Si introduzco ahora esta información es porque, tal como he apuntado en la sección precedente, tal punto de partida resulta solo en parte cierto: las prácticas homoeróticas femeninas no fueron extrañas en el Medioevo europeo y disponemos de

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, cit., p. 6.

piezas medievales que desestabilizan en parte el marco cronológico, cultural y lingüístico propuesto por Castle.

Pero si introduzco este paréntesis es, igualmente, porque pienso que quizá debiéramos ser menos esencialistas al investigar el erotismo medieval. Tal vez la invisibilidad del homoerotismo femenino en la Edad Media pueda deberse, también, a nuestra desubicación presentista: buscamos mujeres (auto)identificadas como “lesbianas”, en lugar de deseos, sentimientos o prácticas alejados de las etiquetas identitarias que fueron forjándose a partir del Renacimiento y, con espectacular intensidad, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Así, por ejemplo, la ausencia de datos en los archivos civiles del norte de Italia, a la que antes aludía, contrasta con las escasas pero notables alusiones en otras modalidades documentales, como los sermones de Bernardino de Siena – uno de ellos predicado en la Florencia de 1425 –. Según analizara Franco Mormando, «Bernardino parece aceptar la atracción entre mujeres de forma casual, sin conmoción o sorpresa, y supone que será igual entre su público. [...] Se trata de algo sorprendente, pues sus sermones fueron pronunciados ante públicos en los que las mujeres, en apariencia, formaban el grupo más numeroso»<sup>21</sup>.

Si bien podemos aceptar que, a la luz de los testimonios conocidos y a diferencia de la indiscutible tradición en lengua latina de lírica homoerótica masculina<sup>22</sup>, apenas disponemos de piezas en primera persona que atestigüen el deseo erótico entre las mujeres cristianas medievales (en buena medida porque la creación literaria estuvo en manos de varones), y por consiguiente, debemos compartir, con Monica H. Green, que «las limitaciones del uso de la literatura de creación como fuente histórica: por una parte, sencillamente no existe sustituto de las voces de las propias mujeres para realizar la crónica de la historia de las mujeres; por otra, tales fuentes son tan frustrantemente escasas que no podemos apreciar la

---

<sup>21</sup> MORMANDO, Franco, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, University of Chicago, Chicago, 1999, p. 118 (t.d.a.).

<sup>22</sup> Véanse STEHLING, Michael, *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*, Garland, New York, 1984, y WILHELM, James J., *Gay and Lesbian Poetry. An Anthology from Sappho to Michelangelo*, Garland, New York, 1995.

extensión compartida de los pocos sentimientos que encontramos»<sup>23</sup>, ¿por qué no intentar la proyección de nuevas luces sobre los textos literarios medievales escritos por hombres? El resto de mi trabajo se concentrará en el análisis de sendos episodios de una de las obras más libres y ricas del siglo XV europeo para ilustrar tal propuesta.

### III.

Muy probablemente, Joanot Martorell escribió *Tirant lo Blanch* entre el 2 de enero de 1460 (fecha que figura en la dedicatoria inicial de la obra) y principios del año 1464 (ya que un proceso judicial informa que para entonces había empeñado el manuscrito de su obra, de unas 648 páginas, a Martí Joan de Galba con el objetivo de obtener un préstamo de cien reales). Por consiguiente, Martorell, nacido en 1410 y fallecido hacia el mes de abril de 1465 en tierras valencianas, era un hombre bastante maduro – sobre todo si pensamos en las expectativas del siglo XV – cuando decidió redactar una de las novelas más celebradas y relevantes de toda la historia de las letras en lengua catalana (y una de las más deslumbrantes del Cuatrocientos europeo)<sup>24</sup>. Una novela, recuérdese, que no vería la luz hasta el 20 de noviembre de 1490, impresa por Nicolau Spindeler en Valencia<sup>25</sup>.

La trama en la que voy a centrarme para indagar sobre el homoerotismo femenino medieval ocupa buena parte de los capítulos 282 al 286 de la novela y suele citarse a partir del título del capítulo 283 («Ficció que

---

<sup>23</sup> GREEN, Monica H., «Female Sexuality in the Medieval West», *Trends in History*, 4, 1990, p. 157.

<sup>24</sup> Los datos básicos que manejo de la biografía de Martorell pueden ampliarse en VILLALMANZO, Jesús y CHINER, Jaume J., *La pluma y la espada. Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*, Ajuntament de València, València, 1992; CHINER, Jaume J., *El viure novelesc. Biografia de Joanot Martorell*, Marfil, Alcoi, 1993, y VILLALMANZO, Jesús, *Joanot Martorell. Biografia ilustrada y diplomatario*, Ajuntament de València, València, 1995.

<sup>25</sup> Las dos ediciones del texto más recomendables son la preparada por Martí de RIQUER, Ariel, Barcelona, 1979, acompañada por otros escritos de Martorell, y la de Albert HAUF (*Tirant lo Blanch*, València, 2005), que ofrece abundantes notas e ilustraciones.

féu la reprovada Viuda a Tirant»).<sup>26</sup> Su contenido, ambientado en la corte de Constantinopla, puede resumirse de la manera siguiente: la Viuda Reposada, enamorada enfermizamente de Tirant, pretende que éste rechace a su amada Carmesina sembrando la cizaña entre ambos y organizando un plan casi infalible: tras engañar a la princesa de que Tirant finge su amor para convertirse en emperador, intenta convencer a Tirant de que la amada mantiene relaciones sexuales con su jardinero Lauseta (esclavo, musulmán y negro) y que incluso ha tenido un hijo de él, a quien ha abandonado en las aguas. Como el héroe no da crédito a tales infamias, aunque le causan gran pesar, la Viuda, mediante una treta muy inteligente y compleja, convence a Plaerdemavida para que conduzca a Carmesina al jardín privado y que juegue con ella disfrazada con una máscara y las ropas de Lauseta, con el objetivo de cuidar de su salud y entretenerla placenteramente. Al tiempo, la Viuda ha preparado una estancia en un edificio colindante al que ha conducido a Tirant, en donde, mediante un ingenioso sistema de espejos, el héroe cree contemplar cómo el «sirviente» seduce a la princesa, cómo «ambos» entran en una cabaña y cómo salen «manchados» tras su encuentro sexual. Una vez presenciado el reflejo de la escena – también observada directamente –, el joven entra en una profunda desesperación, aunque su amor y su tristeza le impidan caer en la red astutamente tramada por la Viuda, de manera que no accede a sus propuestas sexuales. Este episodio se cierra por partida doble: en primera instancia, Tirant matará al jardinero inocente; de forma derivada, será el inicio involuntario de su periplo posterior por el norte de África<sup>27</sup>.

La crítica académica ha valorado la originalidad y el atractivo del engaño de la Viuda Reposada desde múltiples perspectivas: en primer lugar, por la variedad de las fuentes que Martorell pudo manejar, desde Ovidio y Terencio o *Las mil y una noches* hasta la *Elegia di madonna Fiammetta* de Boccaccio y *La tragèdia de Caldesa* de Roís de Corella, pasando por

---

<sup>26</sup> Ed. cit. DE RIQUER, pp. 802-810; ed. cit. HAUF, pp. 1045-1056.

<sup>27</sup> Mucho más adelante, en el capítulo 416, sabremos que la Viuda Reposada acabará suicidándose, temerosa del castigo que le espera cuando descubra que Tirant regresa a Constantinopla, tras su periplo africano.

narraciones de Masuccio Salerno, un *exemplum* de Ubertino de Casale o la materia tristaniana, entre otras<sup>28</sup>. En segundo lugar, también ha abordado su proyección ulterior, si recordamos el eco de este episodio en obras de autores tan imprescindibles como Ludovico Ariosto (canto V del *Orlando furioso*) o William Shakespeare (*Much ado about nothing*)<sup>29</sup>.

La estructura de este episodio ha sido ensalzada por su unidad interna<sup>30</sup>, por su funcionalidad en el conjunto de la novela – al ser considerado una de las acciones de la secuencia amorosa que se despliega de forma paralela a la militar – y por su significación transgresora del compromiso matrimonial secreto de la pareja protagonista<sup>31</sup>. A propósito de la unidad, también se ha desarrollado una línea interpretativa en torno

---

<sup>28</sup> BELTRÁN, Rafael, “*Tirant lo Blanch*”, de Joanot Martorell, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 106-111, ofrece un análisis del episodio en donde resume gran parte de las fuentes que la investigación ha ido aduciendo y su resonancia ulterior. PUJOL, Josep, *La memòria literària de Joanot Martorell. Models i escriptura en el “Tirant lo Blanch”*, Curial-Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, pp. 156-174, aborda detenidamente la remodelación martorelliana de las obras citadas de Boccaccio y Corella. Véase, por último, la rica anotación de Hauf a lo largo de estos capítulos en su ed. cit. que me exime de extenderme sobre esta cuestión.

<sup>29</sup> Esta influencia no extraña si recordamos la difusión en lengua italiana de *Tirant lo Blanch* a lo largo del siglo XVI. En torno a las interrelaciones entre Martorell y Ariosto en este episodio, véase BELTRÁN, Rafael, «Simiente de cizaña: sobre la relación entre el episodio de la Viuda Reposada (*Tirant lo Blanch*) y el canto V del *Orlando furioso*», *Tirant*, 4 (2001), s.p. (puede consultarse en [http://pamaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.4/beltran\\_viuda.htm](http://pamaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.4/beltran_viuda.htm)).

<sup>30</sup> ROMEU I FIGUERAS, Josep, *Lectura de textos medievals i renaixentistes*, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Abadia de Montserrat, València-Barcelona, 1994, pp. 172-174, distingue diez «episodios» en este relato. A su juicio, el tema central sería el comportamiento perverso de una dama (Carmesina) que, aunque ficticiamente, se entregaría a un sirviente; este tema se vería enriquecido por diversos motivos que otorgarían riqueza narrativa y verosimilitud al conjunto.

<sup>31</sup> PERUJO, Joan M., *La coherència estructural del “Tirant lo Blanch”*, Institut de Cultura Juan Gil-Albert, Alacant, 1995, subraya que en esta ficción «hi ha un element trascendental per al desenvolupament dels episodis posteriors de la narració: el fet que Tirant haja cregut les mentides de la Viuda suposa una falta comesa per l’heroi, tot i que ha estat enganyat amb la tècnica del parany» (p. 159). Rafael Beltrán señala que este episodio sería la novena de un total de once «acciones» amorosas en donde se apreciaría el equilibrio narrativo entre esta temática y la militar: BELTRÁN, Rafael, *Tirant lo Blanch: evolució i revolta en la novel·la de cavalleries*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1983, pp. 131-133.

a su carácter marcadamente teatral, en la medida en que se nos emplaza a que presenciemos varios "montajes" simultáneos urdidos por la Viuda Reposada: la actuación de una Plaerdemavida disfrazada de Lauseta, la de Carmesina, que se deja enredar y que participa como actriz, la de la Viuda, que va y viene entre el jardín y la cámara en donde ha conducido a Tirant (quien a su vez, disfrazado para acudir a la cita, es un espectador que la Viuda desea transformar en actor)...<sup>32</sup> Se trata de un sendero que ha permitido sugerir la existencia de una farsa o mascarada que podría haber figurado en el abundante repertorio cómico valenciano de aquella época y que habría refundido Martorell, pues remite explícitamente en el texto a las fiestas valencianas del Corpus<sup>33</sup>, como bien podemos constatar:

---

<sup>32</sup> Giuseppe Grilli analiza en «*Tirant lo Blanch* e la teatralità» – GRILLI, Giuseppe, *Dal "Tirant" al "Quijote"*, Adriatica, Bari, 1994, pp. 87-109 –, la estructura de este episodio, al que titula *Entremès del Moro Lauseta*, y sugiere que se divide en dos mitades (la primera entre el jardín y la cámara y la segunda en la cámara). Los ocho momentos de esta ficción serían: «1. preparazione della scena e del teatro, rispettivamente l'orto (previo allontanamento dell'*hortolà*) e la camera segreta per Tirant (grazie all'aiuto della *vella*) con il suo corredo di specchi; 2. attribuzione alle protagoniste dell'azione (Carmesina e Plaerdemavida) di un ruolo comico, autosoddisfacente, ruolo che la regista trasforma in tragico rivolgendosi allo spettatore occulto; 3. questi prende per reale la rappresentazione buffa, distruggendo, per l'ira accumulata, lo strumento (gli specchi) che gli consente la visione dello spettacolo; 4. segue la verifica ad occhio nudo della scena da parte dello spettatore; 5. e il suo abbandono del luogo di osservazione e ripiegamento su se stesso (*lamentació*). Il secondo tempo ha un andamento più piano e si svolge in un unico scenario: 1. la Viuda, ora attrice e non più regista, entra in scena (in quella zona che delimita la *cambra* di Tirant); scambia le battute di commento dell'azione passata con proposte di azione futura, finalizzando il dialogo alla sostituzione funzionale: se stessa al posto della Principessa; 3. ma quando si introduce nuda nel letto di Tirant, questi abbandona la scena e si ritira»: pp. 104-105.

<sup>33</sup> Cfr. MASSIP, Francesc, «Política, espectacle cavalleresc i context escènic en *Tirant lo Blanc*», *A cos de rei. Festa cívica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Cossetània, Valls, 2010, ahora pp. 169-172. Romeu i Figueras señala que en este episodio «Martorell recorda la processó del Corpus de València, amb la seva multitud de personatges d'entremesos disfressats de negres, moros i altres figures exòtiques, ultra les bíbliques i de sants diversos. Es tracta, doncs, d'una transposició espacial basada en una realitat local aplicada a un ambient absolutament distint i distant»: ROMEU I FIGUERAS, *Lectura de textos medievals*, cit., p. 170. Véanse igualmente las dimensiones religiosas y didácticas que destaca Rafael BELTRÁN, en «Comedy and Performance in *Tirant lo Blanc*», en Arthur TERRY (ed.), *Tirant lo Blanc. New Approaches*, Tamesis, London, 1999, pp. 15-28.

«Los metges tenen per bo que devallàseu en l'ort per veure aquella verdor. E farem allí molts jochs perquè us passe la son, car yo tinch unes vestidures de la festa del Corpus Crist, semblant al vostre ortolà, e Plaerdemavida, qui en semblants afers és molt sentida e plasant, vestir-les s'à e dirà-us de ses acostumades plasenteries.

La princessa ab la Viuda e ab les dos donzelles davallaren a l'ort. E Tirant stava contínuament mirant en l'espill e véu venir la princessa ab ses donzelles, e fon-se aseguda prop una céquia d'aygua. E la Viuda havia bé provehit en tot lo que mester li feya. E ginyà que·l negre ortolà en aquel cars no fos en l'ort, ans lo féu anar a la ciutat de Pera. E la Viuda ajudà a vestir a Plaerdemavida, ab la cara que li havien feta pròpiament com la del negre ortolà. Ab les sues robes que vestia, entrà per la porta de l'ort. Com Tirant lo véu entrar, verdaderament pensà que fos aquell lo moro ortolà, e portava al coll una axada e començà a cavar. A poch instant, ell se acostà envers la princessa e asigué's al seu costat, e pres-li les mans e besà-les-hi. Aprés li posà les mans als pits e tocà-li les mamelles, e feya-li requestes d'amor. E la princessa feya grans rialles, que tota la son li féu passar. Aprés, ell se acostà tant e posà-li les mans dejús les faldes, ab gran alegria que totes staven de les coses plasents que Plaerdemavida deya. La Viuda girava la cara envers Tirant e torcia's les mans, scupia en terra, mostrant tenir gran fàstig e dolor del que la princessa feya. [...]

Tirant, no tenint altre remey, pres lo banch davant lo lit e dreçà'l en alt, e pres una corda que tallà de la cortina e passà-la per la biga e ell pujà alt. E véu com lo negre ortolà se'n portava per la mà a la princessa en una cambra que dins l'ort havia, a hon tenia la sua artelleria per a conrear l'ort e per a son dormir. E Plaerdemavida posà-la dins la dita cambra, cercaren-li una caxa hon tenia la sua roba de vestir e tot quant tenia li regonegueren. Aprés hun poch spay ella ixqué e la Viuda, ab la una donzella, passejava prop de la cambra. Com la veren exir, la Viuda s'acostà a la donzella, donà-li hun drap de cap e dix-li, per fer lo joch que fos complit de rialles:

“Posa-lo-y davall les faldes de la princessa.”



La donzella, axí com la Viuda la havia asinestrada, com fon davant sa alteza agenollà's en terra e posà-li lo drap davall les faldes. E la ignorància de la princesa donà loch a la malícia de la Viuda<sup>34</sup>».

Con razón, esta ingeniosa tramoya ha constituido uno de los epicentros de análisis de la personalidad de la antigua nodriza de Carmesina: su evolución como personaje culmina en este episodio, pues Martorell combina aquí el tópico de la vieja lasciva con el de la enferma de amor,

---

<sup>34</sup> Ed. cit. HAUF, cap. 283, p. 1048. Mi traducción de esta escena sería:

«Los médicos creen que sería bueno que bajaseis al jardín para ver aquel verdor. Allí haremos muchos juegos para que os pase el sueño, pues tengo unos vestidos de la fiesta del Corpus Christi, parecidos a los de vuestro jardinero, y Plaerdemavida, que hace estas cosas con gusto y placer, las vestirá y os dirá sus acostumbradas lisonjas.

La princesa con la Viuda y las dos doncellas bajaron al jardín. Tirant estaba mirando continuamente el espejo y vio llegar a la princesa con sus doncellas, que se sentaron cerca de una acequia de agua. La Viuda había previsto bien todo lo que le hacía falta: se las ingenió para que el jardinero negro no estuviese aquel día en el jardín y le hizo ir a la ciudad de Pera. La Viuda ayudó a Plaerdemavida a vestirse, con la careta que le habían hecho tan parecida a la cara del negro. Con las ropas que vestía, entró por la puerta del jardín. Cuando Tirant lo vio entrar, pensó que sin duda era el jardinero moro, quien llevaba al cuello una azada y comenzó a cavar. Al rato, se acercó a la princesa y sentó a su lado: le cogió las manos y se las besó. Después le puso las manos en los pechos y le tocó las tetas, mientras le hacía peticiones de amor. La princesa reía mucho y le pasó todo el sueño. Después, él se acercó mucho y le puso las manos bajo las faldas, que muy alegres estaban todas con las galanterías que Plaerdemavida decía. La Viuda giraba la cara hacia Tirant y se retorció las manos, escupía en la tierra y mostraba sentir mucho asco y dolor de cuanto la princesa hacía. [...]

Tirant, pues no tenía alternativa, cogió el banco que estaba frente al lecho y lo puso de pie, cogió una cuerda que cortó de la cortina, la pasó por la viga y subió muy alto. Así vio que el jardinero negro se llevaba a la princesa, cogida de la mano, dentro de un cuarto que había en el jardín, en donde tenía su artillería para cultivar el huerto y para dormir. Plaerdemavida la llevó dentro de este cuarto, buscaron una caja donde tenía sus ropas y le revolvieron todo cuanto tenía. Después de un rato, ella salió mientras la Viuda, con una doncella, paseaba cerca del cuarto; cuando la vieron, la Viuda se acercó a la doncella, le dio un pañuelo de cabeza y le dijo, para que el juego fuese divertido del todo: "Pónselo debajo de las faldas a la princesa".

La doncella, tal como la Viuda le había enseñado, cuando estuvo delante de su alteza se arrodilló en tierra y le puso el pañuelo bajo las faldas. De manera que la ignorancia de la princesa propició la malicia de la Viuda».

mezclando además la función maternal y médica del personaje con su transformación, sabia y perversa, en antagonista de la princesa.

Si bien todas estas investigaciones resultan enormemente enriquecedoras para nuestra comprensión de la vasta cultura literaria de Martorell y para calibrar su resonancia posterior, para destacar su capacidad de invención y disposición de los diversos elementos que recrea con la finalidad de intensificar uno de los núcleos más dramáticos y, a la vez, más festivos de su novela, no cabe duda de que igualmente resulta interesante profundizar en otras cuestiones menos atendidas por la crítica, de carácter netamente sexual. La primera, claro está, sería la del jardín como espacio de encuentro erótico, en nuestro caso un espacio invertido, tanto por los espejos mediante los cuales Tirant empieza a contemplar la escena (metáfora de la falsedad de la Viuda) como por la inversión de ciertos órdenes sociales: ¿cómo es posible que la heredera del trono del Imperio mantenga relaciones sexuales con un esclavo? ¿Cómo imaginar que en esta relación, además, sea co-protagonista un negro musulmán, siendo ella una cristiana de la más inmaculada estirpe (y extremadamente pudorosa y virginal)? Evidentemente, aquí nos topamos con un ejemplo singular, «pues muestra hasta qué punto en el imaginario occidental de la época los negros y los sarracenos representaban el uso desordenado del sexo», pero igualmente «asociado a la perversión de la mujer que se libra a una unión contra natura, pues un amante de estas características representa la alteridad más absoluta, religiosa (moro), étnica (negro) y social (esclavo)»<sup>35</sup>. También intensifica el contraste la comparación de esta falsa entrega con la relación de Carmesina y Tirant, pues según apuntara Mario Vargas Llosa, de manera tan hiperbólica como irónica, «la cópula de la bella princesita

---

<sup>35</sup> SIMÓ, Meritxell, «Sexualidad y contacto entre culturas en la literatura medieval: del motivo de la bella sarracena al erotismo oriental del *Tirant lo Blanch*», en Joana MASÓ (ed.), *Escrituras de la sexualidad*, Icaria, Barcelona, 2008, pp. 63-102 (las citas en pp. 80 y 81). Esta investigadora ha analizado también la genealogía románica del curioso nombre del sirviente: EAD., «La recepció de *Can vei la lauzeta mover* (BDT 70,43) a la narrativa catalana medieval», en Vicenç BELTRAN (ed.), *Trobadors a la Península Ibèrica. Homenatge al Dr. Martí de Riquer*, Abadía de Montserrat, Barcelona, 2006, pp. 353-370.

griega y el bravo (pero tímido) caballero bretón es la más amagada y sobre todo palabreada cópula de que haya memoria en la literatura»<sup>36</sup>.

Resulta sumamente instructivo constatar que gran parte de la crítica académica haya mostrado un empeño mayor en analizar fuentes y resonancias de este episodio o en emplearlo para ilustrar la estructura climática de la novela y la originalidad del personaje femenino que lo protagoniza que en abordar con mayor atención la esfera del erotismo femenino en *Tirant lo Blanch*<sup>37</sup>.

#### IV.

El episodio del engaño de la Viuda Reposada ha suscitado mayor interés por la ficción que lo estructura que por la escena que muestra. Su treta resulta tan compleja – a la manera planificada de un asedio militar – y fascinante – pues requiere de una elaboración meditada y de unas dotes de oratoria impecables – que se antoja ha ocultado parte de cuanto leemos y de cuanto Martorell sugiere. Por ejemplo, el homoerotismo femenino subyacente. Pocas investigaciones han apuntado o valorado esta cuestión, a mi juicio de indudable atractivo dada la escasez de documentación medieval (sea o no sea literaria) con la que contamos.

En todo caso, la escasez de referencias no debiera obligarnos a menospreciar las huellas conservadas. Por ejemplo dos, en obras de sendos autores medievales en lengua catalana de innegable relevancia: la primera referencia se encuentra en el capítulo 609 del *Terç del crestià*, en donde el franciscano gerundense Francesc Eiximenis narra cómo fue ahorcada, a fines del siglo XIV, «una fembra qui aytants anys havia tengut aquí offici de savi en àbit d'om mascle, e havia haüdes duas mullers [...]

---

<sup>36</sup> VARGAS LLOSA, Mario, *Carta de batalla por Tirant lo Blanc*, Seix Barral, Barcelona, 1991, p. 96.

<sup>37</sup> En mi antología se incluye una amplia selección de la bibliografía secundaria sobre el amor y el erotismo en la novela: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M., *Joanot Martorell Contes d'amor de Tirant lo Blanch*, La Magrana, Barcelona, 2009, pp. 267-269.

no fou cremada mas fou penjada ab aquell artifici al coll ab lo qual havia jagut carnalment ab les dues fembres»<sup>38</sup>. La segunda referencia procede de un coetáneo valenciano de Martorell, el médico Jaume Roig, quien en su poema narrativo *Spill* (c. 1460, versos 9583-9593) puso en boca del sabio rey Salomón la misógina afirmación según la cual la sodomía habría sido una invención femenina:

«Perquè pensaren  
e començaren  
la indicible,  
pudent, horrible,  
fort llebrosia  
– la sodomia –,  
pecat no poc,  
digne de foc,  
del mundanal  
e infernal  
a l'arma i cos<sup>39</sup>».

Por supuesto, las lecturas más atentas del episodio tirantiano no han negado su entidad: así, Romeu i Figueras apuntaba en su estudio «el caràcter fortament lesbià d'aquest episodi i no cal insistir-hi, atesa la seva evidència», aunque, poco más tarde, reiteraba que se trataba de «una escena de lesbianes, potser no gaire innocent a pesar de la faula»<sup>40</sup>. Esta falta de

---

<sup>38</sup> «una hembra que durante años había tenido aquí oficio de sabio, con hábito de hombre varón, que había tenido dos esposas [...] no fue quemada mas fue colgada con aquel artificio al cuello con el cual había yacido carnalmente con las dos hembras» (t.d.a.). Josiah BLACKMORE alude a este pasaje en «The Poets of Sodom», en Gregory S. HUTCHESON - Josiah BLACKMORE (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University, Durham, 1999, pp. 217-218.

<sup>39</sup> Una traducción de estos versos sería la siguiente: «Porque [las mujeres] pensaron y comenzaron la inefable, apestosa, horrible, dura lepra de la sodomía, pecado no menor, digno del fuego, del mundanal y del infernal, para el alma y el cuerpo» (t.d.a.). El texto puede consultarse en *Spill*, ed. de Antònia CARRÉ, Quaderns Crema, Barcelona, 2006, pp. 383-385. Sobre estos versos, véase MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. «Sodomy and the Sick Body of Women», *Imago Temporis: Medium Aevum*, 7 (2014), pp. 323-341.

<sup>40</sup> ROMEU I FIGUERAS, *Lectura de textos medievals*, cit., pp. 171 y 173.

inocencia ha sido analizada por Ruiz-Domènec en su monografía sobre los personajes femeninos de la novela, en donde afirma que Plaerdemavida sería «lesbiana per despit d'algun home que ningú no ha sabut mai qui ha estat», así como que a pesar «de les seves inclinacions homosexuals i de rebutjar tot el que és masculí, li queda una sensació d'admiració per un tipus peculiar d'home que, en el seu segle, només Tirant representa»<sup>41</sup>. La aproximación de Ruiz-Domènec apostaría por una lectura del personaje en clave de «homosexualitat no acceptada», de la que se aprovecharía la Viuda Reposada para planificar su magnífico engaño (ya que «les relacions homosexuals entre dones faciliten la tasca»)<sup>42</sup>.

El carácter erótico de la escena en el jardín imperial debe valorarse, evidentemente, desde dos perspectivas complementarias: la primera está relacionada con la acción narrada en el episodio mismo, de la que ignoramos aquello que Martorell elimina mediante una prudente elipsis (qué pudieron hacer, si acaso, las dos damas en la cabaña del jardín, además de desordenar los trastos del pobre Lauseta); teniendo en cuenta la introducción de una metáfora sexual tan evidente como es «artelleria»<sup>43</sup>, convendría preguntarse si el doble juego de Martorell no apuntaría sólo a Lauseta sino, además, a Plaerdemavida. Aquello que sí se narra es que la princesa, con un vestido ligero y sin peinar, se deja tocar y besar las manos y los senos no por Lauseta sino por su dama, quien, disfrazada de hombre (la cara mediante una máscara y el cuerpo con ropas), le toquetea por debajo de las faldas a la vista de todas (y de Tirant). No cabe duda de que se trata de un pasatiempo inocente para las jóvenes – aunque sea

---

<sup>41</sup> RUIZ-DOMÈNEC, José Henríque, *Set dones per a Tirant*, Columna, Barcelona, 1991, pp. 63-64.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 65 y 77.

<sup>43</sup> HAUF indica (ed. cit., p. 1050, nota 8) que «El vocabulari emprat, no és a nivell simbòlic tan innocent com sembla a primera vista, ja que conrear l'hort amb l'artilleria o atuells de l'ofici evocuen el lector familiaritzat amb el Decameron (III 1) i/o amb la poesia popular, tot un seguit de referents sexuals ben relacionables amb la doble funció atribuïda a aquest i d'altres jardineros de coneguts *novellini*».

malvado el objetivo de la Viuda –, como tampoco ofrece duda que se trata de un juego que no es raro para nadie en el grupo, pues Plaerdemavida es persona «molt sentida e plasant», a quien le gusta decir «ses acostumades plasenteries» y que provoca «grans rialles» i «gran alegries». No hay objeción posible a quien lea estas líneas de la «ficción» de la Viuda como uno de los «molts jochs perquè us passe la son» a los que tan habituadas estarían las damas de Carmesina.

La segunda perspectiva que podemos manejar para valorar esta escena obliga a emplazarla en el desarrollo de la trama y, por tanto, de los personajes. En el capítulo 233 de la novela, igualmente muy celebrado, Plaerdemavida también protagoniza una curiosa sustitución, pero en sentido diametralmente opuesto:

«E [Plaerdemavida] pres la mà de Tirant e posà-la sobre los pits de la princessa, e aquell tocà-li les mamelles, lo ventre e de allí avall. La princessa despertà's e dix:

“Val-me Déu, hi com est fexuga! Mirau si'm pot deixar dormir.”

Dix Plaerdemavida, tenint lo cap sobre lo coxí:

“O, com sou donzella de mal comport! Exiu ara del bany e teniu les carns lises e gentils. Prench gran delit en tocar-les.”

“Toca hon te vulles – dix la princesa – e no poses la mà tan avall com faç.”

“Dormiu e fareu bé. E deixau-me toquar aquest cors que meu és – dix Plaerdemavida –, que yo só ací en loch de Tirant. O, traýdor de Tirant! E hon est tu? Que, si tenies la mà lla hon yo la tinch, e com series content!”

E Tirant tenia la mà sobre lo ventre de la princessa. E Plaerdemavida tenia la sua mà sobre lo cap de Tirant e, com ella conexia que la princessa se adormia, fluixava la mà e lavors Tirant tocava a son plaer; e com ella despertar-se volia, strenyia lo cap a Tirant hi ell stava segur. En aquest deport stigueren per més spay de una hora, hi ell tostemp tocant-la.

Com Plaerdemavida conegué que ella molt bé dormia, affluixà del tot la mà a Tirant hi ell volgué temptar de paciència de voler dar fi a son desig, e la princessa se començà a despertar e, mig adormida, dix:

“Què, mala ventura, fas? No·m pots leixar dormir? Est tornada folla, que vols temptar lo que és contra natura?<sup>44</sup>”».

Evidentemente, podemos leer este episodio también como un «juego», ya que la dama está sustituyendo parcialmente a Tirant, aquí muy presente, y favoreciendo su deseo sexual. Tampoco debemos ignorar que Plaerdemavida afirma que el cuerpo de Carmesina es «suyo» y que afirma gozar un gran deleite al tocarle los pechos, de carnes lisas y gentiles. La princesa no se inmuta ante tales palabras ni con sus masajes, pues cuanto desea es dormir; parece acostumbrada a dichos «deportes», que no le molestan, ya que dice a Plaerdemavida que toque donde quiera, mientras no se deje tentar por la sodomía que, como sabemos, a partir de la definición de Eiximenis en el capítulo 229 de *Lo libre de les dones* (ca. 1398), es el pecado contra natura que pueden cometer, también, dos mujeres, pues se produce «cuando varón comete tal crimen con varón, o hembra con hembra»<sup>45</sup>. La sustitución del

---

<sup>44</sup> Ed. cit. HAUF, p. 904. Una traducción de esta escena podría ser la siguiente:

«Y [Plaerdemavida] cogió la mano de Tirant y la puso sobre los pechos de la princesa, y éste le tocó las tetas, el vientre y allí hacia abajo. La princesa se despertó y dijo:

“¡Válgame Dios, qué pesada eres! A ver si me puedes dejar dormir”.

Dijo Plaerdemavida, con la cabeza sobre la almohada:

“¡Oh, qué doncella de mal talante! Salís ahora del baño y tenéis las carnes lisas y gentiles. Gozo mucho en tocarlas”.

“Toca donde quieras – dijo la princesa – y no pongas la mano tan abajo como haces”.

“Dormid y haréis bien. Y dejadme tocar este cuerpo que mío es – dijo Plaerdemavida –, que estoy aquí en lugar de Tirant. ¡Oh, traidor Tirant! ¿Dónde estás? Si tuviese la mano donde yo la tengo, ¡qué contento estarías!”

Y Tirant tenía la mano sobre el vientre de la princesa. Plaerdemavida tenía su mano sobre la cabeza de Tirant y, cuando ella sabía que la princesa se dormía, aflojaba la mano y entonces Tirant tocaba a su gusto; y cuando ella sabía que quería despertarse, apretaba la cabeza a Tirant, y él estaba tranquilo. Con este juego estuvieron durante más de una hora, y él siempre tocándola.

Cuando Plaerdemavida supo que ella dormía muy bien, aflojó del todo la mano a Tirant y él quiso impacientemente dar fin a su deseo. La princesa comenzó a despertarse y, medio dormida, dijo:

“¿Qué haces, desventurada? ¿No me puedes dejar dormir? ¿Te has vuelto loca pues quieres intentar lo que es contra natura?” (t.d.a).

<sup>45</sup> «és quant mascle comet crim aytal ab mascle, o fembra ab fembra». Se trata de los capítulos analizados por SOLOMON, Michael, «Fictions of Infection. Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis's *Lo libre de les dones*», en HUTCHESON, BLACKMORE, *Queer Iberia*, cit., pp. 277-290.

amante ya se había producido poco antes (en el capítulo 231), antes del baño, cuando Plaerdemavida, «per fer plaer a Tirant»<sup>46</sup>, se deleita besando en su nombre los cabellos, los ojos, la boca, los senos («cristal·lines mamelles, que tinch cascuna en sa mà: bese-les per tu. Mira com són poquetes, dures, blanques e lises»)<sup>47</sup>, el vientre, las nalgas y «lo secret». Carmesina pide a Plaerdemavida que entre en la tina y que se bañe con ella.

Plaerdemavida es un personaje singular en una exótica corte tan explícitamente sexual como la que Martorell pinta en Constantinopla, pues, a diferencia del resto de mujeres protagonistas (la Emperatriz y la Princesa, la Viuda Reposada o Estefanía), no tiene ni muestra deseo de tener un enamorado. Cuando acabe casándose (en el capítulo 381), será por mandato de Tirant, aunque ella preferiría ser su servidora – y, claro, entendamos que de paso de Carmesina –: quizá su funcionalidad sea, según sugiere Carles Miralles, la de encarnar la «tercera» fiel y omnipresente, aunque también represente la que fantasea y afirma que si fuera hombre, querría acabar sus días enredada en el hermoso cuerpo de Carmesina<sup>48</sup>. Ruiz-Domènec considera que escenas como las descritas y citadas certificarían la existencia de relaciones homosexuales en los espacios femeninos cortesanos<sup>49</sup>, por ejemplo, en el dormitorio, el baño o el jardín.

## V.

A mi juicio, en un afán de claridad histórica y lingüística, no debiéramos definir estas escenas como representaciones de “homosexualidad” o de “lesbianismo”, con el sentido que hoy le otorgamos, sino de homoerotismo femenino. Así, creo no equivocarme al afirmar que Plaerdemavida encarna el

<sup>46</sup> Ed. cit. HAUF, cap. 231, pp. 895-897.

<sup>47</sup> *Ibidem*, cap. 231, p. 897.

<sup>48</sup> *Ibidem*, cap. 231, p. 897. Véase MIRALLES, Carles, «La dona és el món», *Actes del Symposium Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema, Barcelona, 1993, pp. 534-540.

<sup>49</sup> «Aquesta dona actua en el lloc de l'home, encara que la seva actuació és totalment convincent, verídica, cosa que palesa clarament, sense els peròs de la literatura cortesa, les relacions homosexuals que existien en l'espai femení»: RUIZ-DOMÈNEC, *Set dones per a Tirant*, cit., p. 58.



más elaborado caso de “deseo homosocial” femenino en las letras hispánicas medievales, camuflado de maneras tan equívocas como inequívocas, aunque podamos admitir, sin contradicción, que la suya sería «la sexualidad floreciente de una muchacha virgen, probablemente como Carmesina, de unos quince años»<sup>50</sup>. La idea de “deseo homosocial”, desarrollada por Eve Kosofsky Sedgwick en sus estudios sobre las representaciones “homosexuales” en las letras inglesas de los siglos XVIII y XIX, me interesa porque

«“Homosocial” es una palabra usada en ocasiones por la historiografía y las ciencias sociales, que describe vínculos sociales entre personas del mismo sexo; es un neologismo, obviamente formado por analogía con “homosexual” y obviamente debe distinguirse del significado de “homosexual” [...]. He elegido la palabra “deseo”, en lugar de “amor”, para marcar el énfasis erótico porque, en los discursos afines a la crítica literaria, “amor” suele usarse fácilmente para nombrar una emoción concreta y “deseo” para nombrar una estructura<sup>51</sup>».

Además, prefiero analizar este personaje a partir del concepto de “deseo homosocial” que a partir del “continuum lésbico” de Adrienne Rich por una sencilla razón: las propuestas de Sedgwick me parecen mucho más atentas a las especificidades históricas de los textos con los que trabaja (y muestran una mayor ductilidad) que la propuesta de Rich, pues amplía su calado a muy diversas relaciones entre mujeres<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> BELTRÁN, Rafael, “*Tirant lo Blanc*”, de *Joanot Martorell*, cit., p. 101. A juicio de este investigador, Plaerdemavida sería «el personaje más complejo, enigmático y lleno de sugerentes matices psicológicos de *Tirant*, aunque su diferente edad, gracia, belleza y procedencia social la revistan de muy distinto pelaje del usual en las celestinas literarias»: p. 100.

<sup>51</sup> KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University, New York, 1985, pp. 1-2.

<sup>52</sup> RICH, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en Catherine R. STIMPSON (ed.), *Women: Sex and Sexuality*, University of Chicago, Chicago, 1980, pp. 62-91. Probablemente con ello no me desvíe demasiado del paradigma desarrollado por la autora de *Epistemology of the Closet*, pues como ella misma señalara, aludiendo a Rich, «the adjective “homosocial” as applied to women’s bonds (by, for example, historian Carroll Smith-Rosenberg) need not be pointedly dichotomized as against “homosexual”; it can intelligibly denominate the entire continuum» (*Between Men*, cit., p. 3). Mi análisis no resta valor a la propuesta de Rich, pues me parece de extraordinaria relevancia, como tuve ocasión de señalar en mi antología titulada MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, Icaria, Barcelona, 2009.

Por otra parte, si aceptamos la propuesta generalizada de la crítica a propósito de la estética realista de Martorell, quien baña con un detallismo y una verosimilitud extraordinarios cuanto describe, debiéramos empezar a valorar sin remilgos una realidad histórica como la aquí abordada, quizá no poco inocente, como sugería Romeu i Figueras, tanto por su entidad moral como precisamente para admitir su estatuto en la Europa del siglo XV, aunque desplazada hacia los aposentos y los jardines lejanos e imposibles de la corte de Constantinopla. Tampoco debiera sorprendernos<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FEM2015-69863-P MINECO-FEDER.

# L'image de l'Autre: la notion, la perception, l'image et la réalité quotidienne de l'altérité dans le monde médiéval

KRISTJAN TOOMASPOEG

L'altérité est un sujet idéal pour celui qui souhaite rassembler autour de la même table des spécialistes d'époques, de régions et de disciplines diverses<sup>1</sup>. Il s'agit d'une notion fluide qui correspond à un élément omniprésent de la société médiévale, qui peut nous porter à évoquer des problématiques telles que les croisades et la conversion, les découvertes maritimes, la coexistence religieuse, la vie sociale ou l'histoire des femmes et de la sexualité (entre autres). Les médiévistes, tout comme les spécialistes de l'Antiquité et des époques moderne et contemporaine, traitent cette thématique depuis toujours, bien que ce soit seulement depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle que le concept de l'altérité médiévale a bénéficié d'une attention spécifique de la part des chercheurs<sup>2</sup>.

D'une manière similaire à quelques autres secteurs d'investigation de l'histoire médiévale – comme les études sur les frontières –, la recherche sur l'altérité a connu un élan tel depuis un quart de siècle qu'on se trouve aujourd'hui confronté à une énorme quantité de travaux publiés à l'échelle du continent européen. Une inflation de titres sans équivalent a d'ailleurs vu le jour au cours des cinq dernières années. L'exemple le plus récent en est le beau volume *in memoriam* de Jacques Le Goff, publié par les histo-

---

<sup>1</sup> Je remercie vivement Pierre-Vincent Claverie pour la révision de ce texte.

<sup>2</sup> On ne saurait donner pour l'altérité une définition meilleure que celle fournie par Angelo TURCO dans Jacques LEVY et Michel LUSSAULT (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, 2003, p. 70: «caractéristique de ce qui est autre, de ce qui est extérieur à un "soi", à une réalité de référence : individu et par extension, groupe, société, chose lieu [...] c'est la condition de l'autre au regard d'un soi». Pour ce qui regarde l'utilisation de ce concept dans la médiévistique, cf. par exemple MEINHARD, Helmut, «Anderssein, Andersheit», dans *Lexikon des Mittelalters*, Munich-Zurich, 1980-1998, I, col. 597.

riens français et polonais<sup>3</sup>, pendant que le dernier congrès des médiévistes tenu à Leeds, en juillet 2017, a été entièrement consacré à l'*Otherness*<sup>4</sup>.

Le concept de l'altérité se prête à l'étude des grandes thématiques de la coexistence et de la conflictualité au Moyen Âge, dans lesquelles l'Autre peut être perçu comme un ennemi et un adversaire (l'Arabe, l'Infidèle, l'Hérétique...) ou, en revanche, comme un "partenaire" et une source d'influence bénéfique. En effet, de nos jours cette thématique abonde dans les études sur les phénomènes comme "le transfert culturel", "l'acculturation", "l'interculturalisme" ou "la transculturalité"<sup>5</sup>. D'autre part, l'altérité s'installe également dans le domaine des recherches sur les "identités", qu'elles soient individuelles ou collectives<sup>6</sup>. Mais bien d'autres courants zététiques s'intéressent à l'Autre d'une manière ou d'une autre, à l'instar de celui qui s'occupe de la "tolérance" au Moyen Âge<sup>7</sup> ou des études fécondes sur les minorités dans le monde médiéval<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Philippe JOSSE RAND et Jerzy PYSIAK (dir.), *À la rencontre de l'Autre au Moyen Âge. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale*, Rennes, 2017.

<sup>4</sup> Parmi les volumes de colloque des dernières années, je signalerai aussi Anja EISENBEISS et Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH (dir.), *Images of Otherness in Medieval and Early Modern Times*, Berlin, 2012, José Manuel ALDEA CELADA, Paula ORTEGA MARTÍNEZ, Iván PÉREZ MIRANDA et María de los Reyes DE SOTO GARCIA (dir.), *Historia, identidad y alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanca, 2012 et Alessia BIANCO (dir.), *Otherness-alterità*, Rome, 2012.

<sup>5</sup> Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG et Elisabeth RUCHAUD (dir.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels*, Munich, 2012.

<sup>6</sup> Cf. par exemple Flocel SABATÉ CURULL (dir.), *Conditioned identities: wished-for and unwished-for identities*, Berne etc., 2015, ou Id. (dir.), *La formació de la personalitat a l'Edat Mitjana*, Lleida, 2016

<sup>7</sup> Pour un point de vue critique sur le concept, cf. Houben, Hubert, «Religious toleration in the South Italian peninsula during the Norman and Staufien periods», dans Graham A. Loud et Alex METCALFE (dir.), *The society of Norman Italy*, Leyde etc., 2002, pp. 319-339.

<sup>8</sup> Pour une approche ample, cf. Klaus HERBERS et Nikolas JASPERT (dir.), *Integration-Segregation-Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.-17. Jahrhundert)*, Berlin etc., 2011.

Le propos des organisateurs du colloque de Tomar, dont le présent volume publie les textes, visait à s'insérer dans le courant d'études sur l'altérité à travers une approche qui soit aussi spécifique que détaillée. Cette problématique a été influencée par l'histoire de l'art<sup>9</sup> et sous-tend une idée de la "perception" de l'Autre ou du Prochain qui repose sur diverses bases. L'Autre peut en effet être politiquement dominant ou soumis (chrétiens et musulmans) par rapport à son observateur. Il peut s'agir d'un rebelle (hérétiques) ou simplement d'un voisin (communauté juive), qui appartient à un groupe religieux ou ethnique hétérodoxe, voire à une catégorie sociale différente (moine, étranger, chevalier, voyageur etc.), par le biais d'un "jeu de miroirs" permanent. Ainsi, en cherchant à éviter des réflexions génériques, on a proposé, au contraire, une exploration de la perception de l'Autre et/ou du Différent de soi, qui bénéficie de l'éclairage de cas concrets et quelquefois atypiques. Cette perception s'accompagne de "jugements", aspirations, normes, curiosités – qui peuvent s'exprimer dans des textes littéraires, juridiques ou à travers des œuvres d'art – sur l'être et sur le comportement des communautés ou des personnes considérées.

Un tel propos ne pouvait s'incarner qu'à travers une approche pluridisciplinaire et transversale qui fasse dialoguer quelques grands blocs thématiques. Avant tout, il était nécessaire de poser les bases des notions d'inclusion et d'exclusion de l'Autre, en scrutant dans une optique élargie les institutions, les communautés et les bases normatives. Cette section ne pouvait s'ouvrir qu'avec une communication dérivant du champ de la théologie, une discipline trop souvent négligée par les médiévistes, mais essentielle à la compréhension des racines idéologiques de l'altérité dans le monde médiéval<sup>10</sup>. Pierluigi Lia, en partant de la célèbre phrase *Extra ecclesiam nulla salus*, a fourni un cadre général pour la question de l'inclusion et de l'exclusion de l'Autre, mais aussi de soi-même. L'individuation

---

<sup>9</sup> Des exemples de travaux stimulants ne font pas défaut, à commencer par Ladislav BUGNER (dir.), *L'image du Noir dans l'art occidental*, Fribourg, 1976.

<sup>10</sup> Cf. par exemple Mariano DELGADO et Guido VERGAUWEN (dir.), *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart, 2010.

de l'autre est, pour Lia, une instance anthropologique, ce qui me rappelle la réflexion de Dieter Werkmüller sur les frontières – cette fois-ci physiques – qui servent depuis la Préhistoire à créer un espace de protection et d'identification pour les hommes<sup>11</sup>. Cette perspective s'approche également à l'étude de Barbara Garofani sur la littérature "didactique" des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, où l'on entrevoit un climat de méfiance dans les rapports humains<sup>12</sup>.

En puisant, au delà de la théologie, dans l'anthropologie, l'histoire de l'art et la littérature, Lia observe une contradiction évidente entre le message évangélique du salut universel et un processus «d'institutionnalisation du salut» de l'autre, qui aboutit à une occlusion du monde chrétien. Le salut de l'âme n'est plus une grâce, mais une arme entre les mains du clergé, et l'obéissance à la foi prend la forme d'une soumission à la *potestas* de l'Église. Cela diminue l'espace de confrontation et les marges sont regardées avec de plus en plus de suspicion. Une notion apparaît pour désigner le mode de vie de ceux qui ne reconnaissent pas la Révélation et l'ordre chrétien de la société. Il s'agit de la *crudelitas*, que l'on trouvera aussi bien dans les descriptions des peuples païens d'Europe que dans les récits de voyage dans le Nouveau monde au XVI<sup>e</sup> siècle.

Lia a été suivi, sur la route de l'institutionnalisation de l'exclusion, par Marek Tamm, médiéviste issu de l'école de pensée de l'E.H.E.S.S., qui applique dans ces travaux la méthodologie des sciences sociales sur l'histoire médiévale. Ce procédé se justifie pleinement dans la mesure où la démarche fournit à la fois un cadre général et une chronologie utile sur la création des "signes de distinction" des minorités sociales et religieuses. Tamm a exposé durant le colloque un projet sur lequel il travaille depuis quelques années, qui consiste à créer un répertoire des signes de distinction médiévaux. C'est incontestablement une entreprise ambitieuse et complexe,

---

<sup>11</sup> WERKMÜLLER, Dieter, «Recinzioni, confini e segni terminali», dans *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Atti della XXIII Settimana di studi, Spoleto 3-9 aprile 1975*, Spolète, 1976, II, pp. 641-659.

<sup>12</sup> GAROFANI, Barbara, «Geografia della diffidenza. Parola e letteratura didattica fra Due e Trecento», *Nuova rivista storica*, 84, 2000. pp. 315-336.

vu la quantité d'éléments à recenser (formes, couleurs...) et les variations des signes distinctifs dans le temps et l'espace. Là également, on ne peut que trouver des analogies avec les travaux de Michel Pastoureau et de divers spécialistes de la symbolique médiévale<sup>13</sup>. Par ailleurs, on pourrait ajouter sans mal aux signes de distinction de Tamm les "signes de prééminence sociale", qu'un colloque palermitain a mis à l'honneur en 2011 d'une manière originale<sup>14</sup>.

À l'instar de Fulvio Delle Donne, Tamm aborde dans sa communication le sujet de la naissance d'une "société persécutrice", influencée par une idéologie de l'autodéfense et du repli. Les deux auteurs mettent l'accent sur la soixante-huitième constitution du IV<sup>e</sup> Concile du Latran, qui évoque «le crime d'un tel mélange maudit» entre les chrétiens et les Autres. Il faut souligner que les distinctions opérées dans la société médiévale possédaient souvent un caractère artificiel et tardif. En effet, elles ne sont pas antérieures sur le plan juridique à l'année 1215 et au Concile du Latran qui engendrera une série de lois nationales et statuts locaux à travers la chrétienté.

Sur ce point, j'ajouterai un exemple qui illustre la manière dont l'exclusion de l'autre pouvait revêtir au Moyen Âge un aspect plus pratique qu'idéologique. Dans le *Liber Augustalis* de 1231, l'empereur Frédéric II promulgua une constitution intitulée *De matrimonio non contrahendo inter concives regni et extraneos*, qui, en interdisant les mariages avec les "étrangers", affirma sans hésitation que «lorsque les hommes du royaume

---

<sup>13</sup> Ainsi le désormais "classique" PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004.

<sup>14</sup> Jean-Philippe GENET et E. Igor MINEO (dir.), *Marquer la prééminence sociale. Actes de la conférence organisée à Palerme en 2011 par S[igns]A[nd]S[tates] en collaboration avec l'École française de Rome et l'Université de Palerme*, Rome, 2014, cf. par exemple DESTEMBERG, Antoine et KOUAMÉ, Thierry, «Aux origines de l'*homo academicus*. Signes de la distinction sociale chez les universitaires médiévaux», dans *Ibidem*, pp. 45-55 et BARTHOLEYNS, Gil, «Gouverner par le vêtement: naissance d'une obsession politique», dans *Ibidem*, pp. 215-232. Cf. aussi Catalina GIRBEA, Laurent HABLLOT et Raluca Luria RADULESCU (dir.), *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale: mettre en signe l'individu et la famille (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Actes du colloque tenu à Poitiers les 17 et 18 novembre 2011*, Turnhout, 2014.

de Sicile se mêlaient aux filles des étrangers, leur pureté ne tardait pas à être corrompue. La malice et la faiblesse des esprits contaminés par les croyances et les pratiques des autres gens venaient à s'accroître tellement que le troupeau des fidèles s'en trouvait immanquablement souillé». La constitution était censée éviter que la «diversité des nations» ne devînt «cause de préjudice» pour le royaume de Sicile<sup>15</sup>.

Inutile de préciser, que cette constitution fut considérée toute de suite comme inapplicable. Ce qui nous importe ici, est qu'elle puise sa rhétorique dans la constitution 68 du Concile de Latran IV. Il est encore plus intéressant de noter que la constitution conciliaire dérive du droit anglo-normand. En effet, après la conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant, des chevaliers normands, qui n'avaient pas pris part aux combats, tentèrent de s'installer dans l'île en épousant des veuves saxonnes. Cette pratique provoqua le mécontentement des chevaliers qui avaient participé à la conquête et incita le duc-roi à interdire les mariages entre les habitants de l'île et les autres<sup>16</sup>. Ainsi, l'Angleterre fut définie comme un espace à part, malgré son lien ombilical avec la Normandie. Dans le cas de Frédéric II, la constitution servit surtout à définir une limite stricte entre le royaume de Sicile et les États de l'Église. La rhétorique pontificale dirigée contre les «infidèles» se retrouva de la sorte utilisée contre les intérêts mêmes du pape...

La communication de Fulvio Delle Donne forme un trait d'union entre plusieurs textes publiés dans ce volume. En puisant avec son habituelle érudition dans les chroniques italiennes et étrangères, il aborde les conséquences de la constitution 68 pour la communauté juive du royaume de Sicile ainsi que deux autres thématiques : les rapports du roi et empereur Frédéric II avec les Juifs d'Italie et d'Allemagne et la perception de l'arrivée des Mongols en Europe. Si l'histoire de Frédéric II nous offre un excellent exemple de l'utilisation des minorités – à travers une série de

---

<sup>15</sup> *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, éd. Wolfgang STÜRNER, Hanovre, 1996, pp. 388-390.

<sup>16</sup> DILCHER, Hermann, *Die sizilische Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. Quellen der Constitutionen von Melfi und ihrer Novellen*, Cologne-Vienne, 1975, pp. 624-625.



textes normatifs – en matière de propagande politique, l'épopée des Mongols nous porte au cœur de la perception et la figuration de l'Autre au Moyen Âge. Ce thème entre naturellement en résonance avec les représentations cartographiques et l'histoire de l'art, dont je parlerai ultérieurement.

La distinction pouvait surgir également à l'intérieur des communautés, qu'il s'agisse de celle des fidèles de l'Église latine, des minorités hébraïques<sup>17</sup> ou autres, voire de simples communautés monastiques. Cette voie de recherche a été ouverte par Juliette Sibon avec sa communication sur la définition d'une "nation" juive au Moyen Âge. Le domaine de l'auto-détermination et auto-définition (avec des termes comme *natio*, *gens*, etc.) des groupes ethniques est des plus pertinents, qu'il s'accompagne ou non d'un processus de territorialisation. Comme l'a rappelé Sibon, le 44<sup>e</sup> congrès de la Société des Médiévistes de l'Enseignement Supérieur français a été consacré en 2013, au sujet de la Nation et des Nations au Moyen Âge<sup>18</sup>. Les travaux de Patrick Geary sur le rôle du Moyen Âge comme laboratoire de mémoire collective<sup>19</sup>, ainsi que les contributions de Flocel Sabaté i Curull sur les identités<sup>20</sup>, nous indiquent à quel point une identité de groupe peut devenir dynastique et fournir la base idéologique d'un État en formation.

L'histoire des groupes minoritaires, comme les Juifs, mais aussi les Lombards, Catalans ou autres, devient particulièrement intéressante lorsqu'on observe des sociétés pluriethniques, comme le Sud de l'Italie<sup>21</sup> où quelques zones de la Méditerranée orientale, où l'on peut parler

---

<sup>17</sup> Cf. MARCUS, Ivan G., «Jews and Christians imagining the other in medieval Europe», dans Id., *Jewish Culture and Society in Medieval France and Germany*, Farnham etc., 2014, part IX, pp. 209-226.

<sup>18</sup> *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du XLIV<sup>e</sup> congrès de la SHMESP, Prague, 23 mai-26 mai 2013*, Paris, 2014.

<sup>19</sup> Ainsi GEARY, Patrick Joseph, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, 2004.

<sup>20</sup> Cf. note 6.

<sup>21</sup> Cf. BRESI, Henri, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile. 1300-1450*, Palermo-Roma, 1986, Theresa JÄCKH et Mona KIRSCH (dir.), *Urban Dynamics and Transcultural Communication in Medieval Sicily*, Heidelberg, 2017.

d'une «union dans la séparation»<sup>22</sup>. De la même manière, le Nord-Est de l'Allemagne a été perçu au cours des dernières années comme une zone «d'identités fragmentées»<sup>23</sup> à laquelle répond l'île de Rhodes avec ses «identités mixtes» à l'époque de la domination de l'ordre de l'Hôpital<sup>24</sup>. Une question ardue se pose à la lecture des communications de Sibon et de Lia: dans quelle mesure la distinction d'un groupe social ou religieux se base plus sur sa propre décision que sur des conditions externes ? Deux observations de Sibon sont à garder à l'esprit si l'on souhaite comprendre les mécanismes à l'œuvre: d'une part, les Juifs sont loin de former, en France, une "nation" unique et structurée au Moyen Âge. De l'autre, la chronologie de la radicalisation de l'hostilité à leur rencontre doit y être repoussée à l'extrémité de la période.

La seconde section du colloque et de ce livre s'occupe de l'Autre comme expression de la Proximité, en nous portant sur des terrains documentés. Pierre-Vincent Claverie présente une étude, à mon avis cruciale, sur la place de la chevalerie comme vecteur de rapprochement interconfessionnel dans l'Orient des croisades. En substance, les origines sociales et une "culture" commune estompent les barrières religieuses et politiques entre les "chevaliers" musulmans et chrétiens. Puis, à un niveau inférieur, les nécessités pratiques encouragent une collaboration entre les Latins et les autres groupes de population : pensons aux cas des Bédouins et des turcoples, mais aussi aux nombreux mariages interconfessionnels célébrés en Orient. Ces conclusions rappellent l'ouvrage de Mary Fischer, malheureusement souvent négligé, sur l'idéologie de l'Ordre Teutonique

---

<sup>22</sup> Georg CHRIST et Franz-Julius MORCHE (dir.), *Union in separation. Diasporic groups and identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Rome, 2015, cf. CHRIST, Georg, «Diasporas and Diasporic Communities in the Eastern Mediterranean. An Analytical Framework», in *Ibidem*, pp. 19-36.

<sup>23</sup> BARNWELL, Timothy, «Fragmented identities: otherness and authority in Adam of Bremen's History of the Archbishops of Hamburg-Bremen», dans Clemens GANTNER, Rosamond MCKITTERICK et Sven M. MEEDER (dir.), *The resources of the past in early medieval Europe*, Cambridge etc., 2015, pp. 206-224.

<sup>24</sup> LUTTRELL, Anthony T., «Mixed Identities on Hospitaller Rhodes», dans CHRIST et MORCHE, *Union in separation*, cit., pp. 381-386.

dans lequel l'autrice note l'admiration des Teutoniques pour Saladin et ses hommes, considérés comme des «chiens du diable» malgré leurs vertus chevaleresques<sup>25</sup>. On trouve des traces de la même admiration/aversion à l'égard des «caballeros moros» dans la péninsule Ibérique. L'exemple de Saladin qui aurait été adoubé en 1179 par le baron de Tibériade est aussi celui d'une fascination réciproque entre les Latins et les Musulmans, qui poussera plus tard un ambassadeur du sultan Baybars à définir les Mamelouks comme les «Templiers de l'Islam»<sup>26</sup>.

Le sujet de l'image de l'Autre est, au fond, une invention de histoire de l'art et le colloque ne pouvait se dérouler sans parcourir ce champ d'études. La thématique est introduite par Giulia Rossi Vairo qui étudie à travers une recherche très minutieuse le cas des sépulcres monumentaux des rois Roger II de Sicile, aménagé définitivement par l'empereur Frédéric II, et Denis de Portugal. En affrontant deux contextes géographiques et chronologiques divers, elle souligne le réalisme des représentations des Maures et des Noirs qui ornent les tombeaux, plus précisément leurs supports, en les reliant à la volonté de représentation de soi des monarques qui ont commandé ces sculptures. D'une part, nous avons à faire avec les aspirations universalistes d'un royaume de Sicile, ouvert sur le continent africain, et de ses souverains. De l'autre, dans un contexte différent, Denis utilise l'image de l'Autre dans sa représentation idéologique: parmi ses vertus, il y a aussi la disponibilité de dialoguer avec l'Autre, le différent, et de l'accueillir mais aussi celle de le combattre, si nécessaire. Au fond, l'Autre peut être défendu ou affronté, mais son existence en soi est reconnu.

La confrontation entre les royaumes de Sicile et de Portugal, qui n'a jamais été faite dans le champ de l'histoire, s'avère fructueuse au vu des traits comparables de leurs sociétés. Mais ce qui rapproche le plus les

---

<sup>25</sup> FISCHER, Mary, "Di himels rote". *The idea of Christian chivalry in the chronicles of the Teuthonic Order*, Göttingen, 1991.

<sup>26</sup> JOSSERAND, Philippe, «Au défi de l'Autre: les ordres militaires et la défense de la chrétienté latine au Moyen Âge», dans JOSSERAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 149-172, ici p. 162.

deux cas étudiés, est le fait de faire entrer l'Autre, à travers les sépulcres, dans l'espace sacré dont il était auparavant exclu.

Plusieurs articles du présent recueil s'attachent à analyser méthodiquement la description physique de l'Autre, que ce soient les Mongols de Fulvio Delle Donne ou les Noirs et Arabes de Giulia Rossi Vairo. Sandra Sáenz-López Pérez renforce cette vision à l'aide d'une étude approfondie sur la cartographie médiévale. Ce domaine de recherche occupe une position clef pour comprendre les manifestations de l'altérité au Moyen Âge, en créant un lien direct entre l'histoire de l'art et les sources narratives comme les chroniques, les récits de voyage et de pèlerinage, les rapports des colonisateurs du Nouveau Monde, etc. Les sources cartographiques consultées par Sáenz-López Pérez sont nombreuses et couvrent l'ensemble des marges de l'Occident médiéval, des païens de la Baltique jusqu'aux mythiques peuplades de l'Afrique et de l'Extrême-Orient.

Dans ce cas, il est question d'un Autre plutôt légendaire et mythologique, dont la représentation suit un modèle inventé dans l'Antiquité. En réalité, les auteurs antiques avaient développé deux approches concurrentes afin de décrire les peuples inconnus et "barbares" qui menaçaient la stabilité de leur monde. Ainsi, Ammien Marcellin, dans son célèbre portrait des Huns et des Alains, décrit les Huns comme des êtres repoussants, laids et mauvais, pendant que les Alains sont dépeints comme hauts, blonds et de bel aspect, mais tout aussi mauvais<sup>27</sup>. Il est dès lors fréquent au Moyen Âge que les sources narratives instaurent une distinction entre un Autre proche ou familier et un Autre éloigné et sauvage, qui est qualifié de "brute" ou de "chien"<sup>28</sup>. Nous trouvons des descriptions de cet ordre dans le cas de

---

<sup>27</sup> AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum gestarum libri*, XXXI, 2, éd. Antonio SELEM, Novara, 2013<sup>2</sup>, pp. 1027-1035, ici pp. 1026-1027 et 1032-1033.

<sup>28</sup> Ainsi, pour les Carolingiens, si les Saxons païens sont acceptables, les Prussiens demeurent «des chiens» insoumis: MICHALOWSKI, Roman, «Quelle est la différence entre un païen et un chrétien? "L'Autre" aux yeux d'auteurs carolingiens et ottoniens», dans JOSSEMAN et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 103-121, ici p. 116.

Saladin. Toutefois, dans beaucoup de cas l'Autre est un monstre<sup>29</sup>, ce constat valant pour les peuples imaginaires de l'Asie et de l'Afrique, comme pour les Mongols de l'époque gengiskhanide. Dans les sources écrites et artistiques, les représentations de ce genre sont tellement nombreuses<sup>30</sup>, que la monstruosité médiévale est devenu un champ d'étude à part entière. En témoigne le *Research Companion to the Monsters and the Monstrous* publié en 2012 par les éditions Ashgate<sup>31</sup>. Les minorités religieuses de l'Occident médiéval n'échappent guère à cette tendance<sup>32</sup>.

Sáenz-López Pérez considère l'altérité comme un élément structurant de la cartographie médiévale, bien que l'Autre demeure souvent une figure caricaturée et imaginaire. Toutefois, en approfondissant la question, on décèle derrière la caricature des éléments de vérité. En somme, comme cela a été affirmé par Patrick Boucheron avec une once d'ironie «... on peut appeler Moyen Âge le temps où les hommes finissent par croire aux fables qu'ils inventent»<sup>33</sup>. La cartographie médiévale se définit également par un jeu d'antipodes, où, selon l'autrice, l'image de l'Autre découle largement du regard spéculaire que portent sur le monde les cartographes.

La troisième section s'est vouée à étudier l'histoire des femmes – considérées comme Autres par antonomase – et l'histoire du genre. Le texte

---

<sup>29</sup> LECLERCQ-MARX, Jacqueline, «La localisation des peuples monstrueux dans la tradition savante et chez les *illitterati*. Une approche spatiale de l'Autre», dans Gerardo BOTO VARELA et Elisa VARELA RODRIGUEZ (dir.), *Actes du troisième colloque de Studium mediaevale. Percepción y experiencia del espacio en la Edad Media, Besalú, 4-7 juillet 2009 = Studium mediaevale*, 3, 2010, pp. 43-62, MARTIN, Pierre, «Un enfant dans le dos. Portrait de l'autre en abominable», dans Loïc GUYON (dir.), *Image et voyage. Représentations iconographiques du voyage, de la Méditerranée aux Indes orientales et occidentales, de la fin du Moyen Âge au XIX<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, 2012, pp. 75-84.

<sup>30</sup> Cf. par exemple l'amusante description de STRAUBHAAR, Sandra Ballif, «Nasty, Brutish and Large: Cultural Difference and Otherness in the Figuration of the Trollwomen of the Fornaldar sögur», *Scandinavian Studies*, 73, 2001, pp. 105-124.

<sup>31</sup> Peter DENDLE et Asa Simon MITTMAN (dir.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Farnham etc., 2012.

<sup>32</sup> STRICKLAND, Debra Higgs, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton etc., 2003.

<sup>33</sup> BOUCHERON, Patrick, «Le Moyen Âge à l'épreuve du monde : entre altérité et familiarité», dans JOSSEMAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 217-228, ici p. 217.

présenté dans de ce volume par Joana Ramôa Melo traite deux aspects différents de l'histoire féminine au Moyen Âge, à savoir les modèles de piété et l'exercice du pouvoir. Bien que l'histoire des femmes soit restée en grande partie dans l'ombre, dans un monde où le passé est transmis par la voix des hommes, elle n'est point absente des sources médiévales. En mélangeant l'histoire de l'art (qui est sa spécialité) avec l'éclairage des sources écrites, Ramôa Melo promène un regard lucide sur le rôle de la femme dans la haute société médiévale à l'aide de témoignages variés. De la sorte, elle nous porte dans un monde sans distinction entre vie publique et vie privée, où la répression et la liberté cohabitent.

Ici se dessine un lien indiscutable avec la recherche sur le *Queen-ship*, ou reauté au Moyen Âge<sup>34</sup>. Cette démarche s'accompagne d'une réflexion sur la religiosité, spiritualité et piété féminines, qui entre en résonance avec les travaux de Nikolas Jaspert sur les maisons royales d'Aragon et de Sicile<sup>35</sup>. La même veine a été suivie par Susan Johns pour l'Angleterre anglo-normande<sup>36</sup> et par Ana Rodrigues Oliveira à l'échelle du Portugal<sup>37</sup>. Je pense également à l'exemple bien connu de la princesse de Morée, Isabelle de Villehardouin, qui avait épousé Florent de Hainaut en premières noces. Restée veuve en 1297, elle jouit d'un pouvoir incontesté durant trois ans, avant de se marier avec le seigneur de Piémont, Philippe de Savoie. Cette union ne lui fut imposée que par la nécessité de disposer

---

<sup>34</sup> Parmi les travaux les plus récents sur la question, cf. NASH, Penelope, *Empress Adelheid and Countess Matilda. Medieval Female Rulership and the Foundations of European Society*, New York, 2017.

<sup>35</sup> Ainsi par exemple JASPERT, Nikolas, «Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty: the House of Barcelona in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», dans Dionisius Albertus AGIUS (dir.), *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450. Selected Proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 10-13 July 1995, 8-11 July 1996*, Turnhout, 1997, pp. 105-135.

<sup>36</sup> JOHNS, Susan M., *Noblewoman, Aristocracy and Power in the Twelfth-century Anglo-Norman Realm*, Manchester etc., 2003.

<sup>37</sup> OLIVEIRA, Ana Rodrigues, «Philippa of Lancaster: the Memory of a Model Queen», dans Elena Crislyn WOODACRE (dir.), *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, New York, 2013, pp. 125-144.

d'un soutien armé face aux progrès des Byzantins dans le Péloponnèse. Il est à noter qu'Isabelle de Villehardouin ne reçut pas un anneau lorsqu'elle prêta hommage au roi de Sicile, son suzerain, mais une couronne du fait de son appartenance au beau sexe<sup>38</sup>.

Rafael Mérida Jiménez est parvenu, lui aussi, à «faire parler le silence» en présentant une communication sur un phénomène aussi spécifique que l'homoérotisme féminin à la fin du Moyen Âge. Pour ce faire, il a dû explorer un panel de sources religieuses, juridiques et littéraires susceptibles d'éclairer le sujet. Il n'était pas question de collecter uniquement des témoignages ignorés dans le passé – les sources ayant tendance à mettre au premier plan l'homosexualité masculine – et d'affirmer sans équivoque l'existence du phénomène. Il importait également de livrer une réflexion sur la méthodologie à utiliser. Sur ce point, Mérida Jiménez ne dissimula pas les difficultés que rencontre le chercheur qui tente d'appliquer la méthodologie des *Queer Studies* à la période médiévale. Il a démontré de manière convaincante comment une série de termes, qui possèdent de nos jours une signification très précise, étaient appréhendés d'une manière diamétralement opposée au Moyen Âge. L'homoérotisme est, à n'en pas douter, un champ d'études prometteur, qu'il faut tenir à l'écart des clichés malgré les limites évidentes de la documentation.

Les textes du présent volume réunissent donc des études dérivant de champs de recherche aussi diversifiés que l'histoire médiévale, l'histoire de l'art et de la littérature, la théologie et la cartographie. Ce bilan ne tient pas compte des sciences sociales et des études de genre ou *Queer*, qui s'ancrent dans une perspective interdisciplinaire et couvrent un espace géographique courant de l'Orient latin jusqu'à la péninsule Ibérique.

---

<sup>38</sup> SAMPSONIS, Florence, *Entre le roi et le prince : la principauté de Morée aux mains des rois de Sicile: Charles 1er et Charles II d'Anjou (1267-1309)*, Thèse de Doctorat soutenue en octobre 2016 à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2006, pp. 428-448, cf. EAD., «L'administration de la Morée par Charles I<sup>er</sup> d'Anjou (1267-1285). L'apport majeur d'une source délicate : les registres angevins», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 120, 2008, pp. 139-158, cf. aussi ORTEGA, Isabelle, *Les lignages nobiliaires dans la Morée latine (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle): permanences et mutations*, Turnhout, 2012.

Il reste néanmoins des champs à explorer, à commencer par le droit qui a servi de base en 2010 à un congrès italien sur la condition juridique des femmes au Moyen Âge<sup>39</sup>. Comment ne pas penser aux études de Melanie Jecker<sup>40</sup>, John Tolan<sup>41</sup>, James Muldoon<sup>42</sup> et Maria Filomena Barros sur le statut des “Infidèles” en Europe et au Portugal<sup>43</sup> ? De même, le sujet des voyages et voyageurs doit absolument être approfondi dans le prolongement des études réalisées par Beatriz Molina Rueda<sup>44</sup> et beaucoup d’autres<sup>45</sup>. Enfin, le monde islamique en soi et sa perception des minorités et de l’Occident chrétien mérite une attention particulière, en s’inspirant des recherches conduites par Niall Christie<sup>46</sup> ou Nimrod Luz<sup>47</sup>. Cependant, il

---

<sup>39</sup> Miriam DAVIDE (dir.), *La condizione giuridica delle donne nel Medioevo. Atti del Convegno di studio, Trieste, 23 novembre 2010*, Trieste, 2012.

<sup>40</sup> JECKER, Mélanie, «Jurer selon sa religion. La figure de l’autre dans le droit médiéval castillan», dans Lucien FAGGION, Christophe REGINA et Bernard RIBÉMONT (dir.), *La culture judiciaire. Discours, représentations et usages de la justice du Moyen Âge à nos jours*, Dijon, 2014, pp. 241-270

<sup>41</sup> TOLAN, John Victor, «The infidel before judge: navigating justice systems in multiconfessional medieval Europe», dans Dorothea WELTECKE, Ulrich GOTTER et Ulrich RÜDIGER (dir.), *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten: vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Constance etc., 2015, pp. 57-80.

<sup>42</sup> MULDOON, James, «The Nature of the Infidel: the Anthropology of the Canon Lawyers», dans Id. (dir.), *Travellers, Intellectuals and the World Beyond Medieval Europe*, Aldershot etc., 2010, pp. 55-64.

<sup>43</sup> BARROS, Maria Filomena Lopes de, «Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique», dans Stéphane BOISSELLIER et John Victor TOLAN (dir.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Turnhout, 2014, pp. 207-224.

<sup>44</sup> MOLINA RUEDA, Beatriz, «La interculturalidad en el Mediterráneo a través de los viajeros árabes», dans EAD. et María José CANO PÉREZ (dir.), *A través del Mediterráneo: la vision de los viajeros judíos, cristianos y musulmanes*, Granada, 2013, pp. 137-160.

<sup>45</sup> Parmi les livres que j’ai consulté pour rédiger mon texte, je signalerai par exemple María José CANO PÉREZ et Tania María GARCÍA ARÉVALO (dir.), *Oriente desde Occidente: los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes Siria-Palestina, ss. XII-XVII*, Granada, 2013.

<sup>46</sup> CHRISTIE, Niall, «Europe seen from the Muslim World», dans János M. BAK et Ivan JURKOVIC (dir.), *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide*, Turnhout, 2013, pp. 97-110.

<sup>47</sup> LUZ, Nimrod, «Islam, Culture and the “Other”: the Landscape of Religious (in)tolerance in Jerusalem», *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 40, 2014, pp. 301-334.



existe plusieurs autres moyens qui permettent de sonder le regard de l'Autre dans les siècles précédant la Renaissance : on peut étudier les réseaux des marchands, les communautés religieuses<sup>48</sup>, ou se pencher sur la question de l'invalidité médiévale<sup>49</sup>. D'autres champs s'offrent aux chercheurs avec l'étude de la sémiotique des élites occidentales et de l'hospitalité<sup>50</sup>. Citons également un volume intéressant, de 2013, qui s'occupe des animaux et de l'altérité médiévale (*Animals and Otherness in the Middle Ages*) avec un article stimulant d'Aleksander Pluskowski sur les perspectives zoo-archéologiques du phénomène<sup>51</sup>.

Il existe aussi des approches induites par la tolérance ou son absence dans les pays européens. On doit citer dans cette perspective le récent volume sur la peur et la répugnance dans le Nord, qui est consacré à la perception des Juifs et musulmans en Baltique et en Scandinavie<sup>52</sup>. Il en va de même du résumé de David Nirenberg sur la persécution des minorités au Moyen Âge<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> VIALLET, Ludovic, «The Name of God, the Name of Saints, the Name of the Order: Reflections on the "Franciscan" Identity during the Observant Period», dans Bert ROEST et Johanneke UPHOFF (dir.), *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1460. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, Leyde etc., 2016, pp. 172-190.

<sup>49</sup> METZLER, Irina, *Disability in Medieval Europe. Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100-1400*, London etc., 2006, Cordula NOLTE (dir.), *Phänomene der "Behinderung" im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, Affalterbach, 2013.

<sup>50</sup> MOAL, Laurence, «Entre méfiance et accueil. L'attitude du pouvoir ducal à l'égard de l'étranger sur les côtes bretonnes à la fin du Moyen Âge», *Annales de Bretagne*, 117/1, 2010, pp. 39-60.

<sup>51</sup> PLUSKOWSKI, Aleksander, «The dragon's skull: Zooarchaeological perspectives on otherness in the Middle Ages», dans Francisco de ASÍS GARCÍA GARCÍA, Monica A. WALKER VADILLO et María Victoria CHICO PICAZA (dir.), *Animals and Otherness in the Middle Ages*, Oxford, 2013, pp. 109-124.

<sup>52</sup> Cordelia HESS et Jonathan ADAMS (dir.), *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, Berlin, 2015.

<sup>53</sup> NIRENBERG, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 2015.

et d'un courant historiographique qui s'occupe de la notion d'amitié dans la société prémoderne<sup>54</sup>.

Pourtant, ce volume est arrivé à traiter une bonne partie des champs thématiques liés à l'altérité. Il en résulte une série de conclusions dont profiteront les chercheurs à venir. Comme on l'a vu, dans le monde occidental, l'idée de l'exclusion de l'Autre est le fruit de la volonté "anthropologique" de l'auto-exclusion et de la fermeture qui accompagne la naissance des institutions ecclésiastiques et étatiques fortes du Bas Moyen Âge. Au niveau institutionnel, "la naissance de la société persécutrice" est un phénomène tardif, étant donné que les règles de distinction sont mises en place progressivement à la suite du IV<sup>e</sup> Concile de Latran. Ce qui vaut pour la partie dominante de la société est valable aussi pour les groupes minoritaires qui se lancent dans des recherches identitaires et, souvent, dans un processus de "fabrication mémorielle". Au fond, ces enjeux sont assez faciles à comprendre, si nous renversons notre perspective et analysons le statut des communautés chrétiennes et la «dhimmitude» dans le monde arabo-musulman.

Il existe des milieux et des régions où le contact avec l'Autre se fait plus facilement qu'ailleurs. La Méditerranée, bien sûr, est un vivier de groupes minoritaires qui coexistent, pour citer Fulvio Delle Donne, dans une «promiscuité profitable» (*proficua promiscuità*). En allant plus loin, on trouve des exemples de coexistence inattendus sur les bords de la Baltique et dans plusieurs autres régions. Lorsque les différences religieuses sont atténuées par des origines sociales similaires et une culture commune, ou lorsque les nécessités économiques ou les intérêts politiques l'exigent, on

---

<sup>54</sup> GUERREAU-JALABET, Anita, «Amour et amitié dans la société médiévale: jalons pour une analyse lexicale et sémantique», dans Sylvie JOYE, Thomas LIENHARD, Laurent JÉGOU et Jens SCHNEIDER (dir.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, 2015, pp. 281-290, HILL, John M., «Friendship in the Middle Ages», dans Albrecht CLASSEN (dir.), *Handbook of Medieval Culture*, I, Berlin, 2015, pp. 565-581, Marina MÜNKLER, Antje SABLOTNY et Matthias STANDKE (dir.), *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*, Heidelberg, 2015.

voit émerger des modes de coexistence et de brassage presque impensables<sup>55</sup>. C'est ainsi que les ordres religieux militaires devinrent des exemples de valeur guerrière dans le monde musulman, dont ils représentaient les antagonistes absolus. La même admiration fut portée, plus tard, par les Européens aux Ottomans qu'ils étaient en train de combattre<sup>56</sup>. Au niveau des États, l'Autre, le Différent, peut même devenir un pilier symbolique d'un royaume porté à des ambitions universalistes.

Les attitudes négatives ont en revanche tendance à prévaloir, lorsque l'Autre est relégué dans une géographie lointaine ou enfermé dans son propre groupe d'appartenance. l'Autre est un Ennemi auquel on attribue des caractéristiques légendaires et souvent monstrueuses, une apparence non humaine et un mode de vie animal et brutal. Toutefois, nos ancêtres apprenaient vite à faire des distinctions et à se départir des légendes héritées de l'Antiquité. On voit ainsi au XV<sup>e</sup> siècle, les Portugais être conscients de trouver en Afrique des réalités différentes de la tradition littéraire<sup>57</sup>. De là procède l'image des "bons" et des "mauvais sauvages" véhiculée à l'époque moderne.

Les récits de voyage, la cartographie et les sources iconographiques oscillent entre des sentiments contrastés, malgré une curiosité commune pour les mondes extérieurs. Partout affleure un intérêt notable pour les étrangers, les autres pays et les autres mode de vie<sup>58</sup>. Comme le montrent la cartographie et d'autres champs de recherche, l'Europe se cherche

---

<sup>55</sup> Cf. par exemple BAUMGARTEN, Elisheva, «Christian Time in a Jewish Miscellany : a Hebrew Christian Calendar from Thirteenth Century Northern France», dans BOISELLIER et TOLAN, *La cohabitation religieuse dans les villes européennes*, cit., pp. 169-184.

<sup>56</sup> TOOMASPOEG, Kristjan, «I Turchi nel Salento. Alcune riflessioni sulla guerra del 1480-81», dans Mario SPEDICATO (dir.), *Tierra de mezcla. Accoglienza ed integrazione nel Salento dal Medioevo all'Età contemporanea. Atti del Seminario di Studio (Lecce 20-21 dicembre 2010)*, Galatina, 2012, pp. 47-57, ici p. 53.

<sup>57</sup> TYMOWSKI, Mychał, «Les Européens au sujet des Africains lors des premières expéditions portugaises (XV<sup>e</sup>-début du XVI<sup>e</sup> siècle)», dans JOSSERAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 197-215.

<sup>58</sup> Cf. KOLOS, Anna, «Imagining Otherness: The Pleasure of Curiosity in the Middle Ages», *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 18, 2014, pp. 137-150.

rapidement des antipodes. Il s'agit autant des combattants musulmans, qui correspondent aux chevaliers chrétiens dans un jeu de "noir et blanc", que des sauvages des contrées lointaines.

L'altérité ne regarde pas uniquement les rapports entre les groupes religieux, sociaux ou ethniques, car le concept peut facilement s'appliquer à des communautés plus discrètes. La femme, que nous avons définie comme Autre par antonomase, et dont l'essence même a été l'objet d'intenses discussions entre les théologiens<sup>59</sup>, en constitue un bon exemple. Paradoxalement, le silence du monde féminin garantit souvent la préservation de son autonomie, si tant est que la clôture devient pour les femmes une voie d'émancipation... À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, frère Lionardo Bonafedi donna aux jeunes novices de l'Hôpital de Saint-Jean de Rhodes à Florence un intéressant conseil spirituel: «Faites ce que vous professez et profitez-en le plus possible ! Et vous ne serez plus opprimées par les devoirs envers votre mari et vos enfants, ou par le ménage et les autres fardeaux du mariage»<sup>60</sup>. L'histoire du Moyen Âge nous offre parallèlement de très nombreux exemples de femmes qui gouvernent, seules, ou conjointement avec leurs maris. Ce fait nous oblige à nous interroger sur la nature exacte du pouvoir "féminin" et les modalités de son exercice<sup>61</sup>.

En guise de résumé de l'historiographie existante et en faisant un jeu de mots avec quelques titres récents, on peut se poser la question de savoir si l'Autre peut devenir notre prochain malgré ses différences<sup>62</sup>. La réponse

---

<sup>59</sup> VOLEK, Peter, «L'uomo e la donna nella dottrina di san Tommaso d'Aquino», *Verbum. Analecta neolatina*, 6, 2004, pp. 345-356.

<sup>60</sup> DE PALMA, Luigi Michele, *Il Consiglio e le Costituzioni di fra' Lionardo Bonafedi per le Giovannite di Firenze (XIV sec.)*, Bari, 2010, p. 59.

<sup>61</sup> Cf. l'étude stimulante de VAGNONI, Mirko, «The Sacrality of Queen in the Norman Sicily. The Pattern of Ordo Coronationis», *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 17, 2013, pp. 174-186.

<sup>62</sup> VOICU, Mihaela, «L'autre peut-il devenir mon prochain ? Métamorphoses de la perception de l'Oriental par les chroniqueurs français (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», dans LUMINITA DIACONU (dir.), *Orient et Occident. Constructions des identités en Europe médiévale*, Bucarest, 2014, pp. 93-118.

est positive, mais largement influencée par les circonstances. Si l'on arrive difficilement à comprendre «la vérité de l'Autre»<sup>63</sup> au Moyen Âge, on peut l'accepter sous certaines conditions, en gardant à l'esprit que «chacun jure selon sa religion»<sup>64</sup>.

Telles sont les conclusions auxquelles je voudrais parvenir au terme de cette introduction, en y ajoutant trois expressions qui reflètent l'âme du présent livre: l'idée d'une «promiscuité profitable», l'image de l'Autre comme pilier de la société et, enfin, celle des antipodes opposés sur le plan géographique, religieux ou social, tout en étant substantiellement identiques.

---

<sup>63</sup> DELGADO, Mariano, «La vérité de l'autre», dans Id., Charles MÉLA et Frédéric MÖRI (dir.), *Orient-Occident, racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l'islam de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du colloque scientifique international, 16-19 novembre 2009*, Paris, 2014, pp. 447-470.

<sup>64</sup> JECKER, «Jurer selon sa religion», cit.



## NOTAS BIOGRÁFICAS

**José Albuquerque Carreiras** é Professor Coordenador no Instituto Politécnico de Tomar.

**Pierre-Vincent Claverie** é Professor de História Medieval e investigador associado ao Cyprus Research Centre (Nicosia).

**Fulvio Delle Donne** é Professor Associado de Literatura Latina Medieval e Humanística na Università degli Studi della Basilicata (Potenza).

**Pierluigi Lia** é teólogo e Professor na Università Cattolica del Sacro Cuore de Milão.

**Rafael Mérida Jimenez** é Professor Associado de Literatura hispânica na Univeristat de Lleida e investigador do Centre Dona i Literatura.

**Joana Ramôa Melo** é doutora em História da Arte e atualmente bolsreira de Pós-Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, sendo investigadora do Instituto de História da Arte e do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

**Giulia Rossi Vairo** é doutora em História da Arte e atualmente bolsreira de Pós-Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, sendo investigadora do Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e do Centro de Investigação e Estudos em Belas Artes da Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa.

**Sandra Sáenz-López Pérez** é doutora em História da Arte e Professora de Arte Medieval na Universidad Autonoma de Madrid.

**Juliette Sibon** é Professora Associada de História Medieval no Centre Universitaire de Formation et de Recherche Jean-François Champollion (Albi).

**Marek Tamm** é Professor de História da Cultura na Tallinn University (Tallinn) e investigador associado ao Estonian Institute of Humanities.

**Kristjan Toomaspoeg** é Professor Associado de História Medieval na Università del Salento (Lecce), Dipartimento di Storia, Società e Studi sull’Uomo.









**FCT**

Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



**ipt**  
Instituto  
Politécnico  
de Tomar



**IEM**  
INSTITUTO DE  
ESTUDOS MEDIEVAIS  
FCSH/NOVA FCT