

LE SANCTUAIRE, UN LIEU COMMUN DANS
L'ESPAGNE DU XVI^e SIÈCLE ?
HOMMES ET FEMMES DANS L'ESPACE SACRÉ DE
GUADALUPE

Françoise CRÉMOUX

Université Paris 8

Si l'on considère le terme « lieu commun » dans son sens le plus littéral, il renverrait alors non plus à ce qui est sémantiquement commun, à des expressions connues de tous dans le langage, mais tout simplement à un espace très concret qui serait espace communautaire, c'est-à-dire ouvert au plus grand nombre, appartenant à tous, un lieu géographique où des individus pourraient se rencontrer et se retrouver, un lieu de vie commune en quelque sorte. Dans la très catholique Espagne du XVI^e siècle, les sanctuaires et autres lieux de dévotions collectives sont probablement, de ce point de vue, les lieux les plus communs qui puissent être ; les monarques l'ont bien compris qui, des Rois Catholiques à Charles Quint et Philippe II, dans une société politiquement, linguistiquement et culturellement diversifiée, voire morcelée, fondent leur politique sur la religion catholique comme sur un puissant ciment identitaire et collectif.

Lieu commun, tout sanctuaire l'est ainsi tout d'abord parce qu'il est lieu religieux, espace de matérialisation de valeurs collectives et de manifestation d'une foi qui rassemble. De plus, et dans cette même logique de collectivité religieuse, il est aussi la plupart du temps monastère ou couvent, c'est-à-dire un lieu où vit une communauté religieuse. Il est aussi, de par l'attraction qu'il exerce, lieu de rencontre entre fidèles, point de convergence d'une collectivité pèlerine que son influence même contribue à créer, et qui partage des routes et des rituels, toute une série de pratiques et d'expériences communes. Enfin, le très fort ancrage local des dévotions — ancrage particulièrement évident dans le cas des invocations mariales, la Vierge prenant le nom du lieu de son apparition et / ou du sanctuaire où elle est vénérée — fait du sanctuaire un espace de définition identitaire au travers duquel se reconnaît et se revendique toute une communauté.

De tous ces lieux de rassemblement et de reconnaissance, les plus « communs », c'est-à-dire aussi bien les plus nombreux et les plus courants que les plus rassembleurs, sont sans conteste, dans l'Espagne du XVI^e siècle, les sanctuaires mariaux. En effet les apparitions mariales qui se multiplient dans la Péninsule à

partir du XIV^e donnent naissance à de très nombreux sanctuaires, et la Vierge, une et multiple, unique et pourtant attachée à bien des espaces différents, est la protectrice par excellence¹. Le sanctuaire de Nuestra Señora de Guadalupe, en Estrémadure, est l'un de ces nombreux lieux de culte consacrés à la Vierge ; sa réputation grandit tout au long du XV^e siècle, au point d'accompagner les conquistadores au-delà des mers et d'essaimer par toute l'Europe, suivant dans ses pérégrinations méditerranéennes tout un peuple hétérogène de soldats impériaux et de captifs chrétiens, bien au-delà de la Péninsule ibérique.

La rencontre d'individus si divers et chargés d'expériences si différentes, attirés en ce lieu isolé par la réputation miraculeuse grandissante du sanctuaire, a produit des textes nombreux : ceux des récits de miracles que les moines hiéronymites du monastère consignèrent scrupuleusement durant des années, à partir des témoignages des pèlerins. Qu'ils s'agissent de faits miraculeux qui se produisent au sanctuaire même, à l'issue d'un pèlerinage de supplication, ou, plus fréquemment, de faits rapportés par les pèlerins lors d'un voyage au sanctuaire destiné à remercier la Vierge ou à tenir une promesse, les récits auxquels ils donnent naissance permettent de reconstituer le vécu collectif qui s'élaborait dans ce « lieu commun ». Un dépouillement systématique de ce corpus pour le XVI^e siècle, — ce qui représente environ 750 récits — mené à bien dans le cadre d'un travail de longue haleine², m'a permis de mesurer à quel point ce lieu d'une dévotion commune était dans le même temps un espace de production de valeurs et de pratiques collectives, ainsi qu'un espace de représentation et d'adhésion commune à ces mêmes pratiques et valeurs.

Ce qui fait de l'espace du sanctuaire un véritable « lieu commun », c'est d'abord le fait qu'on rencontre, au monastère et sur ses routes, des représentants de quasiment toute la société espagnole du temps. Même si les classes populaires rurales sont de loin majoritaires parmi les pèlerins de Guadalupe, on rencontre aussi parmi les visiteurs du sanctuaire bon nombre de marins et de soldats, ainsi que des artisans et des domestiques. Au-delà de ces couches populaires, le sanctuaire attire également, même si c'est en nombre bien inférieur, des lettrés et des ecclésiastiques réguliers et séculiers, voire quelques membres de la noblesse, depuis les simples *hidalgos* jusqu'aux courtisans et aux grands de l'entourage du roi. Le sanctuaire est donc bien lieu commun en cela qu'il attire et brasse dans son influence des individus de toutes les couches sociales ; son public reproduit de façon proportionnelle, jusque dans la domination numérique des *pecheros* et des ruraux, la répartition sociologique de l'Espagne du temps.

Lieu commun, le sanctuaire l'est également parce qu'il n'est pas seulement un espace de brassage social, mais le cœur de rencontres et le centre d'élaboration d'une nouvelle sociabilité. Le corpus de récits de miracles de Guadalupe n'aborde que marginalement cet aspect ; en effet, les textes ont avant tout pour but d'enregistrer les miracles rapportés, et non de décrire l'expérience du pèleri-

nage ; lorsqu'il est fait mention d'un groupe de pèlerins, c'est, dans la plupart des cas, parce qu'il s'agissait d'un groupe pré-existant au pèlerinage, dans le cas de familles, ou de gens d'un même village, ou tout simplement d'individus ayant traversé ensemble les mêmes dangers. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que plus de la moitié des pèlerins qui figurent dans ce corpus soient mentionnés comme ayant voyagé seuls.

Et pourtant, le pèlerinage est une activité souvent collective. Quelques récits laissent entrevoir que, même lorsque le pèlerin part seul, il en rencontre d'autres au fil de son voyage, et partage avec eux non seulement le chemin, et avec lui des informations pratiques liées à l'hébergement et aux itinéraires, mais encore des histoires dévotes et des récits miraculeux associés à la Vierge du sanctuaire que tous vont visiter ; le plus souvent, les pèlerins se racontent mutuellement les mésaventures qui les ont jetés, en quête de secours ou en action de grâce, sur les chemins du monastère. Quant aux récits qui mentionnent l'arrivée au sanctuaire de groupes de pèlerins pré-existants au voyage, ils montrent bien que de tels groupes ne sont pas structurés seulement par des liens familiaux ou de voisinages ; il n'est pas rare de voir arriver ensemble au monastère des hommes rapprochés par une épreuve traversée collectivement. Se créent ainsi des groupes de soldats, de captifs, de victimes d'un naufrage, qui ont bénéficié collectivement d'un même miracle, qui souvent ont fait le même vœu de pèlerinage, et parfois donc le même voyage. Dans certains récits, l'expérience miraculeuse partagée donne l'impression d'être un ciment puissant qui, au-delà des hiérarchies militaires ou sociales, des nationalités et des langues différentes, rassemble des hommes que vraisemblablement peu de choses appelaient à se rencontrer. Ces « communautés » incongrues mettent ainsi un point d'orgue à leur expérience collective en arrivant au lieu commun du sanctuaire.

Là, le partage continue puisque, après la route et l'expérience du miraculeux, ce sont les rituels et les formes de dévotions que les pèlerins vivent collectivement. Les rites d'arrivée, par exemple, les font tous s'agenouiller ou se signer 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 neuvaines, des veilles et des nuits dans l'église, souvent aussi par du temps qu'ils passent à servir, à leur tour, 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.

Au-delà de ces rituels partagés et de la vie commune au sanctuaire, les visiteurs du monastère se trouvent au centre d'un processus systématisé de consignation des récits miraculeux qui fait d'eux des acteurs essentiels dans la cons-

truction puis dans la diffusion collective d'une mémoire commune ; c'est en effet à partir de leurs récits, écoutés en public, notés et soumis à examen par les moines, puis lorsqu'ils sont reconnus pour authentiques rédigés et compilés, que s'élaborent les codex manuscrits dans lesquels le sanctuaire archive les récits de miracles dus à l'intercession de la Vierge de Guadalupe. L'audition publique que pratiquent les moines de ces récits miraculeux organise ainsi un premier réseau, oral, de partage et de diffusion auprès de tous les visiteurs du sanctuaire : pèlerins, pauvres, malades, religieux, habitants du village, etc. Le texte écrit qui s'élabore à la suite de ces auditions est un texte hybride, qui garde la marque biographique et langagière du pèlerin narrateur, tout en étant rédigé par les moines, lesquels y inscrivent à leur tour les formulations conformes au respect de l'orthodoxie et propices à l'édification du peuple chrétien. Le texte commun ainsi produit, propre à provoquer l'adhésion de tous, et diffusé par diverses voies — sermons à l'église durant la messe, lectures au sanctuaire durant l'heure du repas, manuscrits vendus ou offerts, éditions imprimées à partir de la fin du siècle — s'inscrit ainsi dans un large réseau de « mutualisation » des récits miraculeux, à la confluence de la religion des clercs et de la dévotion populaire ; ce réseau concourt à enrichir la « légende » du sanctuaire, à augmenter au fil des ans la popularité de la Vierge de Guadalupe et sa sphère d'attraction, c'est-à-dire, en fin de compte, à rendre ce lieu de plus en plus commun.

Mais face à tous ces éléments qui prouvent effectivement que ce lieu est créateur et centre de communauté, il en est un propre à les remettre en question, et qui tendrait à démontrer que la collectivité pèlerine est moins large qu'il n'y paraît, que ce lieu de rassemblement ne l'est pas tout à fait pour tous : hommes et femmes s'y retrouvent en effet dans des proportions extrêmement déséquilibrées.

Même s'il faut rester prudent sur les chiffres, puisque les codex n'enregistrent pas la présence de tous les pèlerins — seuls apparaissent ceux qui rapportent un miracle — il est cependant possible d'évaluer le nombre de femmes citées dans les codex à environ deux cents, alors que les hommes seraient au moins un millier. Si l'on en croit cet échantillonnage, beaucoup moins de femmes que d'hommes arrivent donc au sanctuaire de Guadalupe. Sur les 747 récits dépouillés, 531 — c'est-à-dire quasiment 72 % du total — concernent uniquement des hommes, 143 — c'est-à-dire 19 % — rapportent des pèlerinages mixtes, et seulement 73 — donc un peu plus de 9 % de l'ensemble — ont pour seules protagonistes une ou plusieurs femmes.

Ces chiffres démontrent non seulement que les hommes sont lourdement majoritaires dans le public du sanctuaire, mais encore que les femmes, lorsqu'elles sont présentes, arrivent le plus souvent en compagnie d'hommes. Les 19 % de pèlerinages « mixtes » ci-dessus évoqués 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 fem-

mes ne sont qu'un élément du groupe, alors que l'homme en est 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 dirige les opérations.

Certains textes soulignent ainsi sans équivoque la place essentielle du mari dans le processus de décision qui mène au pèlerinage. C'est le cas pour le récit du miracle dont ont bénéficié Juana Hernández et son mari Martín López, un couple d'andalous résidant à Ubeda, et qui arrivent au monastère en septembre 1518. Juana avait fait un vœu de pèlerinage à Guadalupe et obtenu de la Vierge la délivrance de son frère, captif des Maures ; mais ayant négligé son vœu pendant très longtemps, elle se voit tourmentée par des esprits malins. Elle finit par interpréter cette possession comme une punition, renouvelle son vœu, et se voit délivrée. Mais c'est alors son mari qui refuse de l'accompagner et l'empêche de prendre la route pour respecter sa promesse. Il faudra que l'époux, à son tour, subisse les mêmes épreuves que sa femme, soit lui aussi tourmenté par les démons, et fasse à son tour le même vœu de pèlerinage, pour que Juana puisse respecter sa promesse, et pour que le couple prenne enfin le chemin du sanctuaire³. A l'évidence dans ce cas, tant que l'homme n'a pas directement et pour lui-même recours à l'intercesseur, la femme ne peut pas prendre seule la décision de partir vers le sanctuaire.

Une mésaventure similaire arrive à Catalina Hernández, qui finit par parvenir au monastère en 1541, après moult retards et empêchements. Cette femme de la province de Santander, tombée malade, avait prononcé un vœu de pèlerinage à Guadalupe, mais après sa guérison, et malgré son insistance, son mari, durant presque cinq ans, refuse et de l'accompagner aussi bien que de la laisser partir seule. Le récit souligne que Catalina « estuvo cuatro o cinco años sin cumplir la dicha promesa, porque su marido, enfrascado en su hacienda, y en las cosas del mundo, no la quería traer ». C'est alors leur petite fille qui tombe malade à son tour ; la mère renouvelle son vœu, en présence d'un prêtre, et l'enfant guérit aussi, mais malgré cela le mari refuse toujours le voyage. Il finit par céder sur un point, et accepte d'aller avec sa femme jusqu'à Valladolid, d'où il la laissera continuer sans lui, comptant sur le fait qu'elle ne peut manquer d'y rencontrer d'autres pèlerins. Mais en arrivant à Valladolid, c'est lui cette fois qui tombe malade, et sa maladie dure jusqu'à ce qu'il fasse à son tour vœu de pèlerinage; c'est donc la famille au complet qui arrive enfin au sanctuaire, où le père parvient guéri⁴.

Comme le montrent ces deux exemples, que la femme soit directement la bénéficiaire du miracle, voire l'initiatrice du vœu de pèlerinage n'y change rien : la décision appartient au mari, et tant que le vœu de pèlerinage n'est pas validé par lui, dans la plupart des cas la femme n'a pas accès au « lieu commun » du sanctuaire. Bien d'autres récits révèlent le poids de la décision masculine dans la participation — ou la non participation — d'une femme au pèlerinage. Générale-

ment, quand la femme impliquée dans le récit miraculeux est mariée, le refus de son mari de l'accompagner en pèlerinage lui interdit purement et simplement le voyage. En effet, certains récits faits par des pèlerins hommes témoignent au passage de la manière dont ils justifient l'absence de leurs épouses, pourtant impliquées dans le miracle et / ou dans le vœu et le choix de l'intercesseur : ils évoquent de façon récurrente la prétendue « fragilité » des femmes, considérées le plus souvent comme physiquement moins aptes à résister à l'effort de la marche et des conditions de déplacement, à l'inconfort des étapes, aux intempéries, bref, à tous les dangers du chemin. Un certain Juan de Morales, un artisan sévillan qui vient à Guadalupe en 1522, explique ainsi l'absence de sa femme, qui pourtant était la bénéficiaire du miracle, ayant failli mourir de maladie, et qui avait, après son mari, fait vœu de pèlerinage au sanctuaire : « [...] ella no pudiese venir por el tiempo fortunoso que corren por los caminos »⁵.

Une autre preuve du poids de l'autorité du mari dans le rapport des femmes au sanctuaire est la systématique dépossession qu'elles subissent de leur discours sur le miracle : même lorsqu'elles sont là, et quand elles ont été le principal intéressé dans les faits miraculeux, c'est pourtant toujours l'homme qui prend la parole quand il s'agit de raconter aux moines de Guadalupe le miracle qui est à l'origine du pèlerinage. Même en cas de pèlerinage mixte donc, c'est toujours l'homme qui est le narrateur du miracle, et qui conserve ainsi jusqu'au bout contrôle et autorité sur le voyage vers cet espace sacré. Sur les 143 récits consécutifs à un pèlerinage mixte, un seul a pour narrateur une femme ; et dans ce cas précis, cette femme n'est pas n'importe qui — il s'agit d'une noble dame de Tolède, à l'évidence cultivée, doña Leonor de Herrera — et les faits miraculeux qui les amènent, elle et son mari Juan de Ecija, au sanctuaire, sortent assez de l'ordinaire, puisqu'ils ont échappé avec leur famille aux *comuneros*. Dans la rédaction de ce récit, fait très peu de temps après la fin des troubles puisque les pèlerins arrivent à Guadalupe en mai 1522, les religieux prennent énormément de précautions narratives en évoquant un sujet encore brûlant ; peut-être le fait de laisser la parole à une femme, est-il une façon d'atténuer l'importance de ce qui est raconté, et de permettre aux moines, aussi bien qu'à l'époux, de garder une neutralité très politique ? Peut-être la noblesse de la dame lui confère-t-elle un statut particulier qui justifie sa prise de parole publique et le fait qu'elle s'exprime au nom de toute sa famille ?

Quoi qu'il en soit, le fait qu'une femme raconte le miracle semble suffisamment exceptionnel pour que le moine transcripteur note ce fait avec plus de précisions qu'à l'ordinaire : « Preguntados de la causa de su romeria : dixo aquesta deuota dueña leonor de herrera en presencia de su marido y de otras personas que con ella venian... »⁶. Il faut souligner ici que lorsque l'homme est le narrateur, le moine se contente le plus souvent d'un simple « dixo ansi » pour introduire son discours, sans plus ample développement. S'il note ici la présence du mari alors que c'est la femme qui prend la parole, c'est probablement parce qu'à

ses yeux, seule l'absence de ce dernier aurait pu expliquer que ce soit la femme qui parle...

A l'évidence donc, le sanctuaire est un lieu où, comme ailleurs, les femmes sont placées sous la tutelle de leur époux, et l'autonomie ne leur est laissée qu'à de très rares exceptions. Rien d'étonnant donc à ce que, lorsque les récits mentionnent l'arrivée à Guadalupe de femmes seules ou de groupes de femmes, les femmes mariées soit très peu nombreuses. Sur les 73 récits dont les protagonistes sont uniquement des femmes, seuls 7 récits sont le fait de femmes mariées et qui pourtant viennent seules au sanctuaire ; si deux ne donnent aucune explication sur leur situation, et si deux autres signalent l'absence de leurs maris retenus par d'autres occupations, deux autres encore mentionnent leurs maris, une fois de plus, comme des obstacles au pèlerinage, obstacles qu'elles n'ont réussi à vaincre qu'après plusieurs années de demandes réitérées ; ainsi Catalina Ximénez, qui arrive d'un village de Talavera de la Reina en septembre 1594, vient remercier la Vierge d'une guérison miraculeuse dont elle a bénéficié lorsqu'elle avait une douzaine d'années ; après l'opposition de sa mère, il lui a fallu vaincre celle de son mari à ce voyage, ce qui explique qu'elle le réalise de longues années après le miracle⁷. Le dernier de ces 7 récits relate un cas extrême : il s'agit précisément d'une femme en fuite qui essaie d'échapper à son mari. Le miracle que relate cette pèlerine, Ana García, à son arrivée au sanctuaire en 1522, a directement à voir avec cette fuite : poursuivie par la justice à la demande de son mari et jetée en prison, elle s'en voit miraculeusement délivrée et gagne le monastère en se réfugiant d'église en église⁸. Le pèlerinage devient dans ce cas une manière d'échapper à un insupportable joug conjugal.

Dans tous les autres récits de pèlerinages exclusivement féminins, les protagonistes sont donc des femmes qui ne sont pas en puissance d'époux. Pour quelque raison que ce soit, ce sont des femmes qui apparaissent comme seules et par conséquent, tout semble l'indiquer, comme beaucoup plus libres. On trouve parmi elles des femmes dont le célibat est lié à un engagement chrétien : trois religieuses, la gouvernante d'un hôpital, une *beata*... Un petit nombre d'entre elles sont encore des jeunes filles, qui voyagent avec leur mère ou avec une duègne, une grand-mère, une tante... Bon nombre d'autres, bien que souvent chargées d'enfants, semblent libérées de toutes attaches masculines ; celles-là déclarent souvent avoir un métier qui leur permet de survivre seules : apparaissent ainsi au fil des récits une lavandière, une *mesonera*, une servante, etc. Peut-être s'agit-il de femmes abandonnées, ou même ayant eu des enfants hors mariage, ce qui expliquerait l'absence totale de mention de maris dans certains textes qui en revanche impliquent des enfants, et font allusion à une aide apportée par des parents ou des voisins. Peut-être tout simplement certaines d'entre elles sont-elles veuves mais ne le signalent-elles pas ; elles viendraient ainsi grossir le groupe de 17 récits sur les 73 étudiés, qui consignent, directement ou indirectement, le statut de veuve de leur protagoniste.

Ce groupe, même s'il n'est pas le plus fourni, du moins en apparence, est sans conteste le plus intéressant. Seules les veuves peuvent, dans des groupes mixtes de pèlerins, faire figure de chef de famille, et ceci pour une raison très simple : le veuvage confère aux femmes un statut juridique particulier, les libérant aussi bien de la tutelle des parents que de celle d'un époux : elles y gagnent une autonomie nouvelle et une liberté évidente. Certaines d'entre elles l'expriment d'ailleurs très ouvertement. Juana Martín, qui arrive à Guadalupe en 1529, pour remercier la Vierge de l'avoir guérie des *bubas*, raconte ainsi que suite à l'opposition formelle de son mari à son départ en pèlerinage, la mort de son époux a été nécessaire pour qu'elle puisse respecter enfin sa promesse à la Vierge :

E pasaron quatro o cinco años que no me dexó mi marido cumplir el voto que auía hecho a esta santa casa, deziendo que las bulas que tenía me absolverían. E como él falleció, viéndome libre, acordé de venir.⁹

C'est donc une veuve qui arrive au sanctuaire, et c'est bel et bien le veuvage qui lui donne la liberté de mouvement qu'elle n'avait pas auparavant, même en matière de dévotion... Cette nouvelle autonomie peut aller chez certaines jusqu'à des prises de responsabilités énergiques, qui leur font plus ou moins indirectement endosser ou relayer la fonction ou le statut de leur défunt mari. Catalina Hernández, qui arrive au monastère en novembre 1559, est dans ce cas ; veuve d'un ancien serviteur du monastère, Sebastián de Alburquerque, elle a vécu de nombreuses années à Guadalupe et elle connaît bien la réputation miraculeuse du sanctuaire. Lorsqu'elle est prise dans une tempête durant un voyage en bateau, avec d'autres passagers, elle prononce un vœu de pèlerinage à Guadalupe, en son nom et en celui de tous les passagers, elle se désigne d'autorité pèlerin-vicaire, chargé de représenter l'ensemble des passagers au sanctuaire, après quoi elle encourage les autres passagers à se mettre sous la protection de la Vierge de Guadalupe, et elle réunit des aumônes, qu'elle offre en leur nom à son arrivée au monastère¹⁰. Elle agit ainsi en toute chose comme en lieu et place de son époux, mais avec une autorité et une énergie que, semble-t-il, personne ne songe à lui contester.

La plus grande autonomie des femmes libres de toute tutelle maritale, et surtout des veuves, ne fait, en fait, que souligner le poids de l'autorité masculine sur l'accession au sanctuaire. C'est un bien petit nombre de femmes, en regard de celui des hommes, qui peuvent décider de leur propre chef, et comme le font les hommes, de faire leurs dévotions comme elles l'entendent, quand elles l'entendent, et où elles l'entendent. Et pourtant, ces mêmes femmes, bien que largement absentes du sanctuaire ou dépendantes d'une autorisation et d'une escorte masculine pour s'y rendre, jouent un grand rôle dans l'affluence collective vers l'espace sacré du monastère de Guadalupe. Car, à de nombreuses occasions, ce sont elles qui inspirent ou prononcent le vœu de pèlerinage, même si par la suite ce ne sont pas elles qui font le voyage.

Ainsi, la plupart des récits donnent des précisions sur la façon dont le vœu de pèlerinage a été prononcé. Or, dans une soixantaine de récits, on constate que ce n'est pas l'intéressé, c'est-à-dire le pèlerin-miraculé, qui a directement prononcé le vœu, mais quelqu'un d'autre qui le fait pour lui. Sur cet ensemble, dans la moitié des cas, ce sont des hommes qui prononcent cette sorte de vœu par procuration ; et les liens qui les poussent à intervenir pour quelqu'un d'autre peuvent être de nature très diverse. Il peut bien sûr s'agir de liens familiaux — l'homme faisant un vœu pour sa femme, par exemple — mais ce n'est pas la seule possibilité, et les relations qui justifient cette procuration peuvent n'avoir rien à voir avec le cercle familial. Il s'agit souvent de liens dus au compagnonnage dans le travail, ou à des alliances circonstancielles qui rapprochent des marins pris dans la même tempête ou des captifs dans la même prison maure ; il peut s'agir enfin de liens « institutionnels », un officier faisant par exemple un vœu collectif pour ses hommes et lui, ou un noble pour son serviteur, ou même un curé pour ses paroissiens. Dans la majorité des cas, celui qui a prononcé le vœu pour un autre participe au pèlerinage de ce dernier.

Sur ce même ensemble de vœux par procuration, dans l'autre moitié des cas, ce sont évidemment des femmes qui prononcent le vœu. Mais par rapport au groupe des hommes, deux éléments apparaissent remarquables. Premièrement, dans le cas des femmes, ce sont toujours des liens familiaux qui justifient qu'elles prononcent un vœu en lieu et place de quelqu'un d'autre ; celles qui parlent pour d'autres sont le plus souvent leurs mères, leurs épouses, leurs belles-mères, grands-mères et sœurs. Deuxièmement, les femmes qui prononcent ces vœux par procuration ne font quasiment jamais le pèlerinage par la suite. Le récit du pèlerinage de Luis Juárez, un chanoine de Sigüenza qui arrive à Guadalupe en 1511 met en lumière ces deux aspects :

Luis Xuárez dixo que como estuyviese muy malo de calenturas que avía tenido, un médico que curava del [...] dióle una decoçión que tomase no sabe de qué cosas, la qual después de gran rato que la avía tomado, quísose esforçar a levantarse de la cama, e cayó. E de la cayda desollóse las manos y el rostro, y luego perdió todo sentido y espiró. Une hermana suya que presente estava que le vio caer arremetió como una leona e hallóle muerto, no hallando en el pulso ni otro sentido alguno. Y assy estuvo por espacio de tres oras muerto. E después de muchas lágrimas que por su muerte derramó, dixo assi: « O Señora Sancta María de Guadalupe, ya sabéis vos que no tengo otro consuelo en este mundo sino este hermano. Suplico os que le deys vida e yo os prometo de le hazer yr en romería a la vuestra sancta cassa ». Como esto dixesse, llegóse a él con otras personas que ay estavan, con mucha confiança que Nuestra Señora le avía de dar la vida y levantáronle y tornó en sy a la vida sin calenturas, sano como antes estava.¹¹

La structure éminemment familiale et passive de la procuration est ici plus qu'évidente ; la formulation attribuée à la sœur du pèlerin, « yo os prometo de le hazer yr en romería », montre assez une sorte de partition dans les activités

dévotionnelles, entre inspiration féminine d'une part et activité masculine de l'autre. Un tel schéma se répète dans la plupart de ces récits, soulignant ainsi une articulation implicite entre la relative absence des femmes au « lieu commun » du sanctuaire, et au contraire le rôle primordial d'inspiratrices qu'elles ont du point de vue de la dévotion et de la transmission du culte.

Car, tout comme les femmes prononcent beaucoup plus de vœux qu'elles ne font de pèlerinages, elles sont également plus présentes dans la transmission du culte que sur les chemins du sanctuaire. Environ 70 récits donnent des informations sur les modalités de transmission du culte. Or, dans plus d'un tiers des cas, ce sont des femmes qui assurent ces fonctions de transmission. Si cette proportion n'est ni écrasante ni même majoritaire, elle est cependant largement plus importante que celle des femmes « peregrinas »; de plus, l'analyse comparée de l'ensemble de ces textes est, encore une fois, extrêmement révélatrice de la division des rôles entre hommes et femmes. En effet, dans les cas où les transmetteurs sont des hommes, c'est-à-dire dans un peu plus de 60 % des récits, il existe très souvent un lien institutionnel entre leur statut et cette fonction de transmission ; la plupart des hommes qui assument cette fonction l'assument en effet de façon très officielle : qu'ils soient *hospitaleros* ou *demandores*, curés de villages ou moines de Guadalupe, ils sont absolument dans leur rôle, et ils agissent dans le cadre de l'institution religieuse et en son nom lorsqu'ils invitent leurs voisins, leurs amis, leurs paroissiens, leurs familles ou leurs hôtes de passage à se confier à la Vierge de Guadalupe.

Aucune femme en revanche n'assure cette transmission dans un cadre un tant soit peu institutionnel. Dans les 37 % de cas où les transmetteurs sont des femmes, elles agissent toujours dans la sphère familiale ou privée ; et c'est toujours individuellement, en leur propre nom et en transmettant des croyances qui leur tiennent à cœur, qu'elles interviennent auprès de leurs famille, de leurs voisins, de leurs amis ou de parfaits inconnus. C'est une dévotion intime, vécue, et qui s'appuie sur tout un réseau de références et d'apprentissages quotidiens et modestes que ces femmes transmettent ; et c'est de la diffusion du culte au niveau le plus simple que leurs actions rendent compte. En outre, un certain nombre de récits qui évoquent ce rôle de transmission de la dévotion assumée par une femme opèrent une sorte d'assimilation symbolique entre ce rôle d'inspiratrice volontiers dévolu aux femmes et la figure de la Vierge. Ainsi Pablo Martínez, qui vient au sanctuaire en mars 1519 pour remercier la Vierge de la guérison miraculeuse d'un enfant, évoque la figure d'une mystérieuse femme de son voisinage qui lui a conseillé de s'adresser à la Vierge de Guadalupe, ayant elle-même bénéficié de sa protection en de semblables circonstances. Cette femme n'est nommée à aucun moment, pas plus que ne sont élucidées ses relations avec le couple; elle constitue dans le récit une sorte de représentante en chair et en os de la figure de Marie¹². De la même façon, Alonso Díaz, qui arrive au monastère en 1539 et raconte sa guérison miraculeuse, évoque l'influence sur son vœu d'une

pauvresse de passage qui demandait le gîte et le couvert au nom de la Vierge de Guadalupe et qu'il a accueillie chez lui¹³; ce personnage constitue en fait dans le récit une sorte d'apparition, qui s'insère dans un processus de manifestations merveilleuses... Tout autant que d'une réalité sociale de partition sexuée des tâches, y compris au niveau dévotionnel, les récits témoignent ici du poids de la représentation symbolique de la féminité : la Vierge Marie est une femme, et les femmes, dans ce contexte et à son image, sont perçues à leur tour comme des figures protectrices et inspiratrices...

Le rapport à cet espace communautaire sacré qu'est le sanctuaire se révèle ainsi totalement différent chez les hommes et chez les femmes. A eux le rôle actif, physique, décisionnel, voire institutionnel, le rôle d'autorité en somme. A elles le rôle à première vue passif et dépendant, étroitement lié à la sphère familiale et privée, mais, dans le même temps, à elles la fonction d'inspiratrices, de pédagogues en quelque sorte et de transmetteurs du culte à un niveau non institutionnel : à elles, d'une certaine manière, un espace sacré qui se situerait ailleurs, hors du monde physique des chemins et des monastères, et qu'elles tissent dans leurs demeures et au travers des liens familiaux. Une telle différenciation sexuée des pratiques dévotionnelles, en ce qui concerne pèlerinage et fréquentation des sanctuaires, remet donc en question la définition du sanctuaire envisagé comme lieu commun. Même l'espace sacré, qui par définition appartient à tous, devient ainsi le théâtre d'une division des rôles qui ne fait que reproduire le modèle de la société traditionnelle et patriarcale. Au-delà donc de la transmission de la dévotion, le lieu du sanctuaire serait ainsi bel et bien réservé à ceux qui ont un rôle autonome et actif dans la société : les hommes... et les veuves.

¹ W. A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, et *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

² F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

³ Archivo del Monasterio de Guadalupe, *Codex 5*, fol. LXIII r-v, miracle 84.

⁴ A.M.G., *Codex 5*, fol. CCLXXIV r-v, miracle 300.

⁵ A.M.G., *Codex 5*, fol. CLXXIV v-CLXXV r, miracle 190.

⁶ A.M.G., *Codex 6*, fol. 192 v-194 r.

- ⁷ A.M.G., *Codex 8*, fol.48 r-v, miracle 65.
- ⁸ A.M.G., *Codex 6*, fol. 177 v-178 v.
- ⁹ A.M.G., *Codex 7*, fol. 36 v-37 r, miracle 46.
- ¹⁰ A.M.G., *Codex 7*, fol. 236 v-238 r, miracle 280.
- ¹¹ A.M.G., *Codex 5*, fol. VII r-v, miracle 10 ; dans F. Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe..*, p. 195-196.
- ¹² A.M.G., *Codex 5*, fol. XC r-v, miracle 111.
- ¹³ A.M.G., *Codex 5*, fol. CCLXXIVr -CCLXXV v, miracle 301.