

Rev. 14-170

SS

Figures de Marie

Textes réunis et présentés
par Jeanne Raimond

Sociocriticism

EBSCO

SOFIA Y



Vol. XIX 2
Vol. XX 1

QUE :2/1



07019:2/20:1:1-7

Une publication du
Centre d'études et de recherches sociocritiques

CERS
Université Paul-Valéry, route de Mende
F-34199 Montpellier Cédex 5, FRANCE
Tél. & fax 0 467 142 433
cers@univ-montp3.fr

Directeur des éditions

Edmond Cros

Directrice de la publication

Monique Carcaud-Macaire

Conseil de rédaction

Annie Bussière, Monique Carcaud-Macaire,
Jeanne-Marie Clerc, Edmond Cros,
Jacques Faucher, Naget Khadda, Victorien Lavou,
Michèle Soriano, Jean Tena, Sol Villacèque

Comité de lecture

María Amoretti, Rosa Boldori, Annie Bussière,
Monique Carcaud-Macaire, Jeanne-Marie Clerc,
Edmond Cros, Monique de Lope-Rivière,
Daniel Meyran, Manuel Montoya, Sonia Marta Mora,
Zulma Palermo, Fuyuta Yamazaki, Pierre Zima

Sociocriticism (vol. XIX, n° 2 - vol. XX n° 1)
ISSN : 0985-5939
ISBN : 2-902-879-62-8

BIBLIOTECA
FACULDADE DE LETRAS
CARACARA
100 DE OUTUBRO

R. 116. 886

BIBLIOTECA
ACUADIA DE LETRAS
UNIVERSIDAD
1911 DE 1911

Sociocriticism

FIGURES DE MARIE

Textes réunis et présentés par Jeanne Raimond

Vol. XIX 2 et XX 1
2004 / 2005

Centre d'Études et de Recherches Sociologiques

SOMMAIRE

Avant-propos de Jeanne Raimond	7
La figure de Marie comme élément inter-discursif <i>Edmond Cros</i>	9
Et le roi découvrit la Vierge, la rencontre de Sanche IV avec Marie <i>Charles Garcia</i>	17
El culto a la <i>Difunta Correa</i> en la veneración popular argentina a la Madre Milagrosa <i>Diego Petersen</i>	53
Imágenes de devoción regia en las <i>Cantigas de Santa María</i> <i>Antonio Rubio Flores</i>	67
La Vierge, une femme au Panthéon. La mère d'un monothéisme de l'amour <i>Jean-Antoine Diaz</i>	83
Un détournement du mythe marial mexicain : la <i>Vierge de Guadalupe</i> de Salvador Dalí (1959) ou l'apothéose néo-baroque de l'image catho- lique <i>Sol Villacèque</i>	91
Les représentations mariales dans la série picturale <i>El valle de los</i> <i>Caídos</i> des peintres Costus (1980-87) : réinterprétation postmoderne d'un patrimoine connoté <i>Magali Dumousseau</i>	121
La Vierge postmoderne : <i>La Virgen de los Sicarios</i> de Fernando Vallejo <i>Milagros Ezquerro</i>	137
Les suspens de l'annonce dans <i>Les reconnaissances</i> de William Gaddis <i>Jean-Louis Brunel</i>	145
Blanco, rojo y azul en <i>La Milagrosa</i> de Carmen Boullosa <i>Nuria Prats Fons</i>	173

Une théorie boulosienne du corps féminin Sabine Coudassot-Ramirez	185
Le corps de Marie. Transgénéricité dans <i>La noche del inocente</i> de A. Gorodischer Michèle Soriano	193
Du magnificat à l'invective et à l'énonciation de la norme : le discours marial dans les <i>Cantigas de Santa María</i> Jeanne Raimond	209
El manto o la protección (CSM IV), María, Puerta de la Iglesia (CSM CCI) y Jesús la Flor de María (CSM LXX), tres metáforas visuales en las miniaturas de las <i>Cantigas de Santa María</i> de Alfonso X el Sabio Jesús Montoya Martínez	223
Marie et les figures : la figuration mariale dans les <i>Milagros de Nuestra Señora</i> de Gonzalo de Berceo Olivier Biaggini	245
La figure mariale du <i>Códice Rico</i> (Castille, XIII ^e siècle) : de l'image à l'icône Ghislaine Fournès	281
<i>La Visitation</i> du Greco : images et reflets de Marie Eduardo Ramos Izquierdo	293
La dévotion mariale dans le <i>Persiles</i> de Cervantès et autres romans byzantins : l'intégration narrative du sanctuaire. Christine Marguet	307
Apéndice / Illustrations	319
Compte-rendu Edmond Cros, <i>La Sociocritique</i> , Paris, L'Harmattan (coll. <i>Pour comprendre</i>) 2003, 206 p. Annie Bussière	321
Le prestigieux Prix Jean Rulfo attribué à Juan Goytisolo	327

AVANT-PROPOS

Les textes qui constituent ce volume ont été présentés lors du colloque international "Figures de Marie dans l'aire espagnole et hispano-américaine" qui s'est tenu au Centre Universitaire de Formation et de Recherche de Nîmes les 9 et 10 mai 2003. La rencontre, initialement prévue entre les sociocriticiens montpelliérains de l'IREC-ISM et les membres du séminaire d'Études Médiévales Hispaniques (SEMH-SIREM), s'est ouverte à d'autres chercheurs issus d'autres formations méthodologiques ou balisant d'autres champs d'investigations.

La diversité des approches proposées au cours de ce colloque n'a fait que souligner la convergence des problématiques suscitées par l'Inconcevable Virginité, l'Inadmissible Ambiguïté. Les connaissances communes des origines et des formes du culte et de la représentation mariales ont été questionnées par des analyses de sémiotiques différentes. Figure féminine dont l'humanité, du XIII^e siècle aux banlieues de Medellín, du roman de chevalerie à la peinture post-franquiste, rend possible les effets de specularité avec toute femme, Marie est aussi l'icône d'une puissance subversive à l'origine de phénomènes d'attraction ou de répulsion, qui conduisent à la décontextualiser pour mieux se réapproprier son étrangeté essentielle. Ainsi les recherches qui s'inscrivent dans la continuité des préoccupations de l'Institut de Sociocritique de Montpellier et de l'étude sur le genre initiée dans les deux précédents colloques organisés par Michèle Soriano et celles qui traquent, dans les images de tous

temps ou dans l'écriture de la littérature mariale médiévale, le jeu spécifique des figures de style interrogent-elles ici les traces multiples d'une présence qui structure et jalonne des discours universels.

Jeanne Raimond

LA FIGURE DE MARIE COMME ÉLÉMENT INTERDISCURSIF

Edmond CROS

Institut international de Sociocritique

La figure poétique de Marie constitue un espace imaginaire complexe soumis à de successives rectifications et qui s'organise autour de quelques noyaux de cristallisation susceptibles d'être questionnés de plusieurs points de vue (historique, théologique, anthropologique...). D'autre part, comme toutes les figures poétiques d'ailleurs, elle a vocation à fonctionner comme « élément interdiscursif » pris dans des réseaux spécifiques de production de sens où ses différentes composantes sémiotiques seront redistribuées sous d'autres modes qui, par des effets de retour, enrichiront, déstabiliseront ou/et remettront en question sa cohérence sémantique originelle et la façon dont elle s'inscrit dans les imaginaires collectifs. Avant d'examiner ce type de travail dans deux des films les plus connus de Buñuel je propose un rapide aperçu de l'espace fondateur qui nous intéresse et qui, lui-même, doit être considéré à son tour, comme géré par un processus évolutif.

Le culte marial, en effet, n'a pas toujours été ce qu'il est devenu de nos jours et il peut encore évoluer, dans une perspective oecuménique par exemple. Quelques points de repère peuvent être mentionnés : - les deux grands conciles d'Ephèse (432) et de Chalcédoine (451) qui aboutissent à la proclamation de Marie comme mère de Dieu dans le cadre du dogme des deux natures christiques (Homme/Dieu). Dès cette première

époque « se développe d'Irénée à Augustin un processus apologétique qui, prenant Marie elle-même comme objet de sa méditation, utilise largement l'interprétation allégorique de l'Écriture. Le thème essentiel en est le parallèle entre Eve et Marie ? Celle-ci apparaît comme la 'nouvelle Eve' génératrice de la nouvelle création, réparatrice de la faute originelle de l'humanité et jouant par conséquent dans l'économie du salut un rôle actif à la fois par son obéissance au verbe divin et par sa sainteté concrètement exprimée par sa virginité (dans et après l'enfantement) » (Hébert Roux, s.d.). Le Concile de Trente reprend ce parallèle : le Christ est un second Adam et Marie une seconde Eve : « De même que, par la désobéissance d'un seul homme, tous les autres ont été marqués par le péché, de même, grâce à l'obéissance d'un seul, tous les autres en deviendront justes. » (P.I, ch. IV, n° 9) Dès le V^e siècle, la virginité de Marie fait précisément l'objet de polémiques et, en plein XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin lui refuse le privilège de l'immaculée conception : les objections que ce point de la doctrine suscite ne sont définitivement levées qu'en 1854, date à laquelle le dogme en est proclamé par Pie IX. Le dogme de l'Assomption est promulgué en 1950 par Pie XII.

Le parallèle entre les deux couples Adam/Eve et Jésus/Marie retient l'attention dans la mesure où, précisément, il participe du travail sémiotique qui est observable au niveau de l'interdiscursif. Il s'organise en effet autour d'un jeu de répétition et d'inversion : tandis qu'Eve est, en quelque sorte, née d'Adam mais à la suite d'une intervention directe de Dieu, la Vierge a enfanté le Christ, lequel cependant, en tant que Dieu, peut être perçu comme créateur de sa propre mère. On retrouve ici le schéma qui organise la fameuse fable de la poule et de l'œuf. Si Eve est considérée comme la mère de l'humanité, Marie introduit une rupture dans la continuité de la transmission de la vie, qui, dans son cas, contrairement aux autres maternités, ne relève ni tout à fait du biologique ni du sexuel et c'est à cette condition, semble-t-il, que peut se construire la Nouvelle Alliance avec Dieu. Autrement dit, en lisant le texte sémiotique de la figure mariale, les structures discursives qui gèrent le parallèle en question y pointent, en arrière-fond, un questionnement essentiel qui interroge l'origine de la vie, au-delà même des implications théologiques, qui, elles, sont explicites.

À cette première contradiction s'en ajoutent deux autres qui portent, l'une sur l'impossibilité de concevoir une mère vierge, l'autre sur la double nature du Christ qui renvoie à la mythologie païenne. Les points

de contact entre les deux espaces ne manquent pas : Zeus a fécondé des mortelles sous des formes diverses, celles du cygne pour Lédä, du taureau pour Europe, d'une pluie d'or pour Danaé, donnant naissance non à des dieux mais à de simples héros (respectivement Persée, Castor, le roi Minos). Pollux serait un cas à part puisque, tandis que Castor, en tant que fils du roi de Sparte est mortel, Pollux, né d'un autre des deux œufs de Lédä, accède au statut des divinités. Conçu par la mortelle Sémélé et par Zeus qui se manifeste sous sa forme absolue de souverain de l'Olympe, Dionysos naît de la cuisse de Jupiter et commence sa carrière de dieu terrestre. Ces différentes modulations sur le même thème de l'origine établissent toutes un rapport entre l'origine et la nature de l'être engendré : ces engendremens « hors normes » produisent des êtres d'exceptions, un être d'exception ne peut avoir été engendré « normalement » et on remarquera, au passage, que tous ces êtres d'exception sont du genre masculin. Ils échappent tous aux lois de la nature et plus particulièrement à celles de la biologie. Dans l'acte naturel de l'engendrement, la part du sexuel est occulté, rejeté dans l'impossible, ou dans le fantasme, déplacé dans la métaphore et, de ce point de vue, comment ne pas établir de rapprochement entre la colombe qui engrosse la Vierge et toutes les métamorphoses de Zeus (pluie d'or, cygne, taureau...) qui, au même titre que la colombe, fonctionnent comme des mécanismes d'occultation de la réalité biologique au service d'un projet théologique. Au-delà des certitudes de la foi, le texte sémiotique marial ne peut être détaché de cet ensemble de l'imaginaire sur lequel il s'articule sur divers modes et par des cheminements divers.

Mais l'imaginaire collectif est difficilement séparable du psychisme individuel, étant donné le jeu complexe d'interrelations qui s'établit entre les deux niveaux. Envisagée de ce point de vue, la figure poétique de Marie doit être également située dans la problématique oedipienne et, en particulier, dans le contexte du tabou de l'inceste. Marie, mère de Jésus, est intériorisée comme le paradigme de la 'Bonne Mère'. Sur elle comme sur toutes les mères pèse un interdit : puisque je n'ai pas le droit de faire l'amour avec ma mère, je suis amené à nier sa vie sexuelle. Les diverses métaphores qui, dans la mythologie, et donc dans l'imaginaire collectif, s'interposent entre la réalité et l'engendrement, trouvent ainsi des échos ou des relais aux niveaux les plus profonds du sujet culturel. Replacées dans l'ensemble du réseau sémiotique au sein duquel et sur lequel ne cesse de travailler la figure poétique de Marie, comment fonctionnent par exemple les représentations ou les évocations qu'en donnent ces deux

films de Buñuel que sont *Viridiana* et *Los Olvidados* ?

Dans *Viridiana*, ces représentations passent d'abord par le filtre d'in texte culturel organisé autour du conte de « La belle au bois dormant ».

M. L. Tenèze a rapproché le conte de Perrault du *Pentamerone* de Basile et de deux œuvres anonymes du XIV^e siècle, l'histoire de Troylus et de la belle Zellandine du livre III de *Perceforest* et la nouvelle catalane de *Frère-de-Joie, Sœur de Plaisir*. Dans ces trois versions, un sommeil magique empêche la belle de se rendre compte qu'elle fait l'amour avec le Prince Charmant, et elle accouche en dormant. Marc Soriano (Soriano, 1968) rapproche ce thème de la situation de la sainte Vierge :

Cette fille endormie dans sa pureté et qui conçoit sans s'en rendre compte, c'est-à-dire sans plaisir et sans péché, elle se trouve en somme dans la situation de la Sainte Vierge qui est à la fois Vierge et Mère.

Le plan 50 du film de Buñuel donne de la belle au bois dormant une représentation plastique. Don Jaime et Ramona ont étendu Viridiana sur le lit. Don Jaime croise les mains de la jeune fille sur sa poitrine, joint ses pieds, arrange les plis de sa robe. Le texte du découpage de Buñuel précise que « Viridiana paraît une belle statue de gisant ». Au plan 52, « don Jaime regarde longuement le corps immobile de la nonne, caresse ses cheveux et son front puis joint ses lèvres aux siennes dans un baiser doux et prolongé ». Viridiana, on le sait, s'est endormie sous l'effet d'une potion magique (quelques pilules blanches dans une tasse de café) et, à son réveil, son oncle prétend l'avoir possédée pendant son sommeil (« J'ai dû forcer ta volonté, c'est seulement ainsi que j'ai pu te tenir entre mes bras »). (Buñuel, 1984)

Le texte culturel qui se donne à voir ici irradie à son tour, convoquant la figure de la Vierge Marie pour la représentation de laquelle le boiteux demande à Viridiana de poser et dont l'Angélus du plan 127 rappelle précisément qu'elle a conçu par l'opération du Saint Esprit, c'est-à-dire « sans plaisir et sans péché ». La figure de la belle au bois dormant relance la question que ne cesse de poser le texte filmique : nouvelle Vierge Marie ou nouvelle belle au bois dormant, Viridiana a-t-elle fait l'amour en dormant... ou en rêvant ? Rendue à la réalité, s'en trouve-t-elle métamorphosée ? (« Je sais que j'ai changé... Tu n'es plus la même... ») Comment peut-elle n'avoir rien fait de mal et se sentir cependant coupable de la mort

de son oncle ? Le conte accentue ainsi la focalisation qui met en évidence la problématique de la faute dans ses rapports avec le désir.

La série de textes culturels mis à jour dans le film – et qui nous renvoie, pour la plupart à un corpus de contes de fées *Le Petit chaperon rouge*, *La tentation de Jésus par Satan*, *Cendrillon*...) fait apparaître la surdétermination qui affecte ici, à la fois, la notion de faute et le sème de la métamorphose. Or, d'autres approches critiques permettent de considérer l'une et l'autre comme des éléments morphogénétiques essentiels du film. Prenons le cas de la faute : cette notion est surdéterminée dans la mesure où chacun des différents textes culturels la décline sous des formes multiples (la faute originelle d'Eve, la victoire du Christ sur la tentation, la transgression du petit chaperon rouge et son châtiment, le châtiment de la marâtre dans *Cendrillon*, l'innocence de la belle au bois dormant...). Or cette même notion se retrouve à tous les niveaux du texte filmique : Viridiana se dit coupable mais elle refuse de préciser les motifs de son sentiment de culpabilité. A-t-elle été victime du grand méchant loup ? A-t-elle succombé à son désir d'être dévorée par son oncle ? À ces questions, les textes culturels impliqués donnent tous une réponse identique. Ils suggèrent, de même, un lien de parenté plus fort que celui qui unirait une jeune femme à un oncle par alliance et c'est bien ce qui, sans doute, nous a conduit à parler d'inceste. Viridiana pourrait-elle être la fille de don Jaime ? (Voir sur ce point, Bussière-Perrin, 1995) Cette faute – éventuelle – de Viridiana doit-elle être attribuée d'autre part, à une métamorphose qu'elle aurait subie ? Viridiana a-t-elle changé ou portait-elle en elle le Mal ? Nous retombons par ce biais sur le péché originel et sur l'ambiguïté fondamentale du Bien et du Mal. Les énigmes respectives de ces différents contes, déchiffrées à ce niveau comme fantasmes du désir œdipien, servent l'interprétation qui consiste à suggérer que la protagoniste veut expier la faute inavouable de son désir incestueux. Mais cette interprétation ne se donne à voir que comme possible, un possible centré en conséquence sur l'énigme de la faute.

C'est dans un tel contexte que le texte filmique semble 'travailler' la figure de Marie en convoquant, autour des éléments qui en assurent la configuration spécifique intratextuelle, les notions de faute et d'expiation dont la convergence sémiotique pointe une zone d'ambiguïté où le Mal et le Bien coexistent. Dans la doctrine chrétienne, cette coexistence se pose en termes de rédemption par le Bien d'un Mal qui ainsi s'abolit avec et

dans le sacrifice du Christ mais chez Buñuel cette ambiguïté persiste et on peut aller jusqu'à dire que dans *Viridiana* c'est le mal qui émerge du bien et l'emporte en dernière instance, questionnant par là même la fonction de Marie dans l'économie du salut. C'est ainsi que travaille l'élément interdiscursif dans le processus de circulation des figures sémiotiques.

Ce qui m'intéresse ici c'est de souligner que, en redistribuant la sémantique mariale, le film fait apparaître et convoque au premier plan, un noeud sémiotique qui n'était pas apparu dans le balisage que je viens de faire des différentes strates de la configuration originelle. À partir de la structuration originelle qui articule le péché (le Mal) sur la rédemption (le Bien, qui est le seul à pouvoir rédimer le Mal), le texte filmique confond le Bien et le Mal illustrant ainsi la notion de travail discursif sous le contrôle de l'idéologique.

Voyons ce qu'il en est dans *Los Olvidados* où joue un autre texte culturel. Je partirai ici de la séquence du rêve/ cauchemar de Pedro, dans *Los Olvidados*, dont je détacherai le point qui va retenir notre attention, à savoir la façon dont est filmée l'apparition de la mère, c'est à dire sous la forme d'une madone qui descend lentement vers son fils tandis que, devant elle, une poule bat de l'aile au bout d'une corde. Sánchez Vidal a, le premier, rapproché ce plan du *Rétable de Brera* de Piero della Francesca, « donde se nos muestra una madonna con el niño bajo una venera de cuyo extremo cuelga un huevo en composición que llama la atención por lo insólito. » (Sánchez Vidal, 1984, p.134), en faisant observer que, en 1949, soit l'année même où Buñuel préparait *Los Olvidados*, Dali reprenait ce détail dans sa *Madonna de Port Lligat*. Les deux tableaux, estime Sánchez Vidal, « desarrollan un alto grado de potencial irracional en torno a la relación entre la madre y el huevo, reforzado por la composición circular y las bóvedas de ambos. »

On remarquera d'abord que, en substituant une poule à l'œuf, le texte filmique, dans son dialogue avec les deux tableaux, exerce une réduction sémiotique sur cet œuf qui, jusqu'ici, pouvait ouvrir sur des sens multiples. Ce faisant en effet, une telle déconstruction relie les deux textes et les deux signes (poule et œuf) re-écrivant de la sorte l'aporie bien connue sur l'origine de la vie. D'autre part, on se souviendra de ce que cette mère fantasmée qui descend lentement vers son fils comme une madone bienveillante se métamorphose bientôt en sorcière grimaçante ; elle brandit alors, symboliquement, un morceau sanguinolent de viande, s'auto-désignant ainsi comme cannibale. Il s'agit là d'un microphénomène

textuel dont on retrouve la signification en particulier dans la façon dont est filmée la brutale apparition de Jaibo au seuil de l'atelier de couellerie, lorsqu'il semble surgir des flammes de la forge tandis que se projette l'ombre d'une croix. J'ai déjà eu l'occasion de dire que ce dernier plan établissait une équivalence tout à fait remarquable entre Jésus et Satan, c'est-à-dire entre l'espace supposé du bien et l'espace supposé du mal. C'est manifestement à cette équivalence que nous renvoie également cette métamorphose de la mère bonne en mère mauvaise, dont la double nature affecte, par un effet de retour, la figure poétique de la Vierge-mère elle-même. Par des voies divergentes les effets produits par deux sémiotiques à première vue étrangères l'une à l'autre, convergent de telle sorte que, vues sous l'angle que je privilégie, *Viridiana* et la mère de Pedro se donnent à voir comme deux représentations d'une même figure qui émergent l'une et l'autre du travail qui s'exerce dans les deux textes choisis sur la configuration sémiotique originelle. Or, il est important de le souligner, il ne faudrait pas en conclure que les deux textes filmiques interprètent – bien ou mal – une figure symbolique, formulation qui serait, à mon avis, un facteur de confusion. Il s'agit plutôt, pour moi, de faire observer que le processus de production de sens qui est à l'œuvre dans ce corpus (étendu comme nous venons de le voir à l'ensemble de ses différentes strates transhistoriques), ne fait que développer des latences discursives inscrites dans ses structurations génétiques, lorsqu'on ramène ces dernières à ce qu'elle sont en dernière instance, à savoir des contradictions notionnelles. Je veux dire, par là, pour être plus clair, que l'impossibilité de concevoir une mère vierge, ou un homme-dieu, aboutit à effacer les limites qui séparent toute notion de son contraire. Pourquoi en serait-il différent en effet lorsqu'il s'agit de distinguer le Bien du Mal ? Sans doute, dans le cas de ces deux films de Buñuel, peut-on avancer d'autres explications. Je l'ai fait moi-même, dans une étude précédente (Cros, 1987), en rapportant les phénomènes discursifs que je viens d'examiner à l'impact du discours libertaire. Mais les deux propositions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, tout au contraire. L'impact probable du discours libertaire peut être considéré comme déclencheur de la lecture que fait le texte filmique des structures génétiques du corpus.

BIBLIOGRAPHIE

- BETTELHEIM, Bruno, 1976, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, coll. « Réponses »,
- BUÑUEL, L., 1984, *Viridiana, scénario et dialogues*. Scènes coupées. Dossier historique et critique, préface de Georges Sadoul, Paris, Pierre Lherminier, Filméditations
- BUSSIÈRE-PERRIN, A., 1995, « Les liens inavouables » in *Tigre*, n° 8, L'énigme, Grenoble, pp. 37-60.
- CROS, Edmond, 1987, « Formation discursive et déconstruction idéologique dans *Los olvidados* » in *Luis Buñuel, Los olvidados*, Montpellier, CERS, *Co-textes* n° 12, mai 1987, pp. 121-133.
- , 1990, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, CERS,
- , 2002, *El Sujeto cultural-sociocrítica y psicoanálisis*, Medellín (Colombia)
- LEFEVRE, R., 1984, *Luis Buñuel*, Paris, Edilig
- ROUX, Hebert, *Encyclopedia universalis*, (Item Marie)
- SANCHEZ VIDAL, A., 1984, *Luis Buñuel, Obra cinematográfica*, Madrid, Ediciones J.C.
- SORIANO, Marc, 1968, *Les contes de Perrault*, Paris, Gallimard, NRF.

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD DE LEÓN
GRUPO
10 DE SEPTIEMBRE

ET LE ROI DÉCOUVRIT LA VIERGE, LA RENCONTRE DE SANCHE IV AVEC MARIE

Pour Alice

Charles GARCIA
SEMH – SIREM. Université de Poitiers

À la poursuite d'une perdrix lors d'une partie de chasse, le roi de Castille Sanche IV découvrit une image de la Vierge enfouie dans les buissons. À l'endroit même de cette apparition miraculeuse et en son honneur il fonda aussitôt une église : celle de La Hiniesta. Est-il encore possible de douter de l'intervention divine dans cette trouvaille ? Il est vrai que l'historiographie sur le merveilleux médiéval n'a cessé d'évoluer avec le temps¹. Alors que les romantiques avaient tendance à regarder le Moyen Âge avec une certaine bienveillance, les positivistes taxèrent les légendes miraculeuses d'imposture, adoptant en cela une attitude très militante. Le Moyen Âge était, pour les premiers, une sorte de période heureuse pendant laquelle le surnaturel avait envahi le quotidien des hommes d'Occident. Ils pensaient que les prodiges étaient partie prenante des actes

¹ Pour une définition récente du merveilleux, mais aussi du merveilleux chrétien, cf. Claude LECOUTEUX, *Au-delà du merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*, Paris: Presses de la Sorbonne, 1995, p. 13-22, p. 14 : "Au Moyen Âge, tout ce qui remet en cause une certaine conception de la réalité, va à l'encontre des connaissances et de la raison, suspend le cours du quotidien, bref, offre un contrepoids à la routine et à la banalité, relève du merveilleux".

les plus ordinaires de la vie puisqu'ils survenaient aux moments les plus inattendus. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que les romantiques aient exalté l'homme médiéval, individu capable à leurs yeux de recevoir et de reproduire, avec le plus grand naturel, les légendes qui lui étaient rapportées. Il va sans dire que cette vision très indulgente fut violemment remise en cause par les historiens rationalistes. Aussi faut-il reconnaître que ces derniers, non contents de la vitupérer, écartèrent définitivement de leur atelier tout ce qui relevait du merveilleux, et c'est ainsi que ce thème disparut d'une matière qui se voulait, et se proclamait, scientifique.

Le traitement rationaliste de l'histoire prévalut pendant plusieurs décennies jusqu'à l'apparition de l'anthropologie historique qui en a renouvelé l'approche. Pour les tenants de cette discipline, peu importe que les miracles soient objectivement vrais ou non, l'essentiel est d'en saisir la portée et l'implication dans la société, voire le rôle comme arme entre les mains du pouvoir politique, à partir de la réelle croyance qu'ils suscitaient chez les hommes et les femmes du Moyen Âge². C'est grâce à ce nouveau regard que les thèmes du merveilleux et du fantastique ont été récupérés par les historiens qui les ont à nouveau considérés comme des sujets d'étude. Au Moyen Âge, le merveilleux n'était pas perçu comme une catégorie mentale à part mais comme une notion qui servait davantage à décrire qu'à expliquer³. Ainsi, la narration de l'origine de La Hiniesta, comme tant d'autres de la même période, associe des indices de la réalité matérielle ou sociale avec des éléments qui relèvent habituellement du conte et que l'on a l'habitude de qualifier de "merveilleux". C'est cette séparation tranchée qui amena pendant si longtemps les auteurs de l'école rationaliste à évacuer le surnaturel, en tant que donnée accessoire, pour ne retenir dans ces narrations que les données "réelles"⁴. Pourtant, lorsque l'on regarde de plus près, on se rend compte que ces histoires sont des

² Jacques LE GOFF, "Le merveilleux dans l'Occident médiéval", *L'imaginaire médiéval*, in: *Un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 1999, rééd., [1985], p. 455-491.

³ *Id.*, p. 456.

⁴ Manuel BOIZAS LÓPEZ, *La Virgen de la Concha y su Cofradía. Apuntes...*, Zamora: Diputación provincial, 1991, Florián Ferrero Ferrero, rééd., [1943]; à propos de la Vierge de la Concha, que l'on ne saurait dissocier de celle de La Hiniesta, p. 12: "Dejemos en el misterio el hallazgo de la imagen de la Virgen de S. Antolín, ya que parece escapar a la investigación..."

constructions faites d'un seul tenant qui ne sauraient être comprises, et *a fortiori*, interprétées si l'on retranche l'une des composantes. Ces discours narratifs, qui sont parfaitement cohérents dans leur globalité symbolique, perdent de leur substance dès qu'on isole un des éléments par rapport à son contexte. Partant du principe que pour l'homme de cette époque rien n'était impossible à Dieu, nul n'avait aucune raison de douter des prodiges divins, tant il était imprégné par l'idéologie chrétienne⁵.

Pourquoi ce *miraculum* se produisit-il à cet endroit et à ce moment particulier ? Quelle fonction est-il censé remplir ? Telles sont les interrogations que nous nous proposons d'aborder à travers cette communication. Signalons d'emblée, afin de mieux saisir le sens de notre démarche, que le miracle de l'apparition de la Vierge de la Hiniesta remplit une fonction de légitimation de la personne de Sanche IV, roi "maudit"⁶ qui s'en trouve ainsi accrédité. Il s'agit, on l'aura compris, de l'usage du merveilleux à des fins politiques. Les *mirabilia* étaient en effet une source de pouvoir que les autorités cherchèrent à encadrer et à récupérer à leur profit. Après qu'il eut découvert l'icône de la Vierge, le roi *Brave* s'empressa de la confier à l'un des ecclésiastiques qui l'accompagnaient. Ayant été dûment identifié comme auteur de la découverte, le monarque pouvait transmettre le précieux objet au représentant officiel de l'Église sans risquer de voir son prestige amoindri, à charge pour le dignitaire religieux de placer l'image dans un lieu sacré. Quant au fait que la statue ait été une représentation de la Vierge, il s'inscrit tout naturellement dans le processus évangélique du XIII^e siècle lié à la promotion de la dévotion mariale⁷.

⁵ C. LECOUTEUX, *Au-delà...*, *op. cit.*, p. 17 : "La merveille, le miracle, relèvent ici de l'acte de foi : on ne cherche pas à les expliquer, on les reçoit comme un message, on y voit la trace de la toute puissance divine, on y trouve la marque des interventions de Dieu dans notre monde".

⁶ Georges MARTIN, "Alphonse X maudit son fils", *Atalaya*, 5, 1994, p. 153-178. Antonio BALLESTEROS-BERETTA, *Alfonso X el Sabio*, Barcelone: CSIC, 1963, p. 997: "Por cuyos errores delitos e otros muchos, que cometio irreverentemente contra nos, et serian largos de referir o assentar por escrito, le maldecimos, como a merecedor de la maldicion paterna, reprovado de Dios, e digno de ser aborrecido, con justa razon, de los hombres. E le sujetamos en adelante a la maldicion divina e humana".

⁷ Guy PHILIPPART, "Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval", in :

Quels sont les détails de la narration légendaire qui nous sont parvenus sur la découverte de la Vierge de la Hiniesta ? La bourgade de La Hiniesta se trouve à moins d'une lieue au nord-ouest de la ville de Zamora. C'est dans l'église paroissiale de ce village, Santa María la Real, que l'on vénère, encore aujourd'hui, l'image en bois d'une Vierge romane en position assise -l'actuelle patronne de la *comarca* de la Tierra del Pan- portant le divin enfant sur ses genoux⁸.

LA CHASSE ROYALE ET SON RITUEL SYMBOLIQUE

À la fin du printemps 1290, et alors que Sanche IV convalescent se trouvait à Zamora, ville où il avait été élevé par Fernán Pérez Ponce et où il avait souvent séjourné pendant sa jeunesse, le roi de Castille voulut organiser une partie de chasse⁹. Accompagné d'une importante suite, composée des principaux nobles de la cour et des prélats de l'église cathédrale, le monarque entreprit de remonter le ruisseau de Valderrey à partir du bois de Valorio. Arrivé sur la butte dite de Raposero, les chiens de la meute levèrent un perdreau, volatile qui fut aussitôt suivi par le monarque à cheval, en même temps qu'il lâchait son faucon à la poursuite de la proie. L'oiseau fugitif trouva un providentiel havre au creux d'un épais taillis de genêts. Cependant, et sans raison apparente, les chiens et le faucon s'arrêtèrent à courte distance du buisson et se mirent en position d'arrêt. Le chasseur, intrigué par une attitude qu'il ne parvenait pas à bien comprendre, descendit de cheval et se dirigea vers l'arbuste. Quelle ne fut pas sa surprise en découvrant que l'arbrisseau cachait, au milieu d'un intense halo de lumière, une statuette de la Vierge, image auprès de laquelle le gibier avait trouvé refuge. Le roi, empli d'un fort sentiment

Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale, Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo et Daniel Russo (dir.), Paris: Beauchesne, 1996, p. 563-590.

⁸ Guadalupe RAMOS DE CASTRO, *El arte románico en la provincia de Zamora*, Zamora: Fundación Ramos de Castro, 1977, p. 386-388, planche n° 279.

⁹ Nous suivons pour cette légende, maintes fois rapportée, les descriptions qu'en font Cesáreo FERNÁNDEZ DURO, *Memorias históricas de la provincia de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid, 1882, 4 t., t. 1, p. 479-481 ; et Florián FERRERO FERRERO et Concha VENTURA CRESPO, *Leyendas zamoranas*, Zamora: Semuret, 1997, p. 103-112.

religieux, se prosterna devant l'image sainte tandis qu'arrivaient ses compagnons de battue. Il fit appeler auprès de lui le doyen de la cathédrale et lui confia le soin de la précieuse statuette¹⁰. Le chanoine fit exposer la sainte image dans l'église de San Antolín de Zamora, en attendant de lui construire un temple majestueux, à l'endroit même de l'apparition miraculeuse.

Les travaux furent exécutés avec une telle rapidité qu'ils furent achevés avant le lundi de Pentecôte de 1291. Ce jour là, Sanche de Castille présida la translation et l'intronisation de l'icône dans sa nouvelle demeure. À cette occasion, une immense foule accompagna la famille royale et les membres de la cour qui s'étaient placés en procession derrière l'image de la Vierge de la Hiniesta. Pendant que les nobles pèlerins marchaient en direction de la nouvelle construction, la statue de la Vierge de San Antolín, qui avait hébergé en son temple pendant presque une année la Vierge nouvellement découverte, effectua le trajet depuis Zamora jusqu'à la Hiniesta, et retour, déplacement qui est à l'origine du pèlerinage qui dès lors s'est perpétué jusqu'à nos jours¹¹.

En dehors de la légende, dont les sources transmises par la tradition n'ont toujours pas été percées, les documents qui nous sont parvenus rapportent l'action pieuse de Sanche IV en faveur de Notre Dame de la Hiniesta. Le 1^{er} août 1290, le monarque délivra un privilège à la nouvelle fondation, charte dans laquelle il faisait référence aux miracles accomplis par la divinité en ces lieux : "*por grant voluntad que auemos de fazer bien e ayuda a la iglesia de Santa María de la Yniesta por muchos miraglos que el Nuestro Señor Ihesu Christo en aquel santo lugar faze*"¹². À cette occasion, il accorda également à douze *pobladores* le droit d'exploiter les

¹⁰ Le prélat intervint ici en qualité de représentant de l'Église, unique institution dépositaire du sacré au Moyen Âge. Tout roi qu'il était, Sanche IV ne pouvait toucher une aussi précieuse statuette, signe visible du divin.

¹¹ Florián FERRERO FERRERO, *Nuevos apuntes sobre la Virgen de la Concha y su cofradía*, Zamora: Diputación provincial, 1991; et du même auteur *VII siglos de romería a La Hiniesta. Documentos*, Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1992, doc. n° 10 (1495), p. 24: "*el día que traxeron a Nuestra Señora de Santo Antolín de la Yniesta en procesión*".

¹² *Id.*, doc. n° 5, p. 16.

propriétés foncières de la fondation, afin d'assurer la subsistance de la nouvelle chapelle, colons qui seraient au demeurant exemptés du paiement de :

*"pecho e de todo pedido e de fonsado e de fonsadera e de toda fazendera, de hueste, de martiniega, de los seruiços, de yantar, de azémilas, de enpréstidos, de moneda forera, de todos los otros pechos en qualquier manera que nonbre ayan de pecho"*¹³.

Cette décision n'est pas sans rappeler la politique menée peu de temps auparavant, et dans un territoire tout proche, par don Suero, l'ancien évêque de Zamora, homme particulièrement acharné à mettre en valeur les terres faiblement peuplées de son diocèse¹⁴. L'exonération des impôts royaux accordée par Sanche aux colons était, nous l'avons noté, destinée à assurer l'entretien de l'église de La Hiniesta et de ses *capellanes*, mais aussi la célébration d'une messe quotidienne pour lui-même, pour son épouse : *la Reyna doña María* et pour ses enfants, ainsi que pour la commémoration d'un anniversaire pour sa lignée : ascendants et descendants. Quant au soin de l'âme des colons, il fut confié à Juan Bartolomé, *clérigo* de son état. Le retard pris par le chantier du sanctuaire et l'impossibilité, plus que tout autre obstacle, de pourvoir à l'entretien du temple avec un nombre aussi réduit de laboureurs fut le motif qui poussa Ferdinand IV à augmenter le nombre de colons jusqu'à un effectif de vingt hommes, nouveaux paysans auxquels il adjoignit les services d'un certain : *"Pero Vásquez maestro de la obra"*¹⁵.

Alors qu'on a privilégié jusqu'à une date récente le traitement des documents des archives et autres cartulaires au détriment des récits légendaires, force est de constater que ces derniers offrent à l'historien, dans leur textualité même, c'est-à-dire après la réécriture des contes oraux, un objet d'expérimentation original. En effet, par l'analyse des élé-

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Charles GARCIA, "Les entreprises de l'évêque de Zamora don Suero Pérez (1255-1286) d'après son testament", *Atalaya*, 9, 1999, p. 45-63.

¹⁵ F. FERRERO, *VII siglos...*, op. cit., doc. n° 7, p. 21 : "E agora dixieronme que los capellanes desta iglesia e la obra que se non podía mantener nin hazer nin conplir esto que dicho es".

ments internes qu'ils renferment, il est possible de saisir le jeu du contexte et du texte, autrement dit à la fois la réalité sociale et le discours de représentation. Au premier regard, ces légendes offrent parfois l'aspect de récits inextricables. Elles mêlent, à travers un ensemble plus ou moins cohérent, des événements qui ne semblent entretenir aucun lien logique entre eux. En fait, il est nécessaire de recomposer la logique imaginaire de ces associations en se plaçant sur un plan différent ; c'est alors que les motifs isolés et éparpillés retrouvent une cohérence profonde. Bien que l'étude du lien direct n'ait jamais été proposée, tous les auteurs qui ont écrit sur le sujet connaissent la relation entre la Vierge de San Antolín, devenue par la suite de la Concha, avec celle de La Hiniesta, ne serait-ce qu'à travers la visite processionnelle annuelle que l'une rend à l'autre. Or, au cas précis, c'est prendre la cause pour la conséquence, tant il est difficile d'interpréter la légende de l'invention de la deuxième, sans connaître celle de la découverte de la première et dont elle s'inspire.

En 1032, alors que Sanche III le Grand de Navarre chassait non loin de la si souvent convoitée Tierra de Campos, il aperçut un beau sanglier qu'il entreprit de pourchasser à cheval. Malgré tous les efforts déployés par le monarque, la bête parvint à lui échapper et se réfugia au milieu des ruines d'une ville en état d'abandon, la Palencia des Romains, et plus précisément au creux d'une grotte, où le souverain ne tarda pas à la débusquer. Quelle ne fut pas sa surprise lorsqu'il découvrit une chapelle dans l'obscurité de la cavité, ainsi qu'un autel consacré à San Antolín. Mais alors qu'armé d'un épieu il s'apprêtait à transpercer l'animal en ce lieu sacré, le Seigneur lui paralysa le bras droit et empêcha Sanche d'achever le sanglier fuyard. Prenant conscience de l'intervention divine, le roi tomba à genoux sur le champ et se mit à prier. Il implora l'intercession de San Antolín avec une telle sincérité, que la douleur abandonnant son membre droit le laissa libre de tout mouvement. Aussitôt après, en signe de reconnaissance, le monarque Navarrais décida de repeupler la ville déserte, de construire une magnifique église au-dessus de la grotte et de confier la juridiction de la cité, et des territoires environnants, à l'évêque titulaire de la nouvelle cathédrale¹⁶. La tradition zamorane a complété ce

¹⁶ Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de rebus Hispanie*, Juan Fernández Valverde (éd.), Turnhout : Brepols, 1987, p. 184; Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Primera crónica general de España*, Madrid : Gredos, 1977, t. 2, p. 480-481.

récit en incorporant à l'épisode du sanglier poursuivi par Sanche le Grand, l'invention de l'image de la Vierge de San Antolín découverte sous l'autel de la grotte¹⁷. Quelques décennies après cette bienheureuse trouvaille, un groupe d'habitants de Palencia décida de s'installer à Zamora¹⁸. Et c'est à travers ce déplacement que les *vecinos* des bords du Carrión apportèrent avec eux, jusqu'aux rives du Duero, leur traditionnelle dévotion mariale, en même temps que l'image de leur sainte patronne qu'ils placèrent, quelques années plus tard, dans l'église qu'ils bâtirent en l'honneur et sous l'invocation de San Antolín, temple qui depuis lors préside le populaire *barrio de la Lana* et autour duquel celui-ci s'organise. Avec le temps, cette Vierge, appelée aussi de la Concha, devint à son tour, vers 1100, la protectrice de Zamora.

Les deux apparitions de la Vierge ci-dessus décrites¹⁹ semblent en tous points correspondre au rituel, hautement symbolique, de la chasse médiévale telle qu'elle a été récemment définie²⁰. Cette pratique est parfaitement visible à La Hiniesta comme à Palencia à travers l'articulation de ses deux variantes traditionnelles : la chasse au chien et la chasse à l'oiseau, mais aussi en tant que rite de marquage spirituel de l'espace²¹.

¹⁷ C. VENTURA et F. FERRERO, *Leyendas zamoranas...*, op. cit., p. 13-16.

¹⁸ F. FERRERO, *Nuevos apuntes...*, op. cit., p. 18.

¹⁹ Il est vrai indirectes puisque effectuées, comme bien souvent en Espagne, à travers deux représentations figurées : un planche peinte et une statuette.

²⁰ Nous suivons ici le schéma très évocateur présenté par Alain GUERREAU, "Les structures de base de la chasse médiévale", in: *La Chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Baudoin VAN DEN ABEELE (éd.), Todi: Galluzzo, 2000, p. 25-32.

²¹ L'épisode de La Hiniesta est un rappel du topos médiéval des découvertes mariales pendant une partie de chasse. Ce même thème, en réalité celui de l'investissement religieux et monumental d'un lieu précis, est déjà présent à Nájera, lieu où le roi de Navarre, García Sánchez III, découvrit une statuette de la Vierge et où il fonda, à partir de 1035, le monastère de Santa María la Real, la perdrix de La Hiniesta étant ici remplacée par une colombe également poursuivie par un faucon. Il faut relever, toujours dans la même veine, mais avec l'apparition cette fois d'un saint, l'épisode que rapporte le *Poema de Fernán González*, Juan Victorio (éd.), Madrid: Cátedra, 1984, strophes 226-250. En effet, alors que Fernán González chassait un sanglier, le héros castillan se perdit dans la forêt. La bête que le comte poursuivait alla trouver refuge sous l'autel de l'église d'un monastère qui s'avéra être celui de San Pedro de Arlanza.

Alain Guerreau a démontré, par l'étude de la signification des éléments symboliques, que la chasse médiévale n'était pas une activité nourricière, et pas davantage une occupation "sportive", substitut de l'activité guerrière, mais bien une inversion construite ayant trait aux schémas d'organisation de la parenté, biologique ou spirituelle. C'est ce qui explique que la structure narrative mette en scène des marqueurs articulés sur l'opposition répétée de certains couples. En ce qui concerne l'espace, il est facile d'observer le contraste qui existe entre le dehors (extérieur) et le dedans (intérieur). De la même façon, cette opposition se fait jour à propos des animaux qui participent à la chasse et de leur environnement selon un schéma qui paraît immuable et construit comme suit :

- forêt ou zones non habitées / secteurs cultivés et villes ;
- chasse terrestre / chasse aérienne au bord de l'eau (ruisseau de Valderrey) ;
- poursuites initialement non prévues / attente statique en un endroit défini (Zamora) ;
- animaux domestiques (chevaux, chiens) / animaux sauvages (sanglier, perdreau) ;
- animal à symbolique féminine (chien) / animal à symbolique masculine (oiseau).

Au Moyen Âge, l'extérieur était d'un point de vue symbolique le monde du hasard, du lointain, de l'espace sauvage non maîtrisé et rempli de périls. Mais ce dehors était tout autant le domaine du charnel, des forces terrestres négatives, de la féminité et de la sexualité. L'animal chassé par le héros est le plus souvent un animal sauvage à valence masculine,

Bien accueilli par trois moines, après la profanation involontaire du lieu sacré, Fernán González décida d'y passer la nuit, veille d'une importante bataille contre les Maures. C'est à cet endroit, pendant son sommeil, que Saint Pélagie lui apparut en songe pour lui annoncer la victoire du lendemain sur les troupes d'al-Mansour, et cela malgré une armée fort réduite en nombre, mais avec l'aide de Dieu il va de soi. Georges Martin a repris cette aventure du comte, avec le monastère de San Pedro comme marqueur spatial, pour la mettre en relation avec l'invention du territoire castillan par l'historiographie du XIII^e siècle, Georges MARTIN, "Rodrigue de Tolède et l'invention d'un territoire castillan dans l'historiographie royale espagnole", *Casa de Velázquez*, 2001 (à paraître).

alors que l'animal chasseur est forcément domestique, symbole du féminin, comme le chien. En ce qui concerne le monde de l'intérieur, ou pôle positif, il est formé des éléments air et eau qui sont observés à partir d'un point fixe qui se trouve dans une zone humanisée puisque habitée. Selon les principes de ce schéma théorique, il est possible d'affirmer que l'animal chasseur, le faucon, est un symbole masculin proche du sauvage puisqu'il est difficile à domestiquer. En revanche, le statut de l'animal chassé, la perdrix à Zamora, est toujours plus ambigu. Revenons encore à l'espace. Le monde de l'extérieur évoque une relation à double connotation ; sexuelle et hiérarchique à travers le lien entre animal chasseur / animal chassé, alors que le champ de l'intérieur est tout autre puisqu'ici la relation relève du domaine du spirituel et de la fraternité. En résumé, qu'il s'agisse de la perception de l'espace selon un axe dehors / dedans, ou bien des relations hommes / femmes à travers les rites de domination inversés, la chasse serait l'illustration du système médiéval des représentations. C'est cette analyse qui explique que l'Église, qui avait été pendant si longtemps hostile à la chasse, opéra un tournant idéologique vers le XII^e siècle afin de récupérer et de transformer ce rituel à son profit. L'amointrissement de l'hostilité de l'Église à l'égard de la chasse se fit en parallèle avec l'assouplissement de la position canonique de l'Église en matière de parenté dans le cadre des règles du mariage²². Ce détour par l'explication anthropologique de la chasse trouve sa justification lorsque l'on connaît non seulement l'énergie dépensée par Sanche IV, puis par son épouse María de Molina, pour faire régulariser leur propre union que le Saint Siège tenait pour illégitime, considérée comme *inceptuosas nupcias* et *contubernio* selon les termes du pape Martin IV, et qui, partant, avait été invalidée, mais aussi la profonde contrariété que la sentence provoqua

²² Anita GUERREAU-JALABERT, "El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio", *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Reyna Pastor (éd.), Madrid : CSIC, 1990, p. 85-105 ; et du même auteur, "Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord", *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Pierre Bonte (dir.), Paris : EHESS, 1994, p. 293-321, p. 315 : "[l']interdit du mariage entre parrains et filleuls, mais aussi entre parents et parrains puis (dans le droit canon tout au moins) entre filleuls et enfants des parrains".

chez le couple royal²³. Quant au contrôle du *saltus*, et plus particulièrement de la forêt, monde initialement ouvert à tous, le tournant négocié par la hiérarchie ecclésiastique en Occident semble correspondre à celui de l'exclusion des non-privilegiés de cet espace²⁴ et à l'aggravation des atteintes qui furent menées par le haut clergé et par la noblesse contre les terrains communaux qui se trouvaient là et dont ils souhaitaient réduire l'importance au plus vite²⁵.

L'élévation du sanctuaire de La Hiniesta participe, en tant que marqueur religieux solennel, de la délimitation de cette frontière entre l'intérieur et l'extérieur de l'espace. Il nous renseigne, par la même occasion, sur la perception de l'environnement qui était celle des hommes du Moyen Âge. Dans cette histoire, la chapelle consacrée à la Vierge vient remplir une fonction de médiation entre l'*ager* et le *saltus*, c'est-à-dire entre l'espace considéré comme sauvage et l'espace humanisé²⁶. Mais plutôt que de parler de prise de possession par le sacré, il serait plus pertinent de signaler une récupération de lieux déjà "marqués" puisque nous savons qu'à la Hiniesta, comme à Palencia, ces territoires étaient déjà quadrillés²⁷ et ce

²³ Alejandro MARCOS POUS, "Los dos matrimonios de Sancho IV de Castilla", *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, VIII, 1956, p. 1-108, p. 91-92. N'oublions pas que le roi avait envoyé trois mandataires à Rome, don Arias et les franciscains frère Gonzalo et frère Nicolás, pour solliciter la levée des interdits qui rendaient illégitime son mariage avec María de Molina, disperse que le pape Nicolas IV refusa dans la bulle datée du 4 novembre 1289.

²⁴ Don JUAN MANUEL, *Libro de la caza*, in: *Obras de don Juan Manuel*, José María Blecha (éd.), Madrid : Gredos, 1982, 2 t.

²⁵ Reyna PASTOR, *Resistencia y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, p. 188-196.

²⁶ Le rôle de Marie comme médiatrice peut, bien entendu, s'étendre à d'autres domaines, ne serait-ce qu'à celui de figure de remplacement des anciennes déesses de la fertilité, et cela dans un monde fortement marqué par une empreinte rurale. Alphonse X se fait lui-même l'écho de cette pratique si répandue dans la loi 43 du *Setenario* : "De cómo los que adoraban la tierra, a Santa María querían adorar si bien lo entendiesen", la Vierge étant ici l'équivalent de la terre - grotte, souterrain...- qui produit un fruit nommé Jésus, cf. William A. CHRISTIAN, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid: Nerea, 1990, p. 35.

²⁷ F. FERRERO, *VII siglos de romería a La Hiniesta. Documentos, op. cit.*, doc. n° 2,

bien avant les manifestations mariologiques, celles-ci étant conçues par les élites comme le moyen d'accréditer une domination politique et sociale, véritable message qu'il importait de transmettre à la population. Et de la même façon que Sanche le Grand s'était appuyé sur l'heureuse découverte de la grotte de San Antolín pour légitimer sa présence en Castille, et plus précisément autour de la disputée Tierra de Campos toute proche²⁸ -ainsi que pour introduire le rite liturgique romain en même temps que les moines clunisiens en Espagne²⁹-, Sanche le Brave sut se servir de la mariophanie de la Hiniesta, intimement liée, nous l'avons vu, à celle de San Antolín, pour inscrire la légitimité de sa fonction royale à travers son prénom³⁰ dans une généalogie dynastique qui venait de loin et

(1208), p. 12 : "e per Uilaraluo el Mayor et per Cubiellos et per Sancta María de la Cuesta Iniesta..."; doc. n° 3, (1240), p. 12 : "Item prestimonium Sancte Marie de la Iniesta...". Il est curieux d'observer dans le *fuero* de 1208 que l'énumération des lieux-dits correspond avec les limites juridictionnelles de Zamora, le "dedans" et le "dehors" en quelque sorte, cf. Jesús MAJADA NEILA (éd.), *Fuero de Zamora*, Salamanca: Cervantes, 1983, p. 25.

²⁸ José María LACARRA, *Historia del reino de Navarra*, Pamplona, 1972, t. 1, p. 211-218. Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, "Los condados de Carrión y Monzón y sus fronteras", in : *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, t. 2, *Fuentes documentales y Edad Media*, Palencia, 1987, p. 245-274. C'est bien le sanglier qui sert d'intermédiaire entre l'au-delà mystérieux -ne s'agit-il pas d'une grotte sombre?- et le territoire, que ce soit à Palencia avec le roi navarrais, ou bien lors de la fondation du monastère de San Pedro de Arlanza par le comte de Castille Fernán González. Sur ces légendes voir aussi Alan D. DEYERMOND, *Epic poetry and the clergy: studies on the Mucedades de Rodrigo*, Londres: Tamesis, 1968, p. 83-92 et 211-213 ; B. WEST, *Epic folk and christian traditions in the Poema de Fernán González*, Madrid: Porrúa Turanzas, 1983, p. 50-56.

²⁹ Charles J. BISHKO, "Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of León", *Studia Monastica*, n° 3, 1961, p. 53-76 ; et du même auteur, "Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny", *CHE*, n° 47-48, 1968, p. 31-135. Iluminado SANZ SANCHE, "La política de Fernando I respecto a Roma y Cluny", *Codex Aquilarensis*, 13, 1998, p. 101-119. Peter SEGL, "Die Cluniacenser in Spanien. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Aktivitäten im Bistum León von der Mitte des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts", in : *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Giles CONSTABLE, G. MELVILLE et J. OBERTSE (éds.), *Vita Regularis*, n° 7, 1998, p. 537-558.

³⁰ N'est-ce pas Juan Gil de ZAMORA, l'ancien précepteur de Sanche IV, qui expliqua l'origine d'un si précieux patronyme dont il fit l'éloge ? : "puesto que Sancius suena

qui dépassait, pour mieux l'effacer, la malédiction paternelle. De Sanche de Navarre à Sanche IV, en passant par un autre lieu tout aussi marqué historiquement comme celui de la tragique mort de Sanche II, la croix dite de "don Sanche", à mi-chemin entre Zamora et La Hiniesta, tous les éléments semblent avoir été fondus dans la narration pour donner un sens à l'apparition mariale qui pouvait facilement prendre place dans l'imaginaire spatial et temporel des habitants du royaume³¹. Le roi Brave est légitime en cela que sa présence existe dans un au-delà qui fait sens. Les ancêtres dont il se réclame l'inscrivent dans un temps -lignée- qui n'est plus, mais qui subsiste à travers lui et qui se perpétuera après sa mort³². L'essentiel de cette élaboration demeure cependant le prestige d'une rencontre marquée par l'intervention du surnaturel marial ; là est le signe incontestable d'une élection par la divinité.

casi como sanctus, lleno, saciado de gracia y verdad, de lo que se desprende que debéis practicar la templanza, virtud que cohibe los movimientos ilícitos del ánimo que pretenden moveros bajo el impulso de la prosperidad", in : *De preconii Hispaniae o educación del príncipe*, José Luis MARTÍN et Jenaro COSTAS (éd. et trad.), Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1996, p. 197.

³¹ F. FERRERO, *VII siglos de romería a La Hiniesta...*, op. cit., p. 17 : "e que fagan cada año vn aniuersario por los Reyes onde nos venimos".

³² Dans un registre similaire, précisons que Sanche IV avait déjà émis, en 1285, le souhait d'être inhumé dans la cathédrale de Tolède, non loin du corps d'Alphonse VII⁸⁹ : "Emperador de Castilla de cuyo linage nos venimos e de los otros Reyes que y son enterrados", cité par José María ESDUDERO de la PEÑA, "Privilegio rodado e historiado del rey Don Sancho IV", *Museo Español de Antigüedades*, t. 1, Madrid, 1872, p. 91-100, p. 98, n. 1. La boucle dynastique des Sanche, rois de Castille, étant enfin bouclée par l'enterrement côte à côte, puisque dans le même mausolée, de Sanche III, le Désiré, et de Sanche IV, le Brave, selon les volontés exprimées par ce dernier : "Preffatus quoque rex Sancius antequam hoc fierent, videlicet era millesima CCCa XXVIIa, transtulit corpora illustrissimi imperatoris domini Alfonsi et illustris regis Castelle dompni Sancii filii imperatoris eiusdem ac dompni Sancii Portugalis regis, qui primo jacebant in capella Sancti Spiritus in ecclesia toletana, et ea posuerunt decenti honorificencia infrascripti episcopi et prelati post altare sancti Salvatoris, quod es maius altare ecclesie supradicte...", dans Jofré de LOAYSA, *Crónica de los Reyes de Castilla*.

D'apparence anodine, la légende de l'invention de l'image de la Vierge de la Hiniesta recouvre un fort symbolisme végétal³³ et animal qui lui donne, nous l'avons relevé, une profonde cohérence dès lors que les différents éléments ont été emboîtés les uns dans les autres. Observé de plus près, ce récit se découvre comme le lieu où se mêlent savoir naturaliste et discours religieux, c'est-à-dire comme le creuset où les traditions païennes issues de la "pensée sauvage" se transforment en merveilleux chrétien. La statuette fut découverte enfouie dans un buisson de genêts, d'où le phytotoponyme. Cet arbuste ne possède pas de signification particulièrement marquée, puisqu'il est l'une des plantes les plus communes à l'état naturel dans la steppe de la Tierra del Pan³⁴, et c'est justement son aspect banal qui lui donne sa véritable grandeur. Il renvoie incontestablement au buisson ardent de la Bible³⁵, donc à la manifestation divine et à la résurrection³⁶, le feu de Moïse étant ici remplacé par la couleur jaune de ses feuilles et par le halo de lumière chargé de protéger et de mettre l'image en évidence³⁷. Cette *silva*, aussitôt considérée comme sacrée par

³³ Mais alors que nous avons mis l'accent sur le sanctuaire de La Hiniesta comme marqueur spatial, il ne faudrait pas oublier pour autant le symbolisme temporel qui enveloppe cette découverte: le printemps et le mois de mai, celui de Marie. Dans ce contexte, Sanche IV avec son faucon renvoie indéniablement à la figure allégorique du "roi du printemps" qui est présent dans l'iconographie locale, et plus précisément dans l'église romane de San Claudio de Olivares, cf. Manuel Antonio CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, *El Calendario medieval hispano. Textos e imágenes*, Salamanca : Junta de Castilla y León, 1996, p. 136-137.

³⁴ Pedro PLANS, *La Tierra de Campos*, Madrid: CSIC, 1970, p. 241.

³⁵ Ex, 3, 2.

³⁶ Cet épisode n'est pas sans rappeler la descente d'Enée aux enfers racontée par Virgile dans l'*Énéide* où le héros, guidé par deux colombes, cueille, après une longue quête, le précieux gui au milieu d'une yeuse - chêne vert- touffue. VIRGILE, *Énéide*, chant VI. Le genêt, comme l'épine aux nombreuses déclinaisons mariales - Notre Dame de l'Épine-, prouve, par son humilité, que la grandeur peut naître des choses les plus ordinaires. Selon cet ordre d'idées, la Vierge représenterait la fleur du genêt - épine- assimilée par Hugues de Saint Victor à la race juive, cf. William A. CHRISTIAN, Jr., *Apariciones...*, op. cit., p. 49.

³⁷ L'arbre illuminé est un thème constant de la littérature médiévale. Il confirme l'existence d'un mythe bien plus ancien organisé autour des arbres épineux - *espinos blancos* ou *majuelos*- qui ont laissé des traces dans la toponymie et dans les légendes pieuses autour de Zamora: Cristo de Morales.

le monarque, puisqu'il la fit délimiter, est une allégorie du *locus amoenus*, c'est-à-dire de la forêt comme lieu propice à la quête mystique. Toujours selon une interprétation anthropologique, ce n'est pas un hasard si l'effigie de la Vierge découverte par Sanche IV était en bois, une matière noble parce que vivante, et donc opposée à la pierre qui était perçue comme symboliquement régressive - en quelque sorte primaire- aux yeux des hommes du Moyen Âge³⁸. Pour la sensibilité de cette époque, le travail du bois était invariablement associé au métier de charpentier autrement dit à Joseph, l'époux de Marie, artisan jugé honnête puisque travaillant sur un matériau noble, selon les évangiles apocryphes. Le bois, élément végétal, était estimé comme particulièrement pur, raison pour laquelle il s'opposait au monde animal qui était interprété à divers degrés comme impur. C'est cette perception singulière qui a fait du bois la *materia prima* par excellence, d'où *madera*, alors que "lignum" a donné *leña*, indice qui aide à comprendre l'acharnement avec lequel les communautés paysannes tentaient de protéger les zones boisées et de pâture contre les groupes privilégiés qui cherchaient à s'en emparer, attitude que nous avons observée à travers la figure de l'évêque don Suero. En fin de compte, il n'est pas étonnant que le bois ait été si précieux autour de Zamora, comme dans toute l'aire méditerranéenne, puisqu'il s'agissait d'une denrée rare.

Chasser le sanglier, bête particulièrement sauvage, et par conséquent adversaire noble³⁹, fut l'un des *topoi* les plus répandus au haut Moyen Âge⁴⁰. Par la suite, cette activité se dévalorisa fortement, surtout à partir du XIV^e siècle, mais bien moins en Espagne que partout ailleurs. Au départ, persécuter le sanglier était une activité royale. Il fallait effectivement affronter la bête dans un combat au corps à corps, et cet acte guerrier conférait un immense prestige au héros qui en sortait vainqueur. En ce sens, la description de la lutte de Sanche III de Navarre avec le porc

³⁸ Michel PASTOUREAU, "Introduction à la symbolique médiévale du bois", in : *L'arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Paris : Le Léopard d'or, 1993, p. 25-40.

³⁹ J. P. KELLER, "The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*", *Hispanic Review*, 23, 1955, p. 251-258.

⁴⁰ Michel PASTOUREAU, "La chasse au sanglier: histoire d'une dévalorisation (IV^e - XIV^e siècle)", *La Chasse...*, op. cit., p. 7-23.

sauvage correspond bien aux schémas des récits épiques, mais entre aussi en relation avec les références bibliques. Son bras ne fut-il pas paralysé par la volonté divine, tel Abraham au moment de sacrifier Isaac ?⁴¹ Aux yeux de l'Église, le sanglier fut toujours négativement marqué. Pour Isidore, le sanglier, *aper*, tirait son nom de sa férocité⁴². Ce qualificatif, positif à l'origine, signifiant le courage, devint négatif à partir du IX^e siècle, moment où l'animal s'inscrit de plus en plus dans une symbolique diabolique : celle de la violence aveugle. C'est ce qui explique que ce soit dans une grotte, comme à Palencia, qui aurait pu être le gouffre de l'obscur enfer, qu'il soit allé chercher refuge. Presque deux siècles après son lointain ancêtre, le roi Brave ne chasse pas une bête féroce, mais bien un animal paisible : la perdrix, les mentalités ayant entre temps changé. À la fin du XIII^e siècle la chasse n'était plus un acte violent - n'était-elle pas canalisée à ce moment-là ? - mais, bien qu'atténuée, elle pouvait encore desservir les intentions moralisatrices de l'Église, voilà pourquoi elle s'effaça progressivement en tant que référent de valeurs exemplaires.

Moins chargée symboliquement que le sanglier, il ne faudrait pas croire pourtant que la perdrix n'ait pas été porteuse d'imaginaire aux yeux de l'homme médiéval. De la même façon que le genêt est une plante très commune dans la Meseta, la perdrix est tout aussi ordinaire en sa qualité d'animal emblématique des steppes céréalières. Le saint sévillan rapporte que la perdrix, *perdix*, est un oiseau fourbe et impur⁴³. Sa fougue charnelle est si forte qu'elle en vient à oublier sa "nature" sexuelle, égarement qui fait que les mâles s'accouplent entre eux. Cet oiseau cultive également le défaut de dérober les poussins des autres espèces, mais il ne parvient pas à les conserver car les petits kidnappés déjouent la supercherie et rejoignent leur vraie mère, telles les brebis qui suivent leur pasteur et ne s'écartent pas de leur troupeau. L'ambivalence de la perdrix, oiseau relativement neutre, vient du fait qu'elle est pour moitié aérienne, donc spir-

⁴¹ Gn, 22, 12.

⁴² Isidore de SÉVILLE, *Etimologías*, José OROZ RETA et alii (éd. et trad.), Madrid: BAC, 1994, 2 t., t. 1, 27 : "Aper a feriate vocatus, ablata f littera et subrogata p. Unde et apud Graecos «suagros», id est ferus, dicitur".

⁴³ *Id.*, t. 2, 7, p. 118 : "Perdix de voce nomen habet, avis dolosa atque immunda; nam masculus in masculum insurgit, et obliviscitur sexum libido praeceps".

ituelle puisque tournée vers les airs, domaine du divin, et pour moitié terrestre étant donné qu'elle marche et niche à même le sol. Son penchant naturel, qui la prédispose à voler les oisillons des autres, fait que la perdrix entretient certains liens avec les forces du mal toujours enclines à transgresser la loi imposée par Dieu⁴⁴. L'utilisation du symbolisme animal à des fins didactiques était une pratique très courante dans la Castille de la fin du XIII^e siècle, et plus particulièrement dans l'entourage du monarque⁴⁵. Le franciscain Juan Gil de Zamora fut l'un des principaux adeptes de l'emploi de l'allégorie animale, à des fins d'édification religieuse et morale dans de nombreux sermons, comme il le déclare lui-même dans le prologue de son *Historia Naturalis* :

"Animalium omnium que in noticiam hominum communiter deueniunt, bestiarum, uidelicet, iumentorum, pecudum, reptilium uermium et serpentum, naturas, uirtutes et operaciones cum ardentur inuestigare et cognoscere affectarem, ut de ipsis scilicet michi facerem, per quam in euidentiore ascenderem noticiam et complacenciam Creatoris"⁴⁶.

⁴⁴ Jacques VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*, Turnhout: Brepols, 2000, p. 323 et passim.

⁴⁵ *Castigos y documentos del rey don Sancho*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952, p. 121 ; puis, au début du XIV^e siècle, Juan GARCÍA de CASTRO-JERIZ, *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano*, Juan Beneyto (éd.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947, t. 2, p. 39 : "entre las aves son tenidas por buenas e por nobles las que tienen nobles e altos corazones, no aquellas que parecen apuestas; ca el milano tan apuesto parece como el falcón, más en la presión parece cual es, que se echa sobre la vil cosa así como sobre las tripas, más el falcón sigue la garza fasta el cielo".

⁴⁶ Iohannis Aegidius ZAMORENSIS [Juan Gil de ZAMORA], *Historia Naturalis*, Avelino Domínguez García et Luis García Ballester (éd. et trad.), Valladolid: Junta de Castilla y León, 3 t., t. 1, p. 51 ; l'élévation propre et figurée des oiseaux apparaît clairement dans la description qu'il fait du héron, p. 1018 : "Ardee uero contemplatiua potest anima comparari; quia sicut in altum euolat ut ymbres fugiat, sic et ista semper alta, id est, celestia, meditatur. Contemplatio namque nichil aliud est quam mentis in Deum suspense quedam supra se eleuacio, eterne dulcedinis gaudia degustans". Pour frère Juan Gil la perdrix était surtout rusée, *ibid.*, t. 3, p. 1482 : "alie astute, ut perdix".

Isidore de Séville ne dit rien de particulier à propos du faucon, *capus* ou *falco*, si ce n'est qu'il a les serres crochues. Il l'assimile en fait aux autres rapaces auxquels il impute des comportements brutaux envers leurs victimes⁴⁷. Il faut attendre les écrits de don Juan Manuel, cousin du roi Brave, pour avoir une première production hispanique sur la chasse grâce à son *Libro de la caza*. Dans cet ouvrage, le prince consacre de longs paragraphes au classement des faucons, *falcones altaneros*, les oiseaux de proie les plus nobles en tant que compagnons privilégiés de l'une des principales occupations de la haute aristocratie : la chasse⁴⁸.

UNE MARIOPHANIE À DES FINS POLITIQUES

La *tabula picta*, autrefois conservée dans l'église de San Antolín de Zamora, montre le transfert, en 1062, de l'icône de la Vierge du même nom depuis Palencia jusqu'à Zamora, où elle est vénérée depuis cette date comme Sainte Patronne de la ville⁴⁹. Nous savons que cette Vierge accueillit l'effigie de la Vierge de la Hiniesta dans sa demeure pendant la durée des travaux de construction de son sanctuaire, raison pour laquelle la Vierge de San Antolín rend visite à celle de la Hiniesta tous les ans chaque lundi de Pentecôte⁵⁰. La découverte par Sancho IV de la statuette

au milieu des buissons serait donc venue revivifier des liens d'ordre spirituel, adoration de la même Vierge, existant de longue date entre Palencia et Zamora. Pourquoi une telle démarche de resserrement des liens vers 1290 ? Les conflits liés aux délimitations territoriales des diocèses dans l'Espagne médiévale sont un fait constant⁵¹. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les diocèses de Zamora et de Palencia n'aient pas dérogé à cette règle⁵². Le contentieux était particulièrement épineux autour de la perception des *tercias episcopales* des églises de Villardefrades, querelle qui réapparut en 1255, année où Alphonse X trancha en faveur de l'évêque de Zamora⁵³. Or, en 1290, quatre décennies plus tard, beaucoup de choses avaient changé en Castille. Le roi Alphonse n'était plus là et Don Suero, son ancien protégé, n'était plus évêque⁵⁴. En 1290 le siège épiscopal de Palencia était occupé par Juan Alfonso, demi-frère de María de Molina, fervent partisan du nouveau monarque et l'un de ses fidèles collabora-

lieu particulièrement marqué par la nature, qu'il s'agisse de fontaines, d'arbres ou de pierres, en somme des éléments naturels qui sont autant d'endroits de contacts privilégiés avec l'Autre Monde. La dévotion à Marie "*reina de las flores*" pendant le mois de mai est une coutume qui s'est maintenue jusqu'à une date très récente. Quant à la procession de la Vierge de la Concha jusqu'à La Hiniesta, elle s'inscrit de toute évidence dans la lignée des vieux rituels agraires christianisés. Ce n'est pas par hasard si les Rogations sont célébrées à ce moment de l'année. Le givre de mai, susceptible d'anéantir les récoltes, et pour cette raison tellement craint par les paysans, pouvait être évité par la fête des Rogations mise en place pour rétablir l'ordre naturel menacé, cf. Philippe WALTER, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris: Imago, 2003, 2^e éd., p. 127-136.

⁵¹ José SÁNCHEZ HERRERO, *Las diócesis del reino de León, siglos XIV y XV*, León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1978.

⁵² María Luisa BUENO DOMÍNGUEZ, "Las tensiones del episcopado de Palencia y el de Zamora. Siglos XIII y XIV", *Actas del II Congreso de historia de Palencia*, t. 2. *Fuentes documentales y Edad Media*, Palencia: Diputación provincial, 1990, p. 401-412.

⁵³ José Luis MARTÍN, *Documentos del archivo catedralicio de Zamora. Primera parte (1128-1261)*, Salamanca: Ediciones Universidad, docs., n° 154, et 155, p. 128-129, p. 129: "et estos amigos avenidos mandaron que estas tercias fuesen de la egle-sia de Çamora; et después desto el obispo de Palencia e el obispo de Çamora enviaronme pedir merçed que lo mandasse cumplir".

⁵⁴ Nous suivons ici la remarquable étude de Peter LINEHAN, *The Ladies of Zamora*, Manchester: Manchester University Press, 1997, p. 84, p. 90 et *passim*.

⁴⁷ Isidore de SÉVILLE, *Etimologías*, op. cit., t. 2, 7, 57, p. 117.

⁴⁸ José Manuel FRADEJAS RUEDA, "Falconer's ornithological classification in Medieval Spain", in : *La Chasse au Moyen Âge...*, op. cit., p. 63-70, p. 65 : "[les faucons] matan la garça después que los açores la dexan, et por esto es más noble". Id., Baudouin VAN DEN ABEELE, "Le faucon sur la main. Un parcours iconographique médiéval", p. 87-109, p. 95 : "Association spontanée que celle du noble et de l'oiseau de volerie. La chasse au vol est un élément du mode de vie des nobles, les grandes chasses participent de la vie aristocratique, et reçoivent à ce titre une attention généreuse dans la littérature de fiction et dans les arts figuratifs".

⁴⁹ Florián FERRERO, "Traslado de la Virgen de la Concha a Zamora y su jura como Patrona de la ciudad", *Civitas. MC Aniversario de la ciudad de Zamora*, Zamora : Junta de Castilla y León, 1993, p. 114-115.

⁵⁰ Comment ne pas voir dans l'invention de la Vierge de La Hiniesta, puis dans la procession de la Vierge de la Concha, une réminiscence des rites anciens et des mythes du mois de mai autour de la végétation et des fleurs ? On sait que le Moyen Âge christianisa les anciennes reines du printemps à travers la figure de Marie. À La Hiniesta, comme dans tant d'autres pèlerinages du mois de mai, la Vierge est honorée dans un

teurs⁵⁵. En ce qui concerne l'origine du différend, les *tercias* de Villardefrades tellement disputées par le passé, il est utile de savoir qu'elles étaient contrôlées, au moment du premier conflit, en 1255, par l'infant Alfonso de Molina, grand-oncle de Sanche, et homme qui devait devenir en 1284, à titre posthume, le propre beau-père du roi Brave. Lorsque l'on observe ces agissements de plus près, on s'aperçoit que le différend avait opposé don Suero, l'évêque, à la famille de María de Molina, plutôt que les diocèses entre eux, et que cette querelle était allée en s'aggravant lorsque Martín Téllez, oncle maternel de la reine, entra à son tour, en mai 1281, dans un nouveau conflit avec don Suero : "super quibusdam domibus et rebus aliis ad mensam suam spentantibus inuratur eidem"⁵⁶.

Est-ce à titre de dédommagement ? Toujours est-il que la donation de la statuette de la Vierge de la Hiniesta par Sanche IV au doyen de la cathédrale de Zamora qui l'accompagnait viendrait symboliser, selon le récit de la légende, la transmission de la nouvelle fondation du roi à l'évêque. Moins d'un an après la découverte, survenue en mai 1291, Pedro II, le titulaire du siège épiscopal de Zamora, et successeur de don Suero, cédait la totalité des droits épiscopaux de l'église nouvellement fondée à son chapitre⁵⁷. Par cet acte, il refermait sans doute la vieille blessure qu'avait ouverte son prédécesseur lorsque les chanoines avaient été écartés des droits de la ville de Fermoselle qu'Alphonse X avait donnée à

⁵⁵ Luis SÁNCHEZ BELDA, "La cancillería castellana durante el reinado de Sancho IV", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21, 1951, p. 171-223. Juan Alfonso occupa le siège épiscopal de Palencia de 1278 à 1293, p. 177.

⁵⁶ M. L. BUENO, "Las tensiones...", *op. cit.*, p. 409.

⁵⁷ F. FERRERO, *VII siglos de romería a La Hiniesta. Documentos*, *op. cit.*, doc., n° 6, p. 19-20 : "nos Petrus, diuina permissione zamorensis episcopus, habito diligenti tractatu et ordinacione ac deliberacione plenaria cum capitulo ecclesie nostre, damus et concedimus eidem capitulo in perpetuum ecclesiam Sancte Marie que uulgaliter dicitur de Genesta nostre diocesis cum omnibus iuribus que in eadem ecclesia habemus uel habere debemus, uidelicet institutione, destitutione, visitacione, procuracione et correctione ac etiam cathedratico, et uolumus et concedimus quod memoratum capitulum dictam ecclesiam habeat et possideat plenarie et libere sicut unam ex ecclesiis ad ipsum capitulum pleno jure spectantibus quam plenius et liberius noscitur habere seu etiam possidere".

l'évêque⁵⁸. Qui était ce Pedro II ? Il s'agissait de Pedro Benítez, ancien *magister scholarum* de San Salvador, neveu à la fois de Pedro I^{er}, le prédécesseur de don Suero, mais aussi de maître Esteban, l'abbé du monastère de Husillos situé sur les bords du Carrión, non loin de Monzón de Campos, et qui était lui-même le neveu du cardinal Gil Torres⁵⁹. Contrairement à don Suero, Pedro II était un homme de l'appareil ecclésiastique local. Il avait su tisser sa toile entre Zamora et Palencia, les Terres de Campos, *comarca* où les familles Téllez et Alfonso, les deux branches du lignage de María de Molina, étaient possessionnées. Comment dès lors s'étonner qu'il ait laissé dans son testament, rédigé en 1302, 500 maravedís à l'église de Palencia et 200 autres à la collégiale de Santa María la Mayor de Toro, ville dont la reine mère avait été le seigneur, pour commémorer la fête de San Antolín⁶⁰ ? C'est donc à travers ces relations de personnes en réseau, particulièrement enchevêtrées, que les liens entre Zamora et Palencia trouvent leur explication, rapports qui furent corroborés par l'opportune découverte en 1290 de la Vierge de la Hiniesta,

⁵⁸ P. LINEHAN, *The Ladies of Zamora*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁹ *Id.*, p. 86-88.

⁶⁰ Archivo de la Catedral de Zamora 12/15, document récemment reproduit par José Carlos de LERA MAÍLLO, "El testamento del Obispo de Zamora Pedro II. Año 1302. Edición diplomática", in: *Homenaje a Antonio Matilla Tascón*, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», 2002, p. 355-360. Outre les donations aux églises de Toro et Palencia, déjà signalées, le testament confirme la qualité des relations que Pedro II entretenait avec les ordres mendiants, amitié hautement favorable qui ne pouvait que le conforter sur son siège épiscopal en ces temps où les propagateurs de la nouvelle spiritualité étaient en pleine expansion, p. 358-359 : "Mandamos a los Predicadores de Zamora çinquenta maravedies, e a los frayres menores çinquenta maravedies, e a las frayras de alende río çinquenta maravedies e a las frayras de Santa Clara çient maravedies [...] Mandamos al cabildo de Palencia trezientos maravedies que fagan dos aniversarios por el obispo don Pedro, nostro tío, el uno çinco días andados de março e el outro día de la cáthedra de Sancti Petrum. Et mandamos nos al dicho cabildo de Palencia dozientos maravedies que nos fagan aniversarios por nostra alma cada anno, uno día de nostra muerte, el outro día de Sant Beneyto del mes de março. Otrossí, mandamos alla eglesia de Sancta María la Maor de Toro dozientos maravedies que nos fagan un aniversario otro día de Sant Antolín del mes de septembrio por nostra alma cada anno. Mandamos al cabildo de la eglesia de Fusielos dozientos maravedies por nostro aniversario por nostra alma e que nos fagan cada anno enno día de nostra muerte".

image et divinité héritière en quelque sorte de celle de San Antolín par les multiples analogies, bien plus que par l'arrivée sur les bords du Duero, au milieu du XI^e siècle, d'un groupe d'habitants en provenance de la cité du Carrión. Quant à la donation faite par l'évêque de 200 maravedís, ou plutôt des rentes des maisons acquises avec cette somme, au profit des *capellanes* de Santa María de la Hiniesta, elle rend bien compte des liens que le prélat avait su préserver avec les monarques en contribuant, sous le règne de Ferdinand IV, à l'entretien d'une fondation religieuse qui avait été très chère au cœur de Sanche IV, le père du roi en place et époux de la reine-mère veuve⁶¹.

En janvier 1307, Ferdinand IV délivra un nouveau privilège au bénéfice de l'église de Santa María de la Yniesta. Après avoir rappelé la fondation paternelle et la concession des treize premiers *pobladores* pour son entretien, il décida d'en ajouter six autres, considérant sans doute que cet apport était nécessaire eu égard à l'ampleur des travaux de la construction⁶². Comment ne pas établir un parallélisme entre l'attention portée par Ferdinand au sanctuaire fondé par son père défunt, et l'attention toute particulière que Sanche IV avait manifestée pour le temple de Villalcázar de Sirga après la mort d'Alphonse X⁶³ ? Comment ne pas voir

⁶¹ Ibid., "Et mandamos dozientos maravedís en que complen cassas para Santa María de la Genesta e la renda destas cassas que la den a los capelanes del lugar e que nos emienten e metan oración por nos cada día a la vigilia e a la missa del galo en de luz".

⁶² F. FERRERO, VII siglos de romería a La Hiniesta..., op. cit., doc. n° 7, p. 20-22, p. 21 : "E yo por muchos bienes e mercedes e ayudas que la Virgen Santa María me fizo e me faze e porque ella sea tenuta de rogar a Dios por mi que me guíe e enderesce la mi fazienda e de la rreyna doña Costança mi muger e nos dexe beuir e rregnar en su santo seruicio; e por fazer alimosna a este santo lugar e para mantenimiento de la obra e de los capellanes que y son o serán, e porque canten cada día por mi e por la rreyna doña Costança mi muger una misa de Santa María e que faga cada año vn aniuersario por mi e por ella e por los rreyes onde yo vengo, segunt que dize el preuilleio del rey mi padre e tengo por bien e doles e otorgoles que ayan de más d[e] llos pobladores que el rrey mi padre dio a este lugar por sienpre segunt dicho con Pero Vásquez maestre de la obra que yo ay do e pus demás de los treze, que agora son catorze pecheros que y son segunt dicho es, que aya y demás seys pecheros que sean por todos veynte pecheros..."

⁶³ Fernando GUTIÉRREZ BAÑOS, Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo, Burgos : Junta de Castilla y León, 1997, p. 114-115 et passim.

aussi, à travers ces deux exemples dédiés à la Vierge, l'ampleur prise par le culte marial en Castille dans la deuxième moitié du XIII^e siècle ?

C'est effectivement dans l'église de Santa María de Villasilrga - localité située dans l'extrémité nord-est de la Tierra de Campos, alors que La Hiniesta se trouve dans l'angle l'extérieur sud-ouest de la diagonale qui structure cette *comarca*- que se trouve l'image d'une autre Vierge particulièrement vénérée à partir du milieu du XIII^e siècle. Cette image fut en effet la destinataire privilégiée d'à peu près douze des célèbres *cantigas* composées en son honneur par Alphonse le Sage. La dévotion de Sanche pour l'image miraculeuse de la Vierge de Villasilrga est attestée par la chronique de son règne, récit qui confirme la régulière assiduité du monarque à cet endroit à l'occasion de la Semaine Sainte, c'est-à-dire à une période d'intense recueillement pour un roi très pieux⁶⁴.

Dépourvu d'un recueil aussi prestigieux que les *cantigas* d'Alphonse X, et disposant par conséquent d'un rayonnement culturel beaucoup plus limité que celui de Santa María de Villasilrga, le sanctuaire de La Hiniesta, placé de surcroît sur un itinéraire secondaire du chemin de Saint-Jacques⁶⁵ -l'ancienne *Vía de la Plata*-, ne parvint jamais à égaler en renommée le prestige de son illustre voisin. Érigé par la volonté de Sanche

⁶⁴ Ibid., p. 115. Mercedes GAIBROIS de BALLESTEROS, Historia del reinado de Sancho IV de Castilla, Madrid, 1922, t. 1, p. 183. Crónica de Sancho IV, Madrid : BAE, 66, 1919, p. 77 : "É el rey don Sancho, saliendo el viernes de la Cruz, que iba a pie a Santa María de Villa Sirga, que iba a andar sus indulgencias [...] é desde que llegó a Santa María de Villa Sirga salió a recibir el Conde, que posaba y con grandes compañías de pie. É desde que el rey entró a Santa María de Villa Sirga e fizo su oración...". Philippe JOSSERAND, "Le Temple et le culte marial au long du chemin de Saint-Jacques: la commanderie de Villalcázar de Sirga", in : Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves, Patrick Boucheron et Jacques Chiffolleau (coord.), Paris: Publications de la Sorbonne, 2000, p. 313-331.

⁶⁵ F. FERRERO, VII siglos de romería a La Hiniesta..., op. cit., doc. n° 18 (1617), p. 61 : "Asimismo lo[s] que ban en romería a Santiago de Galizia, después de haver en Zamora visitado el santuario donde están los cuerpos santos de San Iñonso arzobispo de Toledo y de San Atilano obispo de Zamora y otros santuarios grandes que en ella ay, ban luego de allí con particular afecto de devoción a visitar el de Nuestra Señora de la Yniesta".

IV, c'est donc à travers le parcours politique du roi Brave et des influences religieuses promues sous son règne qu'il convient d'interpréter sa création et la diffusion du culte à la Vierge en ce lieu. Par ailleurs, hormis l'apparition miraculeuse de la statuette dans le buisson, et qui plus est uniquement rapportée par la tradition érudite, il n'existe aucun autre témoignage se faisant l'écho, pour la période médiévale, d'une manifestation surnaturelle de Marie à La Hiniesta.

Bernard de Clairvaux fut, on le sait, l'un des principaux promoteurs du culte à Marie en Occident à partir du XII^e siècle⁶⁶. Son action, qui valorisait le rôle de la Vierge en tant que médiatrice privilégiée entre Dieu et les hommes, rencontra un écho favorable dans la Castille du XIII^e siècle, et plus particulièrement dans l'entourage du roi Sanche IV, ainsi que dans le diocèse de Zamora. C'est effectivement Marie qui, après le concile de Latran IV (1215), montre souvent l'exemple aux clercs dans leur quête divine, c'est Elle qui montre aux fidèles le chemin qui conduit au mystère de Dieu et qui exhorte les croyants à devenir des chrétiens exemplaires⁶⁷. Le 26 mai 1260 un événement de portée surnaturelle se produisit au cœur même de la ville de Zamora : "l'invention" des reliques de Saint Ildephonse, le glorieux métropolitain de Tolède⁶⁸. L'émotion provoquée par cette découverte est à l'image de la résonance que la nouvelle rencontra dans tout le royaume de Castille. Comment expliquer un tel miracle sur les bords du Duero ? Alors que des travaux de réparation étaient en cours dans l'église de Saint-Pierre, la plus ancienne de la cité, les maçons mirent au jour un ossuaire de pierre qui était enterré sous la base de l'un des prin-

⁶⁶ *Castigos del rey don Sancho IV*, Hugo O. Bizzarri (éd.), Madrid: Iberoamericana, 2001, p. 99-100 : "Sant Bernaldo dize buena razón fablando desta materia del amor que las madres han a los fijos, conuiene a [saber], en el amor que Santa María houo a su fijo Ihesu Christo estando en la cruz. E dize así: Non ha en el mundo muger carnal por grand amor nin por grand dolor que aya de su fijo que pudiese semejar nin remedar al amor e al dolor que Santa María houo por su fijo".

⁶⁷ Sylvie BARNAY, *Le Ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris : Le Cerf, 1999.

⁶⁸ Archivo Histórico Diocesano de Zamora, Parroquiales, 281-14 (96), ms. de Jerónimo MARTÍNEZ de VEGAS, *Historia de la vida, muerte, invención, translación y milagros del excelentísimo Santo Señor San Yldefonso Arzobispo de Toledo*, 1618, f° 11-648.

cipaux piliers du temple⁶⁹. Ignorant l'extraordinaire valeur de l'objet qu'ils avaient sous les yeux, les ouvriers brisèrent inintentionnellement le couvercle du précieux sarcophage. Pourtant, après que l'on eut assemblé les morceaux, il fut aisé d'y lire l'inscription : *Patris Ildefonsi Archiepiscopi Toletani*⁷⁰.

Une fois les premières émotions passées, il fallut justifier la présence du corps du "chapelain de la Vierge" si loin de la capitale des rois Wisigoths, alors que tout un chacun savait, à la suite des écrits de Julien de Tolède, qu'il avait été enseveli dans l'église Sainte-Léocadie de Tolède en 667. Peu de temps après, il ne manqua pas d'individus pour affirmer que des chevaliers de l'armée de Rodrigue qui avaient été défaits à Guadalete avaient entrepris d'emporter la dépouille du saint homme jusque dans les Asturies pour lui épargner l'infamie de l'invasion. Cependant, pressés dans leur fuite par les envahisseurs, ils avaient dû se résoudre à inhumier les restes de l'évêque dans l'église majeure de Zamora. Par la suite, le souvenir de cette *translatio* se perdit dans les brumes du temps et les nobles guerriers durent se contenter de ne déposer à Oviedo que l'estimable tunique *-vestimenta glorie-* qui avait été imposée par la Vierge au saint prélat :

⁶⁹ Fidel FITA, "Traslación é invención del cuerpo de San Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora", *BRAH*, 6, 1885, p. 60-71, p. 62-63 : "Aldefonso ergo Legionis et Castelle, in regem Romanorum electo, regnante, et venerabili Patre Domino Suggestio Episcopo Zamorensem Ecclesiam gubernante, cum artifices disponerent pilaria ecclesie initiare novitus, et firmitus fundare, et honorabilis fabricare, perpendiculum quasi divinitus directum est super locum illum ubi repositum fuerat Corpus Beatissimi Aldefonsi. Fodientes vero cementum cum devenissent usque ad rupem, thecam quandam reperiunt, miro modo ex quatuor lateribus fabricatam. Cucus coopertorium erat lapideum et conscriptum. Sed fossores, cementum improvide retundentes, ipsum coopertorium in decem et octo fragmenta vel amplius confregerunt. Quibus fragmentis et bonorum virorum consilio congregatis, et in unum glutino artificiali compaginat, super scriptum hujusmodi titulum invenerunt *Patris Aldefonsi Episcopi Toletani*".

⁷⁰ Cesáreo FERNÁNDEZ DURO, *Memorias históricas de la ciudad...*, op. cit., t. 1, p. 449-453.

"De vestimento ejus, ipsum pallium quod dedit ipsa regina coeli Ildefonso Toletane sedis archiepiscopo pro laudibus in honore sanctae ipsius virginitatis celebratis"⁷¹.

La première explication n'ayant pas remporté l'adhésion, d'autres personnes cherchèrent à justifier la présence des reliques d'Ildephonse à Zamora en arguant de l'initiative de certains clercs Tolédans qui avaient été dépossédés de leurs temples par les infidèles. Et c'est parce que l'église de Sainte-Léocadie aurait été invalidée comme lieu de culte par les nouvelles autorités musulmanes, que les reliques d'Ildephonse avaient été emportées par des ecclésiastiques dans leur fuite vers la Galice puis laissées en cours de route, et pour une raison inconnue, à Zamora.

Cependant, plus les récits se succédaient, plus on se perdait en conjectures qui risquaient d'anéantir le bénéfice de la découverte pour l'Église de Zamora, raison pour laquelle il fut décidé de réactiver une légende que l'on situa en 1167, c'est-à-dire du temps de l'évêque Esteban. Cette année là, un berger venu de loin s'était présenté à Zamora. Il avait manifesté le souhait d'être entendu en confession par un prêtre car il avait un important secret à révéler. Au cours de cette confession, le berger déclara qu'Ildephonse lui était apparu dans les Monts de Tolède. Lors de cette apparition, le saint lui avait ordonné d'aller jusqu'à Zamora pour signaler aux autorités religieuses l'endroit précis de l'enterrement de sa dépouille. Méfiant, le confesseur refusa de croire les déclarations du berger ; il fit cependant part de la révélation au chapitre de la cathédrale, assemblée qui n'accorda aucun crédit aux dires d'un rustre, et qui plus est, étranger. En dépit du sceau du secret, la nouvelle franchit les murs de la cathédrale et alla se répandre dans toute la ville⁷². Voilà pourquoi nul ne fut vraiment surpris à Zamora lorsque les restes du métropolitain furent découverts en 1260, un siècle après le périple du berger.

Pourquoi nous être si longuement attardé sur l'*inventio* des reliques de Saint Ildephonse ? Il faut dire que cet épisode reflète particulièrement

⁷¹ Manuel RISCO, *España Sagrada*, t. 37, Madrid, 1789, p. 357.

⁷² Agustín de ROJAS VILLANDRANDO, *El Buen Repúblico*, Salamanca, 1611, p. 368-376.

bien l'extraordinaire développement du culte marial à Zamora, comme dans toute la Castille, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle. Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'Ildephonse fut l'auteur - avant de devenir l'autorité-, au VII^e siècle, d'un opuscule intitulé *De virginitate perpetua Sanctae Mariae* dont la diffusion ne cessa pas pendant tout le Moyen Âge, et plus précisément pour l'époque et dans la région qui nous intéresse⁷³. De plus, songeons que Gonzalo de Berceo avait contribué à populariser, une décennie avant la trouvaille de Zamora, qui en est peut-être la conséquence, le thème de la Vierge et la relation spirituelle toute spéciale que Marie avait entretenue avec Ildephonse⁷⁴. Aussi, comment ne pas voir en ce dernier le véritable fondateur de la spiritualité mariale médiévale ?

La date de 1260, c'est-à-dire cinq années après la prise de fonctions de don Suero, l'évêque de Zamora, est un facteur de premier ordre. En effet, puisque sont connus, dans un autre contexte, les agissements de cet intrépide prélat⁷⁵, il n'est guère surprenant que les reliques d'Ildephonse aient été découvertes dans son diocèse. Bravant toutes les tempêtes dans cette véritable course aux privilèges et aux bénéfices de toute nature, bien qu'économiques le plus souvent, objet de batailles que se livraient les ecclésiastiques dans l'Espagne du XIII^e siècle, don Suero était parvenu à damer le pion à don Sanche de Castille, l'archevêque de Tolède⁷⁶, sur son terrain, c'est-à-dire en osant révéler dans sa cité les

⁷³ Adeline RUCQUOI, "Ildephonse de Tolède et son traité sur la virginité de Marie", in : *La Virginité de Marie*, Paris: Médiaspaul, 1998, p. 105-125.

⁷⁴ Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford: Clarendon press, p. 516. Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, Michael Gerli (éd.), Madrid: Cátedra, 1989, p. 78-83: "La casulla de San Ildefonso", p. 80-81, strophe 60:

"Fízoli otra gracia	qual nunca fue oída:
dioli una casulla	sin aguja cosida;
obra era angélica	non de omne texida,
fablóli pocos vierbos,	razón buena, complida".

⁷⁵ Charles GARCIA, "Les entreprises de l'évêque...", *op. cit.*

⁷⁶ Ramón GONZÁLEZ RUIZ, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997, p. 223-249. Il faut convenir qu'à cette époque l'archevêque, fils de Ferdinand III et par conséquent le frère d'Alphonse X, traversait une passe financière difficile dans son diocèse, en sus des problèmes personnels de santé.

reliques de Saint Ildephonse alors qu'il n'existait aucun indice, historique, politique ou religieux, susceptible de relier l'ancien métropolitain de Tolède à Zamora. C'est pourquoi, craignant d'être confondu par la légèreté des preuves matérielles de l'invention, don Suero s'empresse, peu de temps après l'annonce de la découverte, de réenterrer les saintes reliques dans un lieu tenu secret⁷⁷, au prétexte des tentatives de spoliation qui se profilaient⁷⁸, au premier chef bien entendu celles qui pouvaient émaner de son adversaire : l'archevêque de Tolède⁷⁹. On peut affirmer dans ces conditions que si la découverte du trésor fut un coup d'épée dans l'eau que don Suero ne put exploiter politiquement, en dépit des risques encourus⁸⁰, il n'en demeure pas moins qu'il rendit un grand service à ses successeurs dont certains, comme don Antonio de Acuña, surent tirer personnellement profit de la conservation des prestigieux ossements⁸¹, quoique le doute sur leur véritable authenticité ne fût jamais levé⁸².

⁷⁷ C. FERNÁNDEZ DURO, *Memorias históricas de la ciudad...*, op. cit., t. 1, p. 452.

⁷⁸ Sur le thème plus général du vol et du trafic des reliques en Occident, cf. Patrick J. GEARY, *Le Vol des reliques au Moyen Âge*, Paris: Aubier, 1993.

⁷⁹ Peter LINEHAN, "The Toledo Forgeries, c. 1150- c. 1300", *Fälschungen in Mittelalter I, Monumenta Germaniae Historica Scripta*, vol. 33. 1, Hannover, 1988, p. 643-674, p. 666; article repris dans *Past and Present in Medieval Spain*, Aldershot: Variorum, 1992.

⁸⁰ *Las Siete Partidas*, I, X, 10: "Descubren, o fazen algunos omnes engañosamente altares por los campos, o por las villas, diciendo que en aquellos logares ay reliquias de algunos Santos, asacando que fazen milagros. E por esta razon mueven las gentes de muchas partes, que vengan allí como en romería, por lleuar algo dellos: otros ay que por sueños, o por vanas antojanças que les aparescen, fazen altares, e los descubren en los logares sobredichos".

⁸¹ Edward COOPER, "La revuelta de las Comunidades. Una visión desde la sacristía", *Hispania*, LVI/2, 1996, n° 193, p. 467-495.

⁸² Antonio de YEPES, *Crónica General de la Orden de San Benito*, Madrid: BAE, 1959, t. 1, p. 203: "Por lo cual este misterio estuvo otra vez muchos años, ni de todo aclarado; porque de tal manera se sabía que estaba San Ildefonso en la parroquia de San Pedro, que si no es cuál o cuál hombre grave y principal, no entendía el pueblo a dónde había de hacer oración". Le culte aux reliques fut en réalité établi en 1415: "faltando pruebas arqueológicas que acrediten la autenticidad del hallazgo", in: Manuel GÓMEZ-MORENO, *Catálogo monumental de la provincia de Zamora*, León: Nebrija, 1980, p. 156, éd. fac-similée [1927].

L'apparition de la Vierge de la Hiniesta au roi Brave devait servir, comme nous l'avons montré, à inscrire le monarque dans une légitimité dynastique qui lui était contestée par ses adversaires politiques, en même temps que niée par la papauté. C'est dans ce contexte que la mariophonie s'attache à recomposer les fils de la continuité royale par l'intermédiaire de récits emplis de surnaturel, qu'il s'agisse des chasses de Fernán González à Arlanza et de Sanche de Navarre à Palencia, similaires à celui de La Hiniesta et qui étaient très présents dans les esprits des contemporains en raison de leur récente élaboration dans les ateliers où se forgeaient l'historiographie et les chants épiques⁸³. Là où le récit faisait défaut, l'héritage dynastique pouvait être recomposé à travers le prénom - Sanche- ou bien grâce à l'espace symbolique : le ruisseau de Valderrey et la croix qui marquait le lieu de la mort de Sanche II. Pourtant, la proximité sensuelle et spirituelle de la Vierge avec le roi est bien plus importante que cette seule thématique. Elle tend rien de moins qu'à la sacralisation de la monarchie comme le démontrent les œuvres théoriques et littéraires élaborées dans la mouvance royale comme les *Castigos del Rey don Sancho IV*. Dans ce texte, le pouvoir monarchique prétend se fondre, et tirer sa légitimité, du pouvoir religieux. Et c'est cette volonté qui explique l'insistance avec laquelle l'auteur du récit rappelle, en de nombreuses séquences, que la lignée royale, et son titulaire plus que tout autre, a été voulue par Dieu et que le roi est le reflet du Christ sur terre et son vicaire :

"Pues ¿quién te fizo nacer sinon Dios, e quién te fizo que fueses de alto linaje sinon Dios? Ca así como te fizo nascer Dios de reyes, así te pudiera fazer que fueses fijo de un omne pobre ¿Quién te crió e fizo la tu alma a semejança de los ángeles sinon Dios, e quién la puso en el tu cuerpo sinon Dios? E ¿quién te estableció por mayor de tus hermanos sinon Dios? ¿Quién metió los regnos en tu mano sinon Dios? ¿Quién te dio fijos e hijas para tu generación sinon Dios?"⁸⁴.

⁸³ Georges MARTIN, "Dans l'atelier des faussaires. Luc de Tuy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIII^e siècle)", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24, 2001, p. 279-309.

⁸⁴ *Castigos del rey don Sancho...*, op. cit., p. 83-84.

Le fait que Sanche IV ait eu une relation privilégiée avec la Vierge à La Hiniesta est un acte qui relève, par ailleurs, de la précocité de la dévotion mariale, tant du roi que de son épouse la reine María de Molina⁸⁵, fervent qui a été mise en évidence depuis un certain temps déjà par les historiens. On connaît par exemple le privilège royal, daté du 14 février 1285, dans lequel Sanche affirme sa volonté d'être enterré dans la cathédrale de Tolède, et au moyen duquel il déclare son ardente adoration pour Marie⁸⁶. De la même façon, on ne saurait dissocier la particulière vénération du roi pour la Vierge, du devoir d'aumône qui lui incombait en sa qualité de roi très chrétien. L'aumône étant en effet cette pratique qui : "*laua los pecados del pecador*", afin que l'âme du pieux croyant participe des grâces divines⁸⁷.

Une dévotion mariale profondément marquée, la réitération du devoir de charité à travers l'aumône et, enfin, la providentielle découverte de la statuette de la Vierge par le roi à La Hiniesta, une "invention" qui

⁸⁵ Mercedes GAIBROIS de BALLESTEROS, *Un episodio de la vida de María de Molina*, Madrid, 1936, p. 67-72.

⁸⁶ F. GUTIÉRREZ, *Las empresas...*, op. cit., p. 165, note 83 : "*e por grand sabor que auemos de seruir a sancta Maria cuyo sieruo somos quitamiente, e de quien siempre recibimos muchos bienes e granadas merçedes e atendemos rezebir, e que amamos onrrar sennaladamiente segund nuestro poder la su sancta casa de Toledo*". Ce même thème a plus récemment été repris par Hugo O. BIZZARRI, "La empresa cultural de Sancho IV de Castilla", *Anuario de Estudios Medievales*, n° 31/1, 2001, p. 429-449.

⁸⁷ Le chapitre 7 des *Castigos* est entièrement consacré à ce sujet, considéré comme étant particulièrement crucial pour l'élévation de l'âme humaine, H. O. BIZZARRI, *Castigos...*, op. cit., p. 108-114 : "*Bien auenturado es el christiano que hovo sabor de fazer elimosna e la faze[...]* La alimosna trahe al pecador a conoscimiento e a amor de Dios. El alimosna ha en sí piedat e humilldat e misericordia e duelo de su christiano. El alimosna quebranta riqueza e orgullo del mayor al menor. El alimosna faze conoscer al que ha perdido de sí conoscencia[...] Quatro cosas son que el omne faze, por las quales se faze el alma del santo omne conpanner[a] de los ángeles. La primera es por grand oración. La segunda es por grand alimosna. La tercera es por grand ayuno. La quarta por grand mantenimiento de castidad en voluntad e en fecho. E estas quatro obras déuense fazer mucho apurada mente e non por autojo, mas por el temor de Dios con grand contrición de corazón e con grand repentimiento. E quando la santa alma es acabada e bien raygada en estas obras pone Dios sobre ella el su sello e la su gracia que dura para siempre jamás".

nous a été transmise par un récit très soigné dans sa structure et émaillé de références littéraires induites - les louanges à la Vierge de Berceo ou les *cantigas* d'Alphonse X- mais aussi historiques - épisodes des grottes de Nanche de Navarre et de Fernán González, ou bien l'écho du malheureux Nanche II et de sa mort pendant le siège de la si convoitée Zamora : qui pouvait être capable d'une telle élaboration dans la Zamora de la fin du XIII^e siècle ? Reconnaissons d'emblée, qu'ici, comme à Toro⁸⁸, notre regard se tourne une nouvelle fois vers la figure de frère Juan Gil de Zamora, auteur prolifique s'il en fut dans le royaume de Castille de cette époque.

Iohannis Aegidii Zamorensis (ca. 1240 - ca. 1320), polygraphe et érudit franciscain, est en effet le personnage-clé placé au cœur, et à divers degrés, de la rencontre entre Sanche et Marie. Particulièrement fier de ses origines zamoranes, ce religieux dédia un opuscule à la ville qui l'avait vu naître et que l'on identifiait alors avec l'héroïque Numance, *De preconiiis civitatis Numantine*⁸⁹, "*quae nos genuit*". C'est à Zamora, et alors qu'il était âgé d'à peine vingt ans, que l'on découvrit les restes de Saint Ildephonse dans l'église de Saint-Pierre. Cette expérience fut vécue directement par frère Juan et ce fut une découverte qui le frappa intensément comme il le déclara lui-même dans son ouvrage *Historia canonica ac civilis* :

"Sicut et prefatus venerabilis Pater Dominus Suggestus, episcopus zamorensis, mihi retulit oraculo vivae vocis tantae fuit fragrantiae terra illa unde novum pretiosum thesaurum exhumabat, quod suave aromatum respirantem fragrantiam superabat"⁹⁰.

⁸⁸ Charles GARCIA, "Une œuvre en quête d'auteur: le Jugement dernier du portail occidental de l'église de Santa María de Toro (XIII^e siècle)", *La Question de l'auteur*, Actes du XXX^e Congrès de la Société des Hispanistes Français, 18-20 mai 2001, Brest: Université de Bretagne Occidentale, 2002, p. 265-297.

⁸⁹ Fidel FITA, "De preconiiis civitatis Numantine", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, 1884, p. 131-200, Jenaro COSTAS, *Juan Gil. Alabanzas e Historia de Zamora*, Zamora : Ayuntamiento de Zamora, 1994.

⁹⁰ Passage cité par María Rosa VÍLCHEZ, "El Liber Mariae de Gil de Zamora", eidos. *Cuadernos de la Institución Teresiana*, 1, 1954, p. 9-43, p. 11.

Ivre de bonheur par l'odeur de sainteté qui l'avait envahi⁹¹, le jeune Juan Gil contribua par la suite à attester, dans son *De preconiis Hispaniae liber*⁹², la tradition de la translation des reliques de Saint Ildephonse et du précieux vêtement, depuis Tolède jusque dans les Asturies, où la tunique-chasuble- avait été montrée pour la première fois par l'évêque Pelayo, en présence du roi, le 13 mars 1075⁹³. Pourtant, à cette époque, toujours selon frère Juan, les ossements d'Ildephonse n'étaient plus à Oviedo car ils avaient été emportés par le roi Alphonse le Chaste à Zamora, déplacement qui justifie leur redécouverte bien naturelle sur les bords du Duero en 1260. Quelle aubaine pour le franciscain de voir Zamora en possession du corps d'un saint aussi glorieux qu'Ildephonse, personnage qu'il s'empressa de placer au milieu de la galerie des plus illustres personnages de l'*Hispania*⁹⁴ :

"Le très glorieux Ildephonse, archevêque de Tolède, source d'éloquence claire et transparente, consanguin des trois saints docteurs précités et d'Eugène, il rendit l'Espagne digne de louanges par le mérite, de son vivant, d'être revêtu du pallium céleste par la sainte Reine des Cieux, la Mère du Christ".

⁹¹ Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris: EHESS, 1990, p. 71-76. Fidel FITA, "Traslación...", *op. cit.*, p. 63 : "Cum autem sexta feria infra octavam Sancti sepe thesaurum illum pretiosum juxta Beati Petri altare reposuissent, eadem nocte januis ecclesie clausis tantus odor ex interioribus ecclesie penetralibus expiravit, quod gentes hinc inde ad valvas Ecclesie concurrentes in admirationem tam pretiosi timiamatis, vix ex ipsius odoris tam excelentis fragrantia poterant saginari: sicut et prefatus venerabilis Pater Dominus Sugerius Episcopus Zamorensis mihi retulit oraculo vive vocis. Tante fuit fragrantie terra illa, unde novum pretiosum thesaurum exhumabat, quod suave aromatum respirantem fragrantiam superabat".

⁹² Fray Juan GIL de ZAMORA, *De preconiis Hispaniae*, Manuel de CASTRO y CASTRO (éd.), Madrid, 1955.

⁹³ A. RUCQUOI, "Ildefonso...", *op. cit.*, p. 119. Pelagius OVETENSIS, *Historia de arce sancte translatione*, in: *España Sagrada*, 37, p. 352-358.

⁹⁴ Fr. Juan Gil, *De preconiis...*, *op. cit.* : "Gloriosissimus Ildefonsus archiepiscopus Tholetanus, fons eloquentie clarus et perspicuus, beatorum trium doctorum supradictorum et Eugenii consanguineus, reddit Hispaniam laude dignam, qui vivens in corpore, palio celesti a Regina celorum almi flua Matri Christi meruit insigniri".

Ildephonse, l'auteur du *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, renforça sans doute la dévotion mariale du frère mineur, auteur à son tour du *Liber de Ihesu et Mariae*. Cet ouvrage, qui se présente comme une compilation, comme la majorité des écrits du franciscain, peut facilement être séparé en deux parties. La première, est consacrée à Jésus et à la Vierge, et la seconde est composée d'une somme de légendes, *cantigas*⁹⁵, et de l'Office à la Vierge écrit à la demande d'Alphonse X :

"Officium almi flue virginis quod composuit Frater Joannes Egidii apud Zamoram ad preces et instantiam illustrissimi Aldefonsi regis Legionis et Castellae. Serenissimo suo domino Aldefonso, divina providentia illustri regi Castellae, Legionis et Vandalie, humillissimus scriptor suus, Frater Johannes Egidii, fratrum minorum apud Zamoram doctor insufficiens regni terreni gubernaculum meritorium et eterni bravium remuneratorium. Officium almi flue Matris alme Regis Ihesu Altissimi pro cuius ordinatione devote vestra serenitas mihi scripsit, vestre mitto magnificentie per presencium portitorem; scientes quod, si omnes artus meos in linguam converterent, et omnium sapientium facundiam haberem in tam preclarissimae Virginis preconium nichil esset. Obtemperavi siquidem praecepto Principis, sed non consumavi preconiia Virginis"⁹⁶.

⁹⁵ Ces écrits, aujourd'hui oubliés, mériteraient un meilleur sort depuis leur édition par le père Fita à la fin du XIX^e siècle dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Fidel FITA, "Poesías inéditas de Gil de Zamora", *BRAH*, 6, 1885, p. 379-409, p. 390 :

"Haec est Virgo generosa,
Haec est Virgo gratiosa,
Haec est prudens et formosa,
Haec est veris vernans rosa
Redolens suaviter
Et confortans fortiter".

Fidel FITA, "Variantes de tres leyendas", *BRAH*, 6, 1885, p. 418-429 ; "Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio", *BRAH*, 7, 1885, p. 54-142 ; "Treinta leyendas", *BRAH*, 13, 1888, p. 187-225.

⁹⁶ Fray Juan GIL de ZAMORA, *Liber Mariae*, Bibliothèque Nationale de Madrid (ms. 9.503), f° 195r. L'imposition de la chasuble à Saint Ildephonse par la Vierge se trouve f° 18r.

Bien que Juan Gil n'ait pas toujours fait preuve d'originalité dans ses écrits théoriques, il n'en demeure pas moins qu'il constitue un auteur de premier ordre pour qui veut connaître la diffusion du culte marial et la dévotion à la Vierge dans la Castille au tournant du XIII^e et du XIV^e siècles, à travers son *Liber Mariae*. Dans ce livre, Juan Gil se contente, il est vrai, de suivre la doctrine élaborée par saint Bonaventure -théologien franciscain qu'il connut probablement pendant son séjour à Paris durant les années 1270- à propos de l'Immaculée Conception de Marie, raison pour laquelle il a été qualifié de "maculiste"⁹⁷. Il fut l'un des derniers auteurs hispaniques à être ainsi taxé avant le tournant dogmatique qui fut opéré dans la péninsule au profit du "privilege immaculiste" par quelques auteurs Aragonnais comme Pierre Paschase et Raymond Lulle⁹⁸.

Excellent connaisseur et rédacteur des miracles de Marie, auteur présent dans l'entourage d'Alphonse le Sage, Juan Gil fut aussi, et surtout, le précepteur du jeune prince Sanche. Dans ces conditions, qui pouvait être mieux placé que lui pour aider son roi, et ancien disciple, à faire valider son mariage avec María de Molina à une date, 1290, où un pape, franciscain de surcroît, était titulaire du Saint Siège ? Quelle meilleure légitimation que celle accordée par la Vierge au roi très pieux, outre l'inscription lignagère qui faisait remonter Sanche aux premiers souverains de Castille ? Il faut enfin convenir que frère Juan était tout aussi armé dans le domaine historiographique. Ne retrouve-t-on pas dans ses écrits, et plus particulièrement dans le *De preconiis Hispaniae*, de larges extraits, repro-

⁹⁷ James W. MARCHAND et Spurgeon W. BALDWIN, "A maculist at the court of Alfonso el Sabio : Gil de Zamora's lost treatise on the Immaculate Conception", *Franciscan Studies*, 47, 1987, p. 171- 180. C'est cette affirmation qui explique que son exemplaire du *Liber Mariae* conservé à la Bibliothèque Nationale de Madrid - Ms. Bb 150 selon Fita- ait été expurgé de certains folios - 15r et 16- dans lesquels le franciscain niait l'immaculée conception de Marie. Sur Bonaventure, cf. Francisco CHAVERO, "Bonaventura da Bagnoregio. Introduzione", in : *Dizionario francescano. I mistici. Scritti dei mistici francescani*, vol. 1, *Secolo XIII*, Assise: Editrici Francescane, 1995, p. 306-315.

⁹⁸ A. SANCHO BLANCO, "Sanctus Petrus Paschasius, episcopus et martyr, Immaculatae Conceptionis defensor", in : *Virgo Immaculata*, vol. 8 - 1, Rome, 1955, p. 1-35 ; A. BONNER, "Raymond Lulle", *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 13, Paris, 1988, col. 171-179.

duits quasiment à l'identique, et dont il reconnaît explicitement l'emprunt, des chroniques de Luc de Tuy et de Rodrigue Jiménez de Rada ?⁹⁹

L'invention de l'image de la Vierge à La Hiniesta est un événement qui aura incontestablement marqué les esprits, tant les effets de l'apparition se font encore sentir chez les habitants de Zamora à travers certaines pratiques toujours vivantes : la procession annuelle, *romería*, de la Vierge de la Concha, la plus ancienne de la cité, et la célébration, concomitante, de la foire commerciale, mieux connue sous le nom de *Feria de Gracia*, dont la création a été attribuée par la tradition à Sanche IV en personne. La manifestation de la Vierge à La Hiniesta est en accord, nous l'avons amplement noté, avec l'irrépressible attraction que ressentaient les hommes du Moyen Âge pour tout ce qui relevait du merveilleux. Cependant, faute de pouvoir l'interpréter de façon empirique, les individus de l'époque avaient tendance à confondre le merveilleux avec le surnaturel. Dans la longue liste des apparitions médiévales, les mariophanies occupent une place de choix. À La Hiniesta, l'épiphanie mariale suit de près les *topoi* observés en d'autres endroits de la géographie hispanique : une Vierge plus éblouissante que le soleil et enfouie au creux d'un buisson¹⁰⁰. La particularité de la patronne de la Tierra del Pan tient, pour

⁹⁹ Fr. Juan GIL de ZAMORA, *De preconiis Hispanie o educación del príncipe*, José Luis Martín et Jenaro Costas (éd.), Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 1996, p. 26-29. Bien qu'il n'ait été trouvé aucun témoignage explicite, il est probable que Juan Gil de Zamora ait penché en faveur d'Alphonse X, et par conséquent contre Sanche, pendant la période où le père et le fils se disputèrent le pouvoir, cf. Fidel FITA, "Biografías de San Fernando y de Alfonso el Sabio", *BRAH*, 5, 1884, p. 323-327. Cette question, qui relève de l'hypothèse, est confortée par la disparition, ou plutôt l'arrachage volontaire, des écrits où le frère mineur semblait expliquer sa position. Pourquoi avoir défendu la cause d'Alphonse ? Fray Juan était, nous l'avons observé, peu novateur dans ses écrits théoriques et donc un légitimiste. Or, en dehors de sa position personnelle - que l'on pourrait qualifier de fidèle au sens moral du terme- en faveur du roi en place, il ne faut pas oublier que les franciscains furent parmi les rares ordres religieux à prendre le parti d'Alphonse, ce qui facilita la tâche de frère Juan qui n'eut pas à changer d'orientation. Par la suite, les circonstances politiques ayant changé, Sanche succédant à son père, aucun obstacle - si tant est qu'il y en ait eu un - n'était susceptible de s'opposer à un rapprochement entre les deux hommes, à une proximité entre le polygraphe et le monarque qui pourrait expliquer la manifestation de La Hiniesta.

¹⁰⁰ William A. CHRISTIAN, Jr., *Apariciones...*, op. cit., p. 17, p. 40-57.

l'essentiel, à sa découverte par le roi - c'est l'utilisation de l'apparition à des fins politiques - et non par un simple berger, cas le plus fréquemment rencontré pour promouvoir un sanctuaire. Le culte à Marie dans ses multiples manifestations fut le véritable pivot du programme de normalisation religieuse voulu par l'Église dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, avant la mise en place progressive, au cours du XIV^e siècle, du refoulement de la croyance aux apparitions de la Vierge¹⁰¹. En ce sens, la mariophonie de La Hiniesta constitue un parfait exemple de la mentalité religieuse castillane de la fin du XIII^e siècle et des efforts consentis par les clercs à l'adresse des laïcs de l'époque ; c'est la démarche du "faire croire", promue par les ordres mendiants, qui s'inscrivait dans l'idéal évangélique de charité et de pauvreté, à l'exemple de Sanche IV, roi sacralisé¹⁰², et qu'ils placèrent sous le patronage de Marie.

¹⁰¹ Sylvie BARNAY, *Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris : Le Cerf, 1992, p. 67-76.

¹⁰² Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, "Iconografía de humildad: el yacente de Sancho IV", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 3/2, 1985, p. 169-175.

EL CULTO A LA DIFUNTA CORREA EN LA VENERACIÓN POPULAR ARGENTINA A LA MADRE MILAGROSA

Diego PETERSEN
CUFR de Nîmes

Difícil tarea la que consiste en lanzarse a la interpretación de una práctica religiosa masiva como consecuencia de un fenómeno de canonización popular como es el caso de la *Difunta Correa* en Argentina. Figura trascendente e imagen de la mujer / madre que concretiza en ella la noción del sacrificio por el primogénico aún dejando su propia vida. En todo caso, es bajo estos términos que se inscriben en grandes líneas, el mito y la leyenda que la conciernen.

Esta tradición de innegable impronta cristiana, para ser abordada en su totalidad, contiene en sí todo lo que implica razgo identitario, condicionante geográfico, historicidad y por supuesto sincretismo. Ahora, podemos preguntarnos si es posible sobrepasar los términos de la pura leyenda oral, y la visibilidad del fenómeno, gracias a la abundante representación iconográfica, o las manifestaciones multitudinarias de celebración y agradecimiento en su nombre, como por ejemplo durante la Semana Santa, para reestablecer las pautas que garantizan la supervivencia de tal tradición. Paralelamente, como se interroga Silvia Giraudo en su artículo « Hacia un concepto de religiosidad popular » :

Cuando se observan las festividades de la Virgen del Carmen en Catamarca, o las expresiones de devoción a la Difunta Correa, en San Juan ¿ estamos

mirando exteriorizaciones de una misma religiosidad ? (...) ¿Cabe hablar, en todos los casos, de una sola forma de religiosidad ?¹

Seguramente que sí, y eso es lo que intentaremos demostrar a través de esta comunicación. De la misma manera, dado a que el tema general de nuestro coloquio concierne también las figuras de la Virgen María en el ámbito contemporáneo, la indagación que nos mueve surgió como una evidencia del punto de vista de las analogías y de los contrastes con respecto a prácticas actuales en nuestro continente, en la perspectiva de lo que François Chevalier define como la « etnografía de lo sagrado » que, sostiene, debido a su riqueza y variedad merece un tratamiento puntualizado. Entonces, las motivaciones de estudio han sido aumentar el conocimiento de dichas prácticas, a partir de una somera bibliografía, con un marcado respeto hacia dichas manifestaciones de « fervor » y emotividad popular sin caer en la consideración de que se trata de una « superstición », tratando de circunscribir el fenómeno, cuando el contexto lo permite. Por último, también un argumento personal por el hecho de haber visitado hace algunos años el Norte argentino, las provincias de Salta y Jujuy y haber notado la fuerte presencia de santuarios y ex-votos dedicados a la memoria de la *Difunta Correa*. Y en la boca del común de la gente una muestra de admiración y reverencia hacia dicha Madre Milagrosa, bajo la cual se busca amparo cuando se trata de iniciar un viaje, realizar un recorrido o un trayecto, sobre todo a través del accidentado relieve andino. Así, comprender ese fervor popular que no podemos pensar que sea un fenómeno particular a estas regiones. Cristo, Santos, mártires y en particular las Vírgenes, ocupan una presencia continental muy fuerte, debido en particular a la influencia de los principios del catolicismo hispánico llevado por la Colonización. Desde la Virgen de Guadalupe en México o Santa Rosa de Lima en Perú, hasta la Virgen de Luján en Argentina, su veneración va más allá que un simple misticismo ritual para alcanzar las fronteras de la identidad, territorial y local. Esta sería una particularidad común : lo identitario en el culto, quedando siempre como telón de fondo la noción de que María es percibida popularmente como la mejor mediación entre Dios y sus fieles... sus apariciones se cuentan

¹ Silvia Giraudo, « Hacia un concepto de religiosidad popular », in *Mitos y ritos del noroeste argentino*, Coordinadora María Eugenia Valentié, San Miguel de Tucumán, Depto. de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 5-14.

como numerosas, y colocarse bajo su protección constituye una defensa contra todo tipo de agresión : económica, laboral, social, espiritual, física, demoníaca, etc.

A los efectos de abordar el tema con la mayor amplitud posible de ópticas, analizaremos los distintos factores que lo caracterizan desde el punto de vista histórico-religioso, cultural-sincrético y psicológico, para establecer algunas hipótesis de interpretación. Interpretación que no será definitiva ya que una de las características esenciales de la religiosidad popular, lo señala Silvia Giraudo, es la de ser un conjunto tan complejo como la vida misma : de cada rito existen tantas versiones como creyentes.

1. El origen de la leyenda de la *Difunta Correa*

Según lo relata Félix Coluccio en su *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*,² en la región de Vallecito, localidad de Caucete, a 62 kilómetros de la ciudad de San Juan, capital de la provincia del mismo nombre, se ha levantado una Capilla donde se venera, junto a la Virgen del Carmen, a Deolinda Correa, llamada popularmente, la *Difunta Correa*, ejemplo de madre que da la vida por sus hijos. El culto popular recuerda la historia de esta mujer que, durante la Guerra civil de 1841, salió en búsqueda de su esposo, Baudilio Bustos, detenido por las fuerzas del general Lamadrid y llevado a La Rioja. Durante el trayecto, con su hijo de meses en brazos, murió de sed en pleno desierto. Al poco tiempo, unos arrieros encontraron el cuerpo de la mujer que, reclinado, amamantaba al niño y lo protegía de la intemperie. Gracias a una medalla que llevaba en el pecho, estos hombres grabaron su nombre en una cruz de algarrobo y le dieron sepultura. A fines de siglo, un arriero, un tal Zevallos, que había extraviado a sus animales en el monte, invocando su nombre, los recuperó sanos y salvos, por eso el lugar lleva también la apelación de Cuesta de la Vacas. Este individuo, considerado como su primer devoto, construyó una capilla y a partir de allí nació la veneración por la *Difunta Correa*, en calidad de Madre ejemplar, benefactora de aquéllos que se desplazan (arrieros, transportistas, turistas...) y que pueden encomendarse así en busca de protección física y espiritual.

² Félix Coluccio, *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*, Buenos Aires, Corregidor, 1984, p. 171-175.

Si la fechas son fehacientes, estamos en pleno período de guerras intestinas post-independantistas entre « unitarios » y « federales », es decir entre los defensores de un centralismo porteño —institucional y económico— frente a los caudillos locales, partidarios de una repartición provincial de poderes. En términos ideológicos, Sarmiento años más tarde, con su retrato del caudillo Facundo Quiroga, opone el debate basándose en los conceptos de « civilización » y de « barbarie », más que en una lucha hegemónica entre provincia y puerto de Buenos Aires.

Las hermanas Correa, entonces, nativas de la ciudad de San Juan, eran sobrinas del general Correa, caudillo de Córdoba. Ambas van a contraer matrimonio con los hermanos Bustos, uno de los cuales Francisco Ignacio ocupaba el cargo de ministro del gobernador de la provincia, José Echegaray. De su existencia poco se sabe, pero estos datos nos permiten imaginar que esta mujer formaba parte de las familias patricias de la provincia, entonces de una cierta clase « acomodada » criolla, que era de alguna manera la más receptiva a las prácticas romano-cristianas, que enaltecen la figura de la buena madre y esposa. Luego, la guerra civil aleja su marido de San Juan y así Deolinda Correa parte en su búsqueda.

En materia institucional, con motivo de la Independencia, el clero argentino queda relativamente desorganizado, muchos sacerdotes de origen español vuelven a Europa, y recién en 1832, el Vaticano nombrará obispos en Santiago y Buenos Aires. Los Papas Pío IX, León XIII y Pío X tendrán la enorme responsabilidad de normalizar las iglesias en el continente, por ejemplo, es este último quien decreta a la Virgen de Guadalupe como patrona de toda Latinoamérica, dando al culto Marial una posición preponderante, y al tiempo, una adaptación a las mentalidades locales, con la figura de la Virgen morena.

Durante todo el Siglo XIX, aún cuando se toleran ciertas prácticas religiosas pre-hispánicas (lugares de manifestación, fechas de celebraciones, divinidades tutelares, culto a la Pachamama, por ejemplo, etc.) la autoridad eclesiástica también comienza, como en Brasil, a oponerse a toda experiencia animista, supersticiosa y popular. Tenemos el caso de María de Araujo, una mulata de 28 años que en la región del nordeste brasileño, en la localidad de Juazeiro, hacia 1889, en la misión del padre Cicero, tocada por una fuerte sequía, en el momento de la comunión se desvanece y la hostia en su boca se cubre de sangre : durante tres meses, miércoles y viernes de Cuaresma se repite el milagro.³ Luego de largos debates las autoridades,

obispos y sacerdotes, reconocen de que se trata efectivamente de la Sangre del Cristo. Este ejemplo sirve para explicar, en la época, la fuerte necesidad de la Iglesia americana por conformar las creencias y prácticas en concordancia con el dogma católico romano y ciertamente, no dejar que el modernismo y las ideas liberales le quiten espacio. En el caso de la *Difunta* podemos preguntarnos si subrepticamente no hay una favorización de la difusión de la leyenda respondiendo de esta manera a una doble necesidad eucarística : para asentar el lugar de la mujer en la vida religiosa evitando que las jóvenes muchachas se pierdan en « vagabundeos », es decir haciendo un llamado hacia una vida « ordenada », de rigor, castidad y sacrificio. Y segundo, una puesta en escena del Sacramento del matrimonio como freno a toda tentación de adulterio o poligamia. Decíamos que poco se sabe de la biografía de Deolinda Correa, pero la leyenda la define como mujer beata, esposa fiel y madre. La concepción cristiana de la familia también puede manifestarse de manera subyacente, porque respeta dicho orden social como símbolo de integración y de equilibrio. No hay fractura, sino adaptabilidad a las pautas morales imperantes.

Del punto de vista histórico-documental, como únicas constancias, existen las partidas de matrimonio de la Parroquia de Santa Ana, en San Juan, que mencionan las fechas de 1828 y 1839, de las celebraciones de casamiento entre los hermanos Bustos y las hermanas Correa. También, hay un documento que da cuenta de una misa « por la finada Correa » el 13 de Agosto de 1883, firmada por el prebitero Ramón Salcedo, cura y vicario de Caucete. En 1948, por ley, se crea la Fundación Cementerio Vallecito, que administra y se ocupa actualmente del santuario dirigiendo una importante obra filantrópica, gracias a las donaciones que se reciben, donaciones que sirvieron por ejemplo para reconstruir el sitio, luego del terremoto de noviembre de 1970 que destruyó el pueblo.

2. La proyección de la Virgen, de la Madre y de la mujer en la devoción popular

Ya hemos evocado precedentemente la importancia de la figura Marial en el continente americano, a través de la empresa de conquista y colonización del imaginario indiano, con un sistema de representación simbólico bien

³ Roger Trefeu, *Les rebelles de l'Eglise*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1991, p. 129-139.

preciso.⁴ A partir del Siglo XVI se veneran tanto las vírgenes *conquistadoras*, como las locales y se las representa, a menudo, aladas, tal los cuadros barrocos, a veces encintas, como la Guadalupeana cuando se le aparece a Juan Diego en la montaña de Tepeyac en México. De este modo, se impulsa indudablemente la figura materna y mediadora de la Virgen americana.

En el caso argentino, tanto las devociones individuales como las colectivas suelen establecerse gracias a un imaginario religioso fuerte y constelado de manifestaciones espontáneas según las regiones. Durante todo el período de conquista y colonia, las Ordenes franciscanas, dominicanas y jesuitas introdujeron el mensaje espiritual y lograron mantener el cuadro ético e ideológico de la Iglesia romana, a veces, viéndose también obligadas a respetar ciertas formas de religiosidad popular y la aparición de devociones locales, a menudo en concomitancia con tradiciones y leyendas autóctonas. Se ven favorecidas así las grandes concentraciones, las misas multitudinarias y la creación de lugares de culto y santuarios adonde se dirigen los peregrinos, con rezos, ritos y procesiones : Semana Santa, Navidad, Todos los Santos, Día de las Animas. En este panorama, a partir de 1630, quizá la figura más relevante es la de Nuestra Señora de la Concepción de Luján, denominada popularmente como la Virgen de Luján, patrona del país, cuya basílica, situada en la ciudad del mismo nombre, en la provincia de Buenos Aires, todos los años, recibe millones de peregrinos. También, en Catamarca se venera a la Virgen del Valle, y en Salta a la del Milagro. En la provincia de Corrientes los fieles invocan a la Virgen de Itatí y en todo el país se reza con fervor a la Virgen del Carmen, incluso en Caucete, seguramente como para contrarrestar toda « supremacía » supersticiosa, hay una capilla, donde en su nombre, se celebran misas y se reciben a los « promesantes » de la *Difunta*.

Si nos referimos a la cuestión de la mujer y la maternidad en la Biblia, Lucas con la parábola del Ángel Gabriel anunciando a María de Nazaret de « concebir y dar a luz un niño que llevará el nombre de Jesús » y Santiago, quien expone la noción de la concepción virginal (sin pecado) que de alguna manera se confunde con la concepción milagrosa (sin hombre) de Jesús, atestiguan formalmente del rol y la inmanencia de la Virgen. Buscando correspondencias con respecto al mito de la *Difunta*

⁴ Cabe recordar que la carabela de Cristóbal Colón fue bautizada del nombre de Santa María, incluyendo así también la noción de « cruzada » cristiana en la empresa conquistadora.

Correa, nos encontramos en una perspectiva diferente, su maternidad no es milagrosa, pero el amor por su hijo, la empuja hasta el sacrificio de dar su vida. La función generadora, podemos decir, lleva ventaja sobre las otras cualidades esenciales (creyente, esposa fiel) : es diosa-madre de alguna manera, lo que la coloca en una perspectiva propia a antiguos cultos paganos como los de Artemis, Afrodita o Cibeles, considerada como diosa de la fecundidad en la tradición greco-romana.

Pero, volviendo hacia la interpretación cristiana de la maternidad, también se podría afirmar que esta leyenda aparece como el negativo del relato de la Virgen María, quien, luego de la Crucifixión recoge a su Hijo exánime, y queda en vida para atestiguar de su dolor y sacrificio. Deolinda Correa, en cambio, muere por su descendiente, quien quedando en vida, suponemos, testimonia de la beatitud y el sacrificio de su madre. Así, por su parte, María se convierte en protectora y patrona de todas las profesiones, y adoptará su nombre en función de cada una de sus apariciones, o manifestaciones. La *Difunta Correa* guarda una sola apelación y extiende su campo de « acción » en forma variada : se la sabe protectora de los viajeros, de los que no tienen ánimo para seguir adelante y de las madres que, debilitadas o enfermas, no pueden alimentar correctamente a sus niños. Infunde consuelo y mitiga las penas de las almas y del cuerpo. En signo de agradecimiento, se suele ver, como lo explicamos, a los costados de caminos y carreteras, pequeños altares con ex-votos, realizados con piezas de recambio, patentes, neumáticos, etc., y por sobre todo, botellas de agua, que es el elemento reunificador.

3. La transposición de Lourdes por la presencia y donación del agua

En contraposición con la tradición de Lourdes, a la que se le confía al peregrino el Agua Bendita, en el culto popular a la *Difunta Correa*, es lo contrario, son los creyentes quienes la ofrecen a la Madre Milagrosa. Cuanta más agua, mayor posibilidad de hacer pervivir su memoria, ya que imaginariamente la protegerá de la sed del desierto, al mismo tiempo, por esta acción el agua se sacraliza. La *Difunta*, a cambio de este aporte, distribuye favores, salud y ayuda espiritual.⁵

⁵ No contamos con testimonios precisos de « milagros » realizados por la *Difunta*, y de todos modos, quién podría garantizar su veracidad, por lo cual este aspecto será dejado en suspenso.

Sin embargo, es importante destacar el hecho de que esta práctica está desarrollada sobre todo en zonas argentinas de grandes sequías : San Juan, La Rioja, Catamarca que son regiones donde están establecidas sociedades eminentemente agrícolas, de allí la importancia de la presencia del agua. Su falta podría considerársela como un « drama apocalíptico », y en sentido contrario, por sus poderes fecundantes, al interior del clan, del pueblo, el agua asegura sustento, supervivencia, resurrección : « la inacabable sucesión de vidas », según lo define F. Coluccio, en correspondencia directa con lo sobrenatural y milagroso. Por la misma, se destaca su acción prodigiosa : siempre será el agua el elemento que devolverá la vida. Las dramáticas condiciones de la muerte de la *Difunta*, una vez consumidas las provisiones de charqui (tasajo), patay (harina de algarrobo), higos, agua, termina por ingerir tunas de cactus cuya carne engaña la sed, para caer desfalleciente con su hijo en brazos. No hay en Vallecito ni río, ni arroyo, ni lluvia que pueda salvarla. Pero, su « agua » materna, la leche de sus pechos, alcanza milagrosamente para mantener a su primogénito en vida.

En la tradición cristiana, innegablemente, toda experiencia mística se acompaña de la privación voluntaria : privarse para alcanzar el Divino alimento, soportar la sed, el hambre, la prueba que equipara el sacrificio humano con aquel vivido por Cristo. Y así, como en Santa Teresa de Ávila, por ejemplo, la sed también es necesidad espiritual que sólo el agua « divina », puede saciar gracias a sus tres cualidades esenciales, porque refresca —apaga el fuego y reaviva le FÉ—, purifica —vuelve libre de toda falta— y desaltera, es decir devuelve la « salud » a cuerpo y alma. Esta alusión al agua no sería completa sin la mención de su carácter providencial a través de la experiencia de Bernardette Soubirous, en Lourdes, a quien en la Gruta de Massabielle se le aparecerá, en dieciséis oportunidades, la Inmaculada Concepción. Es en el manantial que surge de la misma gruta, que Catherine Latapie, el primero de marzo del año 1858, introduce su mano paralizada y logra así su curación definitiva. A partir de esta experiencia « maravillosa » se construye luego la Basílica y el sitio se transforma en uno de los Santuarios más importantes de Europa. Allí anualmente acuden más de cuatrocientos mil enfermos para realizar las abluciones de purificación, y por qué no, formar parte de los hasta ahora sesenta y seis casos, atestiguados por la Iglesia, de curación milagrosa. Cierta proximidad en las fechas en que se producen los dos aconte-

cimientos, Lourdes y Vallecito, nos llevarían a considerar que ambas acciones tienen lugar en momentos de oposición de la Iglesia contra los « libre penseurs » en Francia, y contra las ideas liberales en América, vehiculadas por los movimientos independentistas, que ya cuestionan subrepticiamente las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica...

Volviendo a la proyección mitológica del asunto, esta importancia del agua, en el culto a la *Difunta Correa* tiene seguramente ramificaciones inconscientes con la tradición católica de la mediación y la pertenencia, a través del bautismo. Surge como necesidad de « prueba » del poder benéfico que la divinidad llega a consentir. Demás está decir que, en abundancia, el agua también puede causar estragos —tema sugerido en la Biblia—, y convertirse en un peligro : diluvios, inundaciones, desprendimientos de tierra, lodo, etc... fenómenos corrientes en el área.

4. El rito colectivo en su carácter sincrético

Como lo hemos señalado precedentemente, siendo diosa-madre, la *Difunta* se aparenta con las antiguas divinidades de la Naturaleza, en los cultos paganos, sin embargo en el contexto Andino se podría ver también en esta creencia una transposición del culto indígena a la Madre tierra, la *Pachamama*, símbolo universal femenino, dueña del cerro, habitantes y destinos. Paralelamente, como figura materna, ella representa el nacimiento, la protección, la tibieza, la fertilidad ; rige la caza, el cultivo, la buena y mala suerte, intercede en los asuntos amorosos. Según Alfredo Moffat ha habido una posible « reinterpretación » a este mito de origen quechua por parte de la Iglesia a través de la figura de la Virgen del Carmen o de la del Valle, de fuerte influencia en la zona del Noroeste argentino.⁶ En cambio, sostiene el especialista, si se considera que la estructura del « relato » mítico de la *Difunta*, está basada en la sobrevivencia de un niño que mama los pechos de la madre muerta, es decir, mamar de un cadáver, tomar vida de la muerte, tal mito no está muy desarrollado en la tradición occidental. Esto nos acerca más hacia formas de animismo, de una proyección escatológica de culto a la muerte, y por qué no también, de un cierto mesianismo. Sin embargo, existen en el vasto territorio argentino, otras formas de « canonizaciones populares », otros

⁶ Alfredo Moffat, *Historias y comentarios sobre la Difunta Correa*, Sitio Oficial de la Difunta Correa, www.visitedifuntacorrea.com.ar, 05/05/2003.

santos y otros cultos que adoptan prácticas, a veces más próximas a la superstición, generalmente ligadas, por permanencia y vigencia, a una mitología personal y regional. Por ejemplo, el Gaucho Cubillo, en Cuyo y Mendoza, « Madre María » en Capital y gran Buenos Aires, mujer predicadora con cualidades de curación por impostación de las manos, como también es bonaerense el célebre « curandero » Pancho Sierra, el Gaucho Lega, en la provincia de Corrientes y Juana Figueroa en Salta. Evidentemente que es el Noroeste argentino el lugar que ofrece el mayor espectro de « santos » y espíritus de la naturaleza. Gracias a los trabajos del grupo de estudios *Mythos y logos*, de la facultad de Tucumán hemos podido tomar conocimiento de la importante peregrinación y fiesta de Señor de Mailín, pequeño pueblo de la Provincia de Santiago del Estero, donde Juan Serrano, en el Siglo XVIII, atraído por una luz al interior del tronco de un árbol, descubre una cruz de madera con la cara del Cristo pintada. Le construye una ermita afin de protegerla y el lugar se vuelve un sitio de recogimiento durante el día de la Asunción, el 15 de agosto.

En este panteón criollo, párrafo aparte merece el joven de origen indio llamado Ceferino Namuncurá, de familia *tehuelche* patagónica, de Río Negro, por quien se ha introducido una causa de beatificación en el Vaticano, debido a su acción devota y evangelizadora. Ya en el plano de los cultos supersticiosos, se destacan en las regiones azucareras de Tucumán el *Familiar*, demonio en forma de perro que devora a los obreros en los ingenios, la *Telesita*, a quien se le ofrece un baile, la chacarera, (que no estaría lejos de *Caramentran*, en Languedoc) y la série de « santos » denominados popularmente como *La Mulánima*, *San la Muerte*, *San Son*, *Santa Librada*,⁷ *San Pilato* (favorece el hallazgo de las cosas perdidas), a menudo representadas por las pequeñas imágenes en madera tallada, suertes de amuletos « protectores », bajo el nombre de *Santos de palo*. De todas formas, en el caso de la *Difunta*, según el esquema socio-antropológico propuesto por Claude Rivière para determinar la validez de un rito popular, su localización está determinada con precisión.⁸ Hay una materialización de la creencia y una dinámica de comportamientos seme-

⁷ En la provincia de Corrientes, según F. Coluccio, *Santa Librada* es patrona de los prófugos, y se le consagra la siguiente oración : « *Santa Librada, Santa Librada, hazme salir bien de esta disparatada* ».

⁸ Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Cursus, Armand Colin, 1997, p. 80-89.

jantes e invariables. El todo basado sobre una abundante iconografía que, por supuesto, la representa siempre recostada en un paisaje de valles y montañas, en zona desértica.

5. Las « obligaciones » a título individual o colectivo del « promesante »

A título individual, la veneración a la *Difunta Correa* se manifiesta realizando la peregrinación a Caucete, donde se debe subir a pie o de rodillas hasta el santuario, prender una vela, besar la losa de su tumba, confeccionar y ofrendar coronas de papel, ex-votos con piezas de recambio —de camiones, ómnibus o automóviles—, yesos retirados luego de fracturas, colocar fotos, llevar consigo una imagen suya. El hombre de campo le pide protección para su ganado y cosechas. Los arrieros, que los resguardan durante el viaje entre quebradas y serranías. Las madres « débiles » o enfermas piden obtener fuerza y alimento para sus hijos pequeños, y que también vigile a los esposos desavenidos. Todos, de una manera o de otra, solicitan su amparo pues reconocen que como Madre « sabe » infundir consuelo. Es interesante destacar que, a diferencia de otras « personalidades » de esta índole, es en vida que han realizado acciones que les permiten acceder a determinado estatuto en el « panteón popular ». En el mito de esta mujer es lo contrario, de su vida poco conocemos, lo que no juega un rol preponderante en la cuestión. De su cuerpo, prima lo inerte, y al tiempo, algo que se mantiene vivo.⁹

A título colectivo, se debe participar a las celebraciones de Semana Santa, o a la Cabalgata de la Fé, para lo cual llegan gauchos de todo punto del país a caballo, en carreta, en sulky, etc, o al Primero de Mayo, el día del Trabajador, donde los « promesantes », así se los denomina, piden a la *Difunta* que les ayude a conseguir o a mantener un trabajo. Aparte también, la Fiesta Nacional del Camionero que reúne una vez por año a miles de transportistas. Por supuesto, la fiesta Patronal de Caucete en honor de la Virgen de Nuestra Señora del Carmen es también un momento de alto

⁹ La perspectiva freudiana del retorno imaginario al seno materno, podría ofrecer una interpretación más en correspondencia con la noción del « deseo reprimido », y la vuelta a un estado idílico de satisfacción completa.

recogimiento que dura diez días, donde se la venera a la vez a la *Difunta*.

El citado artículo sobre la religiosidad popular de Silvia Giraudo insiste en que como ésta se abreva en el acervo popular, no tiene fuente sino la propia conciencia colectiva, toma hechos y los recrea, también se adapta según los acontecimientos políticos e históricos :

Los procesos de urbanización, de industrialización y de pauperización de las áreas rurales que tuvieron lugar en este siglo en toda latinoamérica... también incidieron en las manifestaciones religiosas populares, observándose una progresiva secularización y un notable retorno a lo sagrado.¹⁰

Frente a la pauperización creciente de las clases medias y bajas, y como respuesta al escepticismo ambiental, en Argentina se han producido modificaciones en cuanto a ciertos cultos, así por ejemplo el del *Familiar* hoy, nota la autora, pierde arraigo debido al cierre de numerosos ingenios, frente al de San Cayetano, porque es patrono del trabajo. La oración a Santa Rita permite ganar la lotería, y así popularmente, con un cierto « utilitarismo » es verdad, se solicita protección y ayuda frente a la crisis. Cuando no se puede pagar un servicio privado de salud se recurre a la Virgen, a la curandera o a la *Difunta Correa*.

En este aspecto también cabe recordarse que tal celebratorio ha recibido la reprobación de la Iglesia argentina. A través de la Conferencia Episcopal, en 1976, un documento advirtió las posibles desviaciones y abusos respecto al culto de los santos y de las almas del purgatorio : « Algunas veces, explica el documento, la religiosidad popular es desvirtuada por la superstición y un indebido afán de lucro, alentado por un engañoso turismo y sus derivados ».¹¹ Se evoca precisamente el de la *Difunta Correa* como « culto ilegítimo », pues no forma parte del « elenco de santos y beatos » que la autoridad de la iglesia ha inscripto como lícitos. Paralelamente, en el espíritu del común de la gente, religión popular y religión oficial no se oponen, como lo muestra un testimonio recogido en el sitio Internet dedicado a la *Difunta*, un tal Ramón Leiva, de 48 años, quien declara durante la peregrinación de Semana Santa : « Vengo desde Chimbas para cumplir con la Difuntita y a pedirle que haya trabajo.

No conozco mucho de su vida pero es muy milagrosa, eso lo sé porque me lo cuenta bastante gente a quien ayudó. Aseguran haber conseguido alguna gracia importante por su mano. No importa que sea o no santa, o que la Iglesia la reconozca, lo que vale es lo que hace ayudando a la gente. Lo demás no cambia nada... ». Esto completaría el amplio espectro de la práctica devota popular : el testimonio oral, y personal, lo que influye en el mantenimiento de una memoria colectiva. En ausencia de Texto o de dogma escrito, es gracias a esta memoria oral que el mito pervive.

Conclusión

Hemos intentado retrazar comparativamente los puntos de contacto entre la representación de la figura Marial, por su influencia benéfactora y milagrosa, y este caso de canonización popular. La *Difunta* intercede entre Dios y el creyente, éste sería su rol mediador, al tiempo que, como hemos visto, es capaz también de consentir favores al interior de su determinado campo de acción (salud, maternidad, trayecto, trabajo). Su característica esencial sería « la ambivalencia », se adapta a una tradición cristiana y al mismo tiempo se diferencia de ésta, por mutuo sincretismo. La *Difunta Correa* si bien no es Virgen, es mujer, es madre que despierta devoción, recibe ofrendas, promesas y donaciones, realiza milagros. También, de manera velada, contribuye al mantenimiento del culto mariano, y públicamente —gracias a los « media »— o en forma privada, en la práctica hogareña o familiar, participa en dar una mayor visibilidad a la religiosidad, y a la religión católica. Permanece en el tiempo. Quita el miedo a la muerte. Da la vida. Es necesidad (agua), consuelo (leche) y gestación (tierra), resto inerte también, lo que nos coloca en una perspectiva milenarista. Es un personaje carismático y heterogéneo, único y múltiple, lo que prueba que en el ámbito de las mentalidades religiosas en Hispanoamérica el fenómeno es extremadamente complejo, y su conocimiento exige todavía variados esfuerzos de clarificación.

¹⁰ Silvia Giraudo, op. cit. p. 13.

¹¹ Extracto del documento, citado por Félix Coluccio, op. cit., p. 87.

BIBLIOGRAFÍA

- COLUCCIO Félix, *Diccionario de creencias y supersticiones (argentinas y americanas)*, Buenos Aires, Corregidor, 1984.
- CHEVALIER François, *L'Amérique Latine de l'Indépendance à nos jours*, París, PUF, 1993.
- DUSSEL Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Editorial Estela, 1967.
- Mitos y ritos del noroeste argentino, Coordinadora María Eugenia Valentié, San Miguel de Tucumán, Depto. de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 1997.
- RIVIERE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Cursus, Armand Colin, 1997.
- SANABRIA SANCHEZ Fabián, *Les apparitions contemporaines de la Vierge en Amérique latine*, Thèse de doctorat de l'EHESS en Sociologie, Paris III, Censier, 1999.
- TREFEU Roger, *Les rebelles de l'Eglise*, París, Les Editions Ouvrières, 1991.
- VALLET Odon, *Déesses ou servantes de Dieu ?, Femmes et religions*, París, Découvertes Gallimard, Religions, 1994.

IMÁGENES DE DEVOCIÓN REGIA EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA

Antonio R. RUBIO

Universidad de Granada

Grupo de Investigación «Retórica Medieval»

El siglo XII es el testigo de la gran apoteosis mariana correspondiente a una poderosa correlación entre la plástica y la ideología teológica, entre la percepción artística y las corrientes filosóficas y doctrinales. Desde la *Historia de la natividad de la Virgen* de Hriswita perteneciente al cenobio de Gandersheim en el s. X, hasta las *Cantigas de Santa María* del Rey Sabio, Vicente de Beauvais, Gualterio, Pothon, Gautier de Coinci, Jacobo de la Vorágine... y una extensa nómina de creadores y pensadores, difícil de censar en unas pocas líneas, se ocupan del tema mariano y vertebran las distintas acepciones de la *Mater Christi*.

La influencia de Bizancio será promotora de la virtud en Occidente al multiplicar las interpretaciones de la Virgen Madre o *teotocos*: sedente, alhajada, con Jesús en sus faldas, rostro afilado, de ojos grandes y avellanados, con una morfología decididamente más anatolia que aria¹.

El movedizo sistema geométrico desarrollado entre el XII y el

¹ HERNANDEZ DÍAZ, José, "Estudio de la iconografía mariana hispalense de la época fernandina", *Archivo hispalense*, 27/32, 1948, pp. 155-157.

XIII -llevado con perfecta evidencia a los altares por el genial arquitecto Villar de Honnencourt- nos ofrece una visión del artista en general como un hombre curioso, atento al estudio de las formas, un imaginero que lee desde los universales con la fe de un hombre del Renacimiento.

No nos debe sorprender pues, que desde las representaciones más antiguas cronológicamente en las que la composición es simétrica con Jesús en el centro del regazo materno, pasemos a esta otra de indudable sentido realista en la que el niño se situará sobre la rodilla izquierda de la Virgen Madre o recogido por el brazo de la Señora. Esta licencia plástica debía corresponder a un velado simbolismo. Así el versículo décimo del Salmo cuarenta y uno dirá: «y a tu diestra está la Reina».

Las imágenes y los textos que tratamos de analizar corresponden al *Códice de Florencia* de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, el Sabio. Nos ofrece esta fuente puramente literaria, paradigma de la producción del medievo, un verdadero dédalo de significaciones que el paso de los siglos ha remarcado con el tinte de la tradición y la leyenda. En el caso particular de las vírgenes, la interacción fervorosa del pueblo a lo largo de los siglos forzosamente ha alterado el verdadero hecho histórico. Nuestra investigación se centrará en ofrecer una serie de hipótesis fundamentadas llanamente en los versos y en la complicidad de las miniaturas de dos cantigas, la 256 y la 292, para dar luz a una serie de sucesos, muy discutidos unos y pendientes de esclarecer otros, que rodean a dos imágenes de devoción por parte de Fernando III el Santo: La Virgen de los Reyes, hoy patrona de Sevilla, y La Virgen de la Sede, titular de la Catedral de la misma ciudad.

Es sobradamente conocida la devoción que el rey Fernando III profesaba por la figura de María. En la *cantiga* 292 leemos de mano de Alfonso X, su hijo:

De mannas e de costumes, per quant'eu del aprendí, 11
nonas pod'aver mellores outre que el ouv' en ssi;
e sobre tod' outra cousa, assi com'eu del oy,
amava Santa María, a Sennor que pod'e val. (METTMANN, 1989, 77)

Con este rey se relacionan una serie de imágenes que lo acompañaron en la guerra y en la paz, imponiendo una devota presencia durante toda su vida. Son la hoy llamada Virgen de los Reyes (de los Ángeles en una denominación anterior de tintes legendarios), la de la Sede, la de

las Batallas y la de Valme. También cercanas a él deberíamos al menos citar la Virgen de los Reyes del convento de san Clemente, la de las Aguas, de los Reyes en san Ildefonso y la de la Merced.

El devenir de los tiempos se ha encargado de enmarañar con el motivo legendario casi todos los hechos relacionados con estas imágenes, particularmente con las dos que serán objeto de nuestro estudio: la de la Sede y la de los Reyes. La confusión creada nos presenta un panorama pródigo en opiniones e hipótesis enfrentadas por parte de los historiadores del arte. No será nuestro cometido hacer un tan prolijo como enriquecedor atestado, sino proponer unas hipótesis que han surgido exclusivamente de la hermenéutica de los textos de las cantigas y de la observación minuciosa de las miniaturas del *Códice de Florencia*², auxiliados por sistemas informáticos de última generación para el tratamiento de la imagen.

Los problemas a tratar son de muy diversa índole: se relacionan con la datación, origen y ubicación de las imágenes, la identificación con las miniaturas de las cantigas, el análisis de la posible percepción icástica de los miniaturistas y la aventura de la correlación entre el texto y la imagen de nuestra fuente con las Virgenes que hoy día se encuentran sitas en el Retablo Mayor y en la Capilla de los Reyes de la Catedral de Sevilla.

La Virgen de la Sede

La *cantiga* 256 nos presenta un milagro sucedido a doña Beatriz de Suabia³. La reina es presa de una grave enfermedad que tiene como testigo a su propio hijo Alfonso, un niño que iba a cumplir en unos meses cinco años de edad. Su estado debió alarmar a todos seriamente, pues en sus versos, -y a pesar de los años transcurridos hasta componer la obra poética- insiste en repetidas ocasiones sobre la verdadera gravedad de la situación:

e quando foi na cidade, peor enferma moller 15
non vistes de que foi ela; ca pero de Monpisler
boos fisicos y eran, dizian: «Non viverá». (METTMANN, 1989,367)

² Nos hemos servido para el estudio y el tratamiento informático de la imagen de la edición facsímil de ALFONSO X EL SABIO, REY DE CASTILLA, *El códice de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Edilán, 1991.

³ Véase el *Apéndice documental gráfico* al final del volumen.

Más determinantes aún parecen los versos siguientes: «e avia tan gran fever, que quema viya enton dizia: «Seguramente, desta non escapará.» (METTMANN, 1989, 368).

Los mejores médicos, incluso los de la prestigiosa escuela de Montpellier la habían desahuciado.

El estribillo alentador de la cantiga sacará sin duda de toda incertidumbre al apesadumbrado oyente: «Quen na Virgen gloriosa esperança mui grand'a...» (METTMANN, 1989, 368)

Y he aquí el milagro. Tras pedir que trajeran una imagen de María revestida de metal, «fez trager hu~a omgen, mui ben feita de metal, / de Santa Mari'e disse: «esta cabo mi será» (METTMANN, 1989, 367). Besó sus manos y sus pies e hizo que la pusieran bajo su almohada. Se obra el prodigio en su cuerpo ante la mirada de unas damas felices, que en la viñeta precedente aparecían antes, tristes y temerosas: «porend'a mi a chegada e logo lle beijare as maos e os pees, / ca mui gran prol me terrá. (METTMANN, 1989, 368)

El gesto abandonado de la reina recupera una perdida energía que la hace incorporarse ante esta imagen cercana a la implorante devota. La propia Virgen, por gracia del miniaturista, vuelve un rostro cálido hacia la enferma. Las secuencias se suceden con un lenguaje cuasi-cinematográfico, y ya en la quinta viñeta apreciamos el gesto sonriente y plácido de las damas que rodean a la reina:

E tod' est' assi foi féito e logo, sen outra ren,
de todos aqueles maes guariu a Reya tan ben
per poder da Groriosa, que nada non senti en. (METTMANN, 1989, 368)

La sexta y última viñeta describe a doña Beatriz arrodillada rezando a su Señora, pues definitivamente: «Quen na Virgen groriosa esperança mui grand' á...» (METTMANN, 1989, 368)

Si atendemos al texto de la cantiga, la identificación *feita de metal* no puede sino llevarnos a pensar que se refiere a la Virgen de la Sede, la única chapada en metal. Pero la imagen que encontramos en la lámina de esta *cantiga* 256 no responde a esta realidad. Si acudimos a la lámina de la 292⁴ comprobaremos que la virgen que salva a doña Beatriz de la enfer-

medad es un calco bastante descuidado de la virgen de esta cantiga, la del milagro del anillo, de la que hablaremos más adelante y que no es otra que la Virgen de los Reyes, como en breve trataremos de demostrar.

Algunas consideraciones sobre la Virgen de la Sede

Se ha pensado en la imagen de la Virgen de la Sede⁵ como una *Socia Belli* (BALLESTEROS, 1913, 18) ; pero, al menos en este caso puntual, debemos ponerlo en duda pues Fernando III está combatiendo en el asedio de Capilla, y su esposa se encuentra en Cuenca dada la fragilidad de su salud (se encontraba encinta de su tercer hijo, Fernando) para ser atendida por los físicos de mayor prestigio, los de la escuela de Montpellier. La imagen está con ella en la enfermedad, no con Fernando en la guerra.

Datación de la imagen y propiedad

Podemos extraer de la lectura de la cantiga algunos datos interesantes para la datación de la imagen pues conocemos el momento exacto del milagro: «Esto foi en aquel ano quando o mui bon Rei gãou, / Don Fernando, a Capela e de crischãos poblou; (METTMANN, 1989, 367).

Sabemos que esta población extremeña fue conquistada tras un largo asedio de seis meses -la campaña finalizará en 1226, el 15 de agosto⁶.

⁵ sobre la Virgen de la Sede y otras vírgenes sevillanas, vid. «Estudio de la iconografía mariana... op. cit. 155-190 y LAGUNA PAUL, Maria Teresa, *Las maravillas de la España Medieval. Arte sagrado y monarquía sacra*. Junta de Castilla y León, 2000, pp. 250, 435-436.

⁶ «Encontramos narraciones sobre el asedio. Las más significativas están en RODE-
RICI XIMENII DE RADA, *Historia de rebus hispaniae*, Tumbolti, Editores Pontificii, MCMLXXXVII, *Crónica latina de los reyes de Castilla*, Edición de CHARLO
BREA, Luis, Ed. Akal, Madrid 1999, pp. 82-84. *Chronica de la Orden de Calatrava*,
Excma. Diputación de Ciudad Real. Ciudad real 1980, pp. 37 y 38. ALFONSO X EL
SABIO, *Primera Crónica General de España*, edición de MENENDEZ PIDAL,
Ramón, Nueva Biblioteca de autores españoles, vol. 5, p. 720. NUÑEZ DE CASTRO,
Alonso, *Vida de San Fernando*, Ediciones Atlas, 1944, pp. 56-65. PAPEBROCHUS,
Daniel, *De S. Ferdinando III, rege Castellae, Legionis, etc.*, pp. 247 y ss.

⁴ Véase el Apéndice documental gráfico.

Leemos por boca del rey Alfonso:

E dest' un mui gran miragre vos quero dizer que vi,
e pero era men~yo, membra-me que foi assi,
ca méstava eu deante e todo vi e oy, (METTMANN, 1989,367)

Podemos deducir entonces que el que luego será rey tenía casi cinco años, y de ahí que afirmemos que la imagen es fernandina y no alfonsina. Este modelo considerado como la imagen hispánica de la Virgen Madre (CÓMEZ, 1979, 173) no pudo ser encargada por un niño de cinco años. Tampoco podemos fecharla más allá de 1226. Su origen quizá esté más acorde con una tradición que la adscribe a Alfonso VIII, de quien pasaría, a su hija doña Berenguela, y de ahí a Fernando III el Santo (HERNÁNDEZ, 1948,166).

Icástica y miniaturistas

Siguiendo nuestro estudio de las viñetas encontramos un hecho curioso. En anteriores estudios relacionados con la icástica de las miniaturas en las *Cantigas de Santa María* pudimos demostrar que el miniaturista reproducía con exactitud el verdadero castillo de Capilla en el segundo cuadro de la lámina correspondiente a la 256⁷. Si tuvo esa capacidad de percepción, ¿por qué copia o calca la imagen de la Virgen desde la cantiga del milagro del anillo, la 292 (que nosotros identificaremos más adelante con la de los Reyes)? En nuestra opinión, esto es debido a que estamos hablando de miniaturistas distintos, y los tres últimos cuadros de la lámina fueron realizados con posterioridad a los tres primeros y por una mano sin duda menos hábil y creativa. Así podemos explicar también el hecho de que la tercera viñeta esté tan incompleta y que el hilo narrativo desde el punto de vista de la retórica de la imagen cambie *ex abrupto* desde el tema del asedio al tema de la enfermedad y curación de la reina.

Pero, por otra parte, es más que probable que este segundo artista

⁷ RUBIO FIORES, Antonio R. «El milagro de Beatriz y la conquista de Capilla» en *Alcanate, revista de estudios alfonsíes*, Vol. III, El Puerto de Santa María, 2003, en prensa.

que completa la lámina hubiera contemplado, en la catedral de Sevilla, la Virgen de la Sede, y también la de los Reyes. Creemos que el rastro que queda reflejado en sus dibujos en cuanto a la icástica para diferenciar de algún modo una y otra imagen, a pesar del calco, es su juego sorprendente con la escala de la imagen y su proporción en el contexto visual. La imagen de la Virgen de los Reyes (CSM292) está proporcionada a su tamaño real -1,76 m.- Si, como pensamos, el miniaturista había visto las dos virgenes en la catedral sevillana⁸, sabía que la de la Sede era mucho más pequeña, no seguía una escala humana, por ello la reduce, a la vez que aumenta el tamaño de los personajes que crecen respecto incluso a los de la primera viñeta; el hecho es que considerando las proporciones, la imagen representada hemos calculado que tendría entre 1,20 y 1,22 m. La medida de la imagen real que observamos hoy en la Catedral sevillana mide 1,24 m. El error pues no va más allá de 2 cm.

La retórica de la imagen

Desde el punto de vista de la retórica plástica hemos observado que la imagen de la Virgen del cuadro 6° de la lámina correspondiente al milagro de Beatriz (CSM 256) crea una secuencia cinematográfica encajada con los cuadros 3° y 5° de la cantiga que narra el milagro del anillo (CSM 292), así en el 3° 292, la Virgen aguarda con la mano levantada, en el 5° 292 baja el brazo y extiende el dedo para recibir el anillo⁹, y en el 6° 256 vuelve a subir el brazo ya con el anillo. Analizado espectrográficamente con un programa informático, se trata del mismo anillo en 292 y en 256, otra prueba que nos lleva a proponer que el miniaturista de 256 copia o calca la imagen de 292 hasta el punto de presentar a la Virgen con un anillo en la mano en vez de con el habitual atributo del mundo y las azucenas.

⁸ Vid. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, «El que más temíe a Dios» en *Magna Hispalense*, Comisión Quinto Centenario, Sevilla, 1992, p. 162 y ss.

⁹ Sobre el anillo de oro y jaspe de Alfonso X, ver BALLESTEROS, Antonio, *Sevilla en el siglo XIII*, Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres, Madrid, 1918, pp. 68-73.

La Virgen de los Reyes

Pensamos que la imagen que es patrona de Sevilla y que hoy se encuentra en la Capilla Real de la Catedral de Sevilla es la representada en la *cantiga* 292¹⁰. Trataremos de sostener nuestra hipótesis nuevamente tras el análisis de texto e imagen del *Codice de Florencia*.

La tradición dice que responde a la madre de Dios aparecida a San Fernando durante la conquista de Sevilla. Encargó entonces el rey la elaboración de una imagen a semejanza de la de la visión, rechazando tres obras: la que queda en el convento de San Clemente, otra llamada de las Aguas en la parroquia del Divino Salvador y finalmente la de los Reyes de san Ildefonso, todas ellas en Sevilla¹¹.

Sobre la que es objeto de nuestra atención, los historiadores del arte apuntan dos posibilidades para su origen: que proceda de Federico II Staufen o que fuera un regalo del rey Luis IX de Francia a su primo Fernando III. Si tomamos como fuente la *cantiga* 292 podremos obtener algunos posibles datos.

En esta cantiga se narra la aparición del rey Fernando III en sueños al tesorero de la catedral de Sevilla para que encargase a maese Jorge que le quitase de su dedo un anillo y lo pusiera en la imagen de Santa María, que «Muito demostra a Virgen, a Sennor esperital,/sa lealdad' a aquele que acha sempre leal» (METTMANN, 1989, 77)

Un argumento de datación es que este milagro acontece después de que el rey Alfonso trajera el cuerpo incorrupto de su madre, doña Beatriz, desde Burgos a Sevilla, para recibir sepultura junto a don Fernando; este hecho nos impone un *post quem* y un *ante quem*: 1279¹²:

E ar fezell' a ssa morte que polo mellor morreu 31
rei que en seu logar fosse, e fezer que o meteu
el Rei seu fill' en Sevilla, que Mafomete perdeu
per este Rey Don Fernando, que é cidade cabdal
Muito demostra a Virgen, a sennor espirital...

E pois lo ouv' y metudo, segundo com' aqui diz, 36
muitos miragres o Fillo da Santa Emperadriz
mostrou por el senpr' e mostra, e ssa moller Beatriz
aduss' y depois seu fillo, non passand' a Muradal.
Muito demostra a Virgen, a sennor espirital... (METTMANN, 1989,78)

Don Alfonso mandó construir una rica sepultura hecha en figura de su padre para meter en su interior los restos, pero las tornas cambiaron pues el cuerpo se halló incorrupto, igual que el de su madre en Burgos:

Ca achou to' inteiro e a ssa madre, ca Deus 46
non quis que sse desfezesen, ca ambos eran ben seus
quites, que nunca mais foron San Marcos e San Mateus, [...]
(METTMANN, 1989,79)

Ordena construir un enterramiento en el que los dos cuerpos incorruptos no fueran hollados e igualmente mandó construir una bella imagen de su padre de tal modo «que to' ome que o veja ben dirá, per boa ffe, /que o ten por mui mais nobre ca sse fosse de cristal».

Hasta aquí los antecedentes del milagro. Luego se nos narra cómo don Alfonso había puesto un anillo de oro con una piedra preciosa en el dedo de la imagen sedente del rey Fernando, pero éste, apareciéndose en sueños al orfebre que lo había elaborado le insta a que lo quite de su mano y ponga en la de la Virgen. Despierta maese Jorge del sueño y va en busca del tesorero de la Catedral para que le franquee las puertas y así poder cumplir el ruego lo antes posible. Cuando ambos llegan, el anillo se encuentra ya en el suelo pues se había salido milagrosamente del dedo del rey ante la maravilla de los presentes que admiraron y alabaron el suceso y a la Virgen su factora.

¹⁰ Vid. Apéndice documental gráfico.

¹¹ CARRERO RODRIGUEZ, Juan, *Nuestra Señora de los Reyes y su historia*, RC Editor, Sevilla, 1989, pp. 27-45.

¹² Vid. MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús, «Sevilla en la lírica Gallego-Portuguesa del s. XIII, cortes de Fernando III y Alfonso X» en *Sevilla 1248, Actas de Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla Por Fernando III, Rey de Castilla y León*. Sevilla, Real Alcázar, del 23 al 27 de noviembre de 1998. Ed. Coord. Por Manuel González Jiménez, p. 592.

Características morfológicas de la imagen

Observación de gran interés por lo explícita, es que la cantiga dice de la Virgen tiene un vestido de cendal (seda o lino): «aa omagen da Virgen que ten vestido cendal,» (METTMANN, 1989,79)

En efecto, la hoy llamada Virgen de los Reyes (pues esta denominación no consta al menos hasta 1579) está ideada para ser vestida. Es un maniquí, además articulado en los movimientos esenciales de las extremidades y de la cabeza. En la viñeta de la cantiga podemos ver cómo mueve su brazo para recibir el anillo, en claro contraste con la estática de la Virgen de la Sede que es maciza, *feita de metal*.

Podemos deducir también que la imagen a que se refiere la cantiga es de tamaño humano, pues leemos:

di a meu fillo que ponna esta omagen de Santa Meria u a mya está, ca non é de pran guisado de seer tan alte com' ela, [...]

77

(METTMANN, 1989,80)

Y también sedente, como la del rey Fernando: [...] nen [tan] ygal.» (METTMANN, 1989,80)

Si tenemos en cuenta que el niño Jesús que hoy presenta la Virgen de los Reyes en su regazo es muy posterior a la época de la Virgen, muy bien podía haber tenido al niño cogido tal y como aparece en la miniatura de la cantiga, pues la posición de las figuras responde en gran medida a circunstancias históricas y culturales. Si a este hecho le unimos que es sedente, de tamaño humano y hecha para ser vestida, podemos aventurar que el dibujo de la cantiga representa a la Virgen de los Reyes tal y como la contemplaban los sevillanos a finales del s. XIII.

Tradiciones sobre las imágenes fernandinas

La tradición duda entre la Virgen de la Sede y la de los Reyes sobre el hecho de cuál de las dos fue la que sale en procesión el día 22 de diciembre de 1248 para celebrar la conquista de la ciudad¹³. Nosotros pen-

¹³ Sánchez Pérez, José Augusto, *Et culto mariano en España*, C.S.I.C., Madrid, 1943, p.363.

samos que debió ser también la de los Reyes pues el tesorero de la cantiga abre la hornacina con la estatua sedente de San Fernando de forma muy excepcional, ya que sólo podía hacerlo el día de San Clemente por una razón ceremonial: celebrar el día de la conquista de la ciudad. La Virgen de la Sede ya debía estar en la catedral, pues al ser su titular fue la primera en entrar en la mezquita una vez purificada por el arzobispo de Toledo.

Durante el asedio de Sevilla tenemos noticia de un hecho singular. Para acabar con el abastecimiento de la ciudad sitiada por los cristianos, una flota de navios es lanzada contra el puente de balsas de Triana a la sazón cordón umbilical de la ciudad el 3 de mayo de 1248. En la proa de la nao capitana iba una imagen de la Virgen, tal y como aparece en el sello del cabildo más antiguo conservado (1258). Si confiamos en la representación que vemos en él, comprobaremos que la Virgen lleva al niño cogido con su brazo izquierdo, como la Virgen de los Reyes. La Virgen de la Sede por contra, lleva al niño apoyado sobre la rodilla de la Santa Madre¹⁴.

Icástica en la Virgen de los Reyes¹⁵

Finalmente, como prueba determinante de la percepción icástica del miniaturista de la *cantiga* 292 -lo cual nos ofrecería una representación de la Virgen de los Reyes muy cercana a la real- leemos en una relación de la Capilla Real hecha en 1383 por Hernando Pérez de Guzmán:

Primeramente está la imagen de Santa María, que semeja que ésta vino en carne con su Fijo en el brazo en un tabernáculo que está más alto que los Reyes muy grande, cubierto todo de plata, y la imagen de Santa María es fecha en torno y la levanta y la asientan quando quieren, para vestir a ella y al su fijo sus paños de carmesi, mantos pelotes e sayas y a Imagen de Santa Maria tiene una corona de oro, [...] tiene la imagen de Santa María un anillo, en el dedo, de oro, en que está una piedra de rubí, tamaño como una avellana [...] E están delante de la Imagen de Santa Maria, más abaxo tres tabernáculos, todos cubiertos, de plata, todos en par figurados de castillos y

¹³ Sánchez Pérez, José Augusto, *Et culto mariano en España*, C. S.I.C., Madrid, 1943, p.363.

¹⁴ Vid. Apéndice documental gráfico.

¹⁵ Idem.

leones y de águilas y de cruces en que están las figuras de los reyes a la mano izquierda de la imagen de Santa María en su siella, [...] E está en medio el Rey Don Fernando su padre assentado en una silla de plata. [...] e tiene en la mano derecha una espada que tiene por arras un gema que es de tamaño de un huevo [...]

(CARRERO, 1989,50)

Podemos entresacar los siguientes datos: 1. Esta imagen de Santa María llevaba al hijo cogido en el brazo. 2. Que estaba situada en un plano superior al de los reyes (una de las peticiones del Rey Fernando a maese Jorge en la *cantiga* 292). 3. La levantan y la sientan cuando quieren (luego es articulada) con sus paños de carmesí, mantos pelotes y sayas (tal y como aparece dibujada, con cendal). 4. Tiene una corona de oro (también reflejada, en la *cantiga*). 5. Lleva un anillo de oro en el dedo con una piedra de rubí del tamaño de una avellana. Detengámonos en este hecho y pensemos en que el miniaturista de la 292 había tenido, que ver la imagen para dibujar exactamente la piedra de rubí del tamaño de una avellana. Si sólo hubiera dispuesto del texto de la *cantiga*, hubiera sabido que el anillo, era de oro y con *pedra mui fermosa*, pero no habría sabido qué tipo de piedra ni su tamaño. 6. Bajo la Virgen se encuentran San Fernando, Doña Beatriz y Alfonso X, de ahí la denominación de Virgen de los Reyes. 7. *Santa María en su siella*: por tanto imagen sedente, como la estatua sedente de Fernando III descrita en la 292 y dibujada en su cuadro 4°. 8. En la mano derecha una espada [...] tiene por arras un gema y la cruz de la espada en que están engastadas muchas piedras preciosas. Esta descripción coincide punto por punto con lo dibujado en la lámina.

Conclusiones

Conciliando los datos anteriormente expuestos hemos resuelto enunciar las siguientes hipótesis:

A. Las dos representaciones pictóricas de la Virgen que aparecen en la *cantiga* 256, cuadros 5° y 6°, son una copia deficiente de las que contemplamos en la *cantiga* 292, cuadros 3° y 5°, y pretenden representar a la Virgen de la Sede «feita de metal» narrada en el texto. El miniaturista, aún siendo poco avezado, se vale de la reducción de la escala para conseguir una semejanza con la Virgen de la Sede real, quizá motivado al saber

que era bien conocida por las gentes de la época. (1, 24 m. frente a 1,74m. de la Virgen de los Reyes).

B. Las dos imágenes de la Virgen que aparecen en la *cantiga* 292, cuadros 3° y 5°, corresponden a la hoy llamada Virgen de los Reyes, patrona de Sevilla, y creemos que pueden ser un retrato fiel del estado de esta imagen sobre 1279.

C. Los dibujos correspondientes a la *cantiga* 256 deben ser atribuidos a miniaturistas distintos: la conquista de Capilla (tres primeras viñetas) son elaboradas antes de 1279 (fecha del traslado del cuerpo de la reina desde Burgos para ser enterrada en Sevilla). El milagro de la curación de doña Beatriz es abordado por un dibujante inexperto y después de 1279.

El arte en la Edad Media se caracteriza por su universalidad, por su no provisionalidad, por las aproximaciones a que nos invita. Nosotros hemos recogido esta invitación de que habla Henry Focillon, para analizar como fuente historiográfica dos *cantigas* de especial sentido mariano dentro del cancionero del rey Alfonso X el Sabio. Dos sintagmas contenidos en ellas: «feita de metal» (256) y «que ten vestido cendal» (292), y ciertas peculiaridades plásticas nos demuestran que esta fuente literaria tiene una gran capacidad de revelación histórica. Esperamos que, concretamente en este tema mariano, nuestras hipótesis aporten nueva luz, al menos nuevas interrogantes sobre el devenir de estas bellas imágenes, tan arraigadas en el fervor popular hoy día, aún después de siete siglos. Lo que a nadie puede escapar es el enorme potencial cultural y hermético que emanan estos hermosos códices alfonsíes.



Virgen de los Reyes, imagen de 1904



Virgen de la Sede

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X EL SABIO, REY DE CASTILLA, *El código de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, Madrid, Edilán, 1991.
- ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas de Santa Maria*, edición de METTMANN, Walter, Clásicos Castalia, vol II, Madrid, 1988.
- ALFONSO X EL SABIO, *Primera Crónica General de España*, edición de MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, Nueva Biblioteca de autores españoles, vol. 5.
- BALLESTEROS, Antonio, *Sevilla en el siglo XIII*, Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres, Madrid, 1918.
- CARRERO RODRÍGUEZ, Juan, *Nuestra Señora de los Reyes y su historia*, RC Editor, Sevilla, 1989.
- DE RADES Y ANDRADA, Fray Francisco, *Chronica de la Orden de Calatrava*, Excma. Diputación de Ciudad Real. Ciudad real 1980.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, «El que más temíe a Dios» en *Magna Hispalense*, Comisión Quinto Centenario, Sevilla, 1992.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, José, «Estudio de la iconografía hispalense de la época fernandina», *Archivo hispalense*, 27/32, 1948.
- LAGUNA PAUL, María Teresa, *Las maravillas de la España Medieval. Arte sagrado y monarquía sacra*. Junta de Castilla y León, 2000.
- MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, «Sevilla en la lírica Gallego-Portuguesa del s. XIII, cortes de Fernando III y Alfonso X» en *Sevilla 1248, Actas de Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*. Sevilla, Real Alcazar, del 23 al 27 de noviembre de 1998. Ed. Coord. por Manuel González Jiménez, 1998.
- NUÑEZ DE CASTRO, Alonso, *Vida de San Fernando*, Ediciones Atlas, 1944.
- PAPABROCHIIUS, Daniel, *De S. Ferdinando III, rege Castallae, Legionis, etc.* Ed. Electrónica.

RODERICI XIMENII DE RADA, *Historia de rebus hispaniae*, Tuhholti, Editores Pontificii, MCMLXXXVII, *Crónica latina de los reyes de Castilla*, Edicion de CHARLO BREA, Luis, Ed. Akal, Madrid 1999.

RUBIO FLORES, Antonio R. «El milagro de Beatriz y la conquista de Capilla» en *Alcanate, Cátedra Alfonso X el Sabio*, Vol. III, El Puerto de Santa María, 2003, en prensa.

SÁNCHEZ PÉREZ, José Augusto, *El culto mariano en España*, C.S.I.C., Madrid, 1943.

LA VIERGE, UNE FEMME AU PANTHÉON. LA MÈRE D'UN MONOTHÉISME DE L'AMOUR.

Jean-Antoine DIAZ
Université Paul-Valéry
Montpellier III

*La croyance dans la mère
s'enracine dans la peur fascinée
d'une pauvreté : la pauvreté du langage.*

Julia Kristeva

Il s'agit dans cette communication d'essayer de voir comment un grand récit religieux, le christianisme, a élaboré en divinité la question de l'altérité de la femme (l'autre sexe) au travers d'une figure maternelle paradoxale : la Vierge.

Comment la femme en Occident accède à la dignité de la loi et de la culture par une sorte de neutralisation, de mobilisation, d'idéalisation aussi, dans la maternité. Comment la Vierge incarne l'origine déprise de sa dimension de gouffre, une origine qui serait toute plénitude édénique, celle que, pour chacun, signifie l'amour de soi. Soit les prémisses de l'humanisme occidental.

Seul le christianisme, en tant que montage symbolique, a su donner une place si élaborée à la féminité que l'on se plaît à situer du côté de la nature, de la vie, du corps, du sans-nom, en faisant de Marie la mère du Messie, la femme-mère grâce à laquelle Dieu s'humanise. Aux sources de l'humanisme chrétien, de la religion d'amour (*caritas*), se trouve une femme toute mère.

Si la Vierge représente le passage obligé de l'humanisation du divin, elle n'en est pas moins un personnage paradoxal. Son propre caractère humain est marginal, symbolique en fait, ce qu'atteste le fait qu'elle soit épargnée par le péché. Elle est vierge épouse du père au même titre que les mystiques qui concevront aussi leur relation au grand AUTRE (Saint Augustin, Saint Bernard, Maître Eckhart). Le Dieu d'amour du Christianisme dérive de l'amour maternel par lequel chacun surmonte angoisse ou sentiment de dérégulation.

- Reste à savoir ce que cette élaboration d'une maternité divine permet de promouvoir dans l'ordre de la civilisation.
- Reste à savoir quel compte peuvent y trouver hommes et femmes dans le malaise de la dite civilisation.

Faisons d'abord quelques rappels pour éclairer nos questions.

A l'origine de l'adjectif vierge pour Marie, on trouve un malentendu ou déplacement commis par le traducteur qui a rendu le terme sémitique signifiant non-marié, soit un statut eu égard à la société et à la loi, par le grec *parthenos* qui évoque par contre la virginité dans le sens de la physiologie et de la psychologie.

On peut voir là, comme Dumézil l'a fait, un investissement symbolique très fort de la fille vierge par lequel les peuples indo-européens tentaient d'affirmer le pouvoir paternel face à un matriarcat rémanent.

L'histoire du culte de la vierge au sein du christianisme s'avère être l'importation de croyances d'origine païenne parmi les dogmes de l'Eglise. Ce qui ne va pas sans contradiction. Dans les évangiles, il est déjà question de Marie, mais son immaculée conception est simplement évo-

quée. Ils ne nous apprennent rien sur son histoire personnelle et ne nous la montrent que très peu accompagnant son fils, même pour la mise en croix. De même, ce sont des auteurs apocryphes qui vont développer le thème de la fécondation sans rapport sexuel selon lequel Marie conçoit seule avec un tiers qui est Esprit. Les quelques apparitions de Marie dans les Évangiles servent à rappeler, et à elle en premier lieu, que la relation filiale n'est pas une affaire de chair mais de nom, pour rejeter la lignée maternelle et pour affirmer le lien symbolique.

C'est sur cette base évangélique assez mince que va être élaborée la tradition mariale comme grand récit. En premier lieu on va imaginer une vie de Marie à l'image de celle de son fils pour assimiler leur statut en insistant sur l'absence de péché et sur l'immortalité. Marie ne meurt pas, elle s'endort (Dormition). Ensuite Marie se voit attribuer un pouvoir aristocratique lorsqu'elle est proclamée Reine et Mère de l'Eglise. Troisièmement, Marie incarnera la relation d'amour en suivant son évolution en Occident : l'amour courtois et l'amour de l'enfant.

Dès la fin du 1^{er} siècle apparaît l'histoire de la conception miraculeuse, appelée « immaculée conception », par Anne et Joachim dont le mariage était longtemps resté stérile. A la même époque apparaît sa biographie de jeune fille pieuse. Ces textes apocryphes (Livre de Jacques, Évangiles selon Pseudo Mathieu) cités par Clément d'Alexandrie et Origène, mais non reconnus officiellement, ne seront traduits qu'au XVI^e siècle. Ce qui n'empêche pas l'Occident de glorifier la vie de Marie, sous l'influence de la foi orthodoxe.

Au IV^e siècle, l'ascétisme des Pères de l'Eglise va rejoindre cette tradition apocryphe pour renforcer le postulat de l'immaculée conception. Il s'agit de démontrer logiquement une relation simple : celle par laquelle le sexe et mort s'impliquent mutuellement. Cet ascétisme concerne les deux sexes conformément à la formulation sans ambages de Saint Jean Chrysostome : « Car là où il y a mort, il y a aussi copulation sexuelle ; et là où il n'y a pas de mort, il n'y a pas non plus de copulation sexuelle » (*De la virginité*). Malgré l'opposition de Saint Augustin et de Saint Thomas, cet ascétisme a influencé la doctrine chrétienne. On va opposer Marie à Ève comme la vie à la mort en accord avec la lettre 22 de Saint Jérôme « La mort vint par Eve, mais la vie vint par Marie ». On va même

s'engager dans des débats subtils pour affirmer la virginité perpétuelle de Marie (Concile de Constantinople de 381). Ceci fait, Marie peut être proclamée Mère de Dieu et déifiée. Une déesse mère se trouve ainsi promue.

Nous voyons que la relation entre Marie et le Christ condense les relations de l'homme à Dieu, de l'homme à la femme, du fils à la mère, comme un point de nouage symbolique au centre d'une civilisation. Il n'est pas étonnant alors que la controverse autour de la Vierge fasse rage entre jésuites et dominicains.

C'est la Contre-Réforme qui finira par imposer le culte marial parmi les catholiques. Les jésuites parviennent à faire aboutir un mouvement populaire appuyé par l'ascétisme de la patristique et à intégrer une composante maternelle dans le sens d'un équilibre entre les sexes. Ainsi au XIX^e siècle, lorsque cet équilibre est en cause, l'Eglise catholique confère à l'Immaculée Conception le statut d'un dogme (1854). Il est à noter que c'est dans les pays protestants qu'apparaissent alors les premières suffragettes. L'essor du féminisme dans ces pays réformés a souvent été attribué au rôle plus important qui y est accordé aux femmes sur le plan social. Mais l'on peut se demander si l'absence de Maternel dans l'élaboration religieuse protestante n'y a pas également fortement contribué.

La plénitude qu'incarne la figure de Marie, en tant que femme déifiée, culmine avec son affranchissement de la mort. La Vierge n'a pas, contrairement à son fils, à subir de calvaire, à aller au tombeau, à passer par la résurrection. Comme dans la sagesse orientale (Tao), Marie change de lieu au sein d'un espace continu, elle transite dans un équivalent du ventre maternel.

Dans la tradition de l'Eglise d'Orient, la Dormition permet à Marie d'occuper les trois rôles dévolus à une femme dans un système strict de la parenté : fille, épouse, mère, tels qu'ils apparaissent dans les icônes. Marie est mère de Jésus et fille de celui-ci ; elle est de plus son épouse. En Occident, au XIV^e siècle, Bernard de Clairvaux, s'appuie sur le *Cantique des cantiques* pour exalter Marie comme épouse, tandis que Catherine de Sienne se marie mystiquement avec le Christ. La glorification de ce rôle d'épouse pourrait être à l'origine de l'essor du culte marial

en Occident avec l'œuvre des cisterciens. En effet la transition en Occident nous montre Marie dans un rôle plus actif aux cours de sa transition : elle s'élève tout entière vers le monde céleste dans une Assomption qui, présente dès le VII^e siècle, représentée à partir du XII^e siècle, ne devient un dogme de l'Eglise de Rome qu'en 1950. Peut-être pour couvrir, du voile d'un amour plein et assuré, l'horreur de la seconde guerre mondiale et des camps.

En tant que femme et mère, Marie incarne le pouvoir suprême en ce monde. Le Christ a beau être déclaré roi, c'est elle qui porte couronne, diadèmes, riches atours. Les biens matériels trouvent même en elle une forme de dignité, en contrevenant à l'ascétisme chrétien. Elle est *Maria Regina* avant d'être Notre Dame en accord avec l'étiquette des cours médiévales. L'Eglise se montre prudente avec ce culte marial et son caractère populaire que consacre la peinture. Puis, lorsque s'affirme le pouvoir grandissant de Rome, l'Eglise fait de la Vierge Mère son emblème. Pie XII la proclame Reine (1954) et *Mater Ecclesiae* (1964).

Pour le thème de l'amour, c'est la courtoisie qui tire Marie de la tradition ascétique. La Vierge comme la Dame sont rapprochées par le fait d'être toutes deux l'objet unique du désir masculin. Marie comme la Dame est sans rivale, comme la Dame, elle est affranchie de toute autorité. Comme la Dame, Marie représente un pouvoir féminin, substitut subtil du pouvoir masculin dans la famille, la politique et la guerre. Au XIII^e siècle, avec Blanche de Castille, la Vierge devient clairement l'objet de l'amour courtois, conciliant les attributs de la femme désirée et ceux de la Mère divine dans une plénitude hors d'atteinte. Elle incarne un rêve pour les hommes, mais une rivale implacable pour les femmes.

Cependant autour de cette Vierge courtoise s'opère une humanisation de l'amour en Occident. Au XIII^e siècle, avec Saint François, Marie apparaît comme une mère humble, aimante, dévouée. Au pied de son enfant, elle illustre la nouvelle sensibilité humaniste. Elle est moins l'égale du Christ en Esprit qu'une mère comme toutes les mères, charnelle. En paraissant s'humilier, cette vierge mère ne fait que recueillir, comme toute mère, un gage d'éternité et de plénitude amoureuse auprès d'un fils qui est également époux et père. L'essor du culte marial doit beaucoup à cette vision franciscaine de la Vierge qui amène à considérer aussi l'humanité du père.

S'il convient de parler d'une Vierge humanisée, qu'en est-il de son corps ? Le corps de Marie se trouve réduit à l'oreille, aux larmes et aux seins. Le sexe féminin n'est dit que par la métonymie de l'oreille, réceptacle du son c'est-à-dire d'un universel qui s'exprime dès l'Annonciation. La sexualité féminine est rattachée à l'universel du son, de l'esprit. Cette femme virgine ne peut se concevoir que comme toute abstraite ou comme toute différente. Elle n'existe pas.

Les larmes et le sein sont quant à eux, dès le XI^e siècle, les attributs de la Mater Dolorosa dont la stature grandira jusqu'au XVI^e siècle. Le lait et les larmes évoquent un temps mythique d'avant le langage, celui de l'*infans*. C'est ainsi un continent perdu, refoulé, qui affleure dans le christianisme avec la Vierge de la souffrance. En souffrance se trouvait une parole d'avant le langage, un univers non-verbal que la vierge va aider à promouvoir dans les arts. Elle est le mécène le plus représenté de l'histoire de l'art occidental. Elle permet au monothéisme chrétien d'intégrer à la Trinité et au Verbe le domaine du non-verbal, de l'amour.

D'autre part, la Mater Dolorosa c'est Marie au pied de la croix ne touchant le corps d'un homme qu'en recueillant celui de son fils mort. Cette situation conjoint le désir de partager le sentiment de deuil qui imprègne la jouissance masculine et la certitude exaltée que la résurrection l'emportera sur la mort. La mort est prise à bras le corps et elle est niée dans le *Stabat Mater*. Le christianisme affirme l'immortalité dans le Nom du père en s'opposant aux mythes de déesses mais tout en récupérant leur représentation d'une continuité charnelle.

Sur le gouffre de la mort, les hommes jettent le voile d'un amour premier, fondamental : l'amour maternel dont le christianisme tirera le Dieu d'amour.

Lorsqu'il s'intéresse au monothéisme, Freud indique que le christianisme rejoint le paganisme en récupérant une déesse mère à l'encontre de l'intransigeance du judaïsme.

Ceci dit, il convient de noter ce que cette Vierge Mère endosse d'une position féminine.

En premier lieu, un rejet de l'autre sexe en semblant se suffire à elle-même. Mais ce rejet est transcendé dans la mesure où elle rejette l'homme pour revendiquer sa maternité d'un tiers : un Père divin. Son *hubris* trouve sa limite dans la loi de Dieu.

En second lieu, la Vierge incarne la convoitise du pouvoir. Elle est Reine et Mère. Cependant elle est un pouvoir qui sait s'humilier devant l'enfant qui est messie.

Troisièmement, cette Vierge Mère tempère le pouvoir que toute mère a sur son enfant par une sublimation de la souffrance qu'offrent les larmes. De même son corps de femme trouve une sublimation métonymique car elle entend l'Esprit (cf. la conque et l'oreille).

Quatrièmement, l'apothéose de la Vierge (Dormition ou Assomption) transcende en mythe religieux la volonté irraisonnée d'être épargnée par le temps et la mort.

Cinquièmement, la Vierge représente l'effacement de la rivale féminine : elle est unique, seule parmi les femmes à être sans péché. Cependant cette exclusivité se paye par un destin marqué par le sacrifice (de son fils). Elle ne peut attendre qu'une jouissance à venir.

Dans cette figure virgine, une société cherche à composer avec un matriarcat rémanent tout en ménageant les attentes d'un fondamental amour de soi au moment où elle doit faire face à une évolution qui amène au premier plan l'échange et la production appuyés sur des valeurs paternelles.

Ce que cette Vierge Mère a offert à l'Occident, c'est une manière de prouesse : dire la mère, dire l'origine, dire ce qui est comme non-être.

Elle est une mère qui consent à la loi, à la souffrance, dans son corps, dans sa personne, dans l'accouchement au nom de son désir d'enfantement et de continuité. Grâce à ce tour féminin (*turn* et *trick*), la société trouve stabilité et reproduction.

Cependant le mythe de la Vierge laisse de côté le rapport entre mère et fille : un affrontement ou un ravage. Haine ou amour : alternative qu'une femme souvent dépasse en devenant mère à son tour.

Quant à l'intérêt féminin pour le pouvoir, il trouve aujourd'hui des équivalents dans la politique, la science ou l'art.

Aujourd'hui comme hier, les relations entre les sexes semblent poser la question : comment se rencontrer, vivre, se réaliser ensemble dans le discours fondamental ?

Par l'intervention d'un nouveau discours amoureux ?

Comment accéder à une forme de jouissance tout en ménageant la continuité de la vie ?

Cela pourrait être l'affaire de femmes disponibles pour l'enfant qui vient et d'hommes cultivant une forme nouvelle de courtoisie.

Soit d'une éthique qui rendrait vivables le sexe et la mort. Une éthique du désir et de l'amour. Ce que le christianisme a inauguré avec une religion de la *caritas* renforcée par la valorisation d'une divinité féminine unique et virgine, soit soumise à une loi qui est amour.

Les femmes aujourd'hui semblent acquiescer à la loi en proclamant : « ni vierges, ni putes ».

UN DÉTOURNEMENT DU MYTHE MARIAL MEXICAIN : LA VIERGE DE GUADALUPE DE SALVADOR DALÍ (1959) OU L'APOTHÉOSE NÉO-BAROQUE DE L'IMAGE CATHOLIQUE ¹

Sol VILLACÈQUE
ISM

L'étude sociocritique présentée aujourd'hui s'inscrit dans le prolongement du travail déjà réalisé sur un autre tableau de Salvador Dalí, *Le Rêve de Christophe Colomb*. Il s'agit d'une toile peinte en 1959, qui appartient au cycle des œuvres dites « mystiques » produites dans les années 50 et 60 et avec lesquelles elle entretient d'étroits rapports de correspondance dont il sera question ultérieurement : la *Vierge de Guadalupe* (planche n°1), une huile sur toile de 130 cm sur 98,5 cm appartenant à la collection madrilène d'Alfonso Fierro. Sous le délire pictural apparent qui s'offre à nos yeux, on reconnaît dans cette étonnante composition la marque du génial « bricoleur », qui n'a cessé d'emprunter aux grands peintres du Siècle d'Or motifs et procédés pour les réélaborer avec une stupéfiante maîtrise technique.

Avatar tardif de l'image de la vierge hispanique, qui apparaît cette fois-ci sous les traits de Gala, cette œuvre soulève un certain nombre de questions, notamment celle de la fonction de l'image et de la représentation. Pour aborder ces questions, je propose une approche du tableau en deux phases. Tout d'abord, l'analyse sémiotique s'efforcera de décoder

¹ Je paraphrase ici une expression de Serge Gruzinski, 1990, 13.