

Pèlerinages et chemin initiatique dans les *Cantigas de Santa María*

Daniel GRÉGORIO

Université de Valenciennes

RÉSUMÉ

Les *Cantigas de Santa María* présentent différents types de voyageurs qui entreprennent leur périple pour diverses raisons. Pour les pèlerins, le voyage physique vers un lieu saint n'est pas toujours synonyme de foi sincère car, parfois, il s'agit seulement d'une quête d'aventures qui brise la monotonie du quotidien. Cet aspect du voyage purement temporel, sans véritable motivation spirituelle, établit une similitude entre le pèlerinage et le voyage du commerçant mû par l'appât du gain. Néanmoins, tous les voyageurs, croyants ou non et sans que le contexte importe, peuvent recevoir l'aide de Marie, s'ils savent la demander. Ainsi, n'importe quel déplacement, n'importe quelle action, et par extension la vie elle-même, se transforme en un pèlerinage. Pour cette raison, dans les *Cantigas de Santa María* le pèlerinage par excellence débouche, paradoxalement, sur une absence presque totale de mouvement physique, à l'image de l'ermite, dont l'unique volonté est de rencontrer Dieu. L'intériorisation du chemin de pèlerinage est, par conséquent, la sublimation du pèlerinage chrétien.

RESUMEN

Las Cantigas de Santa María presentan diferentes tipos de viajeros que emprenden su periplo motivados por diversas causas. En el caso de los peregrinos, el viaje físico hacia un lugar santo no siempre es la expresión de una fe sincera. En ocasiones, es sólo una excusa para vivir experiencias maravillosas, para romper con la monotonía de lo cotidiano. Este aspecto puramente temporal de la peregrinación, asemeja esta última al viaje del comerciante, movido por el afán de lucro. Sin embargo, cuando el peligro acecha, y sin que importe la motivación primera, todos, creyentes o no, pueden recibir la ayuda de María, si saben pedirla. De esta forma, cualquier desplazamiento, cualquier acción, y por extensión la vida misma, se transforma en un peregrinar. Por esta razón, en las Cantigas de Santa María la peregrinación por excelencia desemboca, paradójicamente, en una ausencia casi total de movimiento físico, similar a la vida austera del ermitaño cuya única voluntad es encontrar a Dios. La interiorización del camino de peregrinación es por lo tanto la sublimación del peregrinar cristiano.

Les *Cantigas de Santa María*, écrites par Alphonse X le Sage, représentent une source inestimable de renseignements pour connaître le XIII^e siècle castillan. Leurs miniatures nous fournissent des représentations du mode de vie, tandis que les récits nous dépeignent un foisonnement d'activités économiques et artistiques, de relations sociales et humaines, familiales ou politiques, qui nous dévoilent les fondements et les rouages de la société médiévale.

Bien entendu, puisqu'il s'agit d'un recueil de miracles, le message religieux, en accord avec les dogmes de l'Église, est prédominant dans l'ensemble de l'œuvre. La religion et la foi sont ainsi deux des motivations essentielles des actions rapportées au sein des *Cantigas*. Parmi ces dernières, le pèlerinage souvent réalisé en groupe devient, avec la prière, la manifestation la plus évidente de la foi vécue.

Cependant, nous ne saurions confondre ces narrations avec les récits de pèlerinages que nous pourrions qualifier de classiques. Dès le début du IV^e siècle, après l'édit de Galère (311) confirmé en 313 par Constantin, «les chrétiens commencèrent à s'intéresser vraiment à des lieux auxquels ils attachaient une valeur particulière, qu'ils considéraient comme des lieux saints»¹. La sainteté de ces sites était due aussi bien à la présence du tombeau d'un saint qu'au passage supposé du Christ en cet endroit à un moment de sa vie.

La littérature des récits de pèlerinage comporte plusieurs variantes. Il existe des écrits autobiographiques qui pourraient jouer un rôle de substitution, dès lors que l'auteur, qui a accompli le voyage, propose au lecteur une description des lieux visités pour que ce dernier puisse s'y rendre en esprit², et des œuvres d'«hagiographes qui nous ont laissé les plus anciens récits des voyages accomplis par leurs héros, dans l'intention de faire ressortir (leur) sainteté en prenant le pèlerinage comme un des indices de celle-ci»³. À ces créations viennent s'ajouter les guides dont l'exemple le plus connu est le cinquième livre du *Codex calixtinus*, qui fournit une description des lieux sacrés ainsi que des indications pratiques sur les endroits que l'on peut fréquenter ou qu'il vaut mieux éviter.

Le genre du récit de pèlerinage est donc varié, mais il est toujours axé sur le pèlerin et son expérience dans sa quête spirituelle.

Or, dans les *Cantigas de Santa María*, le but n'est pas de démontrer ou de défendre la sainteté d'un personnage ; il n'y a pas de véritable conseil concernant le voyage et les descriptions des lieux visités sont très sommaires, contrairement aux narrations d'autres recueils comme les *Miracles de la Sainte Vierge* de Gautier de Coincy.

1. Pierre MARAVAL, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e et V^e siècles)*, Paris : Cerf, 1996, p. 7.

2. Jean RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout : Brepols, 1981, p. 15 et sq.

3. *Ibid.*, p. 19.

Afin de comprendre la valeur spirituelle des pèlerinages évoqués dans les poèmes alphonins, il faut considérer dans quelle mesure ils représentent une réalité sociale ou juridique du XIII^e siècle, et par conséquent essayer d'établir leurs différentes motivations. Par ailleurs, compte tenu de la multiplication des déplacements que connaît le Moyen Âge⁴, il reste à définir dans quelle mesure le voyage profane peut être la contrepartie du voyage religieux, et dans quelles circonstances un périple purement physique peut être perçu comme l'allégorie d'un voyage mystique⁵.

Puisque ces poèmes ne sont pas des chroniques de voyages, mais des narrations de miracles, il est évident que ces derniers détiennent la clé pour comprendre la portée de l'histoire présentée.

Nous tâcherons donc de déterminer la relation entre le voyage, qu'il soit considéré ou non dès le début comme un pèlerinage, et le miracle, avec ses éventuelles conséquences existentielles pour le voyageur.

Dès lors, il sera possible de déterminer si, d'après les *Cantigas de Santa María*, tous les pèlerinages ont la même valeur, spirituelle et humaine, et si les voyages commerciaux ou guerriers peuvent à leur tour devenir des périple à caractère mystique. Bien entendu, ces axes de réflexion requièrent quelques remarques sur l'origine et la valeur du pèlerinage, surtout lorsque nous remarquons que les *Cantigas de Santa María* emploient uniquement le terme *romier* pour se référer aux différents types de pèlerins.

La notion de *pèlerinage* semble se référer à une réalité sans équivoque, une activité purement spirituelle dont la pratique proviendrait «de la tradition hébraïque de l'ascension vers la Ville sainte et de l'habitude de voyager pour se diriger vers un sanctuaire ou un centre sacré»⁶, vers un de ces *loca sacra* qui parsèment la géographie du monde antique⁷.

4. Robert G. PLÖTZ, «Homo viator» in : Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento y literatura en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela : Xunta de Galicia, 1993, p. 59 : «A partir de la segunda mitad del siglo XI adquiere este fenómeno de movilidad tanto cualitativa como cuantitativa una nueva perspectiva. Casi en todo estamento social —aquí radica precisamente la novedad— se convierte este errar, deambular, buscar, en una necesidad, en una costumbre, en un ideal. Los caballeros tienden a la aventura. Los eremitas marchan de desierto en desierto. Los predicadores ambulantes enseñan y confirman la verdadera vida apostólica siempre en distintos lugares. El mercader y el traficante están, en este tiempo de florecimiento del comercio lejano, siempre de viaje, siempre en el camino; pero el fenómeno que refleja en le más alto grado la movilidad de la sociedad de aquel tiempo que fuerza a todos a caminar, llenando a todos de nostalgia y de añoranza es la peregrinación.»

5. José Ángel GARCÍA CORTÁZAR, «Viajeros, pelegrinos, mercaderes en la Europa Medieval» in : *Viajeros, pelegrinos, mercaderes en el Occidente medieval, XVIII semana de estudios medievales*, Gobierno de Navarra, 1992, p. 16-17.

6. Franco CARDINI, *La peregrinación una dimensión de la vida medieval*, Rome : Vecchiarelli, 1999, p. 7 : «La peregrinación cristiana se funda en la tradición hebraica de la ascensión a la Ciudad Santa y sobre la costumbre del viaje para dirigirse a un santuario o en todo caso a un centro sacral.»

7. Alphonse DUPRONT, *Du sacré, croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris : Gallimard, 1997, p. 366-373.

Cependant, les origines du mot apportent des nuances qui se réfèrent plus à une certaine organisation sociale qu'à une expression de la foi.

Évoqué déjà par Tertullien dans son *Traité sur l'Incarnation*⁸, le pèlerinage exprime l'idée de voyage, de déplacement, sans établir une quelconque relation avec un lieu saint particulier. Quelques siècles plus tard, les *Étymologies* d'Isidore de Séville n'établissent aucun rapport entre le terme *peregrinus* et une quelconque activité ou facette religieuse ; le pèlerin est un étranger, celui dont on ne connaît pas les aïeux car il est originaire d'une contrée lointaine⁹.

Cependant, au XIII^e siècle, comme le démontrent les *Sept parties*¹⁰ d'Alphonse X, un glissement s'est déjà opéré, de sorte que l'équivalence entre le *pèlerin* et l'*étranger*, a été remplacée par une autre correspondance où le pèlerin est devenu un *voyageur de la foi*, sans pour autant abandonner l'idée de déplacement dans des contrées étrangères, loin des siens.

Cette vision de périple en terre étrangère provient, bien entendu des Écritures. Dans son épître aux Philippiens, saint Paul rappelle que la véritable cité des chrétiens, leur véritable foyer, se trouve dans les cieux et non sur terre¹¹.

Le chrétien médiéval pouvait donc percevoir sa vie comme une sorte d'« exil sur la terre, en marche vers le royaume du Christ, vers la Jérusalem céleste »¹², comme un voyage perpétuel au cours duquel l'expérience matérielle n'était que transitoire. Ainsi, puisque tous les hommes sont des pèlerins, la notion de pèlerinage n'établit plus une différence, une séparation avec autrui, avec l'étranger, elle souligne, au contraire, la ressemblance entre les individus. Une ressemblance toute relative, car une distinction sémantique a été rapidement établie pour désigner les différents pèlerinages

8. Ernest EVANS (éd), *Treatise on the Incarnation*, Londres : SPCK, 1956, p. 30-31 et 36-37.

9. Isidore de Séville, *Etimologías*, 2 vol., édition bilingue de J. OROZ RETA et M. MARCOS CASQUERO, Madrid : Biblioteca de autores cristianos, 2000 ; IX, 4, 41 : « Peregrini dicti eo quod ignorantur eorum parentes, a quibus orti exsunt. Sunt enim de longinqua regione » ; X, 215 : « Peregrinus, longe a patria positus, sicut alienigena. »

10. Alfonso X, *Siete Partidas*, Madrid : Bibliothèque nationale, ms I.766 ; *Partida I*, Título 24, fol. 72v^o : « romeros pelegrinos son onbres que fazen sus romerías & pelegrinajes por servir a Dios & onrrar a los angeles & por saber de fazer esto estrañanse de sus lugares & de sus mugeres & de sus casas & de todo lo que han & van por tierras ajenas lazrando los cuerpos & defendiendo los averes buscando los santos. »

11. Phi., 3, 20 : « pour nous, notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ. »

12. Pierre-André SIGAL, *Les marcheurs de Dieu*, Paris : Armand Colin, 1974, p. 6 : « le peuple chrétien dans son ensemble, est en exil sur la terre en marche vers le royaume du Christ, vers la Jérusalem céleste. [...] à la fin du XIII^e siècle et Dante s'en fait l'écho lorsqu'il dit qu'au sens large le pèlerin est celui qui a quitté sa patrie ; pourtant dès le haut Moyen Âge, se manifeste un premier glissement de sens sur la voie qui mène de l'étranger au pèlerin, au sens moderne du mot. La pérégrination du haut Moyen Âge n'est plus n'importe quel exil volontaire, qui est en fait un exercice d'ascèse, par le fait même que l'exilé quitte son cadre familial pour affronter un pays inconnu et hostile dont souvent il ne connaît même pas la langue, il trouve l'occasion de se mortifier et de vivre seul avec Dieu. »

vers les cités de Jérusalem, de Rome ou de Saint-Jacques de-Compostelle, en nommant différemment ceux qui les réalisaient¹³.

C'est ainsi que les *Sept parties* distinguent le *romier*, c'est-à-dire «l'homme qui s'éloigne de sa terre et va à Rome pour visiter les lieux saints», du *pèlerin* ou «étranger qui va visiter le Saint-Sépulcre de Jérusalem [...] ; ou encore qui va en pèlerinage à Saint-Jacques ou au Saint-Sauveur d'Oviedo et aux autres lieux saints en des contrées étrangères où l'on parle d'autres langues»¹⁴.

Malgré les différentes appellations, le code législatif alphonsin conclut que les gens utilisent, habituellement, un terme pour l'autre, sans chercher à établir une quelconque distinction entre eux¹⁵.

D'un point de vue législatif, il n'y a pas de différence significative quant à la valeur spirituelle du pèlerinage, selon le but géographique que le voyageur veut atteindre. Cette équivalence soulignée par les *Sept parties* et le *For royal*¹⁶ peut sûrement expliquer l'utilisation exclusive du terme *romier*, aussi bien dans les *Cantigas de Santa María* que dans les *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo.

Cependant, malgré cette unité sémantique, nous ne devons pas négliger la diversité sociale dépeinte dans les *Cantigas*.

En effet, les pèlerinages sont réalisés par des hommes¹⁷ et des femmes¹⁸, voire des familles entières¹⁹ dont la composition rappelle celle de la sainte Famille en route pour Bethlehem. Ce sont, aussi, des nobles²⁰, des chevaliers ou des rois²¹, qui cherchent le pardon de leurs péchés, des paysans²² qui

13. Raymond OURSEL, *Les pèlerins du Moyen Âge*, Paris : Fayard, 1963, p. 41-42. José LuÍs BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval*, Madrid : Tecnos, 1997, p. 103 : «Las primeras distinciones establecidas sobre el concepto de peregrino aparecen tan influidas por el deseo de distinguir a los viajeros según su destino —romeros, palmeros, peregrinos— como por el objeto real de su viaje, por lo que es fácil encontrar textos tempranos relativos a esta distinción por metas, junto a aquellos otros que fijan el significado estricto del peregrinaje como camino al servicio de Dios.»

14. *Siete Partidas*, I, 24, 1, fol. 72v° : «Romero tanto quiere decir como onbre que se aparta desu tierra y va a Roma para visitar los santos lugares en que yazen los cuepros de san Pedro & san Pablo & de los otros santos que tomaron martirio por Nuestro Señor Jesu-Cristo. Y peregrino tanto quiere decir como onbre extraño que va a visitar el sepulcro santo de Jerusalem & de los otros santos lugares en que Nuestro Señor Jesu-Cristo nació & é tolló muerte & pasión por los pecadores; o que andan en peregrinaje a Santiago o a san Salvador de Oviedo & a otros santos lugares de lengua & de extraña tierra.»

15. *Ibid.*, «pero según generalmente las gentes lo usan, así llaman al uno como al otro.»

16. Alfonso X, *Fuero real*, Monasterio del Escorial, ms. Z-III-16, Título 24, fol. 138r°.

17. Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, Walter METTMAN (éd.), 3 vol., Madrid: Castalia, 1988, *cantigas* 146, 163, 189, 244, 253 et 311.

18. *Cantigas* 86, 171, 179, 287, 357, 359 et 383.

19. *Cantigas* 43, 118 et 171.

20. *Cantigas* 19, 57 et 278.

21. *Cantiga* 51.

22. *Cantigas* 22 et 161.

veulent obtenir une faveur particulière ou des jongleurs²³ qui essaient de retrouver le chemin du salut.

Les motivations du pèlerinage sont fort variées et ce sont justement elles qui, à l'instar du Roi Sage, doivent retenir notre attention. Comme nous l'avons souligné, les *Sept parties* ne s'attardent pas sur le but physique du périple, mais elles accordent une plus grande importance aux motivations qui sont à son origine ; le code législatif prend soin de bien identifier les différentes catégories de pèlerinages qui, dans les *Cantigas*, sont représentées d'une façon plus poétique. C'est ainsi que, pour Alphonse X, ce type de voyage peut être un acte de dévotion, le moyen de réaliser une requête ou l'occasion d'accomplir une pénitence²⁴.

Cependant, cette catégorisation ne nous renseigne pas sur la valeur spirituelle que nous devons accorder à de telles motivations.

Les œuvres législatives alphonsines n'évoquent le personnage du pèlerin que sous son aspect juridique. Il s'agit pour elles de souligner les droits de ce voyageur en quête de spiritualité, d'établir la nature de la protection²⁵ dont il jouit, essentiellement contre les voleurs et les aubergistes malhonnêtes²⁶, ainsi que sa liberté de sillonner les contrées sans payer de taxes ou de péages²⁷. Il peut sans crainte entreprendre son périple car ses possessions seront toujours protégées par la loi et, s'il venait à mourir au cours de son voyage, sa dernière volonté serait respectée par tous²⁸.

Tous ces éléments appartiennent sans aucun doute à la sphère du temporel, et par conséquent ils se réfèrent surtout au chemin de pèlerinage, entendu comme une manifestation « collective des motivations individuelles »²⁹.

Sur ce point, les *Cantigas de Santa María* ne nous renseignent pas davantage lorsqu'elles évoquent, très sommairement, le contexte du voyage vers un lieu saint. Malgré une rapide référence, dans certains poèmes³⁰, aux auberges et aux gîtes proposés aux pèlerins ou aux moyens de transport utilisés, l'approche du chemin de pèlerinage ne jouit pas dans le recueil alphonsin du même traitement que le pèlerinage individuel.

23. *Cantiga* 259.

24. *Siete Partidas*, I, 24, 1, fol. 72v°.

25. *Siete Partidas*, I, 24, 3. *Fuero real*, T. 24.

26. *Siete Partidas*, V, 8, 26. *Fuero real*, T. 24.

27. *Siete Partidas*, I, 24, 3.

28. *Fuero real*, T. 24.

29. J. L. BARREIRO RIVAS, *op. cit.*, p. 101 : « la peregrinación, en su amplia concepción de viaje hacia un lugar extraño, es un acto individualizable y susceptible de ser clasificado metodológicamente en función de las diversas motivaciones que lo producen; el camino de peregrinación, por el contrario, es una traducción colectiva de las motivaciones, individuales, mediante la cual los actos de las personas adquieren una dimensión social, en la que se unifican sus razones, sus sentidos y sus líneas de influencia sobre los valores de toda la comunidad ».

30. *Cantigas* 9, 33, 36, 157, 159, 302 et 313.

Lorsqu'il s'agit d'évoquer l'action du groupe, les *Cantigas* nous présentent surtout des circonstances concrètes qui demanderaient l'application des lois contenues dans les codes législatifs. Elles rapportent une certaine justice céleste pour empêcher les meurtres et châtier les voleurs³¹, souvent assimilés aux aubergistes et aux bateliers³² qui ne respecteraient pas les lois du Roi Sage. Cependant, ces narrations n'apportent aucun indice sur l'impact psychologique que l'intervention de la Vierge aurait pu avoir sur les pèlerins ; dans ces poèmes, les personnages principaux ne subissent aucun changement spirituel, leur foi, déjà établie, demeure inchangée.

Peut-être devrions-nous voir en ces récits une sorte de propagande royale. Ils reprennent, après tout, les mêmes thèmes que les *Sept parties*³³ où le roi insiste sur l'impiété de ceux qui volent les pèlerins, une impiété qui se transforme finalement en un crime de lèse-société.

Les narrations qui se penchent sur l'expérience individuelle et qui montrent une évolution, un changement dans le comportement du voyageur, ont une tout autre portée. Ils permettent d'entrevoir ce que devait être le pèlerin parfait, vers quel type de voyage devait tendre le chrétien et, puisque la vie n'est qu'un pèlerinage, quel genre de vie il devait mener. D'autre part, les *Cantigas* évoquent des voyages à but commercial et au cours desquels se manifeste la puissance de la Vierge, en transformant le simple périple en expérience mystique ; ces récits pourraient donc élargir la notion de voyage spirituel à tous les déplacements.

On ne saurait, a priori, assimiler le voyage du marchand à celui du pèlerin, et l'exilé politique ne semble avoir que peu de chose en commun avec le pécheur banni de la société chrétienne. Mais l'intervention de la Vierge efface ou réduit les différences entre les expériences vécues par les personnages, de sorte que tous les voyages peuvent devenir un périple avec une forte signification spirituelle.

Il est intéressant de constater que les *Sept parties* établissent une certaine ressemblance entre le marchand qui parcourt les mers et les terres pour obtenir un quelconque bien, et le pèlerin qui se déplace dans le but de servir et de plaire à Dieu³⁴. Tous les deux ont un objectif et une motivation valable pour s'exposer aux dangers d'un voyage.

Aussi, la *cantiga* 371 montre clairement à quel point il est facile de passer d'un type de voyage à un autre. L'introduction de la narration nous

31. *Cantigas* 57, 157, 159, 193, 194, 287 et 302.

32. Ana ARRANZ GUZMÁN, «Pecados en torno al peregrino» in : Horacio SANTIAGO OTERO, *El Camino de Santiago: la hospitalidad monástica y los peregrinos*, Valladolid: Consejería de cultura y turismo, 1992, p. 195 sq.

33. *Siete Partidas*, VI, 1, 30.

34. *Ibid.*, V, 8, 27, fol. 299v° : «Bien así como los mercaderes e los otros hombres que andan sobre mar o por tierra con intención de ganar algo, bien así andan los peregrinos y los otros romeros en sus romerías con intención de servir a Dios y ganar perdón de sus pecados y paraíso.»

place dans un contexte purement économique et politique «lorsque le roi Alphonse repeuplait le site du Port de la Sainte Vierge»³⁵. Cette circonstance est reprise par la qualité de ceux qui se rendaient là-bas, car certains «y allaient en pèlerinage, avec une grande dévotion, et d'autres pour s'y installer»³⁶. Le poète rapporte alors le cas d'une femme qui risque de se noyer lorsque sa barque heurte un rocher et sombre. à aucun moment le récit ne nous indique s'il s'agit là d'une pèlerine ou d'une de ces personnes qui affluent pour trouver leur gagne-pain. Elle pourrait très bien n'être qu'en simple déplacement pour des raisons économiques, mais en tombant à l'eau elle appelle la Vierge qui lui apporte son aide pour gagner le rivage. Ainsi une expérience basement matérialiste se transforme en une expérience spirituelle, en un contact direct avec la puissance céleste représentée par Marie. Il y a eu un déplacement vers un lieu saint, il y a eu prière et reconnaissance de la puissance céleste, et surtout il y a eu contact avec cette dernière. Ce voyage peut donc être considéré comme un pèlerinage, même si le personnage ne s'en doutait pas au moment d'entreprendre son trajet.

Dès cet instant, la frontière entre les différents voyages, d'ordres temporel et spirituel, s'estompe. Tout déplacement physique peut devenir une sorte de pèlerinage puisqu'il est l'occasion de contempler une manifestation miraculeuse.

Or, c'est justement la valeur de ces déplacements, identifiés comme des actes de foi, qui est parfois mise en cause par les *Cantigas de Santa María*.

En effet, les pèlerinages théoriquement motivés par la dévotion y sont paradoxalement décrits de façon ambiguë, de telle sorte qu'il est difficile de déterminer où et quand commence vraiment ce périple de la foi.

Certains poèmes nous indiquent que «l'idée du pèlerinage périodique (à répétition) était presque un lieu commun»³⁷. Dans le meilleur des cas, ils évoquent la contrée de départ et le sanctuaire d'arrivée, sans vraiment donner d'autres indications d'ordre pratique.

La *cantiga* 311 nous rapporte ainsi l'histoire d'un homme qui se rendait deux ou trois fois par an à Monserrat³⁸, sans apporter d'autres informations sur l'itinéraire parcouru. La *cantiga* 161 est plus précis en ce qui concerne le trajet puisqu'il indique le point de départ, Morelia, près de Castellón,

35. *Cantiga* 371, v. 10-11 : «*Quando[o] el Rey Don Affonso / pobrava aquel logar // do Porto da Santa Vírgen [...] e vëera / y de Sevilla per mar // por veer como pobravan e aver ende prazer*»

36. *Ibid.*, v. 15-18 : «*Muitas gentes y viñnan / a quel logar enton, // os iñus en roamri, / avend'i gran devoçon, // os outros pera pobravem / e por averen quinnon // das herdades que partissem, / segundo podess'aver*»

37. Klaus HERBERS, «Milagro y aventura», in : Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento, arte y literatura en el camino de Santiago*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993, p. 78 : «*La idea de peregrinación periódica era ya casi usual*»

38. *Cantiga* 311, v. 15-16 : «*El ali en romaria / ya dous vezes ou tres // no ano*»

et le point d'arrivée à Santa María de Salas. Cependant, il reste très vague sur la fréquence des déplacements, en nous indiquant uniquement qu'ils étaient *très souvent* réalisés³⁹.

Ces déplacements ne s'effectuent pas en d'étranges contrées où l'on parle une langue inconnue. Le personnage de la *cantiga* 311, qui réalise son déplacement plusieurs fois par an, doit résider près de Monserrat et il peut difficilement être considéré comme véritablement dépaycé lorsqu'il arrive à sa destination. Ces exemples ne correspondent donc pas à la définition proposée par les *Sept parties* que nous évoquions précédemment. Le pèlerinage n'est donc pas forcément synonyme de long parcours, et bien que sa réalisation répétée soit une réalité sociale avérée au Moyen Âge, celle-ci devient moins plausible lorsqu'il s'agit de longs voyages. Or, justement, les *Cantigas* ne nous donnent globalement aucune indication sur la durée de ce type de périples, et de ce fait, un pèlerinage court aurait, dans le recueil alphonsin, la même valeur spirituelle qu'un autre plus long. L'intensité de la foi n'est pas proportionnelle à la distance parcourue.

Cet aspect est sans doute mieux exprimé dans les narrations que nous pourrions considérer comme des contre-exemples.

La *cantiga* 9 nous conte l'histoire d'un prêtre qui, à la demande d'une noble dame fort pieuse, devait rapporter de Terre sainte une image de la Vierge⁴⁰. Une fois arrivé à bon port, le prêtre oublie la requête de la dame, et s'empresse de rebrousser chemin pour manger à sa faim en ville⁴¹. Il ne remplira sa mission qu'après avoir été rappelé à l'ordre par Marie. Ce poème nous montre la valeur fort aléatoire du voyage considéré comme expression sincère de la foi.

Nous pouvons donc envisager un fait «intimement relié aux possibles motivations, au moment de réaliser un voyage au long cours, qui pourrait être l'attrait de l'exotisme [...] et qui s'allie à un désir d'évasion et de quête de l'extraordinaire»⁴².

Malgré ce que nous présentent les *Sept parties*, le pèlerinage pouvait se transformer en une excuse, en un simple voyage d'agrément étranger à l'esprit pieux qui devrait guider le croyant vers un lieu saint⁴³.

39. *Cantiga* 161, v. 8 : «*Aa Virgen de Salas / muit'ameud' alá ya.*»

40. *Cantiga* 9, v. 36-41 : «*E mais vos rogamos // que, sse vos prazia, // hũa semmellança // que dalá vejamos // da que sempre quia // os seus sen errança.*»

41. *Cantiga* 9, v. 49-52 : «*que gran demorança // aqui u estamos // bõa non seri // sen aver pãlança.*»

42. Samuel RUIZ CARMONA, *Los caminos medievales de la provincia de Toledo*, Madrid : Archi-viana, 2002, p. 205 : «*Un hecho fundamental íntimamente relacionado con las posibles motivaciones a la hora de realizar un viaje de largo recorrido es el atractivo por lo exótico que experimenta en general toda la sociedad bajomedieval, y que se une a un inquietante deseo de evasión y búsqueda de lo extraordinario.*»

43. Diane WEBB, *Medieval European Pilgrimage*, New York : Pgrave, 2002, p. 57 : «*Women or men who wanted a day out, a break in the routine, could claim to have made a vow of pilgrimage which had now to be fulfilled.*»

L'exemple le plus connu de ces expéditions sans véritable dévotion serait celui du pèlerin de Saint-Jacques (*cantiga* 26) qui, après avoir succombé à la luxure décide de se suicider sous l'influence du Diable. Cette histoire déjà présente dans des recueils antérieurs est devenue un classique des récits de miracles.

Les dangers et les tentations sont nombreux sur le chemin, et bien que cette histoire puisse être analysée sous un angle plus allégorique, cet exemple souligne la débauche à laquelle se livrent certains pèlerins. Considérons d'abord que «plus les détails rapportés semblaient authentiques, plus crédible devenait l'histoire et plus l'intervention miraculeuse devenait impressionnante»⁴⁴. Dans le *Liber sancti Iacobi*, nous apprenons que le personnage central de cette narration est lyonnais et qu'il réalise son voyage tous les ans vers Saint-Jacques. La version de Gauthier de Coincy nous rappelle l'origine géographique du voyageur, la Bourgogne⁴⁵, et, tout comme celle de Berceo⁴⁶, elle souligne que le pèlerinage n'est que le fruit d'une envie soudaine. Compte tenu de la distance géographique qui sépare le point d'arrivée et la contrée de départ, ces deux dernières versions semblent plus plausibles que la première.

Alphonse X reprend l'idée d'une répétition annuelle et décrit le personnage comme un «pèlerin de bonne volonté (qui) allait à Saint-Jacques avec un esprit sincère»⁴⁷, ce qui, bien entendu, laisse supposer que d'autres n'agissaient pas de la sorte. Mais il ne nous indique pas le point de départ du voyage. Le récit du roi castillan rend ainsi plausible le contexte dans lequel se déroule l'histoire et par conséquent souligne la véracité des autres éléments rapportés, dans ce cas la luxure sur le chemin de pèlerinage, ainsi que l'intensité du miracle décrit.

Peut-être faudrait-il voir dans les variantes de ce même récit une leçon de morale différente. Pour Berceo et Coincy il s'agit d'un personnage volage qui décide de se racheter en accomplissant un pèlerinage. Sa foi, n'étant pas sincère, il est normal qu'il succombe au péché. Alphonse X souligne l'esprit pieux du personnage, mais le seul fait de se rendre périodiquement sur la tombe de l'apôtre n'est pas une garantie de sainteté ou de salut, raison pour laquelle le voyageur tombe aussi dans le péché.

44. K. HERBERS, *op. cit.*, p. 77 : «*Si observamos de forma más detallada el contenido y las motivaciones de la historia, se esclarecen algunos detalles sobre la forma usual del peregrinar; porque a pesar de los milagros y del carácter fantástico de este peregrinar, no es probable que estos pequeños detalles hayan sido inventados. Cuando más normales parecieran, más creíble parecía la historia y más impresionante resultaba la intervención milagrosa.*»

45. Gauthier de COINCY, *Les miracles de la Sainte Vierge*, Genève : Slatkine Reprints, 1972, p. 291.

46. Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid : Espasa Calpe, 1991, p. 87, § 184.

47. *Cantiga* 26, v. 20-21 : «*Este romeu con bõa voontade ya a Santiago de verdade.*»

Ce récit, dans ses grandes lignes, pourrait être considéré comme le reflet de la première épître de saint Pierre qui exhorte les chrétiens, «comme des gens qui séjournent et sont de passage, de (s')abstenir des convoitises charnelles qui combattent contre l'âme»⁴⁸.

Dans les exemples que nous venons de citer, le voyage débute sous la bannière d'une foi qui n'était pas réellement vécue par le pèlerin ou au cours d'une vie de débauche. Ce dernier ne prend conscience de la valeur spirituelle de son déplacement, et par extension de sa vie, qu'après l'intervention de la Vierge. Le miracle vécu représente ici l'essence même du déplacement et il peut même devenir la cause ou la motivation d'autres pèlerinages. Il est donc possible de comprendre que, pour nombre d'individus, le pèlerinage était surtout une quête du miracle, un moyen d'obtenir une réponse à une prière ou une demande, en espérant être exaucé. Alors que la véritable dévotion n'est pas facilement identifiable dans les motivations premières du pèlerinage, la réalisation d'une requête et la volonté de vivre une expérience miraculeuse semblent être beaucoup plus concrètes et par conséquent plus faciles à analyser.

Il est donc commun d'entreprendre un voyage, dans le but avoué d'obtenir quelque chose, d'ordre spirituel ou purement matériel.

Ces périples peuvent être identifiés à des pèlerinages de requête, comme un moyen d'obtenir un meilleur état d'existence. Alors que les motivations sont très variées, car elles comprennent aussi bien la volonté de retrouver la santé⁴⁹ ou de protéger sa richesse matérielle⁵⁰, que de remercier la Vierge pour les faveurs obtenues⁵¹, toutes les narrations nous proposent une même réalité. Il s'agit d'abandonner une existence antérieure, marquée par la pénurie et la maladie, pour embrasser une nouvelle vie.

Motivé par la perte de certaines facultés physiques, ce genre de pèlerinage n'est réalisé que lorsque l'individu n'a plus d'emprise sur son entourage et qu'il se sent mis à l'écart ou en infériorité par rapport au reste de la communauté chrétienne.

Le thème central de ces narrations est celui de la quête de la plénitude sur le plan matériel qui, parfois, débouche sur une plus grande connaissance des Écritures et de Dieu⁵².

La conséquence la plus évidente est la récupération des facultés physiques. Vaincre la maladie signifie redevenir un membre actif de la société, tout comme pouvoir procréer permet de perpétuer la mémoire des générations passées, tandis que la protection des biens, récoltes, laine ou autres, est

48. 1 Pe., 2, 11.

49. *Cantigas* 146, 163, 179, 247, 278 et 357.

50. *Cantiga* 161.

51. *Cantigas* 22, 106 et 118.

52. *Cantiga* 53.

un moyen d'alimenter et de faire prospérer le groupe. Nous sommes donc face à un type de pèlerinage motivé par la nécessité de survie, individuelle et collective. Le but recherché n'est pas d'atteindre un stade spirituel supérieur, mais d'obtenir les moyens pour continuer de chercher ce stade, qui permettra le retour de l'individu dans cette patrie céleste tant désirée.

En d'autres termes, nous observons que le pèlerinage « cessa progressivement d'être uniquement l'expression d'un sincère sentiment de foi et de dévotion, pour se transformer en un acte utilitaire, une façon de se faire pardonner les péchés »⁵³ que l'on considérerait comme l'origine réelle des maux physiques subis.

Or, il serait aussi possible de réduire à un acte utilitaire la prière que le marchand adresse à la Vierge, lorsque ses marchandises sont en danger⁵⁴. Rappelons que les *Sept parties* évoquent la coexistence du voyageur de commerce et celle du voyageur de la foi, et que les *Cantigas* montrent à quel point la frontière entre les deux peut être facilement franchie.

Le pèlerin qui transforme en voyage d'agrément son déplacement vers des lieux saints, et qui ne prend conscience de son erreur qu'après l'intervention de la Vierge, ou qui réalise son pèlerinage dans le but avoué d'obtenir une guérison, ne semble pas très différent du commerçant qui, seulement motivé par le gain matériel, oublie sa condition d'exilé de la Jérusalem céleste et ne s'adresse à la Vierge qu'en cas de danger.

Aussi, certains récits font surtout état de marchands qui doivent surmonter les dangers de la nature, qui peuvent, dans un contexte plus allégorique, symboliser les faiblesses humaines que nous évoquions plus haut.

Ces narrations pourraient fort bien n'avoir de valeur que dans le contexte d'une description des moyens de transport, des dangers encourus par le voyageur et des mécanismes d'échanges économiques. Or, l'intervention de Marie, la réalisation du miracle, transforme ce périple en une expérience mystique.

Le miracle transmute ce déplacement, aux premières motivations purement économiques ou politiques, en une expérience spirituelle, proche de celle que devrait connaître le véritable pèlerin lorsqu'il découvre le sanctuaire qu'il s'est fixé d'atteindre.

Bien entendu, la présence des marchands dans les *Cantigas de Santa María* témoigne du développement des routes commerciales au XIII^e siècle⁵⁵,

53. A. ARRANZ GUZMÁN, *op. cit.*, p. 204 : « la peregrinación progresivamente fue dejando de ser sólo la expresión de un sentimiento sincero de fe y devoción, para convertirse asimismo, bien en un acto utilitario, en una forma de hacerse perdonar los pecados ».

54. *Cantigas* 112, 172, 193 et 267.

55. J. Á. GARCÍA CORTÁZAR, *op. cit.*, p. 16 : « La Edad Media en especial la anterior al siglo XIII es la gran época de la movilidad humana, casi un etapa nómada [...] La aspiración es el sedere, el estar quieto, asentado, instalado. Pero alcanzarla exige un tránsito, un movimiento, Es el precio por el pecado original. »

mais l'intérêt de leur représentation au sein du recueil provient du contexte dans lequel se déroule l'action. Tous ces personnages doivent affronter les mêmes dangers que les pèlerins classiques ; ils subissent les rigueurs de la nature, et lorsque celle-ci n'est pas en cause, ils doivent faire face à la cupidité des voleurs. C'est à ce moment, lorsque le voyage s'arrête et semble ne plus pouvoir continuer, qu'il prend toute sa valeur et se révèle d'une portée plus ample que la simple motivation commerciale qui était à son origine.

En effet, malgré la correspondance avec une réalité sociale vérifiable, la figure du commerçant tient dans les *Cantigas de Santa María* d'une représentation typique, d'un archétype. Cette idée se confirme lorsque nous observons que la rencontre entre le marchand ou le voyageur et la Vierge se vérifie dans une nuit⁵⁶ qui ne peut sembler que noire et profonde lorsque Marie apparaît entourée d'un halo de lumière brillante, dans une forêt profonde, repère de brigands, sûrement réels, et d'animaux imaginaires⁵⁷, sur la mer déchaînée⁵⁸, ou sur une montagne⁵⁹ élevée et d'accès difficile.

En d'autres termes, ces éléments naturels sont toujours représentés sous leur forme archétypale en tant qu'expression de la violence extrême de la nature que le héros de l'histoire doit savoir dompter.

Il est donc possible de considérer ces récits comme des allégories ; le périple du marchand rappelle les difficultés de ce monde que l'homme, emprisonné dans sa vision matérialiste de l'existence, doit savoir surmonter pour atteindre Dieu. Or, pour ce faire, le voyageur, réel ou imaginaire, doit savoir emprunter le bon chemin, suivre la bonne conduite. Aussi, d'autres *cantigas*, sans parler de pèlerinage ou de voyage avec un but précis, nous parlent d'errances, et montrent que le déplacement physique peut être synonyme d'égarement.

Les *cantigas* 11 et 111 nous proposent deux exemples des conséquences que peut avoir ce genre de comportement. Elles nous montrent comment deux religieux, caractérisés dans l'ensemble par une vie pieuse et un dévouement certain à Marie, finissent par devenir la proie du Diable. Ils meurent tous les deux noyés lors d'une escapade pour assouvir leur penchant pour la luxure, et le Diable en profite pour s'emparer de leur âme. Malgré ces circonstances, et pour récompenser leur dévotion passée, la Vierge les sauve de l'enfer et leur offre une nouvelle vie.

Ce récit pourrait n'être qu'un plaidoyer plus ou moins romancé contre le nicolaïsme, mais il pourrait être aussi une autre version de l'aventure du pèlerin de Saint-Jacques que nous évoquions plus haut. Puisque la vie

56. *Cantigas* 91, 122 et 192.

57. *Cantigas* 189 et 270.

58. *Cantigas* 36, 161 et 307.

59. *Cantigas* 65, 184, 114 et 252.

du chrétien est elle-même considérée comme un long pèlerinage, il n'y a aucune différence entre la faute commise sur le chemin de Saint-Jacques à proprement parler, et les péchés commis quotidiennement dans l'existence de l'homme. Il s'agirait ici de rappeler, de façon plus ou moins détournée, les paroles du Sauveur : «Je suis le Chemin et la Vérité et la Vie. Personne ne vient vers le Père que par moi.»⁶⁰

Point de salut en dehors des chemins tracés par l'Église, et ce malgré les souffrances ou les sacrifices qu'une telle vie exige.

C'est ainsi que la *cantiga* 254 nous montre deux moines qui décident d'abandonner leur ordre pour mener une vie plus oisive. Après avoir jeté leur bure et proféré des blasphèmes, ils se retrouvent harcelés par un démon qu'ils parviennent à faire fuir en prononçant le nom de Marie. Outre l'évidente critique des gyrovagues, cette *cantiga* nous propose un autre exemple des conséquences que peut avoir la quête de l'exotisme, d'un état considéré comme meilleur ; la foi paraît n'avoir ici aucune importance au départ, pour se révéler ensuite être le seul moyen de salut, la seule sauvegarde contre les dangers qui guettent tous ceux qui parcourent le chemin de l'existence.

Ainsi, le véritable enjeu n'est pas la recherche d'un bien ou d'un état différent, mais la continuation dans la bonne voie. L'objectif ne serait donc pas le chemin, ni son parcours, mais la possibilité de continuer la quête de Dieu. Aussi, dans le contexte du pèlerinage, surtout de requête, le sanctuaire vers lequel on se dirige «fonctionne comme un objectif dans l'espace existentiel, et parfois il devient un point de départ»⁶¹ vers une nouvelle vie, vers la Jérusalem céleste.

Ce rôle du sanctuaire comme point de transition, comme lieu d'un nouveau départ, est exprimé par la *cantiga* 53.

On y voit un enfant illettré qui, brûlé par le feu, se fait porter à Soissons. La Vierge soigne ses blessures et, un an après, lorsque l'enfant revient au sanctuaire et passe une nuit devant l'autel, elle lui octroie la connaissance des Écritures. Cette histoire, divisée en deux temps, nous montre d'abord l'importance de la collaboration entre les croyants. Le transport des malades vers un sanctuaire représente sûrement la meilleure expression du chemin de pèlerinage, de la manifestation collective d'une foi individuelle. Mais souvent cette foi est mal établie ou motivée par de simples intérêts ponctuels ; c'est ainsi que, une fois la guérison obtenue, la mère de l'enfant refuse de l'emmenner une seconde fois à Soissons. C'est alors que

60. Jn, 14, 6.

61. Santiago SEBASTIÁN, *Mensaje simbólico del arte medieval*, Madrid : Encuentro, 1996, p. 44 : «un lugar no sólo funciona como meta en el espacio existencial, otras veces lo hace como punto de partida, así que se crea una tensión entre fuerzas centrípetas y centrífugas: esta dialéctica es la que constituye la esencia de un lugar».

début la seconde partie de l'histoire. Ce n'est qu'après s'être rendu de nouveau à Soissons que l'enfant subit une transformation spirituelle ; il a eu un contact direct avec le Saint-Esprit et la Vierge, raison pour laquelle son âme entrera au Paradis trente jours plus tard. En d'autres termes, la *cantiga* 53 évoque l'aspect « psychospirituel du pèlerinage »⁶², un travail sur soi qui au sein des *Cantigas* est surtout associé au pèlerinage de pénitence déjà mentionné par les *Sept parties*.

Les récits où il est possible d'observer un changement de la personnalité du voyageur nous proposent l'approche la plus spirituelle du pèlerinage et du voyage marqué par un miracle. L'évolution spirituelle transforme le voyage en un véritable voyage initiatique, compris comme « une longue et périlleuse Quête [...] qui implique, entre autres choses, la pénétration du héros dans l'autre monde »⁶³ ; seulement cette fois, il ne s'agit pas de retrouver des objets merveilleux, comme le saint Graal, mais de surmonter une succession d'épreuves afin de vivre une « revalorisation de la vie religieuse »⁶⁴, et pouvoir ainsi regagner sa place parmi les siens.

L'idée de retrouver certaines valeurs religieuses perdues, grâce à un effort physique nous renvoie à la notion de pénitence.

Rappelons d'abord qu'il existait trois types de pénitences⁶⁵ : la publique solennelle, imposée par un évêque pour les crimes les plus scandaleux, la publique non solennelle, imposée par le bas clergé et la privée pour les péchés occultes.

La pénitence doit être comprise, d'après saint Thomas d'Aquin, comme une douleur qui démontre le degré de contrition du pécheur et par laquelle il peut obtenir le pardon de ses péchés⁶⁶. Elle laisse donc entrevoir cette idée fondamentale du « pardon [...] possible pour tout péché, mais [qui] ne surviendrait que si la personnalité humaine était entièrement mise à nu, pour être l'objet du jugement compétent d'un autre »⁶⁷. Bien entendu, cette perception du pardon passe par la confession régulière « qui s'inscrivait dans un travail de démêlement du passé, lent mais sûr, qui permettait à la personnalité tout entière de se tenir prête, à la fin, à faire face à Dieu lavée de ses péchés »⁶⁸. Or, souvent, la confession n'était pas suffisante pour

62. A. DUPRONT, *op. cit.*, p. 369.

63. Mircea ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Madrid : Taurus, 1986, p. 207 : « *el asunto es una larga y azarosa Búsqueda de objetos maravillosos que implica entre otras cosas, el adentramiento del Héroe en el otro mundo* ».

64. *Ibid.*, p. 19 : « *la iniciación (cristiana) es una dimensión que acompaña a toda revalorización de la vida religiosa* ».

65. P.-A. SIGAL, *op. cit.*, p. 18.

66. Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I, 21, 4 et I, 95, 3.

67. Peter BROWN, *L'essor du christianisme occidental*, Paris : Seuil, 1997, p. 197.

68. *Ibid.*

obtenir le pardon et de ce fait il était nécessaire de réaliser un acte physique supplémentaire pour parfaire le renouvellement de la personnalité.

Cet acte est le pèlerinage qui devient un moyen d'atteindre une transformation de l'être intérieur du voyageur, et il ne saurait par conséquent être confondu avec un séjour d'agrément où un périple dont les motivations ne seraient pas totalement claires.

Les *Cantigas* nous proposent des récits qui rappellent certaines de ces pénitences.

La *cantiga* 15, par exemple, montre trois chevaliers qui en assassinent un quatrième dans une église vouée à la Vierge. Dieu les empêche d'en sortir jusqu'au moment où les meurtriers demandent pardon à Marie. Ils confessent alors leur acte à un évêque qui leur impose l'exil, leurs épées étant transformées en cilice pour meurtrir leurs corps. Le but ultime de cet exil imposé serait le pardon des péchés, sans qu'il nous soit indiqué un but géographique particulier. Il s'agit donc d'un « exil sans destination précise, l'errance [...] constituant l'essentiel du châtement »⁶⁹. Cette pénitence, imposée par un évêque suite à un acte sacrilège commis par des laïcs, peut donc être qualifiée de publique solennelle.

Cependant, cet exemple ne nous indique à aucun moment les conséquences de cet exil. Nous ne sommes donc pas en présence d'un récit où la dévotion est au centre de l'histoire, il ne s'agit que d'un pèlerinage conçu comme une pénitence de tarification, proportionnelle au péché commis. Malgré les circonstances du miracle et de l'éventuel repentir des assassins, ce récit est plus proche d'une illustration des *Sept parties*⁷⁰ que d'un récit d'évolution spirituelle.

Le miracle s'est produit avant le pèlerinage, il a été le début de la prise de conscience du mal réalisé, certes, mais, compte tenu du silence du récit à ce sujet, il n'est pas le garant d'un véritable renouveau pour les trois pécheurs. D'autres récits sont beaucoup plus significatifs à ce sujet puisqu'ils relatent une véritable transmutation de la personnalité.

Plusieurs poèmes évoquent l'exil politique⁷¹ ou l'exil religieux⁷², lorsque le personnage est excommunié et banni de la société chrétienne. De prime abord, il s'agit d'une errance marquée par les peines et l'endurance, par la fatalité parfois, et toujours par la volonté de retourner parmi les siens, c'est-à-dire de retrouver un certain état de grâce aussi bien social que spirituel.

La *cantiga* 217 montre à ce sujet un comte dans l'impossibilité de pénétrer dans une église à cause de son impiété. Si l'on accepte que l'église ou

69. *Ibid.*, p. 17.

70. *Siete Partidas*, 1, 4, 9.

71. *Cantiga* 5.

72. *Cantigas* 656, 138 et 217.

la cathédrale peuvent être la représentation de la Jérusalem céleste sur terre⁷³ on pourrait comprendre que le récit nous propose ici la situation d'un exilé, repoussé par la communauté chrétienne, et donc exclu de la patrie céleste. Il ne pourra atteindre l'intérieur du temple, c'est-à-dire le salut, qu'après avoir fait acte de contrition.

Beaucoup plus parlant est la *cantiga* 65. Un excommunié tente d'obtenir le pardon de ses péchés par un long périple qui le mène jusqu'à Rome et Alexandrie. Après cette longue errance il rencontre un autre personnage, un ermite qui agit comme un fou pour mieux s'éloigner du monde ; en sa compagnie, le pécheur perçoit la Vierge et les saints. Il finit par remplacer l'ermite lorsque ce dernier meurt et, après son propre trépas, accède au Paradis.

Ce poème conjugue les notions d'exil et d'ermitage, d'arrachement aux siens et de renoncement au monde pour atteindre Dieu. Ce sont là des éléments qui s'adaptent à la représentation idéalisée de l'ermite, source de sagesse et de bons conseils, mais ils peuvent aussi s'appliquer à l'idéal d'évangélisation «lié à celui du martyr, (dont) il prend le relais car, depuis la victoire du christianisme dans l'empire romain, il fallait trouver un moyen de remplacer le martyr sanglant»⁷⁴. Les *Cantigas* rapportent dans ce sens l'histoire de saint Jean Chrysostome (*cantiga* 138) mutilé par les païens pour leur avoir chanté les louanges de la Vierge et guéri par celle-ci pour récompenser sa foi.

Le contexte de l'évangélisation est ici à peine ébauché, cependant, l'idée de conversion du païen est mieux exprimée dans un autre récit, dont le personnage principal est un juif emprisonné par des brigands au cours d'un voyage⁷⁵. Durant cet isolement forcé, le malheureux a une vision de la Vierge et promet de se convertir au christianisme s'il a la vie sauve. Marie le libère et gagne son âme. L'élément central de ces histoires est donc cette transformation qui arrive au cours de l'isolement, de la séparation physique par rapport au reste de la communauté. Tout indique que le meilleur moyen d'atteindre Dieu, et d'embrasser la véritable foi, est de se recueillir et de méditer sur son sort, surtout dans des situations existentielles pénibles. La souffrance et la réflexion deviennent d'autres chemins, peut-être les seuls, qui mènent au salut de l'âme.

73. Máximo GÓMEZ RASCÓN, *Catedral de León : Las vidrieras*, León : Edilesa, 2000, p. 13 : «No perdamos de vista que todo tenía que ser interpretado a la luz de la teología y la meta del cristiano era la eternidad, lo que condicionaba todas su existencia. [...] El hombre, antes que nada, era viator, peregrino en tierra extraña. Avanzaba enfrentándose con todo tipo de enemigos, tanto personales como de la Iglesia, su verdadera arca de Noé, fuera de la cual no se llegaba nunca a la Jerusalén celeste que se veía anticipada de manera muy especial por el fulgor de las catedrales góticas.»

74. P.-A. SIGAL, *op. cit.*, p. 6.

75. *Cantiga* 85.

Dans toutes les narrations des *Cantigas*, le périple, la traversée matérielle des contrées, est dépeint comme un pas nécessaire pour l'obtention des faveurs de Marie. Cependant, les derniers exemples cités nous montrent qu'il suffit de renoncer au monde pour atteindre le même but⁷⁶. Sans vraiment l'exprimer directement, les poèmes du Roi Sage laissent deviner la possibilité d'un voyage intérieur, dans lequel le pèlerin est physiquement immobile mais spirituellement actif. Cette approche du pèlerinage où l'important n'est pas de quitter son foyer et d'entreprendre un voyage pénible, mais de comprendre ses défauts et d'abandonner ses propres habitudes et ses fautes pour servir le Christ ou la Vierge était déjà proposée par d'autres penseurs comme Raymond Lulle⁷⁷, et elle pourrait aussi être adoptée par le Roi Sage. En effet, ce pèlerinage intérieur est matérialisé par la lecture même des *Cantigas de Santa María*, puisque chaque louange a pour but de se rapprocher de la Vierge et par conséquent de son Fils. Alphonse X, qui prône la lecture quotidienne de ces poèmes et dont la dévotion envers Marie se matérialise en ce recueil de miracles, peut donc être considéré, non seulement comme un roi sage, mais aussi comme un véritable roi pèlerin.

76. Thomas SPACCARELLI, *A medieval Pilgrim's companion*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998, p. 27 : « *Pilgrimage is a largely misunderstood phenomenon. Typically it is seen as an archetypal voyage of discovery towards a final destination or shrine often endowed with enormous symbolic value. Medieval Christianity coupled to this view the idea that the voyage was an imitation of Christ depicted as the stranger, unrecognised by his disciples as he walked to Emmaus. In its earliest manifestations, pilgrimage was more a rejection of the world and of the civilization than a trip to any specific place.* »

77. Manuel SANTOS NOIA, « *El camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Marín Lutero* », in : Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento y literatura en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela : Xunta de Galicia, 1993, p. 143-148.