

Les femmes en chemin dans les *Cantigas de Santa María*

Jeanne RAIMOND

Université de Nîmes
SEMH-Sorbonne – SIREM
(GDR 2378, CNRS)

RÉSUMÉ

Réalisé dans un but généralement familial, le pèlerinage féminin consolide un lien au contraire du pèlerinage des fils et des époux qui éloigne et jette sur les longs chemins. Il n'est pas de substitution, ni davantage signe de repentance, mais révèle parfois qu'un système d'échanges est respecté par les femmes, souvent victimes ou coupables de retards dans de multiples formes du dédommagement. L'éthique féodale est ainsi relayée par celles qui de la dépendance passent à la protection de leur entourage. Marie, vers qui viennent toutes ces femmes, leur offre sa protection et son exemple comme un miroir. Sur les chemins s'impose donc le plus souvent une figure féminine qui ne suit pas avec difficulté un schéma imposé par l'ordre masculin mais une image de la puissance domestique, d'un pouvoir modeste, semblable à celui de la Vierge.

RESUMEN

La peregrinación femenina, cuya meta principal suele ser de carácter familiar, refuerza un vínculo al contrario de la peregrinación masculina de los hijos y de los maridos que se lanzan al camino, se alejan. No es de sustitución, tampoco es señal de arrepentimiento, pero a veces revela que un sistema de intercambios es respetado por la mujeres, a menudo víctimas o culpables de retrasos en las múltiples formas de la compensación o el desagravio. Así viene reproducida la ética feudal por estas mujeres que, de la dependencia pasan a la protección de sus familiares. María, hacia quién convergen estas mujeres, les ofrece su amparo y su ejemplo como un espejo. Lo más a menudo se impone pues en los caminos una figura femenina que no se ciñe con dificultad a un esquema impuesto por el orden masculino sino una imagen de la potencia doméstica, de un poder modesto, parecido al de la Virgen.

Une analyse exhaustive menée par Paule Bétérous, ne dissociant pas les pèlerinages masculins des pèlerinages féminins, recense toutes les précisions sur les modes et les motivations du pèlerinage ainsi que sur les catégories sociales qui l'accomplissent dans les narrations de miracles mariaux¹. La précision de ce travail se heurte toutefois à l'extrême laconisme des textes quant à une dévotion qui serait particulièrement féminine. Si la question se pose donc de savoir s'il y a lieu de rechercher ici l'existence d'une identité féminine déterminée, il semble davantage nécessaire de repérer dans les mécanismes de la construction et de la prescription d'une pratique religieuse ses rapports avec une spécificité féminine. Dans un premier temps il s'agira donc d'identifier des pratiques de pèlerinage ou d'errance, leur fréquence, les modalités de leur narration et on abordera par la suite l'analyse plus particulière d'un système de représentations de la femme et du féminin tel que le propose le sujet culturel médiéval.

La répartition, dans l'œuvre telle qu'éditée par Walter Mettmann, des miracles accomplis lors de pèlerinages réalisés par des femmes ne permet pas d'établir une typologie vraiment constructive. On observe une progression du nombre de narrations de pèlerinage féminin entre la première et la quatrième centaine de *cantigas* mais on remarque surtout qu'elles sont regroupées par *cancioneros*, par recueils, sur un sanctuaire ou un autre. Cinq sanctuaires, en particulier, attirent les pèlerins, trois dans le nord de la péninsule : Montserrat, Salas dans la province de Huesca (fiefs du roi Jaime, le puissant beau-père d'Alphonse le Sage) et Villalcázar de Sirga dans la province de Palencia ; au sud nous trouvons les sanctuaires portugais de Terena et de Santa María de Tudia et bien sûr celui du Puerto Santa María. On peut aussi noter que la proportion des déplacements féminins dans les diverses centaines de *cantigas* fait apparaître une intensification de la fréquence des récits de pèlerinages en relation avec la maladie et sa guérison à la fin de la compilation.

Il convient de distinguer plusieurs types de déplacements féminins. Le plus souvent, mues par la dévotion, les femmes partent en pèlerinage vers un sanctuaire. Dans ce cas-là leur voyage peut être très bref s'il les mène à l'église du village voisin par exemple, d'une durée de quelques jours s'il s'agit de se rendre dans un sanctuaire régional, ou beaucoup plus long dans le cas du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle ou à Jérusalem. Hors pèlerinage, elles parcourent – assez peu fréquemment il est vrai – des espaces extrêmement périlleux comme les mers et les grands chemins, de jour comme de nuit, et ce dans la plus grande solitude. Parfois elles quittent

1. Paule BÉTÉROUS, «L'image du pèlerin dans les miracles de Notre-Dame au XII^e siècle, principalement dans les *Cantigas de Santa María* d'Alphonse X le Sage, roi de Castille, 1221-1285», in : Pierre-André SIGAL (éd.), *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*, Rocamadour : Gramat, 1994, p. 13-23.

le couvent pour l'aventure et tout est dit de leur voyage même en un ou deux vers. On les trouve enfin, restées sur le bord de la route, en exploitant les richesses. Dans ce dernier cas leur action clandestine, mesquine, est imposée par la précarité dans laquelle elles vivent. Hormis une aubergiste et une servante, les femmes sont absentes des chemins du commerce et de la guerre; cantonnées aux sentiers familiers elles perpétuent plutôt la mémoire d'une tradition (pèlerinages vers Rocamadour ou Salas).

De façon générale la géographie sacrée des femmes est plus restreinte que celle de leurs compagnons. Ainsi, malgré la proximité des lieux de pèlerinage qu'elles visitent, elles assurent les deux dimensions de la présence spatiale chrétienne. Émile Poulat parle d'une dialectique chrétienne de la stabilité et du mouvement assurée par le stylite et le gyrovague². Les femmes, elles, sont le pilier fiché dans un sol rural qui retient une famille qui gravite autour d'elles. Celles dont nous allons parler ne sont pas des pèlerines étrangères dans un monde inconnu; leur aventure se joue entre deux lieux modérément éloignés, sur un parcours parfaitement balisé et dans des conditions de confort qui ne posent pas vraiment problème. Et si la peur de l'aventure est trop forte, pour la pèlerine de Jérusalem par exemple, elle la conjure en se faisant accompagner par sa fille; le remède est à la mesure de l'importance que n'atteint pas le mal, la sécurité affective a raison du danger physique. Fondations et pilier de la famille et de la société, allant vers un terme désigné par la bienveillance divine ou mariale à la pitié populaire, elles sont bien pèlerines et non point errantes puisqu'elles ont un but précis. Le déplacement aussi long soit-il reste contenu dans des limites imposées. La *cantiga* 211 par exemple raconte comment une femme cordouane qui a le ver solitaire entreprend un pèlerinage à Silos auprès du saint qui la délivrerait de cette chaîne-là. Elle en revient, toujours appelée en rêve, à Santa María del Puerto où elle reçoit l'ordre de partir pour Cadix dont la cathédrale est en construction. En bateau elle expulsera le fameux ver après avoir effectué une série de pèlerinages d'un sanctuaire de la péninsule à un autre, condamnée à un vagabondage stérile par les hommes mais guidée par Dieu ou Marie. Ce pèlerinage de proximité apparaît le plus souvent comme amplement suffisant, comme si l'errance le long des grandes routes n'avait que peu de rapport avec la nécessité de la santé ou de l'aisance. Je reprendrais volontiers la classification établie par Marie-Humbert Vicaire qui définit le pèlerinage comme

[...] une marche pour un motif religieux. Comme tel, le pèlerinage est une prise de possession de l'espace dans une intention et par un comportement religieux une sacralisation de cet espace et des gestes qui s'efforcent de le dominer. Mais

2. Émile POULAT, «À la source d'une sensibilité catholique majeure : sainte bougeotte», revue géopolitique *Le pèlerinage*, 83, juillet-septembre 2003.

la nature et la signification de ces gestes varient beaucoup avec l'intention qui inspire la marche. On peut saisir l'espace pour s'éloigner d'un point. C'est la forme originelle du pèlerinage chrétien, l'itinérance de fuite ou d'exil : *peregrinari a patria*, selon le sens premier du *peregrinus* latin : l'expatrié. On peut aussi marcher pour n'arriver jamais, rendre la route perpétuelle, comme tournant en rond, *circuibat castella in circuitu docens* : c'est l'itinérance cyclique, la « circulation ». Enfin, on peut marcher pour parvenir à quelque lieu sacré, c'est l'itinérance vers les réalités saintes, *peregrinari ad sauta*, où le *peregrinus* a pris notre sens moderne de pèlerin d'un sanctuaire³.

Dans les *cantigas* la première dimension ne concerne pas le pèlerinage féminin, la seconde est une possibilité que les femmes parviennent à éviter et conseillent de ne pas reproduire – dans le cas de ce qu'on a convenu d'appeler abusivement les pèlerinages anti-Compostelle. Ainsi dans la *cantiga* 278 deux Françaises, une mère aveugle qui

[...] *fora con romeus*
muilos pera Santiago (v. 43-44)

et en revient découragée avec sa fille s'arrêtent à Carrión et repartent pour Vilasirga. Au cours de ce dernier voyage, à la suite d'une forte pluie elles se réfugient dans l'église où la vue sera rendue à la mère. Celle-ci conseille alors à d'autres aveugles le même parcours qui s'arrête bien avant Santiago.

La troisième dimension est la plus répandue, c'est celle qui correspond à ce qu'on peut qualifier de dévotion de proximité, l'église du coin de la rue étant pour le chrétien le lieu du miracle absolu de la Transsubstantiation qui se reproduit à chaque célébration eucharistique, et où se fait transporter cette malade d'hydropisie de la *cantiga* 308 (v. 35-37).

Dans les *Cantigas* on voit s'ébaucher une spécialisation des sanctuaires. Ainsi la Vierge de Terena voit-elle venir à elle ceux qui souffrent d'un mal violent. à Salas et à Vilasirga affluent des infirmes ou des gens malheureux. Par contre, sur le chemin de Puerto de Santa María, la ville dédiée par Alphonse à Marie, son *ex-voto* comme l'a montré Jesús Montoya, tous peuvent se retrouver⁴. Enfin, un autre type de pèlerinage est fréquemment effectué par les femmes, celui qui les fait rejoindre un sanctuaire dans lequel leur vœu a été exaucé, c'est un pèlerinage d'action de grâce souvent accompagné du don d'un *ex-voto*.

Seule la fuite de soi, telle qu'elle se pratique souvent dans le pèlerinage-randonnée contemporain, ne motive jamais les départs.

3. Marie-Humbert VICAIRE, « Les trois itinérances du pèlerinage », in : *Le pèlerinage, Les Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse : Privat, 1980, p. 18.

4. Jesús Montoya MARTÍNEZ, « El Puerto de Santa María, ex-voto de Alfonso X a María », in *Alcanate, Cadix*, Cátedra Alfonso X el Sabio (éd.), 1998-1999, p. 99-114.

Tout indique donc que le pèlerinage féminin se conforme à la routine, à la norme, et emprunte des chemins ordinaires pour en finir avec le malheur ordinaire. On retrouve en effet des constantes dans ces narrations de pèlerinage. Le temps des pèlerinages nous le connaissons hors du texte mais jamais dans le texte lui-même qui garde sur ce point aussi les partis pris de l'exemplarité. Une fois de plus le texte oublie le temps, néglige l'Histoire. Pedro Aguado Bleye affirme que le premier sanctuaire de Salas, vers lequel les donations ont afflué dès le début du XIII^e siècle a été édifié vers 1200 et habilité pour le culte en 1205⁵. Mais les *Cantigas* ne fournissent aucun repère temporel, si ce n'est dans le cas du sanctuaire du Puerto de Santa María foyer d'attraction à l'époque du repeuplement mené par Alphonse X :

*Porem per mar e per terra punnavan y de viir
muitos e de tongas terras (cantiga 371, v. 25-26)*

Le *cancionero* de Puerto Santa María (qui compte 25 pièces) a en effet une fonction propagandiste, les miraculés ont un nom (parfois un seul et même nom pour des miracles donnés comme divers) et des activités quotidiennes bien connues du narrateur.

L'absence d'information temporelle dans le corps du récit se double d'une absence quasi totale d'intérêt pour l'âge des femmes qui sont soit, et le plus souvent, des mères, soit des jeunes filles protégées par leur propre mère – soit des femmes qui travaillent et dont l'âge importe peu. La modestie de leurs dons est à la mesure de leur simplicité. Dans la *cantiga* 389 par exemple une mère sévillane promet des épices et des volailles en échange de la vie de son enfant. D'autres promettent des effigies de cire, d'autres encore le service de Marie. Parmi les pèlerines une seule est une aristocrate. Elle est française, se fait transporter à Vilasirga (*cantiga* 268) et entre au service de Marie :

*[...] e foi de Santa María
servidor mentre foi viva (v. 52-53)*

On sait par d'autres sources que l'évènement a lieu à la fin du XII^e siècle mais rien ne l'indique dans le texte. La socialisation des femmes passe essentiellement par leur rapport à la famille et non par des pratiques distinctes en fonction de l'âge ou de la condition. Elles pleurent presque toutes leur enfant mort, handicapé ou longtemps désiré ; entre elles aucune différence. La société du XIII^e siècle tend toute entière vers une pratique de type conventuel que l'Église, et Marie – par les mots d'Alphonse – prescrivent donc à la communauté, une pratique unitaire et univoque. Ce qui

5. Pedro AGUADO BLEYE, *Santa María de Salas en el siglo XIII*, Bilbao, MCMXVI.

justifie l'absence presque totale de pratiques spécifiques dans l'errance des unes ou des autres. Les textes des refrains ne nous fourniront pas davantage d'information sur une catégorie en chemin mais presque exclusivement sur la raison seule et définitive qui l'implique : la toute-puissance mariale qui, dans toute la gamme de son expression, justifie et prescrit la confiance et la soumission. Ils ne reprennent que les impératifs de la dévotion bien comprise et intégrée dans un système social.

Dans tous les cas les conditions du pèlerinage soulèvent elles-mêmes dans le texte assez peu d'intérêt. Ce qui compte c'est l'intervention de Marie. Ces femmes partent-elles seules, en couple ou en groupe, quel est leur bagage ? Un voile est jeté sur les conditions matérielles de leur cheminement : fatigue, distances, logement et nourriture. L'imprécision est systématique : nous ne saurons jamais par les *Cantigas* dans quelles conditions se firent ces déplacements qui n'ont d'intéressant que leur résultat, sauf quand ils sont eux-mêmes la cause d'un drame (deux noyades, un viol, une ou deux attaques) qui motivera un départ vers un sanctuaire, ou quand ils constituent un de ces voyages réalisés sans le moindre effort : *cantigas* 308 ou 153 en particulier⁶.

La préparation rituelle n'est pas mentionnée : ni messe préalable, ni bénédiction particulière, soit trop triviales pour être évoquées soit, dans le cas des pèlerinages féminins, ne correspondant pas à la démarche d'urgence. Seule la confession est promue par le texte, comme dans la *cantiga* 399⁷.

En outre les canaux de diffusion des miracles ne sont précisés que dans très peu de cas, parmi eux celui du pèlerinage « intermédiaire » de Vilasirga. La femme aveugle guérie rend public le miracle ; ce qui incite d'autres pèlerins à se rendre à Villalcázar de Sirga plutôt qu'à Saint-Jacques-de-Compostelle. De plus nous pouvons observer un indice extrêmement expressif de cette indifférence à la pratique en elle-même : dans la quasi-totalité des textes la mention du pèlerinage est tardive et secondaire alors qu'il est donné comme l'événement central de la narration par les titres postérieurs.

Au moment où s'imposent les ordres mendiants, le peu de préoccupation manifesté par les femmes pour ce qui est de l'organisation du chemin laisse croire que leur accès à la spiritualité est du même type que celui des

6. Cette *cantiga* 153 est illustrée par la planche 167 dont trois vignettes sont consacrées au transport magique d'une femme qui ne veut partir en pèlerinage que si sa chaise la porte. La chaise s'élève et la porte sur l'autel. Dès le troisième tiers de la première vignette la chaise entreprend son ascension, sur la deuxième elle survole des bois pour arriver, sur la troisième, bien au-dessus du sol de l'église.

7. *Cantiga* 399 : une femme est sur le point de tuer son fils ; Marie apparaît et lui demande de se confesser et d'aller à l'église. « [...] *E log'a mesquinna / maenfestou-s'e en orden entrou muil'aginna, / e contra o demo froque vertu por loriga* » (v. 53-55). La démarche pénitentielle, donnée ailleurs comme nécessaire au pèlerinage, n'est que très marginale dans l'ensemble du corpus.

frères. Leur voyage est décidé sur une pulsion, sans aucune préparation. Le pèlerinage féminin, comme le précise Marie Anne Polo de Beaulieu, a souvent été comme une occasion de rompre avec le quotidien matériel pour se rapprocher du détachement monastique⁸. Mais la pertinence du parallèle établi entre la spiritualité des ordres mendiants et la spiritualité féminine, ne doit pas favoriser la tentation de réduire à un simple témoignage univoque un texte par lequel se donne à voir un aspect du sujet culturel médiéval. Ce serait en négliger ou même en occulter toute la construction idéologique.

Le manque d'intérêt manifeste pour la réalité du chemin se traduit sous une forme pseudo-naïve sur les images du *Códice rico* qui nous proposent trois types de chemins extrêmement simples : le chemin sablonneux – *locus amoenus* – quasiment plat, le chemin qui traverse la forêt périlleuse – *locus silvestrus* – et le chemin qui amène hors de la ville, près des murailles⁹. Les planches illustratives constituent un filtre qui laisse voir autrement les déplacements féminins ou pas. Sur les vignettes qui illustrent, dans le *Códice rico*, la *cantiga* 49 nous voyons d'abord une troupe nombreuse qui va sur un chemin presque plat, sans fond, ni ciel, ni végétation (vignette 1) puis s'é gare dans les montagnes : sols vallonnés, végétation épaisse, voleurs tapis dans les fourrés (vignette 3) et quand la jeune fille resplendissante (Marie, sans doute) vient pour guider les pèlerins inquiets qui vont à Soissons, sur la cinquième vignette, le fond se dégage, le chemin redevient aisé comme si elle avait écarté les obstacles. L'icône du chemin pourrait être cette représentation d'un ou de plusieurs pèlerins se détachant sur un fond pur et foulant un sol dénudé. On remarque aussi sur les vignettes de la planche 96 (*cantiga* 86) que, les pieds au sec, le groupe qui a pu progresser vers le Mont-Saint-Michel plus rapidement que la femme enceinte surprise par la marée, la regarde se noyer. L'accent est mis sans sensationnalisme sur l'impuissance humaine face à la force de la nature et à la puissance mariale. L'image, en général, fait plus cas de l'environnement que le texte. La deuxième vignette de la planche 196 (*cantiga* 179) montre le déplacement d'une femme toute tordue qui se fait emmener à Salas couchée sur une

8. Marie Anne POLO DE BEAULIEU, « Les pèlerins dans la littérature exemplaire du Moyen Âge », in : Pierre-André SIGAL (éd.), *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*, op. cit., p. 147.

9. *Cantiga* 114, planche 126 : deux vignettes sont consacrées au déplacement, la deuxième et la cinquième. Sur la deuxième vignette, le fils est attaqué et blessé dans une forêt, transpercé par une lance, frappé par un sabre. Sur la cinquième, mère et fils parcourent un chemin bordé d'arbres au feuillage clair, foulant l'herbe et les petites fleurs. C'est la mère, qui tient le bâton de pèlerin et guide la progression vers Salas. *Cantiga* 146, planche 161 : le fils qui part seul avec son bâton sur la deuxième vignette pour un premier pèlerinage dangereux est assailli par ses ennemis dans la forêt épaisse sur la troisième. *Cantiga* 139 : une femme, comme une autre image de Marie, traverse un paysage urbain pour se rendre à l'église.

litière transportée par une mule guidée par deux hommes qui conversent, et sur les vignettes de la planche 105 (*cantiga* 98) chevauche une troupe de cinq pèlerins hommes et femmes : ils bavardent entre les arbres, sur un sol fleuri assez régulier. Le cheval de la protagoniste féminine est joliment harnaché alors que nous savons que l'usage d'une monture n'était pas si répandu. On voit là se rétablir une différenciation sexuelle que le texte ignorait et qui semble plus en adéquation avec un propos de type courtois qu'avec le propos religieux qui, généralement, le masque.

Les étrangetés se multiplient aussi dans l'image qui fait accompagner la musulmane, dont le fils est mort, par un jacquet (*cantiga* 167) alors que le texte ne fait pas plus mention d'un quelconque compagnon de voyage que d'un mari. Cette précision de l'image nuance, à l'insu du texte, sa discrétion sur l'environnement historique et parfois social qui peut, apparaissant dans la première partie des narrations, justifier un déplacement. L'histoire ou la société peuvent déterminer des déplacements spécifiques des femmes qui ne les dominent pas et même les ignorent. On apprend par exemple que l'ordalie, pourtant interdite par le quatrième concile de Latran, est pratiquée chez les chrétiens comme chez les juifs. Que cette épreuve ait eu lieu avant ou après 1215, Marie, intervenant en faveur de l'accusée, en prouve l'absurdité. La femme juive qui prie (*cantiga* 107) au moment de l'ordalie est sauvée et fait le vœu de devenir chrétienne. Elle se rend à l'église et transmet le miracle. Elle accomplit ainsi, bouleversant les convenances, dans l'exotisme et la singularité de sa judaïté, un pèlerinage de proximité.

De même, la *cantiga* 341 nous raconte comment un chevalier riche et jaloux rend la vie impossible à sa femme. L'épreuve qu'il lui impose est de jurer sa fidélité devant l'autel du Puy :

*E pera o Poy se foron, e de certo sabiades
que foron y grandes gentes come enas destas fazen* (v. 47-48)

et de sauter du haut du rocher : ce qu'elle fait sans la moindre appréhension et en présence d'une foule sans doute attirée par le spectacle de l'ordalie :

[...] *log'ant' toda a gente
sobiu encima da pena* [...] (v. 55-56)

tous deux se rendent ensuite à l'église pour exprimer, par la prière, leur repentir. Ces références à une pratique interdite montrent bien que ce qui est dit par les *Cantigas de Santa María* ne l'est pas forcément par l'Église et qu'une dimension du sujet culturel s'exprime dans des aspirations plutôt que dans le respect des normes.

D'autres types de présences féminines en chemin ou sur le chemin (fuite et fugue d'épouses, de nonnes et logeuses indélicates) posent le problème de la stabilité et de la mobilité féminines en termes de péché ou de nécessité et nous renvoient avec plus d'évidence à des réalités de vie. La violence masculine rend les chemins dangereux : ainsi, si Béatrice, l'impératrice de Rome de la *cantiga* 5, est ballottée de par le monde c'est qu'elle est en butte au désir coupable de son beau-frère, aux fausses accusations, à la violence qui, de familiale, devient conjugale :

[...] *deu-lle gran punnada no rostro, sen falir*
e nandou-a matar sen verdade saber (v. 65-66)

puis sociale. Son errance est involontaire et se double d'une grande souffrance. Marie l'aide à survivre mais son retour auprès de son époux ne dure que le temps d'une explication de 6 vers sur 185. L'aventure du monde se clôt par l'entrée en religion de l'impératrice. Un autre cas de violence masculine subie pendant un déplacement est évoqué par la *cantiga* 287. Près de Gênes, un mari veut tuer son épouse et la prie d'aller avec lui en bateau vers la chapelle de Scala. Il la laisse seule dans une barque à la dérive qui cependant la ramène à la rive grâce à l'action de la Vierge ; la retrouvant, il l'enferme alors dans un sac et la jette à la mer puis se rend à la chapelle. Devant la porte se tient sa femme qui lui accorde son pardon avant de partir avec lui en pèlerinage à Jérusalem.

La violence, qui fait partie du vécu féminin, est donc à l'origine de bien des départs. Mais le départ volontaire le plus fréquent est celui de nombre de jeunes religieuses qui quittent le couvent pour rejoindre leur galant. Marie les morigène mais ne les contraint pas, c'est d'elles-mêmes qu'elles reviendront reprendre leur place dans une communauté fermée. L'espace du monde n'est pas celui de Dieu, et c'est ce qui est bien signifié aux hiérarchies ecclésiastiques incrédules et incapables de pardon, aux évêques et aux abbesses aigris et peu portés à l'indulgence par la caution mariale aux ruptures féminines de l'ordre, par la bienveillance dont sont assurées celles qui franchissent – toujours momentanément il est vrai – le pas.

Les destins féminins ou simplement humains se caractérisent donc par leur mobilité, ils ne sont pas fixés avant la rencontre avec Marie. Et la précarité, si elle n'est pas prise en compte comme conditionnant l'existence humaine, n'est cependant pas absolument occultée. Croisent les chemins des grands pèlerinages, celui de Saint-Jacques-de-Compostelle et celui de Rocamadour, des femmes qui vivent de leurs charmes ou de leur habileté. La prostituée évoquée au vers 24 de la *cantiga* 26 ne l'est qu'avec un euphémisme qui fait de son commerce une absence de charité : «*moller sen bondade*» elle met, en effet, en péril le salut d'autrui :

*Este romeu con bõa vontade
ya a Santiago de verldade;
pero desto fez maldade
que annl'albergar foi
con moller sen bondade
sen con ela casar (v. 20-25)*

Mais c'est le jacquet que le diable va persuader de se mutiler et de se suicider. La faute est la sienne. Ailleurs une aubergiste et une voleuse risquent, pour survivre, l'excommunication prononcée contre ceux qui détroussent les pèlerins par le pape Calixte II¹⁰. Les images seront plus expressives que le texte de la différence de ces femmes avec les pèlerines ordinaires : dans la *cantiga* 159 une toute petite place, comme en amorce, est concédée dans la première vignette à la servante voleuse. Nous remarquons aussi sur la planche 172 qui illustre la *cantiga* 157 un certain contraste entre le regard furtif de l'hôtesse légère qui commet le vol et la laideur de son visage transpercé par le couteau avec lequel elle goûtait les beignets volés. Mais il s'agit là de femmes qui ne sont pas pèlerines et qui occupent la situation marginale de voleuses. Enfin, toujours poussée par la nécessité ou par un travail qui est un obstacle à sa dévotion, dans la *cantiga* 117 une couturière de Chartres qui avait promis de ne pas travailler le samedi rompt son vœu. Ses mains sont paralysées et elle doit mendier à la porte de l'église vers laquelle elle se fait transporter. Marie lui rendra sa mobilité en réponse à ses prières.

Ces femmes peuvent aussi devenir veuves et tomber dans la misère comme celle qui dans la *cantiga* 247 emmène à Salas sa fille aveugle de naissance :

*Esta, antes que nacesse, sa madre prometera
que serviss'a ssa eigreja e un estadal de cera
oferecess'y cad ano; mas porque cega nacera,
a madr' era mui coitada e o padr mui coitado (v. 11-14)*

et prie parce qu'elle ne peut plus subvenir à ses besoins :

[...] *e des oi mais penssa dela, ca de mi sol un bocado
non averá (v. 29-30).*

Leurs préoccupations matérielles conditionnent leur vie et la jeune aveugle guérie restera au service domestique de Marie :

[...] *e a moça y ficava
varrendo sembr' a eigrzeja como lle fora mandado (v. 38-39)*

10. Yves BOTTINEAU, *Les chemins de Saint-Jacques*, Paris : Arthaud, 1983, p. 83.

Toutes ces femmes en butte aux difficultés ont agi avec force. Peut-on alors penser retrouver les fameuses caractéristiques féminines : la fragilité, la modestie, dans une approche du sujet culturel féminin médiéval ? Si nous parlons de fragilité, une évidence s'impose immédiatement : le nombre des garçons malades est plus important que celui des filles, ce qui, certes, laisse à supposer qu'on se préoccupe davantage des héritiers mâles, mais n'en reste pas moins une donnée inscrite dans le texte. Par contre, on dénombre un nombre de femmes d'un âge incertain, perclues de rhumatismes ou atteintes d'affections graves, aussi important que celui des hommes souffrant de maux similaires.

Le type de réaction des femmes à la douleur morale n'est pas non plus différent de celui des hommes. Les couples en mal d'enfant ou endeuillés se lamentent et pleurent ensemble, et il serait abusif d'attribuer les quelques départs en couple à la soumission de la démarche féminine à l'autorisation du mari ou de les interpréter comme un signe de la force du lien conjugal devant l'adversité. De même, la peur sur le chemin n'est pas plus féminine que masculine, seul le viol – commis sur le chemin du retour de l'église à sa maison – est un risque spécifique encouru par exemple par la dévote de la *cantiga* 237 qui :

[...] *lev'assi por guysado*
d'ir a ssa terra [...] (v. 30-31)

et se fait violer et égorger, mais ne cesse de prier. (Elle sera rappelée à la vie pour pouvoir se confesser puisqu'elle a été souillée).

On ne peut donc pas ici s'apitoyer sur le sort de femmes enfermées dans un rôle domestique prescrit, chargées d'une tâche qui n'est même pas évoquée parmi celles des femmes des *Cantigas*¹¹. On ne peut pas non plus, à partir d'un critère moderne éminemment ambigu parler de cette « lamentable » propension des femmes à l'irrationalité qui aurait fait d'elles des êtres inférieurs aux hommes rationnels et actifs. D'abord parce que ces femmes sont elles aussi actives, ensuite parce que l'opposition rationnel/irrationnel n'a aucune valeur dans un monde organisé autour de la magie, du miracle et de la merveille dont les manifestations sont abondamment relayées par des narrateurs.

De la même façon la transmission de l'émerveillement face au miracle, le conseil de pratiques dévotionnelles précises ne se fait pas par sexes mais par relations de proximité dans le malheur. Les femmes ne sont pas les vecteurs privilégiés de la publication de la foi, elles ne sont pas des mères

11. Roland CAMPICHE, « Femmes et religion : identité spécifique ou identité construite ? », in : *Ni Ève ni Marie, Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève : Labor et Fides, 1997, p. 330. Roland Campiche utilise « la formule BBB (*Birchen, Bu, Beicheten*) ou [...] KKK, la trinité de la femme allemande ou alémanique : *Kinder, Küche, Kirche* (les enfants, la cuisine et l'Église) ».

catéchistes. Dans ce champ-là non plus, celui du prosélytisme, la « conception traditionnelle des rôles de sexe » selon la formule de Roland Campiche ne paraît pas si fermement installée dans le texte qu'elle le sera dans les faits des siècles futurs¹².

On peut sans doute compter le nombre des pèlerinages effectués par des femmes et par des hommes et les comparer, mais on devra aussi prendre en compte l'écart entre une réalité sociale qui fait des femmes sur bien des points des mineures qui, de toute façon, doivent obtenir l'autorisation de leur mari avant leur départ comme le souligne Marie Anne Polo de Beaulieu :

On sait que les femmes mariées devaient avoir l'autorisation de leur époux pour entreprendre un pèlerinage. Les attaches sociales étaient certainement plus contraignantes pour les femmes et leur laissaient moins la liberté de partir en pèlerinage¹³.

ainsi qu'une série de situations d'initiative, de prise de risques, donnée par le texte¹⁴. Enfin la différence homme/femme en chemin peut aussi être gommée, dans la *cantiga* qui met en scène deux captives des Maures ou en dans la *cantiga* 371 par exemple, par cette préoccupation de la vie du monde dont fait preuve la pèlerine de Puerto Santa María, dont la curiosité est piquée par toute l'activité qui se déploie autour du sanctuaire

*Muitas gentes y viñnan a aquel logar enton,
os uus en romaria, avend'i gran devoçon,
os outros pera pobrarem e por averem quinnon
das herdades que partissen, sezegundo podess' aver* (v. 15-19)

Son bateau qui vient de Séville s'échoue sur des rochers et coule ; tous les passagers meurent sauf cette femme qui rappelle à Marie qu'elle allait la voir dans son église.

Les femmes des *cantigas* ne sont pas des femmes qui restent en arrière. Leur initiative et leur mobilité en attestent¹⁵. Ainsi ne peut-on pas parler de hiérarchie mais parfois de complémentarité si l'on oublie cette fameuse autorisation préalable de réaliser le vœu préliminaire ou si l'on remarque

12. *Ibid.*, p. 329-347.

13. M. A. POLO DE BEAULIEU, *op. cit.*, p. 149.

14. Hervé MARTIN, *Histoire et mentalités XI^e-XV^e siècles*, Paris : PUF, 1996, chap. XIII. Les mentalités au négatif, p. 405-424. Hervé Martin rappelle qu'à la campagne le partage des tâches est presque systématiquement obligatoire ce qui transparait dans la possibilité qu'ont les femmes d'Aragon de décider d'un pèlerinage à Salas.

15. Hervé MARTIN, *ibid.*, p. 409, redit le rôle de l'épouse comme « gardienne de la famille, même définie comme la cellule de base de l'État. L'épouse garde et conserve alors que l'homme produit et accumule ».

tout simplement que toute personne ayant une famille devait aussi l'obtenir. Jean Chélini et Henry Branthomme précisent en effet :

Tout le monde n'a pas la capacité de faire ce vœu : selon les canonistes des XII^e et XIII^e siècles, seul peut le faire un homme libre, majeur, non soumis à la puissance paternelle, célibataire, qui n'a pas fait profession de vie religieuse, qui n'a pas reçu les ordres majeurs. Cette définition très extensive exclut donc beaucoup d'autres individus qui doivent demander l'autorisation d'autrui avant de partir en pèlerinage : les serfs, les mineurs, les femmes et les hommes mariés qui doivent théoriquement avoir l'autorisation de leur conjoint (cela s'appliquait en fait surtout pour les femmes) [...]. Ces précautions s'expliquent par le fait que le vœu avait un caractère contraignant : seul l'évêque pouvait en dispenser celui qui l'avait prononcé¹⁶.

Remarquons toutefois que dans les *Cantigas*, la permission n'est demandée que par le fils de la *cantiga* 146, encore passe-t-il outre. C'est le seul enfant qui, dans l'ensemble du corpus, décide de partir sans sa mère, cas qui met en exergue l'audace de ceux qui envisagent individuellement une telle démarche, celle donc des veuves, des femmes malades ou encore en opposition avec leur époux ou qui vont parcourir un chemin qui n'est pas un chemin d'éloignement mais de retour vers un centre délaissé ou ignoré de son compagnon, une inversion de l'errance.

Les femmes en effet assurent la médiation dans la plupart des cas de détresse familiale, cette détresse étant engendrée par la mort d'un enfant ou la stérilité. Ce sont souvent les épouses qui accomplissent le vœu fait par le couple. Nombre de couples en mal d'enfant ont promis un don de cire (poids de l'enfant à un an, forme de l'enfant...) ou même voué à Marie l'enfant à naître, puis ont oublié leur promesse quand leur vœu a été exaucé. Dans la douleur qui suit la mort de l'enfant, c'est la femme qui se repent et a conscience du mensonge, c'est elle qui prend l'initiative du pèlerinage et de la réalisation de la promesse. C'est le cas dans la *cantiga* 43, entre autres. Le refrain de la *cantiga* 117 l'affirme :

*Toda cotisa que aa Virgen seja prometuda,
deveit'e e gran razon que lle seja teuda*

De la même façon la mère de la jeune fille enragée de la *cantiga* 319 accomplit la promesse faite par le couple d'amener sa fille à Terena. Les femmes font ce que leur mari n'a pas l'idée de faire : elles sont aptes à la lecture des indices de la volonté de Dieu. Ce sont elles qui décident de partir ou qui se souviennent de la promesse non tenue et s'humilient, reconnaissant l'oubli dont elles ne sont qu'à moitié responsables. Le miracle de

16. Jean CHÉLINI, Henry BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*, Paris : Hachette, 1982, p. 89.

la *cantiga* 118 est en partie dû à l'initiative d'une mère d'enfants morts-nés qui, s'étant disputée avec son mari, fait faire sur ses deniers l'image de cire d'un enfant et la promet à Marie. Les femmes offrent les ex-voto promis, ce sont elles qui entreprennent la démarche vers les sanctuaires, elles aussi qui sont disposées à l'action de grâce.

Ainsi le pèlerinage féminin qui n'est jamais de substitution, ni davantage signe de repentance révèle parfois qu'un système d'échanges est respecté par les femmes, elles-mêmes souvent victimes ou coupables de retards dans de multiples formes du dédommagement. Alors que le texte dans son ensemble ne les montre guère dans des activités commerciales, il fomente leur aptitude à donner et à recevoir. C'est en fait une attitude qui relève plus des vertus de charité et d'humilité que d'une compétence organisationnelle et dans le cas du pèlerinage féminin dans les *Cantigas de Santa María* l'affirmation de Paule Bétérous :

Le pèlerin, piéton de la foi, à la différence du voyageur ordinaire, ne se déplace pas pour traiter d'affaires temporelles. Son aventure, d'ordre spirituel, dirige son attention vers la quête de grâces

pourrait être nuancée¹⁷.

L'éthique féodale de l'échange de services – un bras armé contre une dotation en terres – est relayée par celles qui, de la dépendance d'un mari, d'un médecin, d'une autorité sociale en quelque sorte, passent à la protection de leur entourage. Le rapport à Marie dans le pèlerinage donne un surcroît de dignité aux femmes ainsi chargées de nouvelles compétences. À preuve ces paroles de Marie qui transmet à la mère, qui avait reçu un coup de pied de la part de son fils, le pouvoir du médecin qu'elle aurait pu elle-même assumer. La *cantiga* 127 présente ce fils qui obtient le pardon de sa mère et tous deux partent en pèlerinage. Marie lui interdisant l'entrée de l'église tant qu'il ne s'est pas confessé, il se coupe le pied. Quand sa mère prie pour lui :

[...] *a omagen lle diss'*: «*Aquesto fards:*
filla o pee de teu filio, e non esperes a eras,
mais yo-llo ux'ant'estava, e la maõ tragrás
sobr'ele eno meu nome, eeu farey o sdar [...] (v. 51-55)

L'autre relais que constitue la femme, c'est celui de la confiance. En ce sens l'«identité religieuse féminine» créerait, plutôt qu'elle ne les suit, des canaux de socialisation. L'affirmation de la toute-puissance mariale n'est pas celle de l'impuissance des dévots. Elle implique une absolue prescription de la confiance à la base de toute éducation familiale. Les dévotes, comme

17. P. BÉTÉROUS, *op. cit.*, p. 19.

la Vierge sont les fondements de la cellule chrétienne de base. Quant à la modestie – « qualité féminine » – elle n'est pas une valeur dans une dynamique de la confiance et de la protection et, si elle était autre chose qu'un comportement social sexué, les cris de douleur, les gestes de détresse, les imprécations à Marie au pied de son autel, qui n'empêchent nullement le miracle d'advenir mais semblent toucher la fibre maternelle de Marie, seraient proscrits. Dans les pratiques d'échange, on remarque en effet que la prière féminine est de type conversationnel, caractérisée par la spontanéité. Il n'est pas nécessaire de faire preuve d'un discernement particulier pour convaincre Marie, sensible aux cris de douleurs et aux reproches. Pas l'ombre d'un échange de type courtois : quand il s'agit de servir la Vierge, c'est bien d'un service domestique dont on parle, comme de celui qui est rendu par le jeune enfant qui se consacrera à balayer l'église dans la *cantiga* 298. Il n'y a pas entre Marie et celles qui vont la rencontrer ce système d'échange de la grâce contre un renoncement propre à la relation courtoise qu'elle entretient avec les hommes. Cette relation n'existe pas non plus entre les femmes et le Christ, preuve de ce que Dieu est Dieu et que Marie ne joue le jeu humain que pour mieux en démontrer l'inconséquence, la vanité.

En effet loin du désir de dépasser le quotidien, mais dans le besoin de le rendre possible, le pèlerinage féminin n'est pas forcément une manière de rencontrer Dieu mais plutôt une demande de voisinage entre femmes. C'est un retour à la maison de protection, au pied de la Vierge, sous son manteau¹⁸. La dimension de voyage est presque annulée au profit de celle de retour. Le voyage des femmes a une dimension fondamentalement domestique. Mais ces femmes qui, pendant tout le Moyen Âge, guérissent comme médecins et soignent comme mères trouvent en Marie une caution. Leur fonction gagne en moralité. La pudeur est sauve. Marie est médecine, remède et mère, et les femmes trouvent auprès d'elle le réconfort du partage d'une même souffrance. L'effet de spécularité est valorisant. Comme la Vierge, elles ont perdu un fils et portent un corps sans vie au pied de l'autel. Elles reproduisent l'image de la *pietà*. Le sujet culturel chrétien médiéval promeut la femme comme celle qui maintient la famille autour de la fécondité. L'enfant désiré ou l'enfant mort sont les enjeux de la lutte familiale et même communautaire (les images le spécifient) contre le malheur aussi bien dans le quotidien que dans la construction d'une image chrétienne du féminin. Car la proximité dont nous avons remarqué l'importance au début de notre exposé n'est pas seulement une proximité avec

18. Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, «El manto o la protección de María (CSM IV), María Puerta de la Iglesia (CSM CCI) y Jesús la Flor de María (CSM LXX), tres metáforas visuales en las miniaturas de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X», in : *Figures de Marie, CUFR de Nîmes, Sociocriticism 2004-2/2005-1*, Montpellier : Éditions du CERS, 2004.

les lieux. C'est la proximité essentielle de celle à qui les femmes rendent visite, inversant la figure de la Visitation, amenant leur enfant mort auprès de l'image de la maternité céleste.

L'exaltation de cette similarité entre la Vierge et les chrétiennes me semble atteindre son sommet dans la *cantiga* 49 dont j'ai brièvement analysé plus haut les images. C'est une femme qui guide les pèlerins qui vont à Soissons, Marie sans doute, mais sous la forme éblouissante d'une jeune fille :

Hua mut bela
moller de corp'e de façon (v. 33-34).

Les capacités de médiation sont contagieuses, le procédé de contamination, exaltant.

J'analyserai brièvement pour finir la *cantiga* 321 dans laquelle la mère d'une jeune femme de Cordoue, se ruine en soins médicaux inutiles (8 vers sont consacrés à la vanité et au coût de cette démarche). Un premier homme bon lui conseille de l'amener au roi qui a la vertu de guérir les écrouelles, il sert d'intermédiaire et va accompagner les deux femmes. Le roi se récrie et les envoie auprès de Marie pour faire boire à la jeune femme, après la messe, dans le calice, et autant de jours qu'il y a de lettres dans Marie, l'eau qui aura lavé la statue. Deux hommes – dont le roi Alphonse X – sont les intermédiaires du merveilleux qui prend ici le pas sur une science dépassée.

Le narrateur qui prend en charge une partie de la recherche du sujet culturel de sa propre identification impulse de fait, dans ce récit comme dans bien d'autres, un rejet de la puissance royale-mondaine au bénéfice de l'exaltation de la bienveillance mariale-divine¹⁹.

Ainsi le sujet culturel féminin – produit énonciatif d'une doxa et d'un sujet du désir – s'énonce-t-il ici comme triomphant à la fois de l'indifférence et de la différence. De l'indifférence qui réduirait les femmes des *cantigas* à un suivisme social ou religieux et de la différence qui construirait à partir d'une dialectique de la puissance et de l'affectivité. C'est une fois de plus de l'effet de l'ambiguïté de la figure de Marie, source et étoile, vierge et mère, magnifiée et douloureuse, que bénéficie le schéma de construction d'une femme. Au miroir de l'énonciation les femmes médiévales sont libres, libres plus qu'elles ne le seront quand s'effacera de la dévotion l'ombre lumineuse de Marie.

19. Edmond CROS, *D'un sujet à l'autre : sociocritique et psychanalyse*, Montpellier : Éditions du CERS (Études sociocritiques), 1995, p. 2.