

Un vécu religieux au féminin dans l'Espagne du XVI^e siècle : Les pèlerines de Guadalupe*

FRANÇOISE CRÉMOUX

Université Paris 8

Commençons sur un truisme insuffisamment répété : écrire l'histoire des femmes n'est pas chose aisée. « Admise avec réserve », « acceptée à condition qu'elle reste en marge de l'histoire noble »¹, la discipline est toujours en chemin vers la reconnaissance. Ces problèmes de statut de la discipline sont – en partie seulement – liés aux problèmes posés par l'objet lui-même et ses définitions complexes – la double présentation de ce numéro de *Pandora* donne de cette complexité un aperçu significatif. Même lorsqu'il s'est agi d'aborder l'histoire des femmes à la période contemporaine, les pionnières et les pionniers de l'entreprise se sont heurtés à des difficultés spécifiques, induites par le statut des femmes dans la société, mais aussi par leur façon de vivre, de se concevoir et de se représenter à elles-mêmes et aux autres. Les femmes, rendues invisibles et d'elles-mêmes silencieuses, se dérobaient à l'analyse².

Travailler sur des périodes plus éloignées de nous pose à l'évidence, en ces matières, des problèmes encore plus compliqués, cette « invisibilité » générique se conjuguant alors à la difficulté essentielle des historiens du Moyen Âge et de la période moderne : trouver des sources. Certes, il est possible d'élaborer des travaux statistiques – la démographie historique et ses méthodes ont permis par exemple d'ébaucher des histoires de la reproduction – mais non de la maternité, du mariage – mais non du vécu matrimonial. Il est possible également de reconstruire les cadres et les contraintes juridiques de la vie des femmes : l'histoire du droit a permis d'approcher la question dans cette perspective, dans la mesure où le statut de mineure légale de la femme dans l'Occident moderne est clairement explicité dans l'appareil législatif et ses pratiques d'application. Une histoire médicale du corps féminin est également en élaboration, grâce aux avancées dans l'histoire de la médecine et dans la recherche archéologique-médicale³. Cependant, dès que l'on sort des chiffres, des lois et des

¹ * Cet article est le fruit, quelque peu mûri je l'espère, d'une participation au séminaire de l'équipe ERESCEC en 2002 ; que tous les membres de l'équipe ainsi que sa directrice, Danièle Bussy Genevois, sachent que le présent travail n'aurait pas vu le jour sans leurs sollicitations amicales. Il leur est donc fort logiquement dédié, avec tous mes remerciements pour m'avoir entraînée sur un terrain qui n'a cessé depuis d'être pour moi fertile en questionnements nouveaux. Cf. Michèle Riot-Sarcey, « La place des femmes dans l'histoire », dans *Revue de synthèse, Philosophie dans la France des Lumières*, Paris, Albin Michel /CNRS, n° 1, Janvier-mars 1997, p. 108-128.

² Cf. Michelle Perrot, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Marseille, Rivages, 1984. Voir en particulier sa préface à ce volume collectif, p. 7-16

³ Par exemple Luc Buchet (dir.), *La femme pendant le Moyen Âge et l'époque moderne*, Paris, CNRS éditions, Dossier de documentation archéologique n° 17, 1994 ; dans ce volume, voir en particulier les divers articles de paléopathologie.

ossements, et que l'on tente d'échapper à l'éternelle question des représentations – l'image de la femme dans – question le plus souvent étroitement posée à partir de textes littéraires singuliers pourtant analysés comme des documents historiques révélateurs de tendances générales, alors la tâche devient très ardue⁴. Si l'on désire envisager les femmes comme sujets, non comme objets, tout se complique et se brouille. Et si l'on prétend reconstruire un vécu à la fois collectif et singulier, l'arbre en vient le plus souvent à cacher la forêt : le groupe (si groupe il y a) semble se diluer, disparaître derrière des cas isolés et des destins exceptionnels.

Questionner le rapport des femmes au religieux pose encore d'autres problèmes. Jusqu'à une date récente, l'histoire religieuse espagnole était prisonnière du couple antagoniste apologetique / anticléricalisme, ce qui réduisait notablement ses possibilités d'innovation et ses terrains d'interrogation. Dans ce cadre, s'intéresser aux femmes était assez peu fréquent et signifiait le plus souvent étudier les pratiques de celles pour qui la religion (ou la croyance) était leur état ou leur fonction, qu'elles soient orthodoxes ou hétérodoxes : religieuses, *beatas*, mystiques, ou encore sorcières, devineresses, *alumbradas*... Si les problématiques actuelles se sont beaucoup élargies et renouvelées, certains historiens, en Espagne, ont encore du mal à sortir de tels cadres⁵. Et, de façon assez générale, le questionnement reste trop souvent borné au rapport entre les femmes et les institutions ecclésiastiques : les années 1990 et 2000 ont ainsi vu fleurir les études sur les femmes en religion et les ordres religieux féminins⁶, ou encore sur le sort fait aux femmes par le tribunal inquisitorial⁷. La notion de vécu religieux au sens le plus large est manifestement une notion très problématique – ce qui explique qu'elle soit généralement aussi peu abordée, et encore moins étudiée dans une perspective de genre⁸. La question du vécu religieux au féminin cumule à l'évidence

⁴ Sur ce terrain très difficile, il faut saluer l'entreprise collective dirigée par Margarita M^a Birriel Salcedo, *Nuevas perspectivas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Grenade, Université de Grenade, 1992, qui dresse un tableau réactualisé des sources possibles pour la reconstruction des existences des femmes du commun, en ce qui concerne le Moyen Âge et la période moderne.

⁵ Voir par exemple Manuel Fernández Álvarez, *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa, 2002. L'auteur interroge la place des femmes à partir de rôles archétypiques ; la nonne (côté religion) et la sorcière (côté superstition) font partie de son « catalogue », mais il ne pose pas la question religieuse autrement que par le biais du problème moral, quand il aborde, entre autres, la place des femmes dans la société du temps, le statut de la femme mariée ou celui de la prostituée.

⁶ Voir par exemple María Echaniz Sans, *Las mujeres en la orden militar de Santiago en la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992 ; C. de la Cerna González (éd.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad*, Silos, *Studia silensia* n° 12, 1987 ; ainsi que les actes du I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992, édition coordonnée par Jesús Paniagua Pérez et María Isabel Viforcos Marinas, León, Universidad de León, 1993, deux volumes ; et, en France, l'ouvrage essentiel d'Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, Bibliothèque de la Casa Velázquez, N° 11, qui interroge de façon très novatrice les possibilités d'expression des femmes en religion.

⁷ Cf. Mary E. Giles (éd.), *Mujeres en la Inquisición ; La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, trad. A. Devoto, Barcelone, Martínez Roca, 2000 (édition originale en anglais, John Hopkins University Press, 1999) ; Adelina Sarrion, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003.

⁸ Voir le travail pionnier et très intéressant dirigé par Ángela Muñoz y María del Mar Graña, *Religiosidad femenina : expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación cultural Al Mudayna, 1991 ; lire en particulier l'article de Cristina Segura Graño, « Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de la mujeres », p. 11-20.

deux difficultés de poids, l'une inhérente à l'anthropologie historique et à l'histoire des vécus et pratiques du plus grand nombre, l'autre inhérente à l'histoire des femmes : s'il est déjà difficile de reconstituer l'histoire quotidienne des gens du commun – qui laissent si peu de traces individuelles ou collectives – il est sans conteste encore plus difficile de progresser dans la connaissance des femmes du commun, la moitié la plus cachée de la « *inmensa mayoría* ». Bien souvent, il n'est possible de parler que des élites, de quelques femmes lettrées, nobles, cultivées – les seules à avoir laissé derrière elles traces écrites et documents – ce qui fait que la connaissance des pratiques religieuses du plus grand nombre reste très parcellaire⁹.

Enfin, il ne faut pas oublier que la plupart des sources qui donnent accès à des informations sur ce point sont des documents rédigés essentiellement par des hommes. Dernier obstacle donc dans la connaissance de la religiosité au féminin : la fameuse « voix silencieuse » des femmes, c'est-à-dire le presque obligatoire passage par la voix des hommes pour accéder aux paroles, aux discours, aux opinions des femmes. Georges Duby le faisait remarquer il y a des années déjà, en parlant des femmes du Moyen Âge :

[...] à propos des femmes de ce temps, nul témoignage qui ne soit gauchi, déformé. Nous n'entendons à peu près jamais leur voix. Toujours ce sont des hommes qui parlent d'elles, et pour la plupart des hommes d'Église qui, en principe, auraient dû s'en tenir éloignés. Elles sont pour nous sans visage et sans corps¹⁰.

La difficulté d'accéder aux témoignages directs, déjà particulièrement grande en matière de pratiques et de vécu religieux de l'époque moderne, pour lesquels la connaissance de la croyance et de l'exercice religieux du plus grand nombre passe le plus souvent par la médiation cléricale, se double donc en ce qui concerne les femmes d'une autre médiation, genrée, celle-là : la médiation masculine.

Lorsque l'on est conscient de toutes ces difficultés, il devient possible d'interroger un certain nombre de sources qui permettent de commencer à explorer ce continent quasi vierge. Le point qui m'intéresse pourrait se réduire à la formulation suivante : existe-t-il une différence entre les pratiques religieuses des hommes et des femmes, pour ce qui concerne les pratiques quotidiennes – ou fréquentes – et les formes de la dévotion ? Je me suis déjà, dans un travail antérieur publié dans cette même revue¹¹, posé la question de l'espace laissé aux femmes dans les cadres de la dévotion pèlerine, et surtout celle de leur « autonomie dévotionnelle » au sein de ces cadres. Les conclusions – provisoires, comme toujours – de ce travail tendaient à poser que cette autonomie était extrêmement réduite, et que seules

⁹ *Id.*, *ibid.* Malgré tout l'intérêt de ce volume collectif, il ne dépasse pas la difficulté fondamentale qu'il y a à travailler sur les femmes du commun, et fait surtout l'histoire religieuse des femmes qui savent écrire ; cf. entre autres l'article de Teresa Vinyoles et Elisa Varela, « Religiosidad moral y social en la práctica diaria de las mujeres de los últimos siglos medievales », p. 41-60, dont l'ambition déclarée était pourtant de dégager des tendances générales.

¹⁰ Cf. Georges Duby, *L'histoire continue*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 212.

¹¹ « Le sanctuaire, un lieu commun dans l'Espagne du XVI^e siècle ? Hommes et Femmes dans l'espace sacré de Guadalupe », publié dans la revue *Pandora*, numéro 1 / 2001, *Lieu(x) commun(s)*, textes réunis par Marie Franco et Miguel Olmos, Saint Denis, Département d'Études Hispaniques et Hispano-américaines de l'Université de Saint Denis, 2001, p. 219-230.

les veuves pouvaient prétendre, sur le terrain de la dévotion pèlerine, à une certaine autonomie dans la décision et dans la pratique. Je voudrais maintenant m'interroger plus spécifiquement, à l'intérieur de ces mêmes cadres, sur d'éventuels traits spécifiques de la dévotion des femmes, induits – ou non – par cette absence d'autonomie des femmes. La question est donc, à la fois, simple et infiniment complexe : y a-t-il, en somme, une religiosité spécifiquement « féminine » ?

Le corpus de manuscrits miraculeux du monastère de Guadalupe constitue une source étonnante, en ce qui concerne la pratique religieuse et le rapport au pèlerinage des femmes en Espagne au XVI^e siècle. Le sanctuaire consacré à *Nuestra Señora de Guadalupe*, situé dans la *sierra* du même nom, en Extrémadure, était l'un des plus importants centres de pèlerinages mariaux de tout le royaume de Castille, entre XIV^e et XVI^e siècles. Pendant cette période d'intense activité et de très grande attractivité dévotionnelle, les moines du sanctuaire – qui appartenaient à l'ordre des Hiéronymites – compilèrent, en les vérifiant, les récits de miracle rapportés au monastère par les pèlerins. Les textes très particuliers ainsi produits représentent une exceptionnelle source de première main sur la religiosité au jour le jour et les pratiques dévotionnelles, individuelles ou collectives, du plus grand nombre. Issus d'une collaboration, à la fois très spontanée et très encadrée, entre l'institution ecclésiastique et des fidèles le plus souvent illettrés, ces récits hybrides constituent une sorte de mémoire collective d'un vécu religieux ; ils racontent le pèlerinage et ses modalités ; ils disent également les formes du culte rendu à la Vierge dans ses usages les plus concrets ; ils évoquent aussi le rapport à la foi, et la place du divin dans la vie de ceux qui parlent. Malgré le filtre imposé par la médiation cléricale, qui veut en faire des véhicules de l'orthodoxie religieuse la plus absolue en même temps que des outils essentiels d'édification dans une pédagogie de proximité, ces textes conservent une indéniable dimension testimoniale, voire autobiographique¹² ; on continue à entendre, à travers eux, la voix des humbles et des sans grade, égrenant des récits de vie quotidienne et de pratiques dévotionnelles, mais aussi de rapport aux autres et à Dieu.

Dans ce corpus à la fois homogène et varié, des informations sur la pratique pèlerine et dévotionnelle des femmes peuvent donc apparaître au fil des textes. Ces informations sont, comme pour tous les autres pèlerins, très disparates, mais toujours abordées par le prisme de l'expérience miraculeuse, qui constitue l'armature fondamentale de tous les récits. De ce fait, les récits obéissent tous au même schéma narratif : ils commencent sur une

¹² J'ai tenté de démontrer ce point dans des travaux précédents ; voir Françoise Crémoux, « Les relations de miracles au XVI^e siècle, point de rencontre de plusieurs identités culturelles », dans *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain*. II. *Élites et masses*, sous la direction d'Augustin Redondo, *Cahiers de l'UFR d'études Ibériques* n° 11, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 65-76 ; « El estatuto de las relaciones de milagro : el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI » dans *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'Or. Pratiques et représentations / El escrito en la España del siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, sous la direction de P. M. Cátedra, M. L. López Vidriero et A. Redondo, Paris-Salamanque, Publications de la Sorbonne-Ediciones Universidad de Salamanca-Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, collection « Travaux du CRES » n° 14 et *El Libro Antiguo Español*, V, p. 85-94 ; « La relación de milagro como narración autobiográfica (España siglo XVI) », in *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (N.Y., 16-21 de julio 2001), éd. I. Lerner, R. Nival et A. Alonso, Newark : Juan de la Cuesta, Hispanic Monographs, 2004, vol II, Siglos XVI y XVII, p. 127-136.

identification du ou des pèlerins, explicitent les raisons de sa venue, donnent une narration développée du ou des miracles rapportés par le pèlerin, de son contexte, de sa nature et de son déroulement, pour finir sur une conclusion pieuse, le plus souvent de tonalité aussi didactique que moralisante.

De la première partie de chaque récit, on peut donc extraire un certain nombre d'informations identitaires et sociologiques sur les pèlerins-miraculés, narrateurs premiers de toutes ces histoires. Un travail global d'analyse de ces récits pour le XVI^e siècle, mené dans une perspective d'histoire du culte¹³, m'a permis de dessiner une sociologie des pèlerins de Guadalupe¹⁴. Il faut bien sûr conserver une grande prudence dans l'analyse quantitative des données fournies par ces textes, dans la mesure où les codex de miracles n'enregistrent pas la présence de tous les pèlerins, mais seulement de ceux dont l'Église considère qu'ils ont été bénéficiaires d'un miracle. Cependant, les données recueillies fournissent sans conteste des proportions et fourchettes comparatives parfaitement utilisables.

À l'évidence, c'est une majorité invisible – parce que non déclarée – de ruraux qui forme le gros des pèlerins du sanctuaire. Des gens de la terre, donc, mais pas seulement : marins et soldats, serviteurs et artisans viennent compléter un paysage social formé essentiellement de *pecheros* et de membres des classes populaires. Même si quelques lettrés – ecclésiastiques, notaires, *cargos* administratifs – et des membres de la noblesse – essentiellement moyenne et petite – apparaissent de loin en loin, les classes privilégiées sont très largement minoritaires sur le terrain de la pratique pèlerine, c'est-à-dire d'une pratique dévotionnelle évidemment accessible à tous, alors même que les plus privilégiés ont à leur disposition d'autres modalités – souvent plus coûteuses – d'expression de leur dévotion. Au fil du XVI^e siècle, voyages d'ascèse, marches, formes variées de pénitence sur le chemin et nuits dans le sanctuaire semblent de plus en plus éloignés de la pratique dévotionnelles des nobles et privilégiés, laquelle passe de plus en plus par des voyages bien moins ascétiques, voire par de riches offrandes sans déplacement. Le pèlerinage et les dévotions qui lui sont associées constituent un territoire de plus en plus réservé aux couches moyennes, aux humbles, aux pauvres. Les textes de Guadalupe, même s'ils sont proportionnellement représentatifs de la diversité de la société espagnole du temps, constituent donc avant tout un conservatoire des formes de religiosité des masses.

Dans cette collectivité, la place dévolue aux femmes est singulièrement réduite. Si l'on examine la répartition par sexe des pèlerins protagonistes de récits miraculeux, on constate que sur l'ensemble des récits le nombre de femmes citées dans les codex s'élève à environ deux cents, alors que les hommes seraient au moins un millier, et probablement plus ; sur les 747 récits répertoriés pour le XVI^e siècle, 531 – 72% du total – ont pour protagonistes des pèlerins hommes, 143 – 19% du total – dépeignent des pèlerinages mixtes, et seulement 73 récits – un peu plus de 9% du total – ont pour héroïnes une ou plusieurs femmes.

¹³ F. CrémoUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

¹⁴ Id, *ibid.*, p. 115 et suivantes.

Ces chiffres nous enseignent tout d'abord que les hommes sont lourdement majoritaires dans le public du sanctuaire ; ils nous montrent également que les femmes, lorsqu'elles sont présentes, arrivent le plus souvent en compagnie d'hommes. Les 19 % de pèlerinages « mixtes » correspondent généralement à un voyage familial, au bout duquel un couple ou encore des parents et leurs enfants parviennent ensemble au sanctuaire. Dans le cas de ces « pèlerinages familiaux », les femmes ne sont qu'un élément du groupe, alors que l'homme en est toujours le responsable ; même si le vœu de pèlerinage a été prononcé à deux — ce qui est souvent le cas lorsque ce vœu est le résultat de la maladie d'un enfant, ou d'un accident survenu à un enfant — c'est apparemment toujours l'homme qui, dans la réalisation concrète du voyage, commande les opérations. Sur les 142 récits que représentent ces 19% de pèlerinages « mixtes » cependant, 17 récits concernent des femmes seules avec des enfants.. Ce sont alors finalement 90 récits, sur les 747 répertoriés, qui sont le fait de femmes seules, de femmes entre elles, ou de femmes seules avec de jeunes enfants — c'est-à-dire 12% de l'ensemble examiné. Les femmes sont donc très clairement minoritaires dans les foules pèlerines de Guadalupe, et les femmes en position d'accomplir le pèlerinage en dehors de la compagnie d'hommes adultes le sont encore plus.

Les 126 récits où les femmes participent, plus ou moins passivement ou de façon plus ou moins contrainte, à l'aventure pèlerine, et les 90 récits dont elles sont les protagonistes principales et autonomes permettent cependant de poser une question essentielle — et éventuellement d'y apporter un début de réponse : que pouvons-nous savoir du rapport entretenu par ces femmes pèlerines au culte de la Vierge de Guadalupe ?

Une constatation rapide, pour commencer : l'institution elle-même ne semble aucunement imposer de différence sexuée à la pratique des hommes et des femmes. Sanctuaire marial, le monastère de Guadalupe est aussi un couvent d'hommes ; il n'en reste pas moins que les lieux, précisément parce qu'il s'agit de lieux de culte, sont ouverts à tous les fidèles ; tous les rituels et toutes les formes de dévotions sont vécues collectivement par les pèlerins. Ils se livrent tous ensemble aux rites d'arrivée, et s'agenouillent ou se signent tous au même endroit ; tous apportent des offrandes qui, des plus modestes aux plus riches, ont les mêmes fonctions d'*ex-voto* et de remerciement ; tous ancrent leur présence dans l'espace sacré du sanctuaire par des veilles et des messes, et nombreux sont ceux qui passent du temps à servir les moines et les autres pèlerins ou les malades de l'hôpital. Tout concourt ainsi à faire du sanctuaire un lieu de convivialité, où religieux, pèlerins et malades partagent les rythmes quotidiens de la prière, les sermons et les messes, bref l'espace sacré, mais aussi les activités les plus prosaïques comme les repas, pris en général en commun dans le *comedor* du monastère. Les femmes sont intégrées, comme tous les pèlerins, au cadre de cette dévotion collective : de façon parfaitement attendue et naturelle, hommes et femmes se mêlent durant les offices, dorment ensemble dans l'église du monastère, prient ensemble devant l'image de la Vierge, suivent ensemble veilles et neuvaines ; de plus, les femmes peuvent être entendues en confession par les moines, avoir accès au *comedor* collectif du monastère, et être accueillies et soignées dans un hôpital du sanctuaire. Bien sûr, certains

espaces sont interdits aux femmes, en matière d'hébergement ; elles n'ont pas accès à la *hospedería* du monastère, qui se trouve dans l'enceinte de la clôture et pour cette raison est réservée aux hommes ; de plus, des quatre hôpitaux dont dispose le sanctuaire, trois leur sont fermés, alors que l'un est spécifiquement réservé à leur usage. Malgré cette réserve, qui ne touche aucunement le terrain des pratiques dévotionnelles, l'espace du sanctuaire est à l'évidence celui d'un vécu religieux collectif partagé.

Si différenciation il y a dans les pratiques dévotionnelles masculines et féminines, et dans les formes ou les raisons du rapport au divin, cette différenciation n'est donc en aucun cas imposée par l'institution ecclésiastique. Pourtant le simple examen des motifs du pèlerinage montre bel et bien un grand écart de comportement entre hommes et femmes. De façon générale, tous publics confondus, les raisons possibles d'accomplir un pèlerinage sont extrêmement variées. En ce qui concerne le pèlerinage à Guadalupe, les motifs dominants, dans les grands types de miracles demandés, et donc de secours attendus de l'intercession mariale, sont d'abord les guérisons et résurrections, puis les sauvetages en mer et enfin les délivrances de captifs. Ces trois motifs apparaissent comme les « spécialités miraculeuses » du sanctuaire¹⁵. Mais il existe beaucoup d'autres possibilités de demandes, qui se révèlent au travers d'un ensemble hétéroclite de genres de miracles. Les demandes de secours adressées à la Vierge ainsi que les miracles obtenus peuvent être liés à tous types d'accidents extrêmement divers, mais aussi à l'action de la justice, à des désirs d'enfant, à des combats et conflits de niveaux très différents – guerres, rixes, agressions – ou encore à des catastrophes naturelles, à des cas de possessions diaboliques, à des désirs de conversion, etc. Ce qui frappe, dans cet éventail, c'est que les hommes sont partout : pour eux, pas de domaines spécifiques ou réservés qui orientent *a priori* les demandes qu'ils adressent à la Vierge.

Au contraire, les demandes des femmes et les types de miracles qui apparaissent dans leurs récits sont extrêmement ciblés, et se cantonnent à des domaines circonscrits. Si l'on tente d'en dresser une cartographie, cela produit des résultats beaucoup plus contrastés que ceux dessinés par l'ensemble des pèlerins : pour les femmes, 70% des demandes et des miracles sont en rapport direct avec la maladie ou la mort d'un proche – ce total des demandes de guérisons et de résurrections s'élève seulement à 50% pour l'ensemble des récits. En seconde position, mais très loin derrière cette demande fondamentale, les accidents variés correspondent à 8% des demandes et miracles, et les problèmes liés à la prison et à l'action de la justice correspondent également à 8% – dans les deux cas, ces chiffres sont assez proches des statistiques générales. En revanche, pour ce qui concerne les deux grands autres motifs miraculeux qui identifient de façon très particulière la dévotion envers la Vierge de Guadalupe, la position des femmes est très différente : les sauvetages en mer – 15% du total pour l'ensemble – ne représentent plus pour elles que 6 %, et les délivrances de captifs – 15% du total pour l'ensemble – sont quasiment absentes des demandes des femmes. En revanche, les miracles de délivrances en cas de possession démoniaque, très minoritaires sur l'ensemble – moins de 1% de l'ensemble – représentent pour elles

¹⁵ F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe...*, p. 141-153.

également 6 % des demandes. Pourtant hommes et femmes, garçons et fillettes semblent à égalité devant les sollicitations du Malin : 9 hommes et 7 femmes sont ses victimes dans les 16 récits présents dans le corpus. Ce déséquilibre statistique reflète seulement, encore une fois, l'écrasante domination des hommes dans les populations pèlerines de Guadalupe.

Les 2 % qui restent se répartissent entre des demandes totalement résiduelles parmi lesquelles, de façon assez surprenante – et au contraire de ce que l'on pouvait attendre – les demandes liées à des enfantements difficiles ou à la stérilité ; dans ce dernier ensemble on trouve aussi des demandes liées à la captivité d'un enfant – seules occasions, extrêmement peu nombreuses, où les femmes ont recours à la Vierge pour demander la délivrance de captifs – ou encore à la trop grande misère et à la tentation du suicide ; à noter que ces deux derniers exemples sont des cas uniques, et leurs protagonistes sont uniquement des femmes.

Les demandes dévotionnelles des femmes sont donc massivement dominées par des demandes de guérisons et résurrections, et n'obéissent en rien aux grandes « spécialités » miraculeuses du sanctuaire. Leurs appels au secours à la Vierge sont d'abord centrés sur la survie de la famille et, avant tout, sur celle des enfants. L'exemple de María Sánchez de la Serena, qui vient en pèlerinage au sanctuaire en septembre 1510 en compagnie de son petit garçon, est un cas typique de la version féminine du motif de pèlerinage. Interrogée sur les raisons de son voyage de dévotion, elle répond en ces termes au religieux qui la questionne :

Como este mi hijo enfermase de calenturas continuas pusieronle en tal articulo que ovo de morir dellas. E como my marido y todos los de casa ordenassen de lo enterrar y trayessen ya la mortaja para lo amortajar : sintiendo yo muy gran dolor por su muerte puestas las rodillas en tierra con la mayor fe y devocion que pude encomendelo a nuestra señora sancta maria de guadalupe suplico a la vuestra gran misericordia que querays consolar a mi marido y a mi con la vida deste niño. E sy esto señora hazeys : yo os prometo de lo llevar a la vuestra sancta casa de guadalupe y de lo ofreçer ante el vuestro santo altar con esta mortaja. E fue cosa de grande admiracion : que acabando esta devota mujer estas palabras luego el niño se levanto bivo y sano segun que antes estava : con grande espanto y alegria de todos los que presentes estauan. Pues reconociendo esta deuota dueña aver sido tan prestament oyda en su peticion : y que avia rresçebido tan grande beneficio por méritos de nuestra señora vino a conplir su promesa : segun lo que le avia prometido e a le dar muchos loores y gracias¹⁶.

Ce récit, fortement représentatif de la thématique des demandes que les femmes adressent à la Vierge, apporte aussi un témoignage sur le rôle de la femme par rapport à sa famille. Il est clair, dans le cas de María Sánchez de la Serena – qui est, il faut le souligner, non seulement l'héroïne et le moteur de cet épisode miraculeux, mais aussi la narratrice première du récit – que la femme est l'élément stabilisateur de la cellule familiale, celle qui se sent responsable de son équilibre et de sa survie, quitte, pour jouer son rôle, à le

¹⁶ Cf. Archivo del Monasterio de Guadalupe, codex 5, fol. II r-v et cod. 6 fol. 11r ; publié dans la revue *Monasterio de Guadalupe*, août 1929, n° 210, p. 22-23.

faire contre une volonté masculine. Selon la façon dont elle-même présente les faits, non seulement c'est elle qui en appelle à l'intercession de la Vierge, mais en outre elle le fait dans la résistance au mari et au reste de la maisonnée. C'est bel et bien elle qui, contre vents et marées, s'accroche à la volonté de voir survivre son enfant, prie dans ce sens la Vierge de Guadalupe, et obtient le miracle tant désiré.

À l'évidence, ces demandes féminines adressées à la Vierge révèlent des existences et des quotidiens bien différents de ceux des hommes. Certes, hommes et femmes sont soumis aux mêmes aléas domestiques ou collectifs, comme en témoigne l'importance accordée aux accidents divers et aux catastrophes naturelles par les unes et les autres, ils sont confrontés aux mêmes faiblesses du corps et à la même inévitable finitude de leur existences, comme le démontre la domination évidente des miracles de guérisons et résurrections. Mais l'univers des femmes, au travers de ces pieuses demandes, apparaît beaucoup plus confiné, contenu dans les limites d'un seul espace et dans le cadre d'occupations quotidiennes essentiellement domestiques et sédentaires. Bref, il s'agit d'un univers totalement enclos sur lui-même, fermé à certaines possibilités d'activités et de déplacements. L'absence de motifs pourtant dominants dans le culte rendu à la Vierge de Guadalupe, comme les sauvetages en mer ou les délivrances de captifs, rend bien compte de cette division traditionnelle des fonctions. Aux hommes les activités liées à l'extérieur, au voyage et au danger, qui les mettent aux prises avec les périls des grands chemins, les chutes de cheval, les attaques de bandits et les razzias des maures ; à eux les professions qui amènent les marins, les commerçants et les soldats dans les tempêtes atlantiques, dans les combats navals méditerranéens, dans les geôles de la *tierra de moros*. Aux femmes, en revanche, les difficultés du quotidien : il s'agit bien sûr, le plus souvent, de la maladie ou la mort d'un membre de la famille ; mais les femmes sont également confrontées aux éboulements, inondations et autres aléas climatiques, sans compter les incendies, gels et *langostas* qui rythment les calendriers villageois ; elles le sont aussi, plus quotidiennement encore, aux chutes, asphyxies et autres noyades dont leurs enfants, leurs proches et elles-mêmes se voient régulièrement menacés au sein même de leur univers familial, et à tous les dangers, y compris sur un plan spirituel – en témoignent les cas de possession démoniaque – qui peuvent intervenir dans le cadre d'une existence paisible et sédentaire.

On le voit bien : dans un monde globalement périlleux, et au fil d'existences dont le danger, quelle que soit sa forme, n'est jamais absent, les demandes d'aide adressées par les hommes à la Vierge révèlent des périls extrêmes, militaires, lointains, liés à la confrontation régulière avec une altérité menaçante. Au contraire, les demandes des femmes racontent des vies plus bornées, resserrées sur la famille, son entretien et sa survie, encadrées par le quotidien domestique, rythmées par les soins aux enfants, et inscrites dans un cercle villageois aux frontières étroites. C'est clairement la différence de mode de vie qui détermine ici la différence des demandes et, donc, des miracles obtenus : dans leurs adresses à Marie, les femmes racontent un quotidien étréci, et c'est ce quotidien qui fixe les limites de leurs demandes miraculeuses. C'est aussi lui qui, par conséquent, détermine la façon dont leur

dévotion et leur « lien » avec la Vierge sont perçus par les religieux du sanctuaire : les femmes sont, au final, des miraculées infiniment moins « spectaculaires » que la plupart des hommes ; les faveurs qu'elles ont obtenues de la Vierge de Guadalupe donnent lieu à des récits sans conteste moins exotiques, et à des célébrations bien souvent moins héroïques de l'intercession mariale. On peut donc dire que le mode de vie des femmes oriente la modalité même de leur rapport au divin, et, pour partie, la façon dont l'Église comprend ce rapport et en rend compte. En un fonctionnement dialectique, mode de vie et modalités du culte s'influencent et se modèlent mutuellement.

Puisqu'il semble bien qu'une différence se fasse jour, dans le rapport au divin, entre hommes et femmes, un élément paraît parfaitement approprié pour tenter d'approfondir les traits caractéristiques de cette différence de sensibilité : il s'agit des formes et des termes de l'adresse à Dieu et à Marie. Malheureusement, c'est là un champ très difficilement exploitable, à cause du caractère hybride des textes. Les termes de la prière, que ce soit celle des hommes ou celle des femmes, font très clairement partie des aspects les plus contrôlés des récits miraculeux conservés au monastère. C'est précisément sur l'expression verbale de la dévotion, sur son lexique et sur sa parfaite orthodoxie, que les moines scribes se montrent le plus vigilants. Il est donc quasiment impossible de s'appuyer sur les termes mêmes de la prière, tels qu'ils figurent dans les récits, pour en tirer une étude comparative.

Si le vécu dévotionnel est difficile à appréhender par ce moyen, le vécu du miracle à proprement parler s'exprime de façon plus concrète et moins filtrée au travers des textes. On peut ainsi constater que ce vécu de l'expérience miraculeuse semble très différent entre hommes et femmes, au moins sur un point : celui des visions et apparitions. Dans bon nombre de récits, en effet, la promesse ou le vœu de pèlerinage sont parfois suivis, on pourrait aller jusqu'à dire confirmés, par une vision ou une apparition – le plus souvent de la Vierge, dans le corpus qui nous occupe. Ce sont environ 150 récits, sur le total des textes examinés pour le XVI^e siècle, qui rapportent de semblables phénomènes. La vision peut, suivant les cas, matérialiser le miracle en train de s'opérer, ou, plus simplement et plus souvent, en constituer l'annonce. Sur ce chapitre, les expériences masculines et féminines révèlent des écarts significatifs.

Du côté des hommes, les types de vision et/ou d'apparition ainsi que leurs possibilités de réalisation sont infiniment variées. Les hommes « voient » bien sûr la Vierge Marie, mais aussi le Christ, ou tel ou tel saint ; ils « visualisent » également le monastère – qu'ils reconnaissent parfois sans jamais y être allés – mais citent encore toute une liste hétéroclite de phénomènes : des lumières surnaturelles, des « envoyés » miraculeux qui, suivant le contexte, peuvent prendre les traits d'un enfant maure, d'une femme voilée et mystérieuse, de toutes sortes d'animaux, des oiseaux extraordinaires aux lions. En de rares occasions, il leur arrive même d'entendre des voix. Leurs récits soulignent invariablement la peur ou la stupéfaction première face à la manifestation de la puissance divine, et font des êtres ou des éléments qui l'annoncent ou la manifestent des descriptions, sinon détaillées – c'est

loin d'être toujours le cas –, du moins très dramatisées et saisissantes¹⁷. En revanche, sur ce chapitre des visions et apparitions, les femmes restent dans l'ensemble beaucoup plus mesurées, voire raisonnables. S'agit-il à proprement parler de raison, ou ont-elles de fait une manière bien plus humble et quotidienne d'envisager le rapport au sacré ? Elles racontent des expériences à la fois plus sensibles et moins dramatiques. Par exemple, elles semblent plus sujettes que les hommes aux prémonitions en tous genres, mais de tels avertissements divins se manifestent le plus souvent, en ce qui les concerne, hors de tout déploiement d'exotisme ou de dramaturgie sacrale.

Ainsi, une certaine Ana, femme de Juan Cortinas, vient au sanctuaire en pèlerinage d'action de grâce en mai 1516, car elle a obtenu de la Vierge qu'elle intercède pour sauver son mari, malade à ce moment là, et ceci dans des circonstances très particulières. Elle le raconte aux religieux en ces termes :

Estando yo durmiendo una noche en mi cama y estando conmigo una muchacha mi criada, queriendo ya amanecer, oi a la puerta de mi casa llamar por tres veces a mi marido, el cual a esta sazón estaba en Andalucía con sus ganados, y fui muy maravillada por ello. Y como mi criada oyo la misma voz de su señor, levántose luego de la cama con mucha alegría, diciendo « Señora, vea aquí a mi señor. Señora, venido es mi señor ». Y yo entonces levánteme y fui a abrir la puerta y no hallé nada, por lo cual quedé como atónita y espantada. Mas tomando en mí y creyendo que esto era algún mal que le había acaecido, puestas las rodillas en tierra, tornéme a Nuestra Señora con la mayor devoción que yo pude, diciendo : O Señora Santa Maria de Guadalupe, Juan Cortinas o es muerto o esta en eso. Señora : yo te suplico quieras rogar por el a tu hijo bendito, y si es muerto le quieras perdonar sus pecados, y si es bueno me lo traigas a mi casa sano y con salud¹⁸.

C'est donc un vœu prononcé pour ainsi dire à l'aveugle, sous le coup d'un signe divin – interprété comme tel aussi par les moines – ressemblant à la concrétisation sonore d'une intuition, que l'épouse obtient de la Vierge la guérison de son mari, qui se trouvait bel et bien à l'article de la mort sans qu'elle le sache. Si ce signe divin est « spectaculaire », c'est bien plus par ses conséquences qu'en lui-même. Dans ce récit, comme dans la plupart des récits de visions rapportées par des femmes, pas de personnages complexes et mystérieux, pas d'adjuvants symboliques du divin, pas de manifestations lumineuses. Les éléments mis au service de la manifestation du pouvoir divin sont des éléments tangibles nés du vécu quotidien : c'est la voix du mari qui fait comprendre à sa femme dans quel danger il se trouve, c'est la simple prière de cette dernière qui obtient l'intercession miraculeuse de la Vierge.

Dans ces situations qui correspondent toujours à des crises graves, qui suscitent des peurs et des attentes angoissées de réponses divines, toutes liées d'une façon ou d'une autre à la rencontre avec le miraculeux, il semble bien que chez les femmes le contact avec la divinité donc prenne un tour moins impressionnant. Ainsi, là où les hommes ont des

¹⁷ F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles...*, p. 157-159.

¹⁸ A.M.G., Cod. 5, fol XXXIV-XXXIIr, mi. 47. /Cod.6, fol. 47v-48r. /M.G., mars 1933, n° 253, p. 84.

apparitions variées d'intercesseurs dans toute leur puissance, les femmes voient en général la Vierge, seulement la Vierge, et elles ne la voient pas forcément sous les traits de son icône ou d'une puissance divine nettement signifiée ; bien souvent au contraire, elles la perçoivent et la décrivent, plutôt que comme une émanation majestueuse d'un au-delà divin, comme une femme qui pourrait, à quelques traits près, être une femme comme les autres. Une portugaise – « Una muger llamada hernandez vezina de rremondes » – qui vient en pèlerinage en 1540, pour remercier la Vierge de Guadalupe de l'avoir miraculeusement guérie d'une grave maladie, raconte en termes assez prosaïques – ce qui ne les prive en rien de leur charge prodigieuse – sa « rencontre » avec la Vierge. Très malade, donc, et se trouvant durant un moment seule et sans secours dans sa chambre, la jeune femme s'adresse à *Nuestra Señora* pour obtenir son intercession, et sa prière est immédiatement suivie d'effet :

Acabada esta oraçion y promesa de alli a un rato vio entrar por una ventana de la camara una muger pequena y morena la qual allegandose a ella dixole muestrame aca esas piernas y sajartelas he y ella le rrespondio señora no puedo si otro no me las levanta y la señora le dixo anda que bien las podras levantar. Entonçes la enferma provo a alçarlas y sin trabajo alguno las alço tomandola entonçes por las piernas la bendita señora sajoselas a su parecer con una cañita por muchas partes y pareçiale a esta enferma que dellas salia agua y no sangre la qual cogia la bendita señora en una artesica blanca puesta en la cama y acabandola de sajar mostrosela diziendo esto era lo que te matava. Lo qual dicho derramola en el suelo y dixole quedate con dios y fuese por la puerta de la camara a la qual entonçes llegava una vezina que la yva a ver que se dezia catalina a la qual la enferma dixo. Catalina. catalina endilgad aquella señora tan hermosa que por alli va ella ma ha sanado y la vezina le rrespondio adonde esta y la enferma le dixo por alli salio la puerta afuera y luego salio la vezina a la buscar y como no la hallasse tornose y hallando a la enferma ya vestida creyo que devaneaba como otras vezes solia y se queria morir¹⁹.

Peut-on imaginer récit de miracle moins merveilleux, ou apparition plus familière ? La Vierge ici est simplement décrite comme « una muger pequena y morena » ; sa seule marque distinctive est d'être « tan hermosa ». Elle apparaît comme le ferait une voisine ou une parente de la malade : elle entre et sort, de façon parfaitement humaine, par des endroits prévus pour ce faire, n'est entourée d'aucun effet d'apparition merveilleuse ou de lumière surnaturelle... Et non seulement elle n'est caractérisée par aucune marque divine, mais son action elle-même, pour miraculeux qu'en soient les résultats, est mise en scène comme une action totalement concrète : les gestes sont presque banals, se font par l'intermédiaire d'aides matérielles qui pourrait appartenir à un médecin du temps – la *cañita*, la *artesica*. Même l'usage de ces diminutifs installe dans le récit une couleur familière et tendre, loin de

¹⁹ A.M.G., Codex 5, fol. CCLXXXIIr-CCLXXXIIIr, miracle 312 (n° 309 rayé dans le volume); publié dans Fray Gabriel de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*, Tolède, Thomas de Guzmán, 1597 (B.N.E. : R.30597), fol. 290r-v, miracle 45 de la deuxième centurie ; et dans Fray Diego de Montalvo, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España : su dichosa invencion y de los milagrosos faoures que ha becho a su deuotos*, Lisbonne, Pedro Craesbeck, 1631 (B.N.E. 6-i-6134), tome I, fol. 173v.

toute solennité, qui dessine autour de la figure mariale ici évoquée un paysage affectif, qui construit avec elle une quasi complicité.

Qui plus est, le dialogue qui s'instaure entre la malade et la soignante se construit sur le ton de la plus parfaite normalité. Même si on entend dans cet échange un écho des paroles du Christ face au paralytique, même si ces paroles ont ici, très nettement, le même effet performatif, elles relèvent d'une rhétorique bien différente : il y a assez loin du « Lève-toi et marche » à ce « Anda que bien las podras levantar », et la formulation de l'ordre miraculeux prononcé par cette femme en qui la malade, et les religieux de Guadalupe après elle, reconnaissent la Vierge, appartient très clairement à un registre et à une tonalité qui sont celles de l'oralité familière et du langage quotidien. La fin du dialogue entre la miraculée et la Vierge, entre des explications benoîtement médicales et un « quedate con Dios » qui tient plus de l'adieu courant que de la bénédiction solennelle, contribue à construire la figure de la Vierge comme un personnage familier et profondément humain. Quant à l'échange qui suit, entre la malade et la voisine, non seulement il n'apporte aucun changement de registre, mais il accentue encore la représentation de la visiteuse miraculeuse comme celle d'une femme de chair et d'os.

La perception de la Vierge ainsi construite, la manière de s'adresser à elle, le rapport simple et direct à sa « présence réelle » sont ici tout à fait représentatifs d'une modalité décidément féminine de rapport à la dévotion. On retrouve, dans ces écarts importants entre visions des hommes et celles de femmes, la même différence de tonalité déjà repérée, à travers ces récits de miracles, dans les modes de transmission de la dévotion²⁰ : quand ce sont des hommes qui se font les transmetteurs du culte, ils sont toujours membres de l'institution ecclésiastique, à des niveaux variés : des prêtres, des moines, mais aussi des acolytes, des *demandadores*²¹ ; et cette transmission figure dans le récit comme une fonction religieuse parmi d'autres. Quand la dévotion passe par les femmes, elle n'est inscrite dans le récit que de façon accidentelle et marginale, et elle passe par des voies bien différentes, éloignées de l'institution, et basées plutôt sur des rapports non-normatifs, comme les relations de voisinage ou de parenté, les bavardages et les échanges qui tissent le quotidien.

Ce rapport à la dévotion, plus ouvert, moins normé, plus simple, voire moins respectueux des règles, semble bel et bien caractéristique du vécu des femmes. En témoignent de façon décisive quelques narrations de situations extrêmes, présentes dans le corpus miraculeux de Guadalupe, et dont les héroïnes sont toujours et exclusivement des femmes. Dans ces quelques cas, le type de secours demandé à la Vierge par des femmes qui ne savent vers qui d'autre se tourner ne rentre dans aucune des grandes catégories recensées dans le corpus du sanctuaire de Guadalupe. Certaines « motivations » du pèlerinage n'apparaissent donc que dans le discours des femmes ; et dans les motifs de leurs demandes, et dans les modalités

²⁰ Voir le précédent travail déjà cité, « Le sanctuaire, un lieu commun dans l'Espagne du XVI^e siècle ? Hommes et Femmes dans l'espace sacré... », *Pandora* n° 1 / 2001, p. 219-230.

²¹ C'est-à-dire les employés du monastère envoyés dans toute l'Espagne pour recueillir les aumônes pour le sanctuaire.

dévotionnelles, et dans les rapport qu'elles établissent avec la Vierge, ces femmes racontent un vécu religieux – et pas uniquement religieux – spécifiquement féminin.

Dans le premier cas, celui de Mari Nieta, qui vient en pèlerinage à Guadalupe en 1549, ce sont les motifs des demandes de secours répétées que cette femme adresse à la Vierge qui attirent l'attention, des motifs aussi puissants que peu spectaculaires, et uniques dans tous le corpus : ils ne ressemblent en rien, en termes de « gravité » ou de « degré dramatique », aux typologies miraculeuses indirectement dressées par les moines de Guadalupe ; là, pas de maladie, pas d'accident brutal, pas de peste ou d'inondation, il s'agit simplement de misère quotidienne, de pauvreté extrême. Le récit est exceptionnel d'abord, sans doute, parce qu'il donne un exemple développé de prière et de dévotion de femme, mais aussi en cela qu'il fait entrer la misère dans le champ du miraculeux, dans la sphère de tout ce qui n'a de solution que divine – bien qu'elle soit, d'une part, anti héroïque et qu'elle relève d'autre part des difficultés qu'un chrétien se doit de supporter :

Como yo despues de biuda me viniessa a Sevilla y me determinasse de partir a las indias con çierto partido, entrada en la mar dió conmigo y con los demás la tormenta en el puerto de Caliz. Llegada yo a la dicha çibdad estuve en tan gran necessidad que no tenía que comer, ni sabía modo lícito con que lo procurar, teniendo conmigo a la sazón dos hijos del primer marido [...].

Première remarque : l'héroïne de cette histoire démarre son récit à un moment de changement radical dans son existence, qui prend alors une dimension aventureuse – autant que peut l'être celle d'un homme. Pourtant, ce n'est pas le voyage vers les Indes ni même la tempête qui, dès le départ de Séville rejette le bateau et ses passagers vers l'abri du port de Cadix, qui lui donnent l'occasion de s'adresser à la Vierge. Ces épisodes-là apparaissent comme des introductions anecdotiques au problème de fond : survivre au jour le jour, manger, faire manger ses enfants, en continuant de mener une vie respectueuse de la morale chrétienne. C'est devant ce danger-là, incontestablement le plus inquiétant pour elle, qu'elle cède et fait appel à la Vierge :

Procuré que me prestassen sobre unas oras que tenía un real, y no le hallé. Puesta en este artículo tan grande de necessidad abrí las oras, y delante de un crucifixo que en ellas tenía pintado, comencé a llorar, suplicando a aquel señor que representava aquella figura acorriesse a mi necessidad, poniendo por intercessora a su Bendita Madre. E hincada de rodillas y con lágrimas mirando a mis hijos, dixé a Nuestra Señora: « Virgen y Reina y madre de Dios, por aquel dolor que sentistes quando el vuestro hijo Jesuchristo vistes colgado de tres clavos del árbol de la vera cruz, bolvedmelo Señora en gozo y alegría y consolación, por aquella sancta alegría que ovistes el día del nascimiento y de la sanctíssima resurrección ». Hecha esta oración rezé assy mesmo el paternoster tres vezes con el ave María, para que Nuestra Señora los offreciese a su hijo precioso y que no mirasse a mis pecados, sino que mirase a su misericordia y no me dexase perecer. Y supliqué le que remediase a mis hijos, pues que los avía de mantener.

C'est, de façon très crue et prosaïque, le manque d'argent qui pousse la femme à la prière et à la dévotion. Elle ne tente pas de déguiser ce motif – il faut noter d'ailleurs que les

copistes du monastère l'acceptent aussi, mais n'est-ce pas seulement parce que la fin du récit recèle un second miracle, infiniment plus « spectaculaire » et impliquant une action divine autrement plus « surnaturelle », en l'espèce d'un sauvetage miraculeux face à une brutale tentative d'assassinat ? Quoi qu'il en soit, le récit détaille de façon insistante les modalités de la prière et les attributs qui l'accompagnent : le livre d'heures et l'image sainte, éléments socles de la dévotion domestique, la position agenouillée, les prières fondamentales – *Pater Noster* et *Ave* – tout concourt à construire, sous la plume des moines, l'image d'une dévote-type ; pourtant sa demande reste profondément atypique, et la réécriture monastique de son récit ne masque pas le fait que les termes employés dans sa prière jouent sur un lexique récurrent du rapport mère-fils, de la naissance et des douleurs de la Mère par le Fils ; c'est avant tout l'amour maternel de la Vierge pour son fils qui est convoqué dans ces prières, parce que la femme qui prie y voit un écho de ses propres sentiments, et trouve là un terrain de familiarité avec l'intercesseur. À tel point d'ailleurs que le fait de prononcer ces mots suffit à la rassurer, et déclenche une « intuition » – là encore – qui est la première phase du miracle :

E como acabasse de dezir estas palabras y otras semejantes, sentí gran consolación en mi ánima como oviera comido veinte gallinas, y vinome al coraçón que me fuesse luego a la puerta de la calle, y admitiendo yo esta divina inspiración guiada por los méritos de misericordia, fuyme luego a la puerta de la calle, y senteme como si estuviera labrando, el qual officio sabía yo muy bien. E fue cosa digna de admiración que luego llegaron dos frayles de sant francisco a la puerta, diziendo Deo Gracias. E dieronme un quarto de cabrito y dos panes, dizíendome que lo asase para que ellos almorzassen, que luego darían la buelta por allí. E como yo les respondiesse que no tenía lumbré ni asador ni quien lo adereçasse, el uno dellos me dixo: « Tomad aquí y tened la mano en esta manga y sacad lo que hallardes ». E como yo en alguna manera me escandalizase en dezirme que metiesse la mano en la manga, e como todavía metiendo la mano no hallase nada, con gran aceleración me bolvió a dezir que sí avía, y yo metí la mano y saqué un real. Estos frayles eran viejos, y jamás bolvieron a mi posada ni los ví mas. Deste real que me dieron, o por mejor dezir la Reyna de los angeles, compré dos adarnes de seda de lo qual hize ciertos botones, donde comencé a ganar de comer y proveyolo Nuestro Señor de tal arte por los méritos de su bendita madre a la presente necessidad que padecía que por mis manos gané hasta ciento y cinquenta ducados. E di gracias a Nuestra Señora por las merçedes que avía hecho sin las mereçer, siendo yo una tan gran peccadora²².

En quoi consiste finalement ce miracle ? En une solution progressivement apportée à la misère de la famille par l'intervention subite des religieux franciscains qui fournissent nourriture – pour l'immédiat – et aumône déguisée en salaire – pour l'avenir. L'interprétation de la pèlerine, qui voit ces deux moines comme des émissaires de la Vierge, ne l'empêche pas, une fois de plus, d'établir avec eux un rapport qui en fait des hommes comme les autres : le souci de « decoro » qu'elle exprime dans sa gêne de devoir « meter la mano en la manga » de l'un des deux montre assez que, tout envoyés de Dieu qu'ils puissent être, elle les traite avant tout comme des individus de sexe masculin qui ont envers

²² A.M.G., Codex 7, fol. 142 v-143v, mi 179 (mi 86).

elle une attitude moralement suspecte, bien qu'apportant une réponse à ses prières. Ce rapport empreint de familiarité avec les avertissement divins et les envoyés de la Vierge, cette évaluation du miraculeux à l'aune de ses conséquences sur le quotidien plus que sur une situation de crise passagère, cette façon de mélanger les plans, du plus prosaïque au plus spirituel, dans la manière d'accueillir le miracle comme dans la narration semblent bien révéler, une fois encore, un rapport à la dévotion inhabituel et relativement marginal.

Le second cas est celui de María de Pedro de las Conchas, une vieille femme veuve qui arrive en pèlerinage à Guadalupe en février 1522, en provenance des Asturies, rapporte qu'elle a été sauvée miraculeusement de la noyade dans des circonstances tout à fait particulières :

Vyno a este monesterio [...] una muger de edad al parecer de setenta o ochenta años, a pie desde Sant Vicente de la Barquera [...], la qual dixo que venya a cumplir un voto y promesa que a Nuestra señora santa María de Guadalupe avia fecho porque la libró de ser ahogada en un río e aun lo que de mas estimacion librola de ser para syempre condenada en la penas del ynfierno, que no han fin, las quales reciben, con Judas, los que desesperan de la misericordia de dios tomando ellos mismos la muerte para sy. [...] Pasó en la manera siguiente : Aquesta devota peregrina tiene dos yernos entre los quales avía discordia sobre los bienes desta su suegra. Pues como maria de las conchas tuvo dos bueyes con los quales se remediaba su pobreza y viudez, presto el uno a un yerno y nunca mas se le volvio, y el otro yerno movido con embidia tomole al otro buey por fuerza, y matólo para provisión de su casa. De aqueste fecho hubo tanto enojo esa devota vieja que casi perdiera el sentido [...]. Fuese para Santillana que es cabeza de aquella tierra a pedir justicia contra ellos. Llegando a siete leguas de Santillana vynole como un pensamiento de desesperacion y acordo de se echar en un río [...] que por alli pasaba ; y con este pensamiento entro en el rio en poco de espacio, e vino una ola con gran fuerza que la llevo el rio abajo dando vueltas en el agua e bebiendo mucha agua. Yendo desta manera oyo claramente una voz que le dixo : muger fuiste casada con un hombre de los mas honrados y mejor de su lugar, y muriosete, y has bivido hasta agora biuda en paciencia y por dos bueyes que te han tomado quieres deseperrar y perder tu animo. Y oyendo estas palabras aquesta peregrina dixo : O virgen maria de Guadalupe. Valedme que no perezca aqui y llevadme a la vuestra santa casa de Guadalupe, y sy me quisiera recibir en ella servire toda mi vida. Dichas estas palabras afirmo esta mujer en su conciencia que se hallo de la otra parte del rio²³.

Le miracle ici rapporté raconte donc, bien au-delà d'une noyade évitée, rien moins qu'un sauvetage de l'enfer. C'est d'un très grand péril spirituel, la damnation éternelle qui punit le suicide, que la pèlerine a été gardée par l'intercession mariale. Deux éléments, dans ce récit hors norme, attirent particulièrement l'attention. Le premier est, comme dans les derniers exemples cités, lié aux modalités de l'avertissement divin dont bénéficie la miraculée. Ce qu'entend Maria de las Conchas, c'est « una voz » indéterminée, dont rien n'indique qu'elle puisse être d'origine divine, à telle enseigne que la femme une fois sauvée suivra la rive, étonnée de n'y voir aucun être humain ; pourtant cette « voix » est bel et bien interprétée par elle comme un signe divin, très concrètement parce qu'aucun être humain n'est présent,

²³ A.M.G., Cod. 5, fol. CLXXXVIIIr-CLXXXIXr, mi. 201, et Cod.6, fol. 178v-179v. Ce récit est également transcrit dans un manuscrit conservé à la BNE : Mss 1176, mi.137, fol. 193r-194r.

ensuite parce qu'elle semble émaner d'un être omniscient, qui connaît tout de sa vie ; mais, encore une fois, cette « voix », pour divine qu'elle semble finalement être, s'adresse à la malheureuse de façon parfaitement naturelle, sans effets solennels, sans manifestations merveilleuses, sur le ton du conseil d'ami, et avec le lexique du bon sens... Le rapport au divin de cette femme, même dans cette situation désespérée, fonctionne décidément selon le schéma déjà rencontré chez d'autres femmes : celui de la simplicité familière.

Second élément remarquable : la narratrice/héroïne avoue, avec une grande simplicité, le pire des péchés, celui qui encore aujourd'hui peut interdire à un chrétien le droit d'être enterré en terre consacrée : celui d'avoir désespéré de Dieu. Et elle l'avoue dans sa complétude : il ne s'agit pas ici d'un récit de tentation – comme on en trouve dans le corpus, dans la bouche des hommes, à propos notamment de la tentation de la chair pour les religieux, ou encore de celle du reniement, pour les chrétiens qui vivent en terres maures – mais bel et bien du péché réalisé. De tous les récits conservés au monastère, celui-ci est le seul dans lequel le miracle obtenu de la Vierge vient à l'encontre d'une volonté pécheresse effectivement mise en acte par la miraculée. De tous ces récits, c'est aussi celui qui témoigne de la plus grande hardiesse, voire irrévérence, face aux lois et aux enseignements de l'Église – y compris, d'ailleurs, dans le fait que l'héroïne confesse, quand elle parvient à Guadalupe, son suicide à des moines, en espérant que son récit sera reçu, peut-être même à cause de cela, comme un récit de miracle. Elle dit, simplement et sans en tirer ni gloire ni honte, qu'elle a voulu s'ôter la vie par désespoir face à la solitude et à la pauvreté, et que l'intercession mariale l'a tirée de ce désespoir. Faut-il en tirer la conclusion que les femmes peuvent, plus que les hommes, être « théologiquement incorrectes » ? Même sans aller jusque là, on peut en déduire, encore une fois, que le poids institutionnel du religieux est moins important – parce que plus étranger ? – dans le vécu des femmes que dans celui des hommes : leur dévotion envers Dieu, la Vierge et les saints semble passer par des chemins moins encadrés.

Cette enquête, pour réduite et localisée qu'elle soit, permet d'apporter un début de réponse à la question posée en introduction : y a-t-il une religiosité spécifiquement « féminine » ? Les démarquages et décalages systématiques observés entre la pratique religieuse des hommes et celles des femmes, dans toutes leurs dimensions observables depuis les récits de miracles du corpus de Guadalupe, tendent à le prouver. En faisant confluer les observations des deux travaux complémentaires – cet article et celui, déjà cité, publié dans le numéro 1 de *Pandora*²⁴ – il est possible de poser un certain nombre de repères.

La pratique du pèlerinage en lui-même ainsi que les principaux motifs miraculeux invoqués par les hommes et les femmes révèlent un rapport au sanctuaire et à l'institution très différent chez les uns et les autres : aux hommes le rôle décisionnel, physique, actif ; aux femmes les fonctions passives et dépendantes – même si elles sont en même temps, bien souvent, les inspiratrices cachées des actions des autres. Dans une autre perspective d'analyse, on pourrait dire que l'institutionnel est le terrain des hommes, alors que le « hors-cadre » serait

²⁴ Op. cit., cf. notes 11 et 20.

davantage celui des femmes. Le rapport au sacré devient ainsi le révélateur d'une division des rôles – dans la pratique comme dans la croyance – qui ne fait que reproduire dans le champ du vécu religieux le modèle de la société traditionnelle.

Le rapport des femmes au miraculeux et leurs pratiques dévotionnelles révèlent des existences plus étroites et plus confinées, qui tournent autour de préoccupations essentiellement familiales. Leur rôle dans la transmission du culte laisse entrevoir des formes spécifiques de sociabilités féminines, seuls moyens d'ouverture sur le monde, qui opèrent par des voies parallèles à celles des hommes et toujours extra-institutionnelles. Le culte des femmes envers la Vierge, empreint d'une absence de solennité, d'une familiarité, voire d'une liberté non dépourvue d'un certain sentiment de « complicité féminine », s'appuie sur une représentation de Marie comme femme et comme mère qui en fait la sœur compréhensive de toutes celles qui s'adressent à elle. Enfin, les miracles « minoritaires » observés en dernier lieu révèlent des formes de violence sociale qui s'exercent essentiellement à l'encontre des femmes, violence contre laquelle elles cherchent à s'abriter, par l'intermédiaire d'une dévotion familière, derrière une figure qui leur ressemble ; d'où ce sentiment de « complicité » envers la Vierge, parfois audible de façon étonnamment claire dans certains récits de femmes. Les pratiques religieuses des femmes et les formes de leur dévotion envers la Vierge de Guadalupe, plus familières, moins encadrées, plus marginales, semblent bel et bien dessiner ainsi les contours d'un vécu religieux spécifiquement féminin.